

RENAUD ROUSSEL

Université McGill

Réécrire « Pyrame et Thisbé » dans l'*Épître Othea* de Christine de Pizan : les dangers d'une mauvaise lecture des signes

À première vue, l'histoire de Pyrame et Thisbé n'est qu'une autre des cent réécritures qui composent l'*Épître Othea* (1399-1401) de Christine de Pizan. Prenant la forme d'une missive qu'« Othea la deesse [...] envoya a Hector de Troye quant il estoit en l'aage de quinze ans¹ », cette œuvre composite est une entreprise de moralisation chrétienne des fables antiques – principalement des *Métamorphoses* d'Ovide – à l'intention du jeune chevalier en formation. Ordonnées selon une hiérarchie axiologique chrétienne, les réécritures traitent tour à tour des vertus cardinales, des vertus associées aux planètes, des péchés capitaux, du Credo et des dix commandements avant de se poursuivre sans ordre apparent. À travers cette classification chrétienne, les fables sont donc réduites à l'état d'illustrations : elles clarifient et exemplifient les enseignements moraux d'Othéa à Hector – et, conséquemment, de Christine de Pizan au jeune chevalier – tout en apportant une matière plaisante à un projet didactique bien austère. Comme l'écrit l'auteure, si « la matière d'amours » des histoires mythologiques est « plus delitable a ouÿr que d'autre² », l'ouvrage présente « maint vers et maint notable / Bel a ouÿr et meilleur a entendre³ » et remplit ainsi parfaitement la fonction horatienne de l'art, plaire et instruire⁴.

Or pour que ces vers soient bons à entendre, encore faut-il qu'ils soient conformes à la morale chrétienne. Pour ce faire, Christine de Pizan emploie une technique proche de l'exégèse biblique : il s'agit de gloser, et donc d'interpréter la fable en vue de faire émerger la vérité chrétienne qu'elle recèle, d'en extraire la « liqueur⁵ » selon le mot qu'elle utilise.

« Pyrame et Thisbé » est un exemple probant de cet écart entre la matière mythique et l'enseignement de la réécriture : tandis que la fable d'Ovide célèbre l'amour éternel et se conclut sur un double suicide *a priori* antagoniste à la morale chrétienne, la glose de Christine de Pizan vise à illustrer le Quatrième Commandement : « Honneures pere et mere⁶ ». À cet égard, étudier le rapport intertextuel qui lie la fable ovidienne et la réécriture de Christine de Pizan – rapport qui se manifeste aussi bien dans le remaniement du contenu de la fable que dans son intégration à la macrostructure atypique de l'*Epistre* – permet de mieux cerner le projet didactique de l'auteure : parce qu'il ne respecte pas l'autorité parentale, Pyrame est puni et se suicide à tort, croyant que Thisbé a été dévorée par un lion.

Toutefois, la réécriture ne se limite pas à cet enseignement filial. La mort des deux amants est également le fruit d'une interprétation erronée de Pyrame, qui lit mal le signe qu'est la « guimpe⁷ » ensanglantée de Thisbé. Au sein d'un ouvrage fondé sur la bonne réécriture des fables antiques, cette mise en récit du processus de lecture – nous entendons ici la lecture comme un processus critique et herméneutique qui permet de révéler la nature du signe, à l'instar du projet de Christine de Pizan – est loin d'être une coïncidence et se doit d'être analysée⁸. En effet, au-delà de la morale qu'elle adresse au jeune chevalier en formation, la réécriture de « Pyrame et Thisbé » développe également un commentaire réflexif et métatextuel au sujet de la lecture et de la réécriture des fables païennes. Elle fonctionne, d'une part, comme un contre-exemple de l'*Epistre* et du travail de Christine de Pizan, qui, au contraire de Pyrame, sait lire et restaurer à la morale chrétienne les signes qui se présentent à elle. D'autre part, elle offre une critique sous-jacente des dangers de l'amour licencieux et interdit qu'offrent certains écrits d'Ovide et que perpétuent certaines réécritures médiévales. À ceux-ci, Christine de Pizan oppose le respect d'une autorité supérieure : l'autorité parentale pour le jeune chevalier et celle des Saintes Écritures pour le glossateur et le lecteur. C'est pourquoi il est possible

de relire « Pyrame et Thisbé » comme un guide de la bonne lecture des signes.

I. Les stratégies de réécriture dans « Pyrame et Thisbé »

Avant de se tourner vers la réécriture de la fable ovidienne en tant que telle, il est essentiel de considérer la forme hybride de l'œuvre, car la signification de la réécriture ne peut être comprise qu'en tenant compte des rapports de force qu'elle entretient avec les autres éléments de la séquence. En effet, « Pyrame et Thisbé », comme toute autre séquence de l'*Epistre*, est composé de trois parties distinctes mais interdépendantes – le texte, la glose et l'allégorie. Prises l'une à la suite de l'autre, elles forment une sorte de gradation transcendante qui trouve son origine dans une morale terrestre, introduite dans le quatrain lyrique du texte, et se conclut par une vérité spirituelle avec l'allégorie. Visuellement parlant, la glose est donc encadrée par un double enseignement chrétien. Ainsi, le texte manifeste d'emblée la primauté de la morale sur la fable :

Ne cuides pas estre certain
Ainçois la verité attain ;
Pour un pou de presompçion,
Pyramus t'en fait mencion.⁹

Introduite brièvement aux vers 3 et 4, la fable de « Pyrame et Thisbé » est détachée de la morale par le jeu des rimes plates, tout en étant déjà infléchie par la visée moralisatrice avec l'incursion du pronom « te » au dernier vers. Une telle entrée en matière indique clairement que la fable n'est pas dépositaire du sens, elle n'en est que l'illustration.

Cela ne signifie pas pourtant que Christine de Pizan confère à la fable un statut secondaire. Bien au contraire, celle-ci rend possible la transition d'un enseignement particulier à un enseignement universel. À une énonciation à la première

personne, sous la forme d'une adresse personnelle en vers, succède une narration hétérodiégétique en prose dans la glose. Ce double changement énonciatif et expressif, qui fonctionne, en quelque sorte, comme la première métamorphose de la séquence, est révélateur de la place fondamentale qu'occupe la fable dans le processus d'interprétation et dans la pérennisation d'un enseignement chrétien. Tandis que le quatrain, par le jeu des rimes, juxtapose et entremêle deux réalités distinctes – celle, temporelle, de la correspondance entre Othéa et Hector et celle, mythique, de la fable –, la glose affiche une unité narrative plus rigide : le glossateur s'efface au profit de la réécriture. Si un tel effacement n'est autre qu'un artifice littéraire, il témoigne néanmoins d'une volonté de présenter le texte glosé non pas comme la lecture d'Othéa mais comme un document qui, placé au sein de la correspondance entre la déesse grecque et Hector, prend une valeur historique. Cela est d'autant plus vrai que la prose, bien qu'elle soit « considérée de plus en plus comme la forme naturelle de la narration romanesque¹⁰ » à partir du XIV^e siècle, demeure un médium associé à l'historiographie ainsi qu'au texte sacré¹¹. À ce titre, le recours délibéré à la prose, ainsi que l'apparente neutralité de la réécriture, suggère que la glose n'est pas qu'une simple illustration de l'enseignement personnel d'Othéa à Hector, il s'agit également d'un texte qui demande à être interprété allégoriquement afin de faire émerger sa signification intemporelle.

Ce passage vers l'allégorie est amorcé dès la fin de la glose avec l'épisode de la métamorphose intradiégétique, celle du mûrier, qui précède directement une métamorphose textuelle :

Et dit la fable pour ycelle pitié devint lors la
mure noire qui estre souloit blanche. Et pour
ce que par petite occasion avint si grant male
aventure, dit au bon chevalier que a petite
enseigne ne doit donner grant foy. A ce propos
dit un sage : « Ne te rens mie certain des

choses qui sont en doubte, ains que tu en ayes
faite couvenable informacion ». ¹²

Par l'anaphore du mot « Et » et la reprise du même sujet, « la fable », Christine de Pizan fait ainsi basculer le récit vers la répétition de l'enseignement moral initial, sanctionné cette fois par la citation d'un philosophe de l'Antiquité. Une telle métamorphose du texte annonce l'allégorie à venir, qui, selon Armand Strubel, repose sur un principe de déplacement et de double sens qui offre une *senefiance* nouvelle à un récit donné¹³. Cette *senefiance* est rendue possible par un retour aux Saintes Écritures qui fait passer l'enseignement de la séquence d'une morale terrestre et personnelle à propos du danger des fausses apparences à une morale spirituelle et universelle, comme l'indique l'énonciation à la première personne du pluriel, sur le respect de l'autorité parentale. Ce deuxième enseignement s'adresse à « l'esperit chevaleureux » ; il concerne la vie de l'âme dans l'au-delà, à savoir le combat entre la « droite chevalerie¹⁴ » et le diable, selon les dires de l'auteure dans l'introduction à la première allégorie. D'abord cité, puis entériné par la parole de saint Augustin, l'un des quatre Pères de l'Église, le Quatrième Commandement est finalement donné en latin dans une citation du livre saint de l'Écclésiaste :

De ce que il dit, que il ne cuide estre certain,
pouons noter l'ignorance ou nous sommes
soubz la correccion de pere et de mere ; et pour
les biens fais que nous de eulx recevons
pouons entendre le quart commandement qui
dit : « Honneures pere et mere ». Le quel
expose saint Augustin en disant que nous
devons noz parens honorer en .ij. manieres : en
leur portant deue reverence, et en leur
aministrant leur necessité. A ce propos dit le
sage : « Honora patrem tuum et gemitus matris

tue non obliviscaris in finem » Ecclesiastici,
.vij. capitulo.¹⁵

Ce jeu et cette hiérarchisation des citations, qui débutent sur une parole païenne et s'achèvent avec la parole sacrée de la Bible, font montre de l'importance des relations intertextuelles entre, d'un côté, les textes philosophiques et sacrés et, de l'autre, l'entreprise de Christine de Pizan : ces textes sont en quelque sorte les garants du sens et du bien-fondé de son interprétation. Le détour par la réécriture permet à l'auteure de retourner aux Saintes Écritures pour révéler, et ainsi sanctifier, une vérité dogmatique qui serait la *senefiance* cachée et profonde de la fable. Il ne s'agit donc pas de christianiser la pensée grecque mais d'en confirmer la validité et la grandeur en la passant, pour ainsi dire, au révélateur de la morale chrétienne. Ainsi, dans la première séquence, l'auteure écrit :

Othea, selon grec, peut estre pris pour sagece de femme ; et comme les ancians, non ayans encore lumiere de vraye foy, adourassent plusieurs dieux, soubz la quelle loy soient passees les plus haultes seignouries qui au monde ayent esté [...] et mesmement tous les plus grans philosophes, comme Dieux n'eust encore ouverte la porte de sa misericorde, a present nous, crestiens par la grace de Dieu enluminez de vraye foy, pouons ramener a moralité les oppinions des ancians. Et sur ce, maintes belles allegories peuent estre faites...¹⁶

Une telle affirmation fonctionne également à un niveau éthique puisqu'elle permet de légitimer les éléments centraux des fables antiques qui demeurent antagonistes à la pensée chrétienne et qui pourraient porter préjudice à l'harmonie entre fiction, parole des sages et enseignement du christianisme que Christine de Pizan recherche dans l'*Epistre*. En d'autres termes, la réécriture est le lieu d'une tension entre, d'un côté,

la volonté de l'auteure de ne pas dénaturer la fable originale et, de l'autre, l'obligation morale de restreindre, voire supprimer, son caractère profane. La stratégie de réécriture de Christine de Pizan est donc inévitablement double : si elle fait subir une forte réduction¹⁷ aux fables antiques, certains événements, comme le double suicide de Pyrame et Thisbé, demeurent incontournables et nécessitent un autre procédé qui prend sa source dans un changement de focalisation.

En matière de réduction, il est important de noter que Christine de Pizan minimise autant que possible le thème de l'amour tragique : les monologues et dialogues lyriques sont ainsi systématiquement réduits à l'état de traces, de simples mentions, au profit d'une narration qui traduit la variété des émotions par la diversité du lexique (« pleurs », « plains », « reclaims », « regrais », « pasmoisons ») et qui s'attarde surtout sur le fait que ces plaintes soient « piteuses¹⁸ », c'est-à-dire qu'elles soient pieuses et suscitent la pitié. En ce sens, l'écrivain substitue au désir mortifère de la *fin'amor* – déjà critiqué dans la réécriture anonyme de Pyrame et Thisbé au XII^e siècle¹⁹ – un désir pieux et chrétien. En conférant, implicitement, une tournure plus chrétienne à la relation des deux amants, elle offre ainsi une critique d'une lecture licencieuse d'Ovide et, parallèlement, déplace l'objet du blâme dans la séquence de la relation amoureuse : le blâme ne résulte plus de la mauvaise conduite des deux amants mais du mauvais jugement du seul Pyrame.

Fidèle à son objectif, celui d'éduquer le chevalier en formation, Christine de Pizan se focalise principalement sur Pyrame plutôt que de dresser un portrait en miroir des deux amants, comme le fait Ovide. Pyrame est, par exemple, le seul à être explicitement blessé par Amours, conférant ainsi à Thisbé une attitude passive – l'auteure insiste à deux reprises sur sa nature peureuse²⁰ – qui se confirme lors du dénouement de l'histoire. Ainsi, contrairement à la fable d'Ovide, la métamorphose n'est invoquée ni par Pyrame ni par Thisbé ; elle est le seul fruit, pour ainsi dire, du mûrier et ne concerne que Thisbé, qui est dépeinte comme victime de l'erreur de

Pyrame : « Et dit la fable pour ycelle pitié devint lors la mure noire qui estre souloit blanche²¹ ». Si le suicide de Thisbé inspire la pitié et semble être toléré – car elle se trouve à son insu dans une situation inextricable et, comme nous le verrons ailleurs, persévère dans son amour jusqu’à la mort –, celui de Pyrame est condamné par le silence de l’auteure à son sujet, silence repris dans le texte même : « a qui a elle parler ne pot²² ». Coupable de s’être fié à des apparences trompeuses, il n’est pas digne de susciter la pitié et, privé de parole, il ne peut exprimer son amour, destructeur, pour Thisbé.

De plus, en achevant la fable sur cette métamorphose et en supprimant la scène finale, celle de l’union des deux amants dans la mort grâce à la pitié des dieux et à celle de leurs deux pères²³, Christine de Pizan occulte à la fois le polythéisme de la fable d’Ovide et le mythe de l’amour éternel qu’évoquait celle-ci. Elle les substitue à une morale chevaleresque chrétienne qui fait de la mûre un symbole monothéiste – le choix du terme générique plutôt que du pluriel n’est pas sans importance – qui exclut Pyrame et qui n’est pas sans rappeler le parallèle christique entre le mûrier et la croix établi par l’*Ovide moralisé*, texte duquel Christine de Pizan s’est largement inspirée pour son épître²⁴.

Réduction et changement de focalisation fonctionnent donc de concert pour produire une réécriture qui, en modifiant les rapports de force entre les personnages, met l’accent sur les conséquences néfastes, pour le chevalier comme pour ceux qui l’entourent, de ce qui n’est autre qu’une mauvaise lecture des signes. Le verbe « cuider », qui signifie « penser quelque chose à tort », revient d’ailleurs dans les trois parties de la séquence afin de leur donner une cohérence d’ensemble en soulignant l’écart entre la lecture de Pyrame et la réalité du monde qui l’entoure. En somme, la réécriture traite essentiellement de la question de l’interprétation au sein d’un ouvrage qui lui-même glose, et donc interprète, des textes antiques. Dès lors, il est difficile de ne pas voir dans cette mise en abyme herméneutique un commentaire critique et métatextuel sur la lecture et la réécriture des fables païennes. C’est sous cet angle

que nous aimerions relire le « Pyrame et Thisbé ». Auparavant, il semble néanmoins important d'explorer les différentes occurrences et ramifications de cette question de l'interprétation au sein des œuvres de Christine de Pizan contemporaines de l'*Epistre* et ce, afin de mieux identifier les différents enjeux qu'elle soulève.

II. Christine de Pizan, Ovide et les clercs

En effet, les preuves les plus concrètes de l'importance de la bonne lecture pour Christine de Pizan se trouvent dans les autres écrits moralistes qu'elle a rédigés à l'époque de la composition de l'*Epistre Othea*, à savoir, l'*Epistre au dieu d'amours* (1399), *Les Enseignements moraux* (1400-1401), *Le Débat sur Le Roman de la Rose* (1401-1402) et *Le Livre de la cité des dames* (1404-1405). Plus précisément, ces textes développent trois aspects qui sont esquissés dans le « Pyrame et Thisbé » et qui ont tous trait à la question de la lecture : la manière dont Christine de Pizan perçoit Ovide, sa conception du rôle des clercs et, enfin, les conséquences que peuvent avoir certaines réécritures sur les femmes. Ce détour transtextuel nous apparaît légitime du fait de la grande cohérence de l'éthique de Christine de Pizan. Comme l'écrit Rosalind Brown-Grant, « Christine saw her role as author as principally that of a teacher or advisor whose task was to provide her readers with much-needed lessons in ethics and morality²⁵ ». Il est ainsi possible de naviguer au travers de ses textes afin de mieux comprendre sa vision du monde, qui est avant tout une vision de l'individu chrétien dans le monde et, au final, d'affiner et de justifier notre interprétation de « Pyrame et Thisbé ».

Bien qu'il soit « réputé parmi les pouettes le plus souverain²⁶ », Ovide a, pour Christine de Pizan, un statut ambivalent : on trouve d'un côté l'Ovide dit majeur, celui des *Métamorphoses*, que l'auteure considère comme l'égal de Virgile et dont les textes méritent d'être glosés pour faire émerger leur *senefiance* chrétienne. Aux antipodes de cette

vision respectueuse se trouve l'Ovide dit mineur, celui des poèmes érotiques comme *Les Amours*, *L'Art d'aimer* ou *Les Remèdes à l'amour*, que Christine de Pizan réproouve sans ménagement²⁷. Selon elle, ces écrits au caractère misogyne et licencieux ne pourraient pas offrir de pires exemples de conduite aux jeunes chrétiens. À ce titre, il est clair que l'*Epistre Othea*, quoiqu'elle célèbre Ovide bien plus qu'elle ne le dénonce, propose une critique implicite d'une partie de l'œuvre du poète antique. Si ses « leçons en chayeres²⁸ » cherchent à rétablir la vérité chrétienne par la glose des fables des *Métamorphoses*, elles visent également à infirmer la validité des leçons qu'offrent les autres écrits du poète. En outre, la récurrence du thème de l'interprétation des signes témoigne de l'importance, aux yeux de Christine de Pizan, de pouvoir distinguer bons et mauvais enseignements. En effet, signe et enseignement, texte et moralité, sont intimement liés par le double sens du terme « enseigne ». Ainsi, la « guimple souillée » de Thisbé, qui est à l'origine de l'erreur de Pyrame, est décrite comme une « petite enseigne²⁹ » : au-delà de la simple taille de l'objet, l'adjectif « petite » rend également compte de la pauvreté de son enseignement moral, qui va mener le jeune homme à la faute et à la mort.

Or c'est cette même critique de la duplicité du signe que l'on retrouve de manière bien plus explicite dans les autres écrits de Christine de Pizan. Dans son *Epistre au dieu d'amours* (1399), son premier texte moraliste, l'auteure, par l'intermédiaire de Cupidon, insiste à plusieurs reprises sur le fait que *L'Art d'aimer* d'Ovide est bien plus un art de la tromperie, destiné aux hommes pour duper les femmes, qu'un art d'aimer :

Et de ceulz parle Ovide en son traittié
 De l'Art d'amours ; car pour la grant pitié
 Qu'il ot de ceulz compila il un livre,
 Ou leur escript et enseingne a delivre
 Comment pourront les femmes decevoir
 Par faintises et leur amour avoir ;

Si l'appella livre de l'Art d'amours ;
 Mais n'enseigne condicions ne mours
 De bien amer, mais ainçois le contraire.
 Car homs qui veult selon ce livre fare
 N'amera ja, combien qu'il soit amez,
 Et pour ce est li livres mal nommez,
Car c'est livre d'Art de grant decevance,
Tel nom li don, et de fausse apparence.³⁰

Comme dans l'histoire de « Pyrame et Thisbé », fausse apparence et tromperie sont mises en parallèle pour montrer le danger de la *semblance*, c'est-à-dire le sens superficiel des choses. À nouveau, Christine de Pizan se positionne comme une lectrice accomplie, c'est-à-dire capable de révéler la véritable nature de l'œuvre : bien plus qu'une simple action polémique, ce changement de titre matérialise le projet interprétatif de l'auteure, qui a pour but la vérité, soit par la réécriture, soit, comme c'est le cas ici, par la rectification.

À cet art d'aimer qui n'en porte en réalité que le nom, Christine de Pizan oppose un « art de bien aimer » fondé sur la morale chrétienne et sur l'élimination du désir, ou du moins sa répression. Force néfaste qui brouille le jugement, le désir³¹ ne peut conduire qu'à la mort, comme l'illustre l'histoire de Pyrame :

Car des desirs s'en ensuivent les fais
 Dont maint portent sur leurs armes griefz fais.
 Si vault trop mieulz qu'on n'ait pas le desir
 Dont l'accomplir fait souvent mort gésir.³²

Contrairement à ce désir mortifère, objet principal des attaques contre la *fol' amor* au cours des siècles précédents, l'art de bien aimer se caractérise par un amour chaste et unique qui a pour but d'honorer la demoiselle aimée. *Les Enseignements moraux* en proposent un aperçu intéressant dans l'optique de notre analyse, car il s'agit du texte qui, du point de vue du type d'adresse, se rapproche le plus de l'*Epistre Othea*, qu'elle

rédige en parallèle. À l'image d'Othéa éduquant le jeune Hector, *Les Enseignements moraux* voient Christine de Pizan, femme mûre et pleine de sagesse, transmettre un savoir moral et des règles de bonne conduite à un jeune homme ignorant, son fils Jean de Castel. Dans l'un des quatrains moralisants qui composent l'œuvre, elle lui conseille notamment de ne pas être « deceveur de femmes ». Le quatrain se poursuit ainsi :

Honoures les, ne les diffames ;
Souffise toy d'en amer une
Et ne prent contens a nesune.³³

Or un tel idéal amoureux ne peut s'accomplir qu'en se tenant à l'écart de certaines mauvaises influences, parmi lesquelles figure Ovide :

Se bien veulx et chastement vivre,
De la Rose ne lis le livre
Ne Ovide de l'Art d'amer,
Dont l'exemple fait a blasmer.³⁴

La juxtaposition d'Ovide et du *Roman de la Rose* n'a rien de surprenant : pour Christine de Pizan, la partie écrite par Jean de Meung n'a fait que renforcer la prégnance des mensonges ovidiens au sujet de la nature des femmes et de l'art d'aimer. Or tout clerc a pour vocation, mais aussi pour mission de restaurer les dires des écrits païens de l'Antiquité à la morale chrétienne plutôt que d'en diffuser le sens profane. Jouissant d'une grande popularité au début du XV^e siècle³⁵, *Le Roman de la Rose* représentait, pour Christine de Pizan, un contre-exemple parfait par rapport à son projet moraliste. À travers ses attaques, l'auteure ne dénonce donc pas seulement Jean de Meung, mais tout un pan de la tradition cléricale qu'elle juge indigne des Saintes Écritures.

L'un des deux principaux reproches faits aux mauvais clercs tient à l'influence néfaste qu'ils exercent sur les jeunes gens, comme elle le signale dans la citation précédente. À de

multiples reprises dans son œuvre, Christine de Pizan insiste sur l'ignorance de la jeunesse et sur l'importance d'avoir de bons et sains modèles. Ainsi, *Les Enseignements moraux* et *l'Epistre Othea* sont deux projets didactiques qui reposent sur la supériorité morale et intellectuelle du locuteur (Christine de Pizan, Othéa) par rapport au destinataire (Jean de Castel, Hector). Un tel rapport de force est reproduit dans le « Pyrame et Thisbé », puisque Pyrame est puni pour ne pas avoir respecté l'autorité parentale, qui se fonde, grâce à l'exégèse allégorique, à l'autorité biblique. En d'autres termes, si les jeunes gens se doivent de respecter leurs aïeux, ceux-ci ont l'obligation de diffuser une morale qui soit conforme à la vérité chrétienne. C'est là l'un des points de discordance du *Débat sur Le Roman de la Rose*, virulent échange épistolaire entre plusieurs interlocuteurs dont Christine de Pizan. Pour celle-ci, il est inconcevable que l'on puisse encore célébrer *L'Art d'aimer*, alors que cet ouvrage a déjà été dénoncé par les « saiges Romains », qui le « ardirent ou le porent trouver ». Ils condamnèrent notamment Ovide à l'exil pour avoir injecté du « venin [...] es cuers des jeunes a les atraire a dissolucion et oiseuse et les engins tendus a decepvoir, prendre, suborner et sostraire la virginitey et chaasté de leurs filles et fames³⁶ ». Elle accuse ainsi Jean de Meung de continuer à transmettre une « perverse doctrine³⁷ » que même des profanes avaient rejetée pour son immoralité.

Cette transmission fonctionne, dans l'esprit de Christine de Pizan, comme un cercle vicieux, car les clercs apprennent, dès leur très jeune enfance, l'art de copier à partir des écrits profanes d'Ovide, tel que *Les Remèdes à l'amour* :

Si ont les clerks apriès très leur enfance
 Celui livret en première science
 De grammaire, et aux autres l'apprenent
 A celle qu'a femme amer n'emprenent.³⁸

Le danger d'une telle pratique cléricale est bien entendu de faire passer pour vérité ce qui n'est, aux yeux de Christine de

Pizan, que mensonge et diffamation au sujet des femmes notamment. Dans les vers suivants, l'accumulation des qualificatifs négatifs à l'encontre des femmes contraste avec la légèreté des quatre derniers vers, qui, par la répétition de « puis » et de « et », soulignent l'absence totale de jugement critique dont font preuve les clercs, réduits ici à l'état de marionnettes :

Li autres dit que moult sont decevables,
 Cautilleuses, faulses et pou valables.
 Autres dient que trop sont mençongieres,
 Variables, inconstans et legieres.
 D'autres pluseurs grans vis les accusent
 Et blasment moult, sanz que riens les excusent.
 Et ainsi font clers et soir et matin,
 Puis en françois, leurs vers, puis en latin,
 Et se fondent dessus ne sçay quelz livres
 Qui plus dient de mençonges qu'uns yvres.³⁹

À l'inverse, le projet de Christine de Pizan vise à rétablir la vérité sur la nature féminine, en persuadant les hommes de se conduire avec honneur et en dressant une typologie de la femme « commune »⁴⁰. Contrairement à la description faite par les clercs, les femmes sont, pour l'auteure, essentiellement passives, à l'instar de Thisbé dans l'*Epistre Othea* :

Car nature de femme est debonnaire,
 Moult piteuse, paourouse et doubtable,
 Humble, douce, coye et moult charitable,
 Amiable, devote, en payx honteuse,
 Et guerre craint, simple et religieuse,
 Et en courroux tost apaise son yre,
 Ne puet veoir cruaulté ne martire,
 Et telles sont par nature sanz doute
 Conditions de femme, somme toute.⁴¹

Cette description n'a pourtant rien de négatif ; elle confère aux femmes un rôle moral que l'auteure fait remonter aux Saintes Écritures – dans lesquelles, selon elle, nul mal n'est dit des femmes – et au secours que celles-ci ont porté au Christ après la crucifixion⁴². Dans *Le Livre de la cité des dames*, elle se donne d'ailleurs pour but de redorer le blason de certaines femmes mythiques dont la réputation a été ternie par les clercs, alors qu'elles ont « jusques la mort perseveré⁴³ » dans leur amour⁴⁴. Contrairement à leurs amants, tous fautifs d'une manière ou d'une autre, celles-ci incarnent l'art de bien aimer que nous avons évoqué plus haut. Au premier rang de ces femmes illustres, on retrouve, après Didon et Médée, Thisbé dans une réécriture de la fable antique qui est l'équivalent féminin du « Pyrame et Thisbé » de l'*Épistre Othea*.

Les divergences entre les deux réécritures révèlent la capacité de Christine de Pizan d'adapter la matière mythique selon les spécificités du projet et le lectorat recherché. Dans celle du *Livre de la cité des dames*, l'accent est davantage mis sur les similitudes entre les deux amants et sur leur amour partagé ; la réécriture est en ce sens bien plus proche de la fable des *Métamorphoses*. La scène de la découverte de la fente mène toutefois à un renversement de la focalisation du côté de Thisbé : l'injonction de Thisbé à la « paroir de pierre dure » est ainsi l'unique recours au discours direct dans les deux réécritures. Cette adresse est une forme de performatif qui reprend ici un motif merveilleux, celui de la parole comme action : « Ha ! paroir de pierre dure, qui faiz la decevrance d'entre mon amy et moy, s'il avoit en toy aucune pitié, tu fendroyes adfin que je puisse veoir celluy que je tant desire⁴⁵ ». Déterminée, Thisbé manifeste son amour, non pas par sa bravoure guerrière, mais par son pouvoir langagier qui est aussi un pouvoir moral : celui de forcer, par l'appel à la pitié chrétienne, la matière à prendre une nouvelle forme pour que puisse triompher un amour honorable⁴⁶. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la passivité qu'attribue Christine de Pizan aux femmes⁴⁷, caractéristique hautement positive puisqu'elle est à l'origine de l'amour chrétien que l'auteure

défend. Ainsi, lorsque Thisbé se présente en avance au rendez-vous près de la fontaine, l'auteure justifie cette avance par le fait que Thisbé « plus amoit⁴⁸ », ce que confirmera la suite du récit puisque l'amour déraisonnable, et donc plus faible, de Pyrame le conduira à faire une mauvaise lecture des signes qui se présentent devant lui. Au contraire, Thisbé, comme Christine de Pizan, est une fine productrice et lectrice de signes : d'une part, sa ceinture est une « enseigne » qui permet aux amants d'être de nouveau réunis ; d'autre part, quand elle voit Pyrame tenir son « cueuvrechief » ensanglanté, elle comprend par cette « enseigne⁴⁹ » pourquoi il s'est occis.

III. « Pyrame et Thisbé » : un guide implicite de la bonne lecture

Pendant négatif de cette réécriture, le « Pyrame et Thisbé » de l'*Epistre Othea* est bien plus qu'un récit exemplaire pour le seul chevalier en formation ; à travers la figure de Pyrame, Christine de Pizan fait écho au parcours du lecteur, qui doit être capable d'évaluer la valeur morale d'un texte. Sous cet angle, il devient possible de réconcilier morale terrestre – la méfiance vis-à-vis des fausses apparences – et morale spirituelle – le respect de l'autorité parentale. À première vue, l'écart entre les deux enseignements est pour le moins important. Or il nous semble que la morale spirituelle – bien qu'elle fonctionne, par définition, sur un plan différent que la morale terrestre – précède et englobe cette dernière. En effet, le destin de Pyrame est scellé par sa transgression d'un interdit parental : ignorant face au monde qu'il découvre, il ne se trouve plus « soubz la correccion de pere et de mere⁵⁰ ». Ce lien entre ignorance et « correccion », une forme de contrôle qui est ici la manifestation d'un savoir moral, réapparaît à diverses reprises dans l'œuvre de Christine de Pizan et fonctionne comme une véritable clé de lecture. L'ignorance, pour l'auteure, n'a rien de négatif, à condition que celle-ci soit encadrée par un certain code moral. Elle insiste d'ailleurs systématiquement sur sa propre ignorance lorsqu'elle s'adresse

à une personne au rang intellectuel ou social plus élevé que le sien⁵¹. Ainsi, la mise en avant de son ignorance dans les lettres qu'elle adresse aux rois ou aux clercs ne témoigne pas seulement d'une forme de respect envers son interlocuteur mais également d'une stratégie discursive qui lui permet de placer ses arguments sous l'égide d'une autorité supérieure, celle de la Bible. Similairement, la référence aux parents dans « Pyrame et Thisbé » doit être lue dans un contexte plus large, puisqu'elle évoque aussi bien le rapport pédagogique qui unit Othéa à Hector et Christine de Pizan à son lecteur que le recours systématique à la Bible comme garant de la validité des enseignements que propose le texte. La mauvaise lecture de Pyrame est, en ce sens, le résultat direct d'un rejet littéral de l'autorité parentale et d'un rejet symbolique de la morale chrétienne ; à l'inverse, le respect du texte biblique apparaît, en filigrane, comme la condition *sine qua non* d'une bonne lecture des signes.

Une telle interprétation est corroborée par la présence d'un détail stupéfiant qui ne figure ni dans les *Métamorphoses*, ni dans l'*Ovide moralisé*. Alors que dans ces deux textes le lion se contente de déchirer la guimpe de Thisbé, la réécriture de Christine de Pizan indique qu'il vomit la carcasse d'une bête sur le couvrechef : « ... mais toute l'ot soulliee et ensanglante li lyons qui sus ot vomy l'entraille d'une beste qu'il ot devouree⁵² ». Élément dramatique dans un texte qui pourtant cherche l'efficacité narrative, ce détail sanglant vise à attirer l'attention sur ce qui est, dans cette réécriture, l'événement central du récit – la lecture de Pyrame – et sur l'objet qu'il tente d'interpréter. Or le vomissement semble suggérer que cet objet a été perverti par un être maléfique. En effet, l'auteur de l'*Ovide moralisé* transforme la lionne utilisée par Ovide en lion afin d'en faire une incarnation explicite du diable, qui « ot les ames devores / De tous les homes trespassez⁵³ ». En maintenant cette distinction par rapport au texte original, Christine de Pizan conserve l'analogie de l'*Ovide moralisé* tout en lui ajoutant un sens nouveau qui émane de l'enseignement métatextuel de la réécriture. On peut en effet

penser que le lion ne désigne pas simplement le diable mais également les mauvais glossateurs qui détournent la *senefiance* d'un texte, ici la guimpe, en le « recouvrant » d'une lecture impie. Dans cette perspective, le rejet gastrique du lion n'est autre qu'une métamorphose malsaine et incomplète qui débouche sur la restitution d'un corps dénaturé et vidé de sa « liqueur ». Pyrame est donc puni pour avoir été incapable d'interpréter ce signe perverti et de faire la distinction entre *semblance* et *senefiance*. À l'inverse, l'*Epistre Othea* affirme qu'il faut soumettre les fables antiques à l'exégèse biblique pour mettre au jour la vérité chrétienne afin de ne pas corrompre « l'esprit chevaleresque ». « Pyrame et Thisbé » est donc autant une condamnation implicite des réécritures qui ne respectent pas l'autorité de la Bible et corrompent par ce biais leur lecteur qu'une mise en garde adressée à celui-ci : puisqu'on ne peut complètement empêcher la circulation et la transmission des textes profanes, il est de sa responsabilité de se prémunir contre leur influence néfaste en les évaluant à la lumière de la vérité chrétienne.

Cette responsabilité est d'autant plus importante qu'elle n'engage pas que sa propre personne mais aussi celle de l'Autre et, plus particulièrement, des femmes. À ce titre, la passivité de Thisbé et son suicide peuvent être lus dans la continuité de ce que Christine de Pizan affirme dans ses autres écrits : plus que quiconque, les femmes sont victimes de ces mauvaises réécritures, qui les caractérisent par des vices qui ne sont pas les leurs et qui incitent ainsi les hommes à leur manquer de respect. À l'inverse, comme l'affirme l'auteure par l'intermédiaire de Cupidon, « se femmes eussent les livres fait / Je sçay de vray qu'autrement fust du fait⁵⁴ ». La réécriture de « Pyrame et Thisbé » concrétise cette affirmation d'une double manière : elle modifie la focalisation traditionnelle de la fable pour souligner le rapport de force entre les deux amants et pour construire, en creux, un portrait positif de la pauvre Thisbé⁵⁵, tout en produisant un discours critique et rectificateur sur le pouvoir de la réécriture et ses dangers.

Quel que soit l'objet de ses prises de positions – Ovide, les clercs, la défense des femmes – et le type d'adresse auquel elle recourt, Christine de Pizan met systématiquement en avant l'importance de l'apprentissage et de la maîtrise de la lecture. Elle souligne ainsi le poids politique et moral du texte et des réécritures. Ceux-ci deviennent les principaux supports de transmission et les garants d'une éthique qui trouve son origine dans les Saintes Écritures et qui a pour but la stabilité des relations amoureuses comme celle de la société médiévale⁵⁶. En ce sens, le glossateur, qu'il soit clerc ou non, est investi d'une mission essentielle au respect de la foi chrétienne, puisqu'il est le seul à même d'évaluer et, si nécessaire, de corriger l'héritage des Anciens, soit en les condamnant, tel *L'Art d'aimer*, soit en révélant la vérité cachée de leurs écrits, comme celle des *Métamorphoses*. Moraliste de premier ordre, le glossateur est également un pédagogue qui se doit d'éduquer son lecteur et lui fournir les outils interprétatifs adéquats pour qu'il se prémunisse contre les textes faussement chrétiens.

Notes

¹ Christine de Pizan, *Epistre Othea*, édition de Gabrielle Parussa, Paris, Droz, 1999, Prologue à la séquence 1, p. 197.

² *Ibid.*, Glose 82, p. 316.

³ *Ibid.*, Prologue, v. 58-59, p. 196.

⁴ En effet, le verbe « entendre » a un double sens : celui d'écouter mais aussi de comprendre par l'étude. À l'inverse, « ouïr » se place davantage du côté du plaisir et du divertissement.

⁵ Christine de Pizan, *Epistre Othea*, *op. cit.*, Glose 82, p. 316.

⁶ *Ibid.*, Allégorie 38, p. 255.

⁷ *Ibid.*, p. 254.

⁸ Liliane Dulac a souligné qu'il « se produit dans l'*Epistre* une fréquente mise en abyme du travail d'écriture » (« Travail allégorique et ruptures du sens chez Christine de Pizan : L'*Epistre Othea* », dans Halina Suwala, Dominique Triaire et Michèle Weil-Bergougnot (dir.), *Continuités et ruptures dans l'histoire et la littérature*, Paris, Champion / Slatkine, 1988, p. 27) et nous aimerions ajouter : de lecture, notamment dans la glose de Pygmalion dans laquelle Othéa conseille au chevalier de ne pas s'assoter d'images (voir Christine de Pizan, *Epistre Othea*, *op. cit.*, Texte 22, v. 1, p. 234).

⁹ Christine de Pizan, *Epistre Othea*, *op. cit.*, Texte 38, v. 1-4, p. 253.

¹⁰ Michel Zink, *Introduction à la littérature française du Moyen Âge*, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 151.

¹¹ Voir Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1972, p. 365-367.

¹² Christine de Pizan, *Epistre Othea*, *op. cit.*, Glose 38, p. 254.

¹³ « Le double sens mis en œuvre par l'allégorie repose sur une déduction qui va de la "surface" de la lettre à la "profondeur" du sens grâce à des réseaux d'analogies. La transposition s'effectue par l'identité des prédicats, exprimée par des comparaisons explicites ou sous-entendues » (Armand Strubel, *Grant senefiance a : allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, coll. « Moyen Âge : outils de synthèse », 2009, p. 14).

¹⁴ Christine de Pizan, *Epistre Othea*, *op. cit.*, Prologue à l'allégorie, p. 201.

¹⁵ *Ibid.*, Allégorie 38, p. 255.

¹⁶ *Ibid.*, Glose 1, p. 199.

¹⁷ Nous entendons « réduction » au sens culinaire du terme, à savoir une diminution de volume pour conserver et révéler l'essence de la fable, sa « liqueur » selon le terme employé par Christine de Pizan.

¹⁸ Christine de Pizan, *Epistre Othea*, *op. cit.*, Glose 38, p. 253-254.

¹⁹ Voir « Pirus et Tysbé », dans Emmanuèle Baumgartner (éd.), *Pyrame et Thisbé, Narcisse, Philomena : trois contes du XII^e siècle français imités d'Ovide*, Paris, Gallimard, 2000, p. 22-81.

²⁰ « paoureuse » ; « plaine de paour » (Christine de Pizan, *Epistre Othea*, op. cit., Glose 38, p. 254).

²¹ *Idem*

²² *Idem*

²³ « Cependant sa prière toucha les dieux, elle toucha les deux pères ; car le fruit, parvenu à sa maturité, prend une couleur noirâtre et ce qui reste de leurs bûchers repose dans la même urne » (Ovide, « Pyrame et Thisbé », dans Emmanuèle Baumgartner (éd.), *Pyrame et Thisbé ; Narcisse ; Philomena : trois contes du XI^e siècle français imités d'Ovide*, op. cit., p. 286-288).

²⁴ Voir Gabriella Parussa, « Introduction », dans Christine de Pizan, *Epistre Othea*, op. cit., p. 32.

²⁵ Rosalind Brown-Grant, *Christine de Pizan and the Moral Defence of Women : Reading beyond Gender*, Cambridge, Presses universitaires de Cambridge, coll. « Cambridge Studies in Medieval Literature », 1999, p. 3.

²⁶ Christine de Pizan, *Le Livre de la cité des dames*, dans Maureen Curnow, *The Livre de la cité des dames : A Critical Edition*, Nashville, thèse de l'Université Vanderbilt, 1975, p. 648.

²⁷ Voir Anne Paupert, « “Pouëte si soubtil” ou “grand deceveur” : Christine de Pizan lectrice d'Ovide », dans Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille et Michelle Szkilnik (dir.), *Ovide métamorphosé : les lecteurs médiévaux d'Ovide*, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2009, p. 46.

²⁸ Christine de Pizan, *Epistre Othea*, op. cit., Texte 1, p. 198.

²⁹ *Ibid.*, Glose 38, p. 254.

³⁰ Christine de Pizan, *Epistre au dieu d'amours*, dans *Œuvres poétiques*, édition de Maurice Roy, Paris, Librairie de Firmin Didot et C^{ie}, 1891, t. II, v. 365-378. Nous soulignons.

³¹ À noter que ce désir ne se limite pas au simple désir charnel, mais s'étend aussi bien à ce que saint Augustin nommait *libido sentiendi*, la satisfaction des désirs impies, qu'à la *libido sciendi*, l'appréhension vaniteuse de la vérité par la seule raison de l'homme. À l'image de saint Augustin, qu'elle connaissait très bien au point de

faire référence à son œuvre dans le titre de son *Livre de la cité des dames*, Christine de Pizan dénonce tout désir qui aveugle l'homme et le détourne de son prochain et des Saintes Écritures.

³² *Ibid.*, v. 699-703.

³³ Christine de Pizan, *Les Enseignements moraux*, dans *Œuvres poétiques*, *op. cit.*, 1896, t. III, quatrain XLVIII, p. 34.

³⁴ *Ibid.*, quatrain LXXVII, p. 39.

³⁵ Sur la réception du *Roman de la Rose*, voir notamment Catherine Bel et Armand Braet, *De la Rose : Texte, Image, Fortune*, Dudley, Peeters, 2005, coll. « Synthema » ; Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV^e siècle*, Genève, Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 1980.

³⁶ Christine de Pizan, « A Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy Nostre Sire », dans *Le Débat sur Le Roman de la Rose*, Eric Hicks (éd.), Paris, Honoré Champion, 1977, p. 138.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Christine de Pizan, *Epistre au dieu d'amours*, *op. cit.*, v. 290-294.

³⁹ *Ibid.*, v. 271-280.

⁴⁰ « Car je parle selon le commun cours / Et moult pou sont qui usent de telz tours » (*ibid.*, v. 659-660).

⁴¹ *Ibid.*, v. 672-680.

⁴² Voir *ibid.*, v. 559-574.

⁴³ Christine de Pizan, *Le Livre de la cité des dames*, *op. cit.*, p. 929.

⁴⁴ Au sujet de la réhabilitation des figures féminines célèbres, Liliane Dulac et Christine Reno ont très bien montré la manière dont Christine de Pizan a réécrit leur histoire dans l'*Epistre Othea*. Ainsi, grâce à un recadrage du récit qui permet d'exclure les attributs négatifs du personnage, Médée devient une « victime exemplaire de l'ingratitude masculine » (Liliane Dulac, « Travail allégorique et ruptures du sens chez Christine de Pizan : L'*Epistre Othea* », *op. cit.*, p. 26 ; voir également Christine Reno, « Feminist Aspects of Christine de Pizan's *Epistre d'Othea a Hector* », *Studi francesi*, n° 71, 1980, p. 274). Il en va de même avec Thisbé, qui, comme nous

l'avons vu, est reléguée à l'arrière-plan au profit de Pyrame et devient une victime de la mauvaise lecture de celui-ci.

⁴⁵ Christine de Pizan, *Le Livre de la cité des dames*, op. cit., p. 934.

⁴⁶ Il est à noter que le désir de Thisbé n'est ici aucunement condamné par l'auteure, car il s'agit d'un désir raisonnable qui s'insère dans la logique de la dévotion amoureuse, objet principal de cette série de réécritures.

⁴⁷ Christine de Pizan s'assure d'ailleurs qu'aucun détail ne puisse menacer la chasteté chrétienne de Thisbé. Ainsi, quand celle-ci ôte sa « çainture » pour la passer par la « creveure », l'auteure s'empresse de préciser « car autre outil n'avoit » afin que ce geste ne soit perçu comme libidineux (*Le Livre de la cité des dames*, op. cit., p. 934).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 935.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Christine de Pizan, *Epistre Othea*, op. cit., Allégorie 38, p. 255.

⁵¹ Voir Anne Paupert, « “Pouëte si subtil” ou “grand deceveur” : Christine de Pizan lectrice d'Ovide », art. cit., p. 53-54.

⁵² Christine de Pizan, *Epistre Othea*, op. cit., Glose 38, p. 254.

⁵³ *Ovide Moralisé, poème du commencement du quatorzième siècle*, édition de Cornelis de Boer, Amsterdam, Publications de l'Académie royale néerlandaise, 1915-1938, Livre IV, v. 1248-1249.

⁵⁴ Christine de Pizan, *Epistre au dieu d'amours*, op. cit., v. 417-418.

⁵⁵ À ce titre, nous sommes en complet désaccord avec les critiques qui affirment que le parallélisme entre Pyrame et Thisbé est maintenu : « Modèles d'un amour pur, dévoué et éternel dans les différents hypotextes de Christine de Pizan, Pyrame et Thisbé apparaissent, sous ce nouvel éclairage herméneutique, comme de véritables contre-exemples : les deux amants deviennent sous la plume de Christine de Pizan le signe d'une déviance coupable envers les Écritures » (Emilie Deschelette, « Le récit ovidien de Pyrame et Thisbé, revu par le Moyen Âge », *Camenuiae*, vol. VI, novembre 2010, p. 11).

⁵⁶ Dans *Les Enseignements moraux* notamment, Christine de Pizan entremêle les quatrains sur l'importance de faire de bonnes lectures, ceux sur l'art de bien gouverner et ceux qui traitent du respect des femmes.