

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'EXPÉRIENCE SENSIBLE DANS LES CORRESPONDANCES D'HÉLOÏSE ET ABÉLARD

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR

STÉFANIE LAROCHELLE

MARS 2026

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je voudrais d'abord remercier Nahida Rahman, cette âme qui m'est si chère, sans qui tout ceci n'aurait été possible. Merci d'avoir été à mes côtés sans relâche, m'apportant ce soutien si précieux, si grand et si sincère, qui est le tien. Merci de ta personne merveilleuse, belle de cette qualité rare : celle de n'être autre que toi-même, intègre, et sur qui je peux compter.

Par la même occasion, je tiens à remercier l'une de nos proches, Aline Kamche, dont l'amitié fut des plus précieuses, en cette triade de soutiens et de moments de bien-être partagés durant nos années d'études à l'université.

Je souhaite remercier spécialement Piroška Nagy d'avoir accepté la direction de ce mémoire, et de m'avoir fait le cadeau de ce beau sujet d'étude sur l'histoire des émotions dans les correspondances de ces personnages plus qu'attachants que sont Héloïse et Abélard. La chance ou le destin m'a souri à travers ce beau sujet, par lequel j'ai été invitée à explorer un univers intellectuel et spirituel d'une grande richesse.

Je vous remercie, Piroška, pour votre soutien tout au long de mes recherches et de ma rédaction, pour avoir mis à ma disposition votre connaissance érudite, ainsi que votre assiduité exemplaire en tant que maître, guidant patiemment l'élève que je fus et que je suis encore.

Je remercie l'Université du Québec à Montréal, pour laquelle je porte un grand sentiment d'appartenance, ainsi que tous les professeurs de mon parcours, auxquels je suis profondément redevable. Cette école m'a permis de poursuivre un cheminement qui me ressemblait autant que je pouvais espérer, une véritable autonomie, dont je ne peux qu'être reconnaissante.

Enfin, je remercie les membres de ma famille, qui ont fait preuve d'une grande patience tout au long de mes études, acceptant le sacrifice de ma présence, qui fut pour moi difficile. Ils me sont restés très chers : mon père, Claude, mon frère, Jonathan, et ma sœur, Ingrid, ainsi que ma chère mère, Andrée, qui veille désormais sur nous de là-haut, et qui a toujours cru en ce que je suis.

Merci à vous. Merci à tous !

DÉDICACE

À l'aimé...

« L'amour, c'est l'absolu, c'est l'infini ;
la vie, c'est le relatif et le limité.

De là tous les secrets et profonds
déchirements de l'homme quand l'amour
s'introduit dans la vie. Elle n'est pas
assez grande pour le contenir. »

Victor Hugo

সোনোর পোখিতোর জনব, রূপো

Sonar pakhitar jonno, Rupa

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
DÉDICACE.....	iii
ABRÉVIATIONS.....	vi
RÉSUMÉ.....	vii
ABSTRACT.....	viii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I CONTEXTE, HISTORIOGRAPHIE, PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODOLOGIE.....	3
1.1. Les deux amants et les œuvres de leur correspondance.....	3
1.1.1. Héloïse d'Argenteuil et Pierre Abélard.....	3
1.1.2. <i>Histoire de mes malheurs</i> et <i>Correspondance</i> entre Abélard et Héloïse (1132–1140).....	17
1.1.3. <i>Epistolae duorum amantium</i> (1116–1117).....	21
1.2. Historiographie.....	25
1.3. Approche historiographique et prolongements contextuels.....	31
1.4. Problématique.....	40
1.5. Méthodologie.....	41
1.6. Contributions et limites de l'étude.....	42
CHAPITRE II AMOUR, ÉMOTIONS ET SPIRITUALITÉ DANS LES LETTRES.....	45
2.1. Approche intérieure de l'amour : entre émotions, foi et désir.....	45
2.1.1. Intellect et affect : relecture sensible des émotions et des rapports d'amour au XII ^e siècle.....	45
2.1.2. Entre <i>dilectio</i> , <i>caritas</i> et <i>éros</i> : évolutions et distinctions théologiques.....	56
2.1.3. La rhétorique des émotions et des intentions : <i>affectus</i> , <i>caritas</i> et introspection.....	61
2.2. De l'amour courtois à l'amour spirituel.....	68
2.2.1. L'amour courtois et l'élévation de l'âme.....	68
2.2.2. L'amour divin et humain dans les débats du XII ^e siècle.....	78
2.3. Conclusion chapitre 2 : Entre introspection et idéalisation, l'amour comme quête de transcendance.....	97
CHAPITRE III SYMBOLISME ET UNIVERSALITÉ DE L'AMOUR DANS LES LETTRES.....	104
3.1. L'amour comme quête d'unité : dynamiques spirituelles et symboliques.....	104
3.2. L'union sacrée : une quête universelle entre le charnel et le divin.....	105
3.3. Entre fusion absolue et attachement particulier : la dialectique des universaux.....	114
3.4. Une quête d'unité universelle : du <i>Cantique</i> au <i>Rasa Lila</i>	123
3.4.1. Héloïse et <i>Rādhā</i> : deux visages de l'amour sacré.....	125
3.5. Lettres d'Héloïse et Abélard : une exploration de l'amour universel.....	127
3.6. Conclusion chapitre 3 : vers une mystique amoureuse de l'unité.....	135
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	141
Synthèse des découvertes et implications.....	141
Contributions à l'historiographie et perspectives.....	143
Pistes pour les recherches futures.....	145
L'amour comme connaissance : figures, voix et vérité intérieure.....	146
ANNEXE A MANUSCRITS ET DOCUMENTS ORIGINAUX.....	154
ANNEXE B CARTES DES ESPACES INTELLECTUELS AU XII ^e SIECLE.....	156
ANNEXE C LEXIQUES AFFECTIFS ET SPIRITUELS.....	159
ANNEXE D <i>LAUDIS HONOR</i> (POÈME ATTRIBUÉ À HÉLOÏSE).....	164

ANNEXE E TRADUCTION LITTÉRAIRE DE STROPHES DU <i>CHEVALIER À LA PEAU DE PANTHÈRE</i> (ვეფხისტყაოსანი)	168
ANNEXE F <i>VENI SANCTE SPIRITUS</i> : MANUSCRIT, TRANSCRIPTION ET CONTEXTE	172
ANNEXE G EXTRAIT DE <i>L'AFFAIRE JÉSUS</i> D'HENRI GUILLEMIN	174
BIBLIOGRAPHIE.....	176

ABRÉVIATIONS

<i>Historia calamitatum</i> (HC, Ep. 1, Lettre I) et Ep. 2–8, Lettres II–VIII	<i>Lettres d’Abélard et Héloïse</i> , éd. Éric Hicks et Thérèse Moreau, Paris, Honoré Champion, 2007.
EDA, Lettre 1–113	<i>Epistolae duorum amantium. Lettres des deux amants</i> , trad. et prés. par Sylvain Piron, Paris, 2005.
McLaughlin	<i>The Letters of Heloise and Abelard: A Translation of Their Collected Correspondence and Related Writings</i> , traduit et édité par Mary Martin McLaughlin, New York, Palgrave Macmillan, 2009.
Constable	<i>Peter the Venerable. The Letters of Peter the Venerable</i> , éd. par Giles Constable, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
Checklist	Julia Barrow, Charles Burnett et David Luscombe, « A checklist of the manuscripts containing the writings of Peter Abelard and Heloise and other works closely associated with Abelard and his school », <i>Revue d’histoire des textes</i> , vol. 14–15 (1984–1985), p. 183–302.
Monfrin	<i>Historia calamitatum</i> , éd. par Jacques Monfrin, Paris, Vrin, 1978.
Vulgate	<i>Biblia Sacra Vulgata</i> , édition électronique. https://www.biblegateway.com
LXX	<i>Septante</i> , version électronique du texte grec de l’Ancien Testament. https://www.theotex.org
Segond	<i>La Sainte Bible</i> , traduction de Louis Segond (XIX ^e siècle), version électronique. https://www.biblegateway.com

RÉSUMÉ

Ce mémoire vise à explorer l'expérience sensible de l'amour dans deux corpus épistolaires médiévaux attribués à Héloïse et Abélard : les *Epistolae duorum amantium* (1115–1117) et la *Correspondance monastique* (1132–1141). À la croisée de l'histoire des émotions, de la philologie et de l'analyse littéraire, cette recherche interdisciplinaire s'attache à comprendre comment les deux amants élaborent, mettent en scène et transforment leur lien affectif entre chair, esprit et intériorité.

L'étude s'appuie sur une méthode d'analyse textuelle qualitative qui combine une lecture philologique attentive au vocabulaire, aux variantes textuelles et à la construction rhétorique des lettres, avec une contextualisation historico-culturelle fondée sur les débats du XII^e siècle autour de l'amour humain et divin, de la *caritas*, du rôle de la femme lettrée et des modèles rhétoriques issus de la tradition antique et chrétienne. Elle examine notamment le vocabulaire affectif et spirituel (*caritas, dilectio, amor, affectus*), les postures littéraires adoptées dans l'échange ainsi que les tensions entre désir et élévation.

Les résultats mettent en évidence une esthétique de l'amour fondée sur la quête d'unité, la transformation de soi et la connaissance intérieure. Les correspondances apparaissent comme des espaces d'élaboration d'une subjectivité amoureuse incarnée, à la fois singulière et universelle, inscrite dans une culture affective médiévale en mutation.

Ce mémoire contribue ainsi à renouveler l'approche historiographique d'Héloïse et Abélard, tout en éclairant la manière dont l'amour peut être pensé comme une forme de connaissance et une voie d'accès au spirituel.

Mots-clés : Héloïse, Abélard, amour, émotions, spiritualité, subjectivité.

ABSTRACT

This thesis examines the sensory and emotional dimensions of love in two medieval epistolary corpora attributed to Héloïse and Abélard: the *Epistolae duorum amantium* (1115–1117) and the monastic correspondence (1132–1141). Situated at the intersection of the history of emotions, philology, and literary analysis, this interdisciplinary study investigates how the two lovers construct, perform, and transform their affective bond across the registers of body, spirit, and intellect.

The analysis is grounded in a qualitative textual methodology that combines close philological reading attentive to vocabulary, textual variants, and rhetorical structures with a historically informed contextualization of twelfth-century debates concerning human and divine love, *caritas*, learned femininity, and rhetorical models inherited from classical philosophy and Christian theology. Particular attention is devoted to the affective and spiritual lexicon, including *caritas*, *dilectio*, *amor*, and *affectus*, to the literary personae adopted within the exchange, and to the dynamic tension between desire and spiritual elevation.

The findings reveal an aesthetic and ethical configuration of love structured around a quest for unity, self-transformation, and interior knowledge. The correspondence emerges as a privileged space for the articulation of an embodied loving subjectivity that is at once singular and universal and embedded within a medieval affective culture undergoing significant transformation.

By reassessing these texts through the lens of emotional history and philological analysis, this thesis contributes to a renewed historiographical understanding of Héloïse and Abélard while offering broader insight into love as a mode of knowledge and a pathway toward the spiritual.

Keywords: Héloïse, Abélard, love, emotions, spirituality, subjectivity.

INTRODUCTION

Ce mémoire porte sur les *Epistolae duorum amantium* (1115–1117) et sur la correspondance monastique d'Héloïse et Abélard (1132–1141). Il s'attache à l'expérience sensible de l'amour, entendue non seulement comme relation affective, mais aussi comme cheminement moral et spirituel, telle qu'elle se déploie dans ces deux ensembles épistolaires. À travers le dialogue amoureux, les correspondants élaborent des formes de subjectivité où se conjuguent transformation intérieure et réflexion intellectuelle, dans un contexte marqué par les débats théologiques et les mutations ecclésiastiques du XII^e siècle. En adoptant la perspective de l'histoire des émotions, cette étude analyse les modalités d'expression des affects, les postures discursives mises en œuvre dans l'échange ainsi que les conceptions de l'amour qui s'y articulent, entre idéal chrétien, désir humain et aspiration à la transcendance.

L'histoire se déroule dans le nord du royaume de France, au cours de la première moitié du XII^e siècle. Pierre Abélard, philosophe et théologien reconnu, enseigne à Paris lorsqu'il rencontre Héloïse, réputée pour son érudition exceptionnelle. Formée au monastère d'Argenteuil, celle-ci réside ensuite chez son oncle Fulbert, chanoine de la cathédrale Notre-Dame, où elle poursuit vraisemblablement ses études. Vers 1115, Abélard devient pensionnaire chez Fulbert en échange de l'enseignement qu'il dispense à sa nièce¹. De cette proximité naît une relation amoureuse qui conduit à la naissance de leur fils, Astralabe, en 1117, puis à un mariage tenu secret. À la suite des événements dramatiques qui marquent leur séparation, tous deux entrent en religion : Héloïse devient successivement prieure d'Argenteuil puis abbesse du Paraclet, tandis qu'Abélard poursuit une carrière intellectuelle traversée de controverses. Leur correspondance atteste qu'ils échangèrent dès les débuts de leur relation des lettres d'amour². Longtemps considérées comme perdues,

¹ « [J]e fis le nécessaire pour me loger dans la maison de son cher oncle, [...] moyennant un loyer dont lui fixerait le prix. Sa maison était tout proche de mon école : je pus donc prétexter que le maintien d'un domicile particulier gênait mon étude, [...] l'homme était fort cupide ; il était, par ailleurs, extrêmement désireux de favoriser par tous les moyens les progrès de sa nièce dans les disciplines du savoir. Ces deux mobiles firent qu'il me donna facilement son accord ». *HC*, lignes 295–305, p. 58–59.

²; « [L]'écriture complice serait pour nous l'intermédiaire qui nous réunirait dans l'absence ». *HC (Ep. 1)*, lignes 288–291, p. 58–59 ; « Autrefois, [...] tu me rendais visite par tes lettres ; tu mettais par tes vers le nom de ton Héloïse sur toutes les lèvres. » *Ep. 2*, lignes 271–274 p. 152, 153 ; « Tu avais, je dois l'avouer, deux talents bien particuliers pour toucher immédiatement le cœur des femmes : la maîtrise de la poésie et celle de la musique, arts que ne pratiquaient guère, à ma connaissance, les autres philosophes. Car pour te délasser de tes travaux philosophiques, tu t'amusais à composer de nombreuses chansons d'amour en vers savantes et rythmiques; la beauté charmeuse des paroles et de la musique faisait que partout on les chantait et que ton nom était toujours sur toutes les lèvres, et que même les analphabètes se les rappelaient, grâce à la douceur des mélodies. Et c'est surtout pour cela que toutes les femmes soupiraient d'amour pour toi. Comme la plupart de tes vers célébraient nos amours, je fus vite connue dans de nombreuses contrées, et j'excitais la jalousie de bien des femmes. » *Ep. 2*, lignes 196–209, p. 146–149.

ces lettres ont été publiées en 1974 par Ewald Könsgen sous le titre *Epistolae duorum amantium*. Bien que transmises anonymement, les indices internes et contextuels ont conduit plusieurs chercheurs à les attribuer à Héloïse et Abélard, hypothèse qui demeure débattue mais largement discutée dans l'historiographie récente.

Ce travail adopte une approche d'analyse textuelle qualitative fondée sur une lecture attentive des lettres dans leur matérialité linguistique et rhétorique. Il accorde une attention particulière au vocabulaire affectif et spirituel, aux variations lexicales, ainsi qu'aux constructions argumentatives et aux postures discursives mises en œuvre par les correspondants. Cette lecture philologique est articulée à une contextualisation historique prenant en compte les débats du XII^e siècle relatifs à l'amour humain et divin, à la *caritas*, au statut de la femme lettrée et aux modèles rhétoriques hérités de la tradition antique et chrétienne.

L'analyse cherche ainsi à comprendre comment les lettres élaborent une expérience de l'amour à la fois située et construite, inscrite dans un cadre socio-culturel précis, mais porteuse d'une réflexion plus large sur la transformation intérieure et la quête de sens.

CHAPITRE I

CONTEXTE, HISTORIOGRAPHIE, PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODOLOGIE

1.1. Les deux amants et les œuvres de leur correspondance

1.1.1. Héloïse d'Argenteuil et Pierre Abélard

Lorsqu'Abélard rédige son autobiographie vers 1132, intitulée *Consolation à un ami* (ou *Historia Calamitatum*), il est âgé d'un peu plus de cinquante ans. Depuis son élection en 1127, il exerce les fonctions d'abbé à Saint-Gildas-de-Rhuys, en Bretagne. Depuis 1129, Héloïse est prieure au Paraclet, le monastère qu'Abélard a fondé en 1122 en Champagne. Ce monastère accueille les moniales de l'abbaye d'Argenteuil, après que Suger, abbé de Saint-Denis (1122–1151), les a expulsées afin de transformer l'établissement en prieuré masculin. Dans sa première lettre, Abélard raconte le récit de ses malheurs dans le but de consoler (*consolationem*) un ami en lui montrant que ses propres malheurs sont bien plus grands.

Plusieurs spécialistes, dont Mary McLaughlin³, estiment que cet « ami » constitue probablement un destinataire fictif, relevant d'un procédé littéraire introspectif. Dans la tradition de l'épître latine, un double destinataire est souvent envisagé : un interlocuteur désigné et un lectorat plus large. Cette stratégie permet à Abélard d'universaliser son expérience tout en défendant subtilement sa réputation auprès d'un public cultivé. Cette posture de consolation s'inscrit dans la tradition inaugurée au VI^e siècle par Boèce dans sa *Consolation de Philosophie*⁴, œuvre dans laquelle un ancien dignitaire injustement emprisonné dialogue avec une figure allégorique de la Philosophie pour retrouver, par la raison, un sens à son malheur. Comme le relèvent Constant Mews et Michael Clanchy, l'*Historia calamitatum* partage avec cette œuvre fondatrice la tentative de sublimer la douleur par la pensée : tous deux écrivent depuis un moment de crise, et cherchent à reconstruire leur dignité à travers un dialogue intérieur structurant. Si Abélard ne convoque pas de figure allégorique comme la Dame Philosophie, il fait de l'écriture elle-même un exercice éthique et réparateur⁵.

Ce registre moral et maîtrisé rejoint celui d'Héloïse, qui, bien qu'elle exprime des émotions profondément personnelles, conserve une conscience aiguë de la dimension publique de ses lettres. Sa parole reste une

³ Mary McLaughlin, *Abelard as Autobiographer: The Motives and Meaning of His "Story of Calamities"*, *Speculum*, Vol. 42, No. 3, 1967, p. 463–488.

⁴ Voir Boèce, *La Consolation de Philosophie*, trad. Jean-Yves Guillaumin, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

⁵ Voir Constant Mews, *Abelard and Heloise*, Oxford University Press, 2005, p. 25–27 ; et Michael T. Clanchy, *Abelard: A Medieval Life*, Oxford, Blackwell, 1997, p. 224–226. Les auteurs soulignent la parenté entre l'*Historia calamitatum* et la *Consolation de Philosophie* de Boèce, comme tentatives de transformation intérieure de la souffrance par la raison et l'écriture.

mise en scène réfléchie, inspirée par l'idéalisme stoïcien, où la douleur devient occasion de sagesse. En s'adressant au-delà d'Abélard, elle transforme son expérience en leçon universelle, articulant raison, passion, et exigence de vérité humaine⁶.

Le texte de l'*Histoire* ou *Consolation* fournit de nombreuses informations sur la vie d'Abélard. Dès les premières lignes, on apprend qu'il est originaire du Pallet, une bourgade de Bretagne⁷, et que son père, Bérenger, est un chevalier lettré, déterminé à offrir une éducation littéraire à ses fils. Plutôt que de suivre la carrière militaire prévue pour lui, Abélard choisit de se consacrer à la philosophie, notamment à la logique, discipline qu'il préfère. « C'est ainsi que je parcourus divers pays en pratiquant l'art de la dialectique, me rendant en tout lieu où je le savais florissant. Et en cela, je suivais l'exemple des Péripatéticiens⁸. » Son maître est alors Roscelin de Compiègne (c. 1050–1125)⁹. Il acquiert une formation intellectuelle propre aux traditions culturelles de la Vallée de la Loire¹⁰. À Paris, son maître, Guillaume de Champeaux (1070–1121), dirige l'école des réalistes, en opposition à l'école nominaliste de Roscelin, qui se trouve alors à Besançon. Certaines thèses nominalistes de ce dernier ont été condamnées lors du concile de Soissons en 1092¹¹, où

⁶ *Abelard and Heloise, The Letters and Other Writings*, trad. Par William Levitan, Indianapolis, Hackett, 2007, p. xxii.

⁷ À l'époque d'Abélard (fin XI^e début XII^e siècle), la Bretagne jouissait d'une large autonomie vis-à-vis du royaume de France, bien qu'elle fût vassale de ce dernier. Abélard, originaire du Pallet, une localité proche de Nantes dans la Bretagne orientale, était issu d'une région marquée par les influences bretonnes et angevines. Gouvernée par les ducs de Bretagne, la région conservait une forte identité culturelle, notamment à travers l'usage du breton et du gallo. La Bretagne, structurée par un système féodal complexe, était aussi marquée par des rivalités entre seigneurs locaux, créant une instabilité politique. Malgré l'influence de la réforme grégorienne, certains monastères, comme celui de Saint-Gildas-de-Rhuys où Abélard devint abbé, demeuraient en proie à l'indiscipline et aux tensions avec les pouvoirs laïcs environnants. Voir Michael T. Clanchy, *Abelard: A Medieval Life*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997, 416 p.

⁸ *Historia calamitatum*, p. 42–45, lignes 1–31. Bien qu'il soit l'aîné et destiné par sa naissance à la carrière de chevalier, Abélard opte pour une vie consacrée aux lettres et à la philosophie.

⁹ Mews, « II. Philosophy and Theology 1100–1150: The Search for Harmony », dans *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Hampshire, Routledge, 2002, p. 159–203.

Voir aussi André Cantin, « Roscelin de Compiègne », dans *Encyclopædia Universalis*.

Roscelin de Compiègne, philosophe et théologien, est connu pour son rôle central dans le développement du nominalisme au Moyen Âge. Précepteur d'Abélard dans sa jeunesse, il a exercé une influence considérable sur son élève, bien que les deux hommes aient fini par s'opposer sur des questions doctrinales. Roscelin soutenait que les universaux n'existent que comme des noms (ou *flatus vocis*), une position qui a contribué aux fondements intellectuels du conflit ultérieur entre le réalisme et le nominalisme. Cette perspective a mené Abélard à formuler ses propres positions dialectiques dans sa quête de clarté logique et théologique.

¹⁰ Mews, *La Voix d'Héloïse. Un Dialogue de deux Amants*, Paris, Fribourg, Cerf / Academic Press 2005, p. 108–110.

¹¹ Guillaume de Champeaux défendait le réalisme, selon lequel les universaux existent indépendamment des objets particuliers. En opposition, Roscelin de Compiègne, nominaliste, soutenait que les universaux ne sont que des noms sans existence propre. Son application de cette doctrine à la Trinité, perçue comme une forme de trithéisme, fut condamnée au concile de Soissons en 1092, où il dut se rétracter pour éviter l'excommunication. Au sujet des

Anselme de Cantorbéry (1033/4–1109), son principal adversaire, l'accuse de persister dans ses erreurs théologiques. Anselme le tient pour hérétique et réfute publiquement ses idées auprès du pape Urbain II, affirmant qu'il ne peut être considéré comme chrétien¹².

Guillaume de Champeaux, professeur à l'école de la cathédrale Notre-Dame, est renommé pour son enseignement de la dialectique. D'abord apprécié de son maître, Abélard raconte avoir suscité son agacement en réfutant les thèses de Guillaume, ainsi que la jalousie de ses collègues étudiants en remportant les disputes. Selon Abélard, l'hostilité croissante de son maître marque le début de ses malheurs. Vers 1104, il tente d'établir une école près de Paris, à Melun, mais il est chassé et contraint de déplacer son école à Corbeil. Il connaît un certain succès entre 1106 et 1108, puis se retire au Pallet pour quelques années. Plus tard, Guillaume de Champeaux fonde un nouvel établissement dans les faubourgs de la Rive Gauche, dépendant de Saint-Victor de Marseille, pour les chanoines réguliers, et est contraint d'abandonner sa charge d'archidiacre au chapitre de Notre-Dame en 1111¹³. Ce nouvel établissement devient l'abbaye de Saint-Victor, fondée en 1108, qui s'inscrit dans un Paris en pleine effervescence intellectuelle.

Selon Jacques Le Goff, Paris devient au XII^e siècle « la capitale intellectuelle de l'Europe » : les écoles y prolifèrent, les maîtres y rivalisent de prestige, et les étudiants viennent de toute la chrétienté pour suivre leurs enseignements. La ville est alors le centre névralgique d'une nouvelle classe d'intellectuels urbains, laïcs ou clercs, pour qui la pensée devient un métier. Ce modèle rompt avec l'idéal monastique et contemplatif, en valorisant la dialectique, la *disputatio* et la renommée individuelle. Cette dynamique, saluée pour son audace, suscite pourtant de vives critiques. Bernard de Clairvaux, Norbert de Xanten, Raoul Ardent ou Pierre de Celles dénoncent « l'école d'Aristote » opposée à « l'école du Christ », fustigeant l'orgueil sophistique et la perte du sens contemplatif¹⁴.

Ces critiques visent autant Abélard que les maîtres de Chartres, tel Guillaume de Conches (1090-1154), qui défend une cosmologie ordonnée par la raison. Il écrit : « Ils nous refusent le droit de recherche et veulent

universaux, voir l'ouvrage d'Alain de Libera, *La Querelle des universaux : De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 2014 [1996].

¹² Christian Brouwer, « Roscelin de Compiègne, nominaliste ou hérétique ? », *Siècles*, no 2, 1996, p. 15–30, <https://doi.org/10.4000/siecles.6823> (consulté le 13 juin 2024).

¹³ Mews, *La voix d'Héloïse...*, p. 114–115.

¹⁴ Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1985, p. 67–72, 76–78. Voir aussi les critiques de Pierre de Celles dans Dominique Poirel, *L'École de Saint-Victor de Paris*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 103–104.

que nous restions liés à leur ignorance »¹⁵. Entre ces deux pôles, l'intellectualisme disputé et l'ascétisme réformé, Saint-Victor incarne une voie médiane. Loin de rejeter la science, cette abbaye canoniale privilégie une étude ordonnée à Dieu, intégrant exégèse, arts libéraux et contemplation. Hugues de Saint-Victor (1096–1141), son plus illustre maître, conçoit le savoir comme une ascension spirituelle, alliant rigueur intellectuelle et quête de sagesse¹⁶.

L'implantation de Saint-Victor sur la Rive Gauche, face à l'île de la Cité et à la cathédrale Notre-Dame, symbolise déjà un basculement du centre de la ville. C'est désormais sur la montagne Sainte-Geneviève, autour de Saint-Victor et de Sainte-Geneviève, que se développe un nouveau pôle académique, plus libre, plus critique, préfigurant le Quartier Latin¹⁷. Ce déplacement spatial du savoir reflète un changement symbolique : celui d'un savoir qui quitte le cloître pour investir la ville, posant ainsi les fondements de l'Université de Paris¹⁸.

C'est dans ce contexte qu'Abélard est invité à enseigner à l'abbaye de Sainte-Geneviève, grâce au soutien d'Étienne de Garlande (*Stephanus de Garlanda*), alors doyen du chapitre¹⁹. En facilitant l'installation d'Abélard dans ce lieu d'enseignement, Étienne contribue directement à son ascension dans les cercles académiques parisiens. Cet appui stratégique permet à Abélard de s'imposer au cœur de l'intelligentsia émergente. C'est en ces lieux que le célèbre débat sur les universaux se solde par une victoire de l'élève sur

¹⁵ Guillaume de Conches, cité dans Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, p. 78–79.

¹⁶ Dominique Poirel, *L'École de Saint-Victor de Paris*, p. 103–105 ; voir aussi Hildebert de Lavardin, Lettre à Guillaume de Champeaux, *ibid.*, p. 106–107.

¹⁷ Dans l'Annexe B figurent deux cartes contribuant à contextualiser l'essor scolaire du XII^e siècle. La première propose une reconstitution du Paris intellectuel d'après le *Troisième plan de la ville* de Nicolas de La Mare (1705) ; la seconde, tirée de l'*Atlas de la France médiévale*, localise les principaux centres d'enseignement du royaume.

¹⁸ Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, p. 73–75. Voir aussi Alfred Franklin, *Histoire de la bibliothèque de Saint-Victor à Paris*, Paris, A. Aubry, 1865, p. 2–6.

¹⁹ La famille de Garlande est une puissante famille de la noblesse de cour en France aux XI^e et XII^e siècles, exerçant une forte influence auprès de la royauté, en particulier sous le règne de Louis VI (Louis le Gros). Étienne de Garlande, connu en latin sous le nom de *Stephanus de Garlanda*, est l'un de ses membres les plus éminents. Doyen de l'abbaye de Sainte-Geneviève à Paris dès avant 1108 et chancelier de France sous Louis VI, il occupe plusieurs postes de premier plan dans l'administration royale. Il joue un rôle décisif dans l'ascension intellectuelle d'Abélard dans les cercles académiques parisiens, notamment en l'invitant à enseigner à Sainte-Geneviève, lieu de prestige pour l'étude de la théologie et de la philosophie. Cette position permet à Abélard de se rapprocher des hautes sphères de la société parisienne et de consolider son statut de maître respecté, malgré les nombreuses controverses qu'il suscite. Bien que la relation entre Héloïse et la famille de Garlande ne soit pas directement documentée, l'influence d'Étienne de Garlande dans les cercles universitaires et ecclésiastiques parisiens contribue à façonner l'environnement intellectuel et politique dans lequel évoluent Abélard et Héloïse. Voir Éric Bournazel, *Louis VI le Gros*, Paris, Fayard, 2007, 650 p.

le maître. En 1113, tandis que Guillaume quitte Paris pour devenir évêque de Châlons, Abélard se rend à Laon pour étudier la théologie. Là-bas encore, une controverse éclate entre lui et le grand maître Anselme de Laon. En 1114, Abélard retourne à Paris pour enseigner la théologie à l'école cathédrale de Notre-Dame. C'est durant cette période que le destin d'Héloïse et d'Abélard se lie²⁰.

En 1117, Abélard est un maître renommé à Paris, âgé d'environ trente-sept ans. Héloïse est une jeune noble célèbre dans le royaume pour son érudition exceptionnelle. « Il y avait dans Paris une jeune [femme] du nom d'Héloïse, nièce d'un chanoine nommé Fulbert. Comme il avait pour elle la plus grande affection, il s'efforçait de lui trouver tout ce qui pourrait la faire progresser dans l'étude des lettres. [Elle] brillait d'autant plus de ce talent [...] et c'est ce qui fit qu'elle devint célèbre dans tout le royaume²¹ », écrit Abélard. Elle vivait chez son oncle maternel (*avunculus*) Fulbert²², chanoine à la cathédrale Notre-Dame. L'année de naissance d'Héloïse est inconnue, mais il semble qu'au moment de leur rencontre elle était âgée d'au moins une vingtaine d'années. C'est ce que suggère Constant Mews²³, qui lui attribue un âge proche de celui de Pierre le Vénérable (1094–1156), à la lumière de ce que l'abbé de Cluny écrit à Héloïse dans la *Lettre 115*, après le décès d'Abélard en 1142 :

Je n'avais pas franchi les bornes de l'adolescence, je n'étais pas entré dans les années de la jeunesse que déjà ton nom parvint à mes oreilles ; ce n'était pas encore ta profession religieuse, mais ton goût si honorable et si louable pour les études qui faisait ta renommée. J'entendais dire alors qu'une femme, retenue encore par les liens du siècle, se consacrait à la science des lettres et, ce qui est très rare, s'adonnait à l'étude de la sagesse. Ni les plaisirs du monde, ni ses frivolités, ni ses délices ne pouvaient la détourner de son propos : l'étude des arts. Quand le monde entier donne le spectacle d'une véritable apathie pour ce genre d'exercices, quand la sagesse ne sait plus où poser son pied, je ne dirai pas chez le sexe féminin d'où elle est entièrement bannie, mais dans l'esprit même des hommes, tu t'es élevée par l'éclatant niveau

²⁰ Éric Bournazel, *Louis VI le Gros*, Paris, Fayard, 2007, p. 154–156, 206–209.

²¹ *Historia calamitatum*, p. 56–57, lignes 271–281 : « *Erat guippe in ipsa civitate Parisius adolescentula quedam nomine Heloysa, neptis canonici cujusdam Fulbertus vocabatur, qui eam quanto amplius diligebat in omnem qua poterat scientiam litterarum promoveri studuerat. [...] per habundantium litterarum erat suprema. Nam quo bonum hoc, [...] eo amplius puellam commendabat et in toto regno nominatissimam fecerat.* »

²² « Obituaire du Paraclet », dans Auguste Molinier, *Obituaire de la province de Sens, tome iv*, Paris, Imprimerie Nationale, 1906, p. 429 : « D. 26 décembre : « *Hubertus* [copie, sic ; corrigé *Fulbertus*, d'après Abélard], *canonicus, domne Heloise avunculus* », cité par Robert-Henri Gauthier, « Paris au temps d'Abélard », dans Jean Jolivet (éd.), *Abélard en son temps*, Paris, Belles Lettres, 1981, p. 75.

²³ Mews, *Abelard and Heloise*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 80.

de tes études au-dessus de toutes les femmes et tu as dépassé presque tous les hommes²⁴.

Tout comme l'a également attesté Abélard, Pierre le Vénérable a d'abord connu d'Héloïse par la renommée de son érudition, et ce, dit-il, alors qu'il n'avait pas encore atteint l'âge adulte. Cela laisse à penser qu'Héloïse avait au moins le même âge que l'abbé de Cluny, ou qu'elle était plus âgée. Il est intéressant de noter que la notion d'âge, dans les contextes médiévaux, n'est pas abordée de la même manière pour les femmes et pour les hommes²⁵. Comme l'a montré Georges Duby, la notion de « jeunesse » (*juventus*) ne renvoie pas uniquement à une tranche d'âge, mais à une position sociale. La jeunesse masculine au XII^e siècle est ainsi moins une étape biologique qu'un statut social instable, compris entre l'adoubement et la paternité. Cette phase, marquée par l'errance, les tournois et la quête d'une épouse, valorise la mobilité, la prouesse et l'indépendance²⁶. À l'inverse, la jeunesse féminine est le plus souvent définie par des repères biologiques, comme la puberté et la capacité à enfanter, et par des événements sociaux précoces, tels que les fiançailles ou le mariage. Ces jalons hâtifs mettent rapidement fin à toute période d'autonomie potentielle et réduisent la visibilité publique des jeunes femmes. Très tôt assignées à des fonctions conjugales ou maternelles, elles sont rarement reconnues comme des sujets autonomes dans les sources médiévales. Cette limitation contribue à leur faible présence, ou à leur représentation sous des formes stéréotypées, dans les récits dominants, rédigés pour l'essentiel par des hommes et centrés sur des figures masculines actives, comme les chevaliers ou les clercs en quête de renommée.

Cette dissymétrie, inscrite dans les structures patriarcales du lignage, a contribué à représenter les femmes avant tout comme des objets d'alliance ou de désir, reléguées aux marges de l'histoire savante. Or, comme le souligne Patricia Ranft, cette vision ne rend pas justice à la réalité intellectuelle du Moyen Âge, où les femmes, bien que minoritaires, furent plus présentes qu'on ne l'a longtemps reconnu. Ce n'est pas leur

²⁴ McLaughlin, p. 294: "15. Peter le Venerable: A Letter to Heloise", translated from *The Letters of Peter the Venerable*, ed. Constable, vol. 1, *Letter 115*, p. 303–304: « *Necdum piene metas adolescentiae excesseram, necdum in iuueniles annos euaseram, quando nomen non quidem adhuc religionis tuae, sed honestorum tamen et laudabilium studiorum tuorum, michi fama innotuit. Audiebam tunc temporis, mulierem licet necdum saeculi nexibus expeditam, litteratoriae scientiae quod perrarum est, et studio licet saecularis sapientiae, summam operam dare, nec mundi uoluptatibus, nugis, uel deliciis, ab hoc utili discendarum artium proposito retrahi posse. Cumque ab his exercitiis detestanda desidia totus pene torpeat mundus, et ubi subsistere possit pes sapientiae, non dicam apud sexum femineum a quo ex toto explosus est, sed uix apud ipsos uiriles animos inuenire ualeat, tu ilio efferendo studio tuo, et mulieres omnes euicisti, et pene uiros uniuersos superasti.* »

²⁵ Shulamith Shahar, *The Fourth Estate : A History of Women in the Middle Ages*, Oxford, Taylor & Francis Group, 2003, p. 126–173.

²⁶ Georges Duby, « Dans la France du Nord-Ouest au XII^e siècle : les « jeunes » dans la société aristocratique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 19, no 5, 1964, p. 835–846.

absence des sphères du savoir, mais bien le manque d'attention historiographique portée à leurs productions qui explique leur invisibilité. Des figures comme Héloïse, Hildegarde de Bingen ou Christine de Pizan illustrent l'existence d'une tradition féminine continue, multiple et structurante. Héloïse, en particulier, fut bien plus qu'une abbesse érudite : elle fut une autrice rigoureuse, une philosophe morale et une interlocutrice théologique de premier plan, capable d'orienter le débat intellectuel et de diriger un foyer de pensée au Paraclet. Ranft rappelle que reconnaître cette tradition intellectuelle féminine, c'est aussi rompre avec une lecture réductrice de la femme comme simple relais ou figure d'altérité²⁷.

Cette relecture historiographique éclaire également un paradoxe sémantique : comment une femme aussi savante et expérimentée qu'Héloïse a-t-elle pu être désignée dans les lettres par des termes de jeunesse tels que *puella* ou *adolescentula* ? Ces mots, utilisés par Abélard dans *Histoire* pour introduire son souvenir d'elle, ne doivent pas être compris selon nos catégories modernes. Dans la *Lettre 2*, écrite vers 1133 en réponse à la *Consolation à un ami*, Héloïse revient explicitement sur cette époque fondatrice en évoquant la beauté d'Abélard à l'aide du terme *adholescentiam*²⁸. Dans les classifications médiévales héritées de l'Antiquité (Isidore de Séville, *Etymologiae*, XI), *adolescentia* désigne la première phase de la *juventus*, couvrant environ de 15 à 30 ans, tandis que la *juventus* au sens large s'étend de 21 à 48 ans. Ce double emploi met en lumière la fluidité des catégories d'âge au Moyen Âge, où la *juventus* concernait surtout les hommes²⁹. Les termes appliqués à Héloïse ne disent donc rien de son immaturité, mais reflètent les attentes genrées de son époque.

Or, au-delà de cette image littéraire et symbolique, la trajectoire d'Héloïse elle-même révèle une femme pleinement insérée dans les sphères de la haute culture. Concernant ses origines, il semble que seul le prénom de sa mère soit attesté dans les sources. Lorsqu'Héloïse était abbesse du Paraclet, les moniales priaient chaque année pour l'anniversaire du décès de sa mère, Hersende. Il est possible qu'il s'agisse

²⁷ Patricia Ranft, *Women in Western Intellectual Culture, 600–1500*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 109–117. Dans ce passage, Ranft souligne que la figure d'Héloïse, loin d'être marginale, s'inscrit dans une tradition intellectuelle féminine méconnue mais structurante. Elle insiste sur la maîtrise linguistique d'Héloïse, son autorité épistolaire dans les *Problemata*, et son rôle central dans la réforme monastique du Paraclet, tout en critiquant les récits historiographiques qui ont réduit sa voix à celle d'une amante.

²⁸ *Ep.2, Heloysa deprecatoria*, p. 148–149., lignes 209–210 : « Car de quelle belle perfection de corps et d'âme n'as-tu pas resplendi en ta jeunesse ? », « *Quod enim bonum animi vel coporis tuam non exornabat adholescentiam?* »

²⁹ Guy Lobrichon, « Abélard et Héloïse. Les jeux de l'amour et du savoir. », dans Jean Jolivet (éd.), *Pierre Abélard : Colloque international de Nantes, Rennes, 2003*, p. 95.

d'Hersende de Montmorency, épouse de Gilbert Garlande, comme le propose Guy Lobrichon³⁰. Il est possible aussi qu'il s'agisse d'Hersende de Champagne, veuve du seigneur de Montsoreau et abbesse de Fontevrault. Robert d'Arbrissel avait fait appel à elle pour diriger le double monastère de Fontevrault qu'ils fondèrent en 1101. La date de décès d'Hersende de Champagne coïncide, à deux jours près, avec celle de la prière dédiée à la mère d'Héloïse au Paraclet³¹. Selon Georges Duby, Héloïse descendrait du côté paternel de la famille des Montmorency-Bantelu, et du côté maternel des vidames de Chartres³². Quoi qu'il en soit, l'éducation qu'elle reçoit témoigne d'un haut rang social. Placée au couvent d'Argenteuil, aux côtés de jeunes filles de la haute noblesse, elle y suit des études classiques et latines. Les raisons qui conduisent Héloïse à résider à la maison de son oncle sont possiblement liées à des ambitions similaires à celles d'Abélard en venant à Paris. Il est probable que, malgré son genre, elle ait souhaité s'insérer dans ce même environnement intellectuel urbain avec un bagage différent de celui du dialecticien³³. C'est aussi ce que pense Constant Mews. Son oncle Fulbert s'était investi dans le progrès de son éducation, et la cathédrale Notre-Dame lui offrait un accès à un vaste éventail de livres. Il est possible qu'Héloïse ait décidé de quitter Argenteuil après avoir appris qu'Abélard enseignait à Paris³⁴.

Il n'est pas facile de discerner dans quelles circonstances ont eu lieu leurs rencontres en se basant sur ce que révèle la *Lettre de consolation à un ami*. On peut peut-être penser que lorsqu'Abélard apprit qu'une telle jeune personne demeurait à Paris, il ait désiré aller à sa rencontre. Transporté par le sentiment d'une fièvre amoureuse (*amorem totus inflamatus*), il tente tout ce qu'il est possible pour parvenir à ses fins. Comme il l'écrit, c'est elle qui lui a inspiré l'union d'un amour s'accordant à l'ensemble de ce que recherchent les amants l'un dans l'autre³⁵. Par prétexte de la proximité de son école et de l'impossibilité à maintenir une maison gênant son étude, Abélard parvient à se loger chez l'oncle d'Héloïse, le chanoine Fulbert, qui était

³⁰ Pascale Bourgain, « Héloïse, vie et œuvres », *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, vol. 23, 2012, p. 211.

³¹ Bourgain, « Héloïse, vie et œuvres » ..., p. 211–212 ; « Obituaire du Paraclet... », p. 428 : « D. 1^{er} décembre : « Heresindis mater Heloise abbatisse nostre. »

³² Susan Dreyer, O.S.B., « The Education of Heloise in Twelfth Century France », *School of Theology and Seminary Graduate Papers/Theses*, Minnesota, 2006, p. 10. Voir aussi : Robert-Henri Gauthier, « Paris au temps... », p. 76–77.

³³ Susan Dreyer, O.S.B., « The Education of Heloise ... », p. 17–18. Voir aussi: John O. Ward et Neville, « The Young Heloise and Latin Rhetoric: Some Preliminary Comments on the "Lost" Love Letters and Their Significance », dans Bonnie Wheeler (éd.), *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth-Century Woman*, New York, 2000, p. 57–58.

³⁴ Mews, *Abelard and Heloise*..., p. 80.

³⁵ *Historia calamitatum*, p. 58–59, ligne 281–292 : « Hanc igitur, omnibus ciconspectis que amantes allicere solent, commidiorem sensui in amorem michi copular ».

loin de soupçonner les véritables motivations du jeune clerc³⁶. En échange, Abélard s'acquitte d'un loyer et de l'éducation d'Héloïse. Le maître et l'élève développent de profonds sentiments amoureux et maintiennent une liaison secrète à l'insu de Fulbert. L'écriture joue un rôle important dans leur relation naissante, servant à la fois à l'enseignement, ainsi qu'à exprimer leur amour à travers une correspondance et des chansons d'amour³⁷.

Lorsque, inévitablement, l'oncle découvre leur liaison, le couple se trouve confronté aux prémices d'un drame imminent. Leur entêtement les pousse à préserver leur relation jusqu'à ce qu'Héloïse attende un enfant. Abélard emmène Héloïse dans sa région natale, où elle reste jusqu'à la naissance de leur fils, qu'elle choisit de nommer Astrolabe. L'enfant est confié à Denise, la sœur d'Abélard, tandis qu'Héloïse retourne à Paris pour se marier immédiatement. Pour apaiser la colère de l'oncle et réparer l'offense à son honneur, Abélard accepte d'épouser Héloïse à condition que leur union reste secrète. Bien qu'Héloïse s'oppose au mariage et tente de persuader son amant de son inutilité, elle accepte finalement sa décision. Toutefois, l'oncle, impatient, brise cet accord de secret en révélant leur mariage, malgré les efforts d'Héloïse pour nier qu'il ait eu lieu.

Pour protéger Héloïse des mauvais traitements infligés par son oncle, Abélard l'envoie se réfugier au couvent d'Argenteuil sans la forcer à prendre le voile. Leur relation, néanmoins, ne s'interrompt pas. Dans le sillage de cette histoire célèbre, des poèmes anonymes du XII^e siècle, conservés notamment dans une anthologie manuscrite à Zurich, témoignent d'une sensibilité voisine. L'un d'eux, rédigé dans la voix d'une femme abandonnée, déploie une plainte lyrique empreinte de douleur, que certains chercheurs rapprochent des expressions affectives que l'on retrouve dans les *Epistolae duorum amantium* (EDA)³⁸. Lorsque Fulbert et sa famille découvrent qu'Héloïse se trouve à Argenteuil, ils soupçonnent Abélard de l'y avoir placée pour

³⁶ Cf. notes 1 et 2.

³⁷ *Historia calamitatum*, p. 58–67, ligne 288–291, 244, 379. *Ep.2, Heloysa deprecatoria*, p. 152–153, ligne 271–274.

³⁸ Voir Mews, *La voix d'Héloïse...*, p. 172–175. L'auteur analyse une anthologie de poèmes du XII^e siècle conservée à Zurich, probablement compilée par un clerc formé à Paris ou Orléans. Ce recueil contient plusieurs vers d'amour aux accents ovidiens, des épitaphes d'Abélard et d'Héloïse, ainsi qu'un poème intitulé *Ad fugitivum*, écrit dans la voix d'une femme abandonnée. Mews en souligne les parallèles avec les *Epistolae*. Barbara Newman nuance cependant cette lecture en soulignant que ce texte relève d'un genre rhétorique courant au XII^e siècle, celui de l'éthopée, plutôt que d'un témoignage singulier. Voir Barbara Newman, *Making Love in the Twelfth Century: "Letters of Two Lovers"*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016, p. 106–113.

l'abandonner définitivement en la contraignant à la vie religieuse³⁹. En représailles, Fulbert organise alors une terrible vengeance : il fait châtrer Abélard. Après cet événement tragique, Abélard persuade Héloïse de prononcer des vœux monastiques. Elle accepte par amour pour lui, bien que cette décision la blesse profondément, d'autant plus qu'Abélard lui-même ne s'engage dans les ordres qu'après qu'elle ait prononcé ses propres vœux⁴⁰. Ainsi, Abélard rejoint l'illustre abbaye de Saint-Denis, mais rapidement, il s'y retrouve mêlé à des conflits théologiques et à des tensions avec les moines. Son traité *De l'Unité et la Trinité Divine* est condamné en 1121 au Concile de Soissons, organisé par ses rivaux Albéric de Reims et Lotulphe de Lombardie⁴¹.

Dans cet environnement de tensions religieuses et de luttes d'influence, marqué par la rivalité entre factions séculières et divers courants réformateurs, Abélard et Héloïse se dressent comme des figures emblématiques, guidées par une quête passionnée du savoir et une spiritualité inébranlable. Protégé par la puissante famille des Garlande, notamment par Étienne de Garlande, chancelier et sénéchal du roi Louis VI, Abélard développe une théologie novatrice qui l'amène parfois aux limites de l'orthodoxie. Sa relation intellectuelle et amoureuse avec Héloïse s'épanouit dans cet entrelacs de passions et de convictions, où la foi se conjugue à l'amour, et où les idéaux individuels rencontrent les limites de leur époque⁴².

Philippe Ier (1052–1108) et son fils Louis VI (1081–1137) incarnent deux périodes distinctes dans l'évolution de la royauté capétienne, reflétant les tensions religieuses et politiques qui entourent des figures comme Abélard et Héloïse. Philippe Ier, dont le règne est marqué par son mariage avec Berthe de Hollande (1055–1094) puis avec Bertrade de Montfort (1070–1117), se trouve en conflit avec l'Église en raison de cette union controversée, qui aboutit à son excommunication. Bertrade de Montfort, bien que sujette à la critique, devient une protectrice influente de réformes religieuses plus ouvertes et humanistes, comme celles prônées par Fontevraud, marquant une alternative aux réformes austères qui prennent racine dans le mouvement grégorien. En contraste, Louis VI, fils de Philippe et de Berthe, concentre ses efforts sur le renforcement de l'autorité royale et l'alignement de la couronne sur les réformes ecclésiastiques grégoriennes. Son règne s'appuie sur une alliance avec des réformateurs plus stricts, tels ceux de Saint-

³⁹ Bourgain, « Héloïse, vie et œuvres » ..., p. 216 : *Ep. 2*, p. 150–151, lignes 247–248 ; « tu m'as consacrée à Dieu, et par le voile et par les saints vœux, avant de t'engager toi-même » ; « prius me sacris vestibus et professione monastica quam te ipsum deo mancipasti. »

⁴⁰ *Historia calamitatum*, p. 54–79, ligne 244–642.

⁴¹ Michael Clanchy, *Abelard*, Oxford, Blackwell, 1997, p. 15–16.

⁴² Mews, « Paris, les écoles et la politique des mœurs sexuelles », *La voix d'Héloïse...*, p. 92–138.

Victor, promouvant la discipline morale et religieuse au sein du royaume. Son mariage avec Adélaïde de Maurienne (1092–1154), ainsi que l’entourage de conseillers fidèles, notamment Étienne de Garlande, participent à cette transition vers une monarchie plus stable et plus étroitement articulée aux réformes ecclésiastiques. Tandis que le règne de Philippe Ier et l’influence de Bertrade incarnent une période de tensions avec l’Église, Louis VI et Adélaïde inaugurent une phase de recentralisation politique et de consolidation religieuse qui forme l’arrière-plan du temps d’Abélard et d’Héloïse⁴³.

Les Garlande, figures majeures de la cour capétienne, soutiennent une vision de la réforme monastique empreinte de l’esprit de Fontevraud et de l’inspiration de Robert d’Arbrissel, célébrant une foi respectueuse des nuances individuelles au sein d’une vie dévouée aux valeurs chrétiennes. Héloïse, abbesse du Paraclet, incarne une spiritualité qui, bien que nourrie par l’esprit réformateur, s’écarte des rigueurs des courants grégoriens. Les liens possibles entre Héloïse et Hersende de Champagne, grande bienfaitrice de Fontevraud, renforcent cette affinité. Parallèlement, la reine Bertrade de Montfort, autre protectrice de Fontevraud, symbolise une quête d’équilibre entre piété et dignité humaine, représentant une réformation plus souple soutenue par les Garlande. Constant Mews éclaire les liens entre Bertrade de Montfort et des figures intellectuelles comme Abélard et Robert d’Arbrissel. Bertrade, longtemps controversée pour son union avec Philippe Ier malgré l’opposition de l’Église, devient une figure influente qui défend des visions alternatives de la réforme. En choisissant Fontevraud, monastère prônant une approche spirituelle plus généreuse et accueillante, elle s’oppose discrètement aux modèles rigides des réformateurs tels que Guillaume de Champeaux. Son soutien inscrit Fontevraud dans un réseau laïque et réformateur, porté par les Garlande et éloigné de l’austérité de Saint-Victor. Pour Abélard, cette alliance est précieuse : son indépendance intellectuelle, protégée par les Garlande, le préserve des persécutions de certains réformateurs. Héloïse, potentiellement la fille d’Hersende, première prieure de Fontevraud et proche de Bertrade, incarne cette même ambivalence. Elle dirige le Paraclet avec une vision spirituelle unique, refusant les modèles

⁴³ Magali Lacousse, « Bertrade de Montfort : vers 1070 – Haute-Bruyère (Yvelines), 14 février 1118 (ou 1117) », *FranceArchives* (*Archives nationales de France*), 2018, en ligne : https://francearchives.gouv.fr/fr/pages_histoire/82509222 (consulté le 14 novembre 2024) ; André Cantin, « Roscelin de Compiègne (1050 env.–après 1120) », *Encyclopædia Universalis*, version en ligne : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/roscelin-de-compiegne/> ; Michel Sot, « Louis VI le Gros (1081 env.–1137) roi de France (1108–1137) », *Encyclopædia Universalis*, version en ligne : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/louis-vi-le-gros/> ; Michel Sot, « Philippe Ier (1052–1108) roi de France (1060–1108) », *Encyclopædia Universalis*, version en ligne : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/philippe-ier/> ; Mews, « Paris, les écoles et la politique des mœurs sexuelles », dans *La voix d’Héloïse*, p. 136–138.

monastiques strictement grégoriens⁴⁴.

Ainsi, à travers Fontevraud et ses alliances, Bertrade de Montfort soutient, d'une certaine manière, Abélard et Héloïse dans leur quête d'une spiritualité indépendante et humaniste. Elle incarne une version alternative et tolérante de la réforme, défiant subtilement les attentes des réformateurs rigoristes. Au milieu de ces rivalités, les partisans d'une réforme stricte, soutenus par des factions séculières, perçoivent dans l'influence des Garlande une menace pour l'intégrité de l'Église. En revanche, Abélard et Héloïse poursuivent une quête d'idéal qui transcende les clivages : Abélard, bien qu'allié aux Garlande, suit une voie intellectuelle libre, qui le place en marge des doctrines imposées, tandis qu'Héloïse dirige le Paraclet avec une introspection sincère, éloignée des sévères contraintes des réformateurs. Abélard et Héloïse, tout en bénéficiant de la protection des Garlande, représentent ainsi une alternative aux tendances de leur époque, oscillant entre séculier et spirituel, mais toujours fidèles à leurs convictions intellectuelles et émotionnelles, se tenant à distance des factions dominantes du paysage religieux et politique⁴⁵.

De retour à Paris pour enseigner, Abélard, parallèlement à ses de ses travaux théologiques et philosophiques, collabore avec Héloïse pour constituer le corpus liturgique du Paraclet (*corpus Paraclitense*), projet qu'ils achèvent ensemble vers 1137⁴⁶. Héloïse, quant à elle, assure avec brio la direction du Paraclet jusqu'à la fin de ses jours, démontrant un sens de la diplomatie remarquable qui lui vaut le respect et le soutien des promoteurs du monachisme réformé. Dès 1131, elle obtient l'approbation papale pour la fondation du Paraclet et en 1135, elle est officiellement reconnue comme abbesse par le Pape. Dans son *Historia calamitatum*, Abélard écrit que « Dieu avait paré notre sœur Héloïse, qui dirigeait la communauté, de tant de vertus aux yeux de tous que les évêques la chérissaient comme une fille, les abbés comme une sœur, et les laïcs comme une mère⁴⁷. » Plus loin, il exprime son désaccord avec la position d'abbesse, une femme

⁴⁴ Mews, "Bertrada de Montfort, Peter Abelard, and Adelard of Bath: The Critique of Authority in the Early Twelfth Century", *Parergon*, vol. 32 no. 1, 2015, p. 1–29.

⁴⁵ Mews, "Bertrada de Montfort, Peter Abelard . . .", p. 15–19.

⁴⁶ Selon Bourgain, « Ce *corpus Paraclitense*, "corpus du Paraclet", comme l'appellent commodément les chercheurs, comprend des ouvrages d'exégèse parmi lesquels nous avons conservé l'*Hexameron*, qui est un commentaire aux récits de la création dans la Genèse, et les *Problemata Heloissæ*, réponses argumentées [d'Abélard] à une longue série de questions d'Héloïse portant surtout sur des passages difficiles de la Bible ; un recueil réunissant des sermons plus anciens à d'autres écrits spécialement pour le Paraclet ; les *Planctus*, qui sont l'autre chef-d'œuvre de poésie rythmique d'Abélard ; au moins la *Lettre 8*, adressée collectivement aux religieuses du Paraclet, sur l'étude de la Bible et des trois langues sacrées (latin, grec, hébreu), et peut-être les lettres qui précèdent, échangées avec Héloïse [*Ep.* 6, 7]; puis, naturellement, l'*Hymnaire* ». Pierre Abélard, *L'Hymnaire du Paraclet*, préface et trad. de Pascale Bourgain et intro. et notes de Franz Dolveck, Turnhout, Brepols, 2022, p. 6–7, 14–15

⁴⁷ *Historia calamitatum*, p. 116–117, lignes 1289–1292.

dirigeant d'autres femmes. Dans sa *Règle aux religieuses du Paraclet (Lettre VIII)*, il attribue au maître une place dominante et principale. Bien qu'Abélard souhaitait implicitement occuper ce rôle de maître, Héloïse choisit de suivre plutôt sa propre Règle, celle des *Institutiones*. Elle préserve ainsi son autorité sur l'œuvre qu'elle bâtit au Paraclet, tout en assurant, par un profond respect pour Abélard, que son influence persiste dans l'abbaye⁴⁸.

D'après l'analyse de Mews, le décès de Louis VI en 1137 entraîne un déplacement significatif d'influence au sein de la cour royale, marquant la fin de la prépondérance des Garlande, qui avaient été des alliés laïcs de certaines réformes religieuses moins strictes, comme celle soutenue par Fontevraud et qui toléraient une certaine souplesse dans l'application des idéaux grégoriens, tout en maintenant des liens étroits avec la noblesse. Leurs positions, sous le règne de Louis VII, sont progressivement occupées par des figures qui soutiennent des idéaux réformateurs plus rigoureux, souvent en accord avec des factions ecclésiastiques prônant une moralité plus stricte et une distance accrue vis-à-vis des affaires laïques. Les Montmorency, par exemple, voient leur influence croître sous Louis VII, s'alignant avec des idéaux réformateurs centrés sur le renforcement de l'autonomie de l'Église vis-à-vis de la noblesse. Le contraste est donc net : on passe d'un modèle de réforme conciliant, ouvert aux alliances laïques, à un modèle austère centré sur l'autonomie ecclésiastique et sur une discipline morale rigoureuse, contribuant ainsi à un paysage religieux et politique moins accueillant pour les libertés intellectuelles et réformatrices de la génération précédente⁴⁹.

En 1140, Bernard de Clairvaux et l'évêque de Chartres reçoivent une lettre du cistercien Guillaume de Saint-Thierry, accompagnée d'un traité intitulé *Disputatio adversus Petrus Abaelardum*⁵⁰. Dans cet écrit, Guillaume dénonce deux œuvres d'Abélard, notamment la *Theologia Scholarium*, dont il condamne l'enseignement comme dangereux et corrupteur. Si cette critique s'inscrit dans les normes dogmatiques de son temps, elle ne doit pas faire oublier la portée novatrice de la démarche abélardienne. Abélard cherche à rendre la foi plus intelligible à travers la raison. Cette approche dialectique, bien que perçue comme une menace par ses contemporains, marque un tournant dans la manière de concevoir la théologie, en la rapprochant de la philosophie et en l'ouvrant à une discussion plus critique et logique.

S'appuyant sur les écrits des Pères de l'Église, Guillaume attaque certains passages qu'il juge hérétiques.

⁴⁸ Bourgain, « Héloïse, vie et œuvres » ..., p. 219–220.

⁴⁹ Mews, « Paris, les écoles et la politique des mœurs sexuelles », *La voix d'Héloïse...*, p. 131–135.

⁵⁰ Guillaume de Saint-Thierry, « Disputatio adversus Petrum Abaelardum », dans *Opera omnia V : Opuscula adversus Petrum Abaelardum et de fide*, éd. Paul Verdeyen, Turnhout, Brepols, 2007.

Cependant, à travers son utilisation de la raison pour expliquer les mystères de la foi, Abélard a cherché à rendre la théologie accessible et compréhensible pour ses auditeurs et lecteurs, une démarche qui, bien que perçue comme subversive à l'époque, a jeté les bases de la scolastique médiévale. En parallèle, Thomas de Morigny, un autre cistercien et présumé auteur des *Capitula haeresum XIV* recense quatorze hérésies qu'il attribue à Abélard. Bernard de Clairvaux, utilisant ces deux traités comme bases, rédige ses *Capitula haeresum XIX*, dénonçant dix-neuf hérésies qu'il présente au pape Innocent II dans sa Lettre 190⁵¹. Bernard de Clairvaux mène ainsi une véritable campagne de propagande contre Abélard, cherchant à le discréditer au sein de l'Église. Ce dernier, refusant de se laisser accuser sans défense, rédige son *Apologia contra Bernardum*⁵² et propose un débat public à Sens pour le 26 mai 1140⁵³. Cependant, la veille du concile, Bernard et les évêques s'organisent pour empêcher le débat en obtenant une condamnation anticipée. Ils exigent qu'Abélard se rétracte, le menaçant de l'exécution par le feu. Abélard, inflexible, refuse cette demande et parvient à fuir. Il prend alors la route de Rome, où il espère faire appel de cette décision auprès du pape.

Sur son chemin, Abélard rédige à Héloïse une lettre, *Confessio fidei ad Heloissam*, pour se défendre contre les accusations d'hérésie⁵⁴. Le 16 juillet 1140, dans la Lettre 194 adressée à Bernard de Clairvaux, le pape impose à Abélard un silence strict pour hérésie⁵⁵. Pendant ce voyage, Abélard trouve refuge à Cluny, auprès de l'abbé Pierre le Vénérable, qui devient son puissant protecteur. Connaissant les raisons de son

⁵¹ Pour les *Capitula haeresum XIX* et la Lettre 190, voir : « Traité XI : Hérésies de Pierre Abelard » et « Lettre 190 ou traité de Saint Bernard contre quelques erreurs d'Abélard au pape Innocent II. », dans *Œuvres complètes de Saint Bernard*, trad. par M. l'abbé Charpentier, Paris, Librairie de Vivès, 1866, Édition du Kindle, p. 2043–2064, 2065–2095. Voir aussi : le site de l'Association culturelle Pierre Abélard, « Œuvres et correspondance » : <https://www.pierre-abelard.com/text-bernard-capitula.htm> (consulté le 25 août 2024).

⁵² Cette lettre se trouve dans le manuscrit HS 71, ff. 14v-15v, de la Bibliothèque universitaire de Heidelberg (Universitätsbibliothek Heidelberg, Heid. Hs. 71) : <https://doi.org/10.11588/diglit.2920> (consulté le 25 août 2024). Le manuscrit a été découvert par Raymond Klibansky, qui en a donné une première publication en 1961. La lettre a également été publiée par Jean Leclercq dans *Études sur Bernard et le texte de ses écrits* (1953), puis dans *The Letters of Heloise and Abelard. A Translation of Their Collected Correspondence and Related Writings*, éd. et trad. Mary Martin McLaughlin et Bonnie Wheeler. On la trouve enfin dans l'édition critique et traduction anglaise de Rodney M. Thomson et Michael Winterbottom, *For and Against Abelard. The Invective of Bernard of Clairvaux and Berengar of Poitiers*, Woodbridge, Boydell Press, 2020.

⁵³ Jean Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 p. 28–35.

⁵⁴ « Dernière lettre d'Abélard à Héloïse : Profession de foi », dans Louis Stouff (ed.), *Lettres, par Héloïse et Abélard, suivies de quelques textes contemporains*, Textes choisis et présentés par Louis Stouff, Paris, Union générale d'éditions, 1964, p. 264. Voir le site de l'Association culturelle Pierre Abélard, « Œuvres et correspondance » : <https://www.pierre-abelard.com/tra-Abelard-Heloise-derniere.htm> (consulté le 25 août 2024).

⁵⁵ « Lettre 194 », dans *Œuvres complètes de Saint Bernard*, trad. par M. l'abbé Charpentier, Paris, Librairie de Vivès, 1866, Édition du Kindle, p. 2065-2095. Voir aussi : le site de l'Association culturelle Pierre Abélard, « Œuvres et correspondance » https://www.pierre-abelard.com/text-Bernard-rescrit_Innocent.htm (consulté le 25 août 2024).

déplacement, l'abbé prend l'initiative d'écrire au pape en soutien à Abélard. Abélard séjourne à Cluny pendant près de deux ans avant de s'éteindre en avril 1142. Avec la collaboration d'Héloïse, Pierre le Vénérable obtient l'absolution d'Abélard et organise le transfert de sa sépulture à l'abbaye du Paraclet, rendant ainsi un ultime hommage⁵⁶ à cet homme qui, même dans la tourmente, n'a jamais cessé de chercher le savoir et la vérité⁵⁷.

1.1.2. *Histoire de mes malheurs* et *Correspondance* entre Abélard et Héloïse (1132–1140)

Le plus ancien témoin de la correspondance des *Lettres* d'Abélard et d'Héloïse est le manuscrit 802 de Troyes (MS T). Ce manuscrit semble avoir été transcrit vers 1235 à la demande de l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne⁵⁸. Nous ne disposons d'aucun témoin des *Lettres* datant du XII^e siècle. Le manuscrit copié vers 1235 proviendrait certainement d'un exemplaire conservé à la bibliothèque du Paraclet. Selon Constant Mews, Héloïse y aurait conservé ses échanges avec Abélard⁵⁹. Sylvain Piron déduit qu'Abélard aurait également préservé ses échanges avec Héloïse, ce que confirme la référence dans la *Lettre I* à l'opposition au mariage d'Héloïse qu'Abélard cite alors qu'il réside à Saint-Gildas. Ce sujet est ensuite repris dans la *Lettre II* par Héloïse, qui corrige Abélard sur cette opposition au mariage, laquelle fut la sienne⁶⁰. Le MS T contient l'ensemble des *Lettres I–VIII* [f. 1–88d] commençant par la *Lettre I* (*Ad amicum suum consolatoria* ou *Historia calamitatum*) et se termine par la *Lettre VIII* de la *Règle* (*Institutio quasi regula*), qu'Abélard avait rédigée à la demande d'Héloïse⁶¹. Ces lettres sont suivies d'un ensemble d'écrits variés concernant les coutumes et la législation sur la vie des femmes religieuses [f. 89a–102c], commençant par la brève règle d'Héloïse *Instituiones nostrae* [f. 89r–90v] éditée par Chrysogonus Waddell dans *The Paraclet Statutes*⁶².

⁵⁶ Étienne Gilson, *Héloïse et Abélard*, Paris, Vrin, 1997, p. 136–147.

⁵⁷ Dans la troisième lettre Abélard fait cette demande à Héloïse : « je te supplie de faire porter en votre cimetière ma dépouille mortelle [...] afin que tes filles, ou plutôt tes sœurs en Jésus-Christ, puissent [...] répandre sur mon âme le flot de leurs prières. », *Ep. 3*, p. 166–167, lignes 197–204.

⁵⁸ Jacques Dalarun, « Nouveaux aperçus sur Abélard, Héloïse et le Paraclet », *Francia*, Vol. 32-1, 2005, p. 19–66.

⁵⁹ Mews, *Abelard and Heloise...*, p. 60.

⁶⁰ Sylvain Piron, « La “collection” des lettres d'Abélard et Héloïse », *Cahiers de civilisation médiévale*, 2014, Vol. 57, p. 8–9.

⁶¹ McLaughlin, « Appendix 2: MS T (Troyes, Bibliothèque municipale, MS 802): The Paraclet and Early History of the Correspondence of Abelard and Heloise », dans *The Letters of Heloise and Abelard...*, p. 318–319.

⁶² *The Paraclete statutes Institutiones nostrae: Troyes, Bibliothèque municipale, Ms. 802, ff. 89r–90v*, éd. Chrysogonus Waddell, Trappist (Kentucky), Abbaye de Gethsemani, 1987.

En 1347, toujours dans la région parisienne, le chanoine de Notre-Dame, Robert de Bardi, fait l'acquisition du MS T. C'est lors d'une visite à ce même chanoine qu'en 1340, Pétrarque s'était procuré sa copie de la *Correspondance*, plus précisément le manuscrit Paris lat. 2923 (MS A), copié entre 1275 et 1300. L'élément du corpus liturgique du Paraclét dans la *Règle (Lettre VIII)* n'y est pas inclus. C'est le cas pour la plupart des témoins du XIII^e siècle⁶³, qui présentent davantage d'intérêts pour les contenus épistolaires de la correspondance. Au-delà des *Lettres I–VII*, le MS A contient la *Confessio fidei Universis* (1141), rédigée par Abélard à la suite de sa condamnation au concile de Sens, ainsi que la profession de foi à Héloïse (*Confessio fidei ad Heloissam*) et le *Soliloquium* (1120). Le MS A rassemble aussi quelques écrits relatifs à Bérenger de Poitiers, disciple d'Abélard. Il contient, entre autres, l'*Apologeticus*, une lettre où Bérenger prend la défense de son maître contre les manigances de Bernard de Clairvaux lors du même concile, ainsi que des lettres échangées entre Bérenger et Abélard⁶⁴.

Le succès que connaissent les lettres d'Abélard et Héloïse, façonnant l'histoire de leur amour en véritable mythe, est dû en grande partie au rôle que le poète Jean de Meung attribue au couple dans l'un des récits les plus célèbres du Moyen Âge, le *Roman de la Rose*, où il introduit quelques citations des lettres elles-mêmes, mettant en lumière les thèmes de l'amour, du désir et de la souffrance partagés par le couple, contribuant ainsi à leur légende romantique et tragique⁶⁵. La traduction en français d'oïl réalisée par Jean de Meung vers 1290 figure dans le manuscrit Paris, fr. 920 (MS J), copié au début du XIV^e siècle, et conserve une version influente de ce texte central pour l'histoire littéraire et l'imaginaire médiéval⁶⁶. Cette traduction atteste de la circulation de la correspondance d'Abélard et Héloïse dans la région parisienne à la fin du XIII^e siècle. Tout comme le MS A, elle ne contient pas la *Règle*, mais renferme les deux confessions d'Abélard, ainsi que la première lettre de Pierre le Vénérable à Héloïse (*Lettre 115*)⁶⁷.

Le MS T a par la suite été réacheminé au Paraclét entre 1359 et le XV^e siècle, possiblement lors du projet

⁶³ Voici la liste des manuscrits ayant survécus datant du XIII^e siècle : Troyes Médiathèque 802, Paris, fos. I–88v (MS T) ; BnF lat. 2923, fos. I–42v (MS A), Reims, Bibl. mun. 872, fos. 112–154 (MS R) ; Paris, BNF lat. 2544, fos. 3–40v (MS B). *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, Oxford, 2013, p. cii et cxxxiv.

⁶⁴ David Luscombe (éd. et trad.), « Introduction: History of the Text », dans *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. lvi–lix.

⁶⁵ Mews, *Abelard and Heloise...*, p. 61.

⁶⁶ Monfrin, *Historia calamitatum*, p. 29.

⁶⁷ Luscombe (éd. et trad.), « Introduction: History of the Text », ..., p. xlvi–xlviiii.

de reconstruction de l'abbaye après qu'elle ait été détruite pendant la guerre de Cent Ans en 1359⁶⁸. Comme le montre Mews, le chapitre de la cathédrale Notre-Dame a acquis de nombreux manuscrits des œuvres d'Abélard⁶⁹. C'est ce qu'atteste l'exemple du greffier du Parlement de Paris, Nicolas de Baye (1364–1419), qui possédait dans sa résidence à Notre-Dame une collection de 198 volumes, dont un nombre inhabituel d'ouvrages d'Abélard, parmi lesquels figuraient les *Lettres I–VIII*⁷⁰. De même, l'humaniste et collectionneur des travaux d'Abélard, Simon Plumetot (1371–1443), avait fait copier dans le manuscrit Paris, BNF, lat. 14511, contenant quelques brefs écrits d'Abélard datant du XIII^e siècle, les *Problemata Heloise* et la *Lettre IX, Homélie adressées aux moniales de l'abbaye du Paraclet*, tous deux contenus sur les folios 18–50⁷¹. Ses deux dernières lettres ont été préservées dans cet unique manuscrit.

Au XV^e siècle, le manuscrit 802 de Troyes a été augmenté d'autres écrits. Ceux-ci débutent au f. 102 v. avec la lettre d'absolution d'Abélard remise à Héloïse par Pierre le Vénérable, suivi d'autres épitaphes et rubriques qui se retrouvaient sur les tombes du XII^e siècle⁷². Ces écrits ont pareillement été recueillis dans le manuscrit de Chaumont⁷³, nouveau bréviaire du Paraclet rédigé lors des projets de réforme de l'abbesse Catherine de Courcelles (1482–1513), dans le but de raviver la mémoire des fondateurs de l'abbaye. Ces écrits, certainement inscrits par les moniales, coïncident avec l'initiative de l'abbesse à déplacer les tombes dans le chœur de l'église principale, lesquelles avaient jusqu'alors reposées à l'oratoire du Paraclet du Petit Moustier⁷⁴. Le XV^e siècle se caractérise par une attention marquée à la part religieuse de la vie religieuse d'Abélard et d'Héloïse.⁷⁵ Cet intérêt se reflète dans une culture humaniste monastique que l'on retrouve de manière semblable chez le moine de Clairvaux Johannes de Vepria (Jean de Voëwre), à qui l'on doit la copie des *Epistolae* des deux amants.

⁶⁸ McLaughlin, «Appendix 2, ..., p. 321–324 ; « Pape Benoît XIII [1396], *Cartulaire de l'Abbaye du Paraclet*. », dans Mews, *Abelard and Heloise...*, p. 64–65

⁶⁹ Mews, *Abelard and Heloise...*, p. 64–65.

⁷⁰ Checklist, n. 212.

⁷¹ Checklist, n. 146.

⁷² Mews, *Abelard and Heloise...*, p. 66–71.

⁷³ Les Silos, Maison du livre et de l'affiche de Chaumont, Ms 31. *Bréviaire du Paraclet, dit d'Abélard*. <https://ccfr.bnf.fr/portailccfr/ark:/16871/005FRCGMBPF-521216201-01a> (consulté le 25 août 2024).

⁷⁴ Mews, « V. La bibliothèque du Paraclet », *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Hampshire, Routledge, 2002, p. 42–43.

⁷⁵ Comme en témoignent ces deux autres manuscrits papiers de la correspondance copiés au XV^e siècle : Paris, BNF lat. 2545 et Paris, BNF, lat. nouv. acq. 1873. Voir Montfrin, p. 25–28, sur la description de ces deux manuscrits.

Après le chancelier de la Sorbonne Robert de Bardi, les traces concernant le MS T se perdent jusqu'à sa réapparition en 1630 parmi les volumes légués à l'Oratoire de Troyes par l'antiquaire François Pithou (1545–1621). Durant la Révolution, le manuscrit passe à la bibliothèque municipale de Troyes où il demeure jusqu'à aujourd'hui⁷⁶. En 1559, le nom d'Abélard apparaît dans l'*Index des livres interdits*. C'est dans ce contexte qu'André Duchesne et François D'Amboise publient en 1616 les deux premières éditions de la correspondance d'Abélard et Héloïse, les *Opera Omnia*⁷⁷. Dans la préface de la seconde édition, D'Amboise mentionne avoir utilisé le manuscrit *Paraclitense* remis par l'abbesse Marie III de La Rochefoucault (1599–1639). En ce début du XVIIe siècle, le Paraclat adopte l'orthodoxie de la Contre-Réforme et suit dès 1610 le bréviaire tridentin. Les fondateurs mis sous silence subissent une disgrâce. À travers la saga des controverses de cette première édition, Constant Mews arrive à la conclusion⁷⁸, suivi par McLaughlin, que le *Paraclitense* et le manuscrit 802 de Troyes ne sont en réalité qu'un seul et même manuscrit. « Des copies utilisées, c'était la seule qui contenait les *Instituiones nostrae* et les autres matériaux monastiques, et son texte était pour ainsi dire identique à celui du MS T »⁷⁹.

Durant le XVIIe siècle et le règne de Louis XIV, les *Lettres* étaient souvent soumises à la censure. Leur publication à Paris a été permise qu'à partir de 1715. Les éditions modernes du XIXe siècle se sont toutes principalement rapportées à l'édition de 1616. C'est au milieu du XXe siècle que les éditions critiques se détachent totalement de la première édition, nommément celle de J. T. Munk⁸⁰. Ces éditions critiques, auxquelles s'ajoutent celles de Jacques Monfrin et d'Éric Hicks, se sont appuyées principalement sur le manuscrit 802 de Troyes⁸¹. Pour ce mémoire, l'édition qui sert de principale référence aux *Lettres* est celle d'Éric Hicks⁸². On y trouve le texte latin et la traduction française des *Lettres I–VIII*. Parmi les traductions récentes, celle de la médiéviste Mary Martin McLaughlin constitue l'une des ressources importantes sur lesquelles s'appuie cette étude⁸³. Reconnue pour ses travaux consacrés à Héloïse et Abélard, McLaughlin a

⁷⁶ Mews, « V. La bibliothèque du Paraclat..., p. 40.

⁷⁷ Voir Monfrin, p. 31–46, sur l'édition Duchesne-Ambroise.

⁷⁸ Mews, « V. La bibliothèque du Paraclat..., p. 58.

⁷⁹ McLaughlin, "Appendix 2, ..., p. 322–324.

⁸⁰ Monfrin, p. 52,53.

⁸¹ Piron, « La "collection" des lettres d'Abélard et Héloïse » ..., p. 1.

⁸² *Lettres d'Abélard et Héloïse*, texte établi et annoté par Eric Hicks et Thérèse Moreau, préface de Michel Zink, introduction de Jean-Yves Tilliette, Paris, Le livre de poche, 2007.

⁸³ *The Letters of Heloise and Abelard: A Translation of Their Collected Correspondence and Related Writings*, trad. et ad. par Mary Martin McLaughlin, avec Bonnie Wheeler, New York, Palgrave Macmillan, 2009, 366 p.

dédié toute sa carrière à ces deux ouvrages, la biographie d'Héloïse⁸⁴ et la traduction de la *Correspondance*. Elle s'est particulièrement attachée à mettre en lumière la figure d'Héloïse, jusque-là souvent éclipsée dans les études. Son édition, richement constituée et finement structurée, rassemble un corpus allant au-delà des seules *Lettres* que l'on trouve dans la première partie du volume. Une deuxième partie est consacrée à la traduction de l'un des ouvrages du corpus du Paraclet, les *Problemata Heloissae*, ces quarante-deux questions exégétiques posées à Abélard par Héloïse⁸⁵. La troisième partie est consacrée à la publication d'une série de lettres d'acteurs notables au récit connu de la vie du couple, tels que Pierre le Vénérable, Bernard de Clairvaux et le pape Innocent II. Un autre ouvrage de référence utile à cette étude est la récente édition critique de David Luscombe, où l'on trouve une vaste introduction de 135 pages présentant un examen de la tradition textuelle et son histoire⁸⁶.

1.1.3. *Epistolae duorum amantium* (1116–1117)

Pour ce qui est des 116 lettres d'amour anonymes des *Epistolae duorum amantium*, elles sont conservées dans un seul témoin, le MS 1452⁸⁷, préservé à la bibliothèque municipale de Troyes depuis la Révolution française. Elles ont été copiées à l'abbaye de Clairvaux en 1471 par le bibliothécaire cistercien Johannes de la Vepria (Jean de Woèvre) à la fin d'un florilège d'extraits d'épistoliers aux folios 159r–167v. Jean de Woèvre était un jeune moine lettré de vingt-cinq ans lorsqu'il fut chargé d'effectuer l'inventaire de la bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux, tâche qu'il termina au printemps 1472. Son florilège est le résultat d'une initiative personnelle d'extraits pris en note sur des cahiers de papier. Dans sa transcription des *EDA*, il effectue des coupures dans une quarantaine de lettres, qu'il signale par un ou deux traits (//). Dans les premières lettres, il s'attarde davantage aux formes de salutation et d'adieu. De tous les extraits épistoliers, les *EDA* sont les seules à ne contenir aucune rubrique explicative. La désignation impersonnelle des correspondants, seulement inscrite en marge au début de chaque lettre par les initiales V (*Vir*) et M (*Mulier*), est peut-être une discrétion volontaire du copiste, car elle s'oppose à l'expression proprement subjective à laquelle les deux auteurs se livrent⁸⁸. Malgré l'impossibilité de situer avec exactitude l'origine des *EDA*, la sollicitude manifeste des deux correspondants pour l'univers littéraire et philosophique, par leurs références

⁸⁴ Mclaughlin et Bonnie Wheeler, *Heloise and the Paraclete: A Twelfth-Century Quest*, New York, Palgrave Macmillan, 2002.

⁸⁵ Cf. note 46.

⁸⁶ Luscombe (éd. et trad.), *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

⁸⁷ Ms. 1452, Médiathèque de Troyes Champagne Métropole, conservation numérique BNF, 2015, 348 p. : <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc99891s/ca59835766539064> (25 août 2024).

⁸⁸ « Enquête sur un texte », dans *Lettres des deux amants*, trad. et prés. Sylvain Piron, 2005, p. 177–178.

aux auteurs antiques, aux débats théologiques contemporains et aux subtilités de la rhétorique latine, correspond étroitement à la culture académique qui s'épanouit à Paris au début du XII^e siècle. À cette époque, les écoles urbaines parisiennes, en plein essor, rassemblaient des clercs et des lettrés capables de manier ce registre érudit dans un échange épistolaire amoureux. Ce contexte culturel et intellectuel rend ainsi plausible à la fois la datation précoce de la correspondance et son inscription dans le milieu parisien des écoles.

La traduction française de Sylvain Piron, *Lettres des deux amants*⁸⁹, publiée en 2005, sert de principale référence à ce mémoire. Cette traduction s'inscrit dans la continuité de la première traduction anglaise par l'historien australien Constant Mews, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard*⁹⁰. Dans cet ouvrage, Constant Mews franchit le pas en reconnaissant Héloïse et Abélard comme auteurs des *EDA* et accorde une attention particulière à Héloïse. Les six chapitres consacrés par Mews à l'étude des *Epistolae* en 1999 ont été publiés en français dans l'ouvrage *La voix d'Héloïse, un dialogue de deux amants*⁹¹ à la même année où Piron publie sa propre traduction. Toutes deux se fondent sur la première édition des *Epistolae duorum amantium* qu'Ewald Könsgen⁹² avait publiée en 1974 dans le cadre de sa thèse. L'édition de 1974 a attiré peu d'attention au cours des vingt années suivant sa parution, probablement en raison du débat déjà en cours sur l'authenticité de la deuxième correspondance (1132–1140) et qui n'allait s'achever qu'à la fin des années 1990. Könsgen avait fait remarquer la ressemblance entre le couple anonyme des *EDA* et celui d'Héloïse et Abélard. Bien que le manuscrit d'origine soit perdu, Könsgen fait valoir que ces lettres avaient été rédigées durant le premier quart du XII^e siècle. Il avance aussi qu'elles procèdent d'un échange entre deux individus distincts qu'il situe à l'Île-de-France. C'est ce qu'indique, par exemple, l'usage des références aux auteurs classiques connus dans cette région et période⁹³. Constant Mews choisit de poursuivre l'investigation menée par Ewald Könsgen, s'interrogeant sur l'identification d'Héloïse et Abélard dès 1976, après sa lecture de la première édition. Avant de se consacrer aux *EDA*, Mews effectue l'édition de la *Theologia* d'Abélard lors de son doctorat dirigé par David Luscombe à Oxford, puis, dans les années 1980, il participe aux séminaires sur la philosophie médiévale à Paris donnés par Jean Jolivet, qui l'assiste dans

⁸⁹ *Lettres des deux amants*, trad. et prés. Sylvain Piron, Paris, Gallimard, 2005, 218 p.

⁹⁰ Mews, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard. Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century France*, 2008 [1999], New York, Palgrave Macmill.

⁹¹ Mews, *La voix d'Héloïse, Un dialogue de deux amants*, Paris, Cerf, 2005.

⁹² *Epistolae duorum amantium: Briefe Abelards und Héloïse?*, éd. Ewald Könsgen, *Mittellateinische Studien und Texte*, vol. 8, Leiden, Brill, 1974.

⁹³ Mews, *Abelard and Heloise...*, p. X.

sa compréhension de la logique et de la théologie d'Abélard. En 1993, il décide de suspendre ses recherches sur l'influence de Roscelin de Compiègne dans la pensée d'Abélard, et se consacre entièrement aux *EDA*. Il estime que la réflexion sur l'amour menée par la femme (*mulier*) mérite une attention qui lui est propre. Dans son cinquième chapitre de *La voix d'Héloïse*, il analyse le vocabulaire des *EDA* en le comparant à celui des autres écrits d'Héloïse et Abélard. Il établit que les *Epistolae* ne peuvent être attribuées qu'à Héloïse et Abélard en raison des parallèles textuels et stylistiques complexes qui rendent peu plausible l'idée qu'elles aient pu être rédigées par d'autres⁹⁴.

En s'appuyant sur une analyse attentive des indices internes présents dans les lettres, Mews soutient, avec l'appui de Sylvain Piron, que cette correspondance personnelle aurait été conservée par Héloïse. Comme en témoignent les lettres 14 et 37, ces missives auraient d'abord circulé sous forme de tablettes de cire, un support courant dans les échanges privés du XII^e siècle. Piron souligne que ce format implique une écriture éphémère, effaçable, propice aux échanges rapides mais profondément personnels⁹⁵. Leur transcription postérieure dans le florilège de Jean de Woëvre, à Clairvaux en 1471, révèle un effort de conservation monastique d'un échange autrefois intime, désormais entré dans la mémoire lettrée⁹⁶.

En 2016, l'historienne Barbara Newman propose une nouvelle traduction commentée des *EDA*, *Making Love in the Twelfth Century: "Letters of Two Lovers"*⁹⁷. Dans la lignée de Mews et Piron, elle suggère d'étudier cette correspondance sous l'angle de l'histoire des émotions, prolongeant ainsi les analyses amorcées depuis l'édition de 1974. Parmi les outils conceptuels qu'elle mobilise figure la notion de communauté émotionnelle, développée par Barbara H. Rosenwein. Dans son ouvrage *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Rosenwein définit ce concept comme un cadre social dans lequel les membres d'un groupe partagent, valorisent et expriment des émotions selon des normes culturelles communes. Elle l'utilise notamment pour analyser les dynamiques émotionnelles au sein des communautés

⁹⁴ Mews, *Abelard and Heloise...*, p. XI.

⁹⁵ Sur l'usage des tablettes de cire dans les *Epistolae duorum amantium*, voir Sylvain Piron, « Enquête sur un texte..., p. 185–194. Piron met en lumière plusieurs indices textuels internes, notamment les formules liées à l'effacement, à la brièveté des réponses ou à l'irrégularité des transmissions, qui suggèrent que la correspondance fut d'abord rédigée sur des tablettes de cire, support réversible utilisé dans les milieux lettrés du XII^e siècle. Cette hypothèse renforce la lecture d'un échange direct, fragile et quotidien, ultérieurement préservé dans un contexte monastique lettré.

⁹⁶ Mews, *Abelard and Heloise...*, p. 20–21, Sylvain Piron, « Enquête sur un texte..., p. 179.

⁹⁷ Barbara Newman, *Making Love in the Twelfth Century: "Letters of Two Lovers"*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016.

religieuses ou intellectuelles médiévales⁹⁸. Newman transpose ce cadre aux *EDA*, en montrant comment les émotions des deux amants, Abélard et Héloïse, s’y structurent dans un univers affectif propre, distinct des conventions fictives et littéraires de leur époque. Ce concept permet ainsi de lire leur correspondance comme un témoignage singulier sur la construction des sensibilités médiévales et sur les formes de subjectivité qu’elle révèle⁹⁹.

Plusieurs chercheurs ont contribué à enrichir l’analyse historico-émotionnelle de la correspondance entre Héloïse et Abélard. C’est notamment le cas de Sylvain Piron, qui, dans son article « L’éducation sentimentale d’Héloïse » (2018), engage un dialogue critique avec certains éléments développés par Barbara Newman dans sa traduction commentée des *Epistolae*. Piron a d’ailleurs consacré plusieurs études à ce corpus, explorant tour à tour l’auto-construction littéraire d’Héloïse, l’éthique amoureuse exprimée dans les lettres, ainsi que leur portée symbolique¹⁰⁰. Constant Mews, figure majeure des études abélardiennes, a lui aussi examiné en profondeur les *EDA*, notamment dans une communication présentée au Colloque international de Nantes sur Pierre Abélard (2003), où il interroge l’éthique amoureuse portée par la voix féminine. Il a également proposé une lecture philosophique des premières lettres attribuées à Héloïse et Abélard¹⁰¹. Dans *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility* (1999), Stephen C. Jaeger consacre un chapitre entier aux *EDA* pour y défendre l’idée d’une autorité mutuelle entre Héloïse et Abélard. Sa lecture, bien qu’autonome par rapport à celle de Constant Mews, rejoint néanmoins cette démarche de reconnaissance d’Héloïse comme voix majeure dans l’histoire intellectuelle et affective du Moyen Âge¹⁰².

⁹⁸ Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2006, p. 2.

⁹⁹ Newman, *Making Love in the Twelfth Century...*, p. xiv–xvii.

¹⁰⁰ Piron, « L’éducation sentimentale d’Héloïse », *Clio*, Vol. 47, 2018, p. 155–166. Voir aussi: Sylvain Piron, « Heloise's literary self-fashioning and the *Epistolae duorum amantium* », dans Lucie Doležalová (éd.), *Strategies of Remembrance. From Pindar to Hölderlin*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 103–162. Piron, « Héloïse et Abélard. L’éthique amoureuse des *Epistolae duorum amantium* », dans Jocelyne Dakhlia, Arlette Farge, Christiane Klapisch-Zuber, Alessandro Stella (dir), *Histoires de l’amour, fragilités et interdits, du Kâmasûtra à nos jours*, Paris, Bayard, 2011, p. 71–94.

¹⁰¹ Mews, « Les Lettres d’amour perdues d’Héloïse et la théologie d’Abélard », dans Jean Jolivet et Henri Habrias (éd.), *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes, PUR, 2003, p. 137-159. Voir aussi: Mews, « Philosophical Themes in the *Epistolae duorum amantium*: The First Letters of Heloise and Abelard »; John O. Ward, Neville Chiavaroli, "The Young Heloise and Latin Rhetoric: Some Preliminary Comments on the “Lost” Love-Letters and Their Significance”, dans Bonnie Wheeler (éd.), *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth-Century Woman*, New York, Palgrave Macmillan, 2000.

¹⁰² Stephen C. Jaeger, *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, 311 p.

1.2. Historiographie

L'authenticité de la correspondance monastique a été débattue tout au long du XIXe et XXe siècle. Ce n'est qu'à notre siècle qu'Héloïse, davantage qu'Abélard, a été pleinement reconnue comme l'auteure de ces lettres. Cette reconnaissance ouvre enfin la voie à l'étude de ces textes sous l'angle de l'authenticité. L'authenticité des lettres d'amour anonymes a été quant à elle virulemment débattue depuis la traduction de Constant Mews en 1999. Avant de situer notre étude dans l'historiographie récente, résumons brièvement ces deux débats.

Comme le note Mews, Jean de Meung donne, dans le *Roman de la Rose*, une image fictionnelle et romantique de la relation d'Abélard et d'Héloïse, les représentant uniquement comme amants et jamais comme intellectuels¹⁰³. Cette représentation connut son apogée au XVIII^e siècle, sans disparaître totalement au siècle suivant¹⁰⁴. Si Victor Cousin, lorsqu'il découvre en 1836 un manuscrit sur la logique d'Abélard, comprend que l'auteur fut un maître dialecticien, et si Charles de Rémusat (1855) en fait autant pour sa théologie et sa philosophie, la représentation romantique d'Héloïse, elle, demeure figée jusqu'à la fin du XX^e siècle. Héloïse se voit ainsi progressivement assigner, dans le recueil des *Lettres*, le rôle d'un *exemplum* de conversion à la vie monastique. La correspondance est alors interprétée comme un outil pédagogique à l'usage des religieuses du Paraclet, réduisant la richesse de son discours à une trajectoire édifiante, conçue pour encourager la vertu par l'exemple¹⁰⁵.

C'est ce qu'avance, par exemple, George Duby, selon qui l'objectif était de montrer « comment la femme est en état de sauver son âme, exposant à cette fin d'abord que le mariage est bon, ensuite qu'il peut servir de modèle à qui se soucie d'instituer un rapport hiérarchique convenable entre hommes et femmes au sein d'un monastère »¹⁰⁶. Cette analyse éclaire l'apport d'Abélard à la correspondance des amants, mais ne saisit pas pleinement la profondeur éthique des lettres d'Héloïse, qui met en tension l'amour terrestre et l'amour divin, tout en laissant apparaître, à travers les réponses d'Abélard, une transformation progressive de la christologie qu'il développe. C'est la thèse de la fiction également soutenue par R. W. Robertson, Jacques Monfrin et Peter Von Moss. De plus, l'incapacité de nombreux savants du XIXe–XXe siècle à concilier

¹⁰³ Mews, "Les Lettres d'amour perdues d'Héloïse et la théologie d'Abélard"..., p. 144–145.

¹⁰⁴ Mews, *Abelard and Heloise*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 20.

¹⁰⁵ Mews, *La voix d'Héloïse...*, p. 75

¹⁰⁶ Duby, *Que sait-on de l'amour en France au XII^e siècle ? 1983, reprise dans Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1988, p. 45, cité par Mews, « Les Lettres... », p. 144.

l'image d'une abbesse réputée instruite et pieuse avec celle d'une héroïne tragique de l'amour a alimenté le débat, remettant en question la contribution d'Héloïse à la composition des *Lettres*.

C'est d'abord Ignaz Fessler (1806) qui propose l'hypothèse qu'Abélard aurait rédigé un dialogue fictif à la suite de l'*Historia calamitatum*. Ce dialogue aurait pour objectif de montrer l'opposition entre l'amour mondain et l'amour spirituel¹⁰⁷. Un siècle plus tard, Bernhard Schmeidler (1914) avance l'idée qu'Abélard aurait rédigé l'entièreté de la correspondance, idée reprise par Charlotte Charrier (1933) qui, de son côté, consacre une étude importante à la construction de la légende d'Héloïse. Quant aux cours qu'Étienne Gilson a donnés au Collège de France sur Héloïse et Abélard (1936–1937), s'il considère la correspondance comme authentique, il demeure attaché à l'existence d'une opposition entre deux systèmes moraux (*ethos*), païen et chrétien. Selon Duby (1981), les femmes du Moyen Âge ne parlent jamais en leur nom, et les experts ne sont pas convaincus qu'Héloïse ait participé à cet échange. De son côté, David Luscombe (1988) fait valoir l'existence de liens étroits entre les sources historiques relatives au Paraclet et la correspondance.

Le débat sur l'authenticité prend un nouveau tournant au cours des décennies 1970 et 1980, lorsque John Benton (1972) avance l'hypothèse que les lettres ont été fabriquées par des tiers au XIII^e siècle. Hubert Sylvestre (1985) va jusqu'à supposer la composition d'un postiche par Jean de Meung. De son côté, Peter Dronke (1984) soutient l'authenticité, rejette la thèse de la contrefaçon et plaide en faveur de la participation d'Héloïse à la rédaction des lettres, sans toutefois refuser la thèse de l'*exemplum*. Dès les années 1980, plusieurs féministes prennent la défense d'Héloïse. Parmi les prises de position les plus éloquentes, on compte celle de Barbara Newman (1992)¹⁰⁸. Dans son étude, elle s'efforce de mettre en lumière les préjugés envers les femmes chez plusieurs opposants à l'authenticité, qu'elle accuse d'avoir marginalisé la voix d'Héloïse en lui refusant son statut d'auteure. Elle défend l'in vraisemblabilité psychologique de la thèse

¹⁰⁷ Mews, *La voix d'Héloïse...*, p. 76–78 ; Ignaz Aurelius Fessler, *Abälard und Heloise*, Berlin, Friedrich Maurer, 1806 ; Bernhard Schmeidler, « Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise einer Fälschung? » *Archiv für Kulturgeschichte* 11, 1914, p. 1–30 ; Charlotte Charrier, *Héloïse dans l'histoire et dans la légende*, Paris, Honoré Champion, 1933 ; Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981 ; Gilson, *Héloïse et Abélard*, Paris, Vrin, 1997 [1938] ; Luscombe, « From Paris to the Paraclete: the correspondence of Abelard and Heloise, » *Proceedings of the British Academy*, vol. 74, 1988, p. 247–83 ; von Moos, « Die Bekehrung Heloises ». *Mittelaltinisches Jahrbuch*, vol. 11, 1974, p. 95–125.

¹⁰⁸ Mews, *La voix d'Héloïse...*, p. 79–82 ; John F. Benton, « Fraud, Fiction and Forgery in the Correspondence of Abelard and Heloise », dans *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972*, Paris, p. 469–506. ; Barbara Newman, « Authority, authenticity, and the repression of Heloise, » *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. 22, 1992, p. 121–158 ; Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

faisant d'Abélard l'auteur des lettres d'Héloïse, lettres qui, de surcroît, le critiquent. Dans sa biographie d'Abélard, Michael Clanchy (1997) se rallie à Luscombe et à Dronke, sans prendre part au débat. Il attribue aux idées d'Héloïse une ingéniosité qu'il juge, à bien des égards, supérieure à celle d'Abélard, ajoutant que c'est ce dernier qui la copiait, et non le contraire. Enfin, dans son ouvrage *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard* (1999), Constant Mews met en lumière l'aspect intellectuel de la relation entre Héloïse et Abélard, trop souvent passé sous silence, et cherche à rendre à Héloïse, ainsi qu'à sa pensée, la voix qui leur revient. Comme l'ensemble des femmes du Moyen Âge, la voix d'Héloïse avait été mise en arrière-plan par les historiens et les chercheurs en général. Clanchy et Mews apportent de nouvelles questions au débat, tout en en modifiant considérablement les termes¹⁰⁹.

Le débat autour de l'attribution des *Epistolae duorum amantium* s'est ouvert en 1999, avec l'hypothèse formulée par Constant Mews selon laquelle ces lettres auraient été écrites par Héloïse et Abélard. Bien que ses arguments aient été positivement reçus¹¹⁰, chercheurs demeurent fortement divisés sur la question. Certains appellent à la prudence quant à l'acceptation de cette hypothèse, tandis que d'autres estiment que les EDA n'apportent ni ne retirent de connaissances substantielles sur le couple. C'est notamment le point de vue de Jacques Verger (2001), Guy Lobrichon (2023) et Gilles Constable (2001)¹¹¹. Dans cette perspective, Mary Martin McLaughlin (2009) se montre résolument sceptique quant à leur attribution. Selon elle, même en acceptant cette hypothèse, ces lettres ne modifient en rien notre compréhension d'Héloïse et d'Abélard. Elle avance que cette lecture repose souvent sur une subjectivité émotionnelle, influencée par l'image d'Héloïse telle qu'elle s'est constituée dans la mémoire collective d'une « grande sainte de l'amour

¹⁰⁹ John Marenbon, « Authenticity Revisited », dans Bonnie Wheeler (éd.), *Listening to Heloise...*, p. 29–30 ; Michael Clanchy, *Abelard: A medieval Life*, Oxford, Blackwell, 1997.

¹¹⁰ Mews, *La voix d'Héloïse...*, p. 290, note 3 : « Michael Clanchy dans *Times Literary Supplement*, 2000, p. 24–25 ; W. P. Gerritsen dans *NEC Handelsblatt*, 2000, p. 49 ; Barbara Newman, dans *The Medieval Revue*, 2000 ; Albrecht Classen, « Abaelards *Historia Calamitatum*, der Briefwechsel mit Heloise und Gottfrieds von Strassburg *Tristan*, » *Arcadia* 35, 2000 p. 225 – 53 ; John O. Ward and Neville Chiavaroli, « The Young Heloise and Latin Rhetoric... », p. 53–119 ; Paola de Santis, *I Sermoni di Abelardo per le monache del Paraclito*, Louvain, Leuven University Press, 2002, p. xxv–xxviii ; Juanita Ruys, « *Eloquencie vultum depingere*: Eloquence and *Dictamen* in the Love Letters of Heloise and Abelard, » dans *Rhetoric and Renewal in the Latin West 1100–1540. Essays in Honour of John O. Ward*, Mews (ed.), Turnhout, Brepols, 2003, p. 99–112 ; Jane Stevenson, *Women Latin Poets. Language, Gender, and Authority, from Antiquity to the Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 474–475, 121 ; Damien Boquet, *Médiévales*, vol. 51, 2006, p. 185–188 ; Elisabeth Lalou, « *Quid sit amor?* » dans *Critique*, vol. 716, 2007, p. 80–90. »

¹¹¹ Jacques Verger, « Abélard et Héloïse d'après les sources historiques », dans *Héloïse et Abélard : entre passion, raison et religion*, Lise Grenier (éd.), Cluny, Lise Grenier (éd.), 2001, p. 32 ; cité par Giles Constable, « Sur l'attribution des *Epistolae duorum amantium* », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 145^e année, N. 4, 2001, p. 1679-1693 ; Guy Lobrichon, « Héloïse et les dames du XII^e siècle », conférence, Pays du Vignoble Nantais – Musée du Vignoble Nantais, 2023.

», figure romantique façonnée dès le XIX^e siècle. Ces réserves s’inscrivent dans une historiographie marquée par les tensions entre réception mémorielle, enjeux d’autorité et exigences critiques¹¹².

Déjà en 1976, Peter Dronke saluait l’édition d’Ewald Könsgen, acceptant la datation des *Epistolae* au XII^e siècle ainsi que leur authenticité, et reconnaissant la différence de style entre les lettres de la femme et celles de l’homme. Cependant, Dronke restait sceptique face à l’interrogation soulevée dans le titre de l’édition de Könsgen, *Briefe Abaelards und Heloises?* Selon lui, bien que certains parallèles entre les lettres classiques et les lettres d’amour anonymes puissent être pertinents, cette comparaison demeurerait subjective. En effet, dans les Lettres 1 et 2 des *EDA*, Abélard et Héloïse attestent d’une correspondance amoureuse au début de leur relation, où le maître et amant est dépeint comme un philosophe de renom persécuté par ses rivaux, tandis qu’Héloïse rejette l’amour des richesses mondaines au profit de l’amour pur qu’elle éprouve pour Abélard. Toutefois, selon Dronke, les parallèles relevés se retrouvent également dans d’autres collections issues de la même tradition épistolaire, notamment dans des recueils de modèles de lettres produits dans des centres monastiques comme Tegernsee et Regensburg, en Bavière. Ces similitudes, qui rappellent la pratique de l’*ars dictaminis*, permettent d’envisager que les *EDA* puissent n’être pas une correspondance authentique, mais un ou deux ensembles de lettres-types à imiter. Cela ne suffit donc pas, selon lui, à prouver leur attribution définitive à Abélard et Héloïse¹¹³.

Tous les spécialistes sont bel et bien d’avis que les *EDA* sont soit des lettres authentiques, soit des modèles d’art épistolaire (*ars dictaminis*)¹¹⁴, à l’exception de Peter von Moos¹¹⁵ qui perçoit une correspondance élégante et fictive. Selon ce dernier, les lettres sont l’œuvre d’un seul auteur qui imite, dans les lettres de la femme, un style de rime ancienne. Von Moos situe les *Epistolae* dans le courant littéraire italien *dolce stil novo* datant du XIV^e siècle. Il juge que les lettres n’auraient pu être écrites avant que l’*ars dictaminis* ait atteint son apogée en raffinement, après 1300. Dans la postface de *La voix d’Héloïse*, Mews examine minutieusement les arguments de von Moos. Il fait valoir que « les traités qui définissent l’art ne doivent pas être confondus avec l’art de la rédaction épistolaire, qui est elle-même fondée sur l’imitation des lettres

¹¹² McLaughlin, p. 10,11.

¹¹³ Dronke, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, Glasgow, University of Glasgow Press, 1976, p. 24–25.

¹¹⁴ Newman, “How Can We Tell if the Letters Were Real Love Letters or Rhetorical Models?” dans *Making Love in the Twelfth Century: “Letters of Two Lovers”*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016, p.73.

¹¹⁵ von Moos, «Die *Epistolae duorum amantium* und die säkulare Religion der Liebe. Methodenkritische Vorüberlegungen zu einem einmaligen Werk mittellateinischer Briefliteratur», *Studi Medievali*, vol. 44, 2003, p. 1-115.

antiques bien en place dès le XI^e siècle »¹¹⁶. Pour appuyer cette idée, il cite Carol Lanham, qui a montré que, bien avant que les théoriciens imposent des règles strictes à la rédaction des lettres, la fin du XI^e siècle et le début du XII^e avaient déjà vu un développement significatif dans l'art de rédiger des salutations¹¹⁷.

Dans la deuxième partie des prolégomènes de sa traduction, *Abelard and Heloise? Some Frequently Asked Questions*, Barbara Newman élucide brillamment les questions centrales autour du débat des *EDA* : la datation ; le lieu de rédaction ; la nature de l'enseignement poursuivi par l'élève (*Mulier*) auprès de son maître (*Vir*) ; l'authenticité des lettres et le modèle épistolaire ; la conservation des lettres avant Jean de Vepria ; ainsi que le style des lettres de la femme et celui des lettres de l'homme. À travers une robuste analyse, Newman passe en revue l'ensemble des arguments de Peter von Moos, ainsi que ceux de Jan Ziolkowski¹¹⁸. Selon ce dernier, l'homme (*Vir*) ne peut pas être Abélard, en raison de l'absence de mots normalement privilégiés par Abélard (*quippe, autem*). En comparant les lettres de l'homme (*Vir*) et le *Carmen ad Astralabium* d'Abélard, Ziolkowski remarque des styles qu'il estime ne pas concorder, par exemple les rimes internes qu'il ne retrouve pas dans le poème d'Abélard. À cette objection, Piron, Newman et Mews apportent des arguments contraires plus qu'étayés, dépassant largement ces thèses. Dans la seconde édition de *The Lost Love Letters*¹¹⁹, Mews signale que bien qu'il soit impossible de déterminer avec exactitude qui sont les auteurs des *EDA*, car elles nous sont parvenues qu'en forme d'extraits, il est nécessaire d'allier différents types d'analyses à son étude. Nommément : l'histoire culturelle à une échelle étendue ; la philologie ; la littérature ; ainsi que l'analyse intellectuelle¹²⁰. Ses résultats montrent, entre autres, que les *Epistolae* sont fortement influencées par des poètes de la fin du XI^e siècle et du début du XII^e, tels qu'Hildebert de Lavardin, Baudri de Bourgueil et Marbod de Rennes. Affiliés à l'école de la Vallée de la Loire, ces poètes ont mêlé les influences classiques d'Ovide aux valeurs spirituelles de la réforme grégorienne, réinterprétant ainsi la tension entre amour profane et élévation spirituelle. Leur vocabulaire et leur style, encore dominants au début du XII^e siècle, corroborent la datation des *Epistolae* avant 1115. Ce sont d'ailleurs les auteurs les plus tardifs cités par les amants. De plus, le lexique employé ne contient aucun

¹¹⁶ Mews, *La voix d'Héloïse...*, p. 300.

¹¹⁷ Mews, *La voix d'Héloïse...*, p. 301. Cité dans la note 30: Carol Dana Lanham, *Salutatio Formulas in Latin Letters to 1200: Syntax, Style, and Theory*, Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 22, Munich, Ardeo Gesellschaft, 1975, p. 7–12.

¹¹⁸ Jan Ziolkowski, "Lost and Not Yet Found: Heloise, Abelard, and the Epistolae duorum amantium," *Journal of Medieval Latin*, 2004, p. 171–202.

¹¹⁹ Mews, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard*, New York, Palgrave, [1999] 2008.

¹²⁰ Mews, *The Lost Love Letters...*, 2008, p. 182–183.

terme apparu après 1115, et certains vocables présents dans les lettres disparaissent après le milieu du XII^e siècle¹²¹.

Les débats historiographiques entourant l'authenticité des EDA ont longtemps opposé des philologues et des historiens de la littérature médiévale. Alors que certains chercheurs ont mis en doute leur attribution à Héloïse et Abélard, d'autres, comme Constant Mews, ont avancé des arguments étayés en faveur de leur authenticité. L'analyse lexicale, la cohérence stylistique et l'inscription de ces lettres dans le contexte culturel du début du XII^e siècle tendent à soutenir cette hypothèse. Plus récemment, Francesco Stella a souligné leur compatibilité avec les pratiques épistolaires contemporaines¹²², tandis que Barbara Newman a proposé des éléments plausibles concernant leur conservation et leur transmission au Paraclet¹²³.

La question de la transmission demeure toutefois complexe. Comme l'a montré Jacques Dalarun à propos des lettres monastiques¹²⁴, les écrits d'Abélard et d'Héloïse ont connu des trajectoires manuscrites indirectes. On peut envisager, par analogie, une circulation comparable pour les EDA, notamment à travers des réseaux monastiques liés au Paraclet et aux milieux cisterciens. La redécouverte des lettres à Clairvaux par Jean de Woëvre suggère en effet une transmission médiée, dont les modalités précises échappent en partie à notre connaissance.

Si l'histoire des émotions a permis, au cours des dernières décennies, de reconnaître la dimension affective et subjective des correspondances d'Héloïse et d'Abélard, peu d'études ont entrepris une analyse systématique du vocabulaire affectif dans sa tension entre attachement singulier et horizon spirituel universel. C'est dans cet espace historiographique que s'inscrit la présente étude, en proposant une enquête lexicale attentive aux articulations entre expérience intime, élaboration intellectuelle et normativité théologique.

¹²¹ Piron, « Héloïse et Abélard. L'éthique amoureuse des *Epistolae duorum amantium* », dans Jocelyne Dakhli (éd.), *Histoires de l'amour. Fragilités et interdits, du Kâmasûtra à nos jours*, Bayard, 2011, p. 4–5.

¹²² Francesco Stella, « *Epistolae duorum amantium*: nuovi paralleli testuali per gli inserti poetici », *The Journal of Medieval Latin*, vol. 18, 2008, p. 374–397.

¹²³ Newman, *Making Love in the Twelfth Century: "Letters of Two Lovers"*, introduction, section « How Were the Letters Preserved Before Johannes de Vepria Found Them? », p. 54–58.

¹²⁴ Newman, *Making Love in the Twelfth Century...*, p. 54, citant Jacques Dalarun, « Nouveaux aperçus sur Abélard, Héloïse et le Paraclet », *Francia*, vol. 32, 2005, p. 32–39 ; Sylvain Piron, « La "collection" des lettres d'Abélard et Héloïse », p. 339, suivant Constant J. Mews, « La bibliothèque du Paraclet du XIII^e siècle à la Révolution », *Studia Monastica*, vol. 27, 1985, p. 40–43.

Dans la mesure où l'on suit l'hypothèse aujourd'hui majoritaire attribuant les *Epistolae duorum amantium* à Héloïse et Abélard, cette recherche les intègre au corpus analysé, tout en demeurant consciente des débats qui entourent leur transmission et leur attribution. Leur examen permet ainsi d'approfondir l'étude des stratégies rhétoriques et de la construction d'une subjectivité amoureuse au sein du milieu scolaire et monastique du XII^e siècle.

1.3. Approche historiographique et prolongements contextuels

Comme le souligne Sylvain Piron¹²⁵, si l'authenticité des *Lettres des deux amants* a suscité un tel surcroît de prudence, l'inusité de son caractère en est certainement pour quelque chose. Dans *Ennobling Love*, Stephen Jaeger rappelle l'importance de reconnaître la singularité de ces lettres, dont « la passion est sensible au lecteur moderne »¹²⁶. L'une des particularités les plus déconcertantes de cet échange est qu'il est destiné au secret de ses correspondants, à l'exclusive intimité de leur expérience. Il est d'ordre privé. Pourtant, s'exprimant en ce discours d'amour-vertus que Jaeger qualifie d'ennoblissant et ordinairement réservé à l'usage public de l'élite masculine, son caractère n'est pas comparable à celui des lettres d'amour bavaïses plus communes et plus conventionnelles des *Chansons de Regensburg* et du recueil de Tegernsee, issues d'exercices rhétoriques donnés aux jeunes femmes de la haute noblesse dans le cadre de leur enseignement monastique, comme ce fut le cas d'Héloïse à Argenteuil. Ces communautés monastiques offrirent à un nombre restreint de femmes issues de la noblesse l'accès à l'étude de la littérature latine et à la composition de poésie d'amour. Cet accès féminin aux savoirs lettrés ne dura cependant qu'un court moment, limité à deux ou trois générations¹²⁷. Ce « moment privilégié », où les correspondances latines entre hommes et femmes se multiplient, débute vers 1050 et décline progressivement pour s'éteindre autour de 1115¹²⁸. Comme l'a montré Sylvain Piron, cette date marque la fin de la « renaissance ovidienne » dans les écoles monastiques et cathédrales, avant que les réformes ecclésiastiques, la formalisation de l'*ars dictaminis* et le cloisonnement accru des sexes ne réduisent l'espace d'expression des femmes dans la culture lettrée. Dès la deuxième moitié du XII^e siècle, l'accès des femmes à la culture savante se raréfie, en grande partie à cause de l'écart croissant entre la formation monastique et celle dispensée dans les écoles urbaines¹²⁹. Par

¹²⁵ Piron, « L'éducation sentimentale d'Héloïse », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, Vol. 47, 2018, p. 171.

¹²⁶ Stephen C. Jaeger, *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*, Philadelphia, 1999, p. 161

¹²⁷ Newman, *Making Love in the Twelfth Century...*, p. 22–23.

¹²⁸ Piron. « Héloïse et Abélard. L'éthique, ... p. 174.

¹²⁹ Mews, *La voix d'Héloïse, ...*, p. 184.

ailleurs, les transformations religieuses de la réforme imposent rapidement l'exigence du célibat des prêtres.

Certains historiens, comme Constant Mews¹³⁰, Gerald A. Bond¹³¹, Patricia Ranft¹³² et Barbara Newman¹³³ ont analysé, à propos de la fin de cette période, le poème *Laudis honor*. Issu d'un manuscrit du XII^e siècle conservé à la British Library, et probablement composé dans les années 1140–1150, ce poème fait partie d'une anthologie poétique probablement originaire de Bury St. Edmunds. Cette anthologie, qui inclut aussi des œuvres attribuées à Hildebert de Lavardin et Marbode de Rennes, place le poème dans un contexte littéraire prestigieux et érudit¹³⁴. L'auteure, une femme lettrée, s'inscrit dans une tradition classique tout en déplorant la disparition des valeurs humanistes qui permettaient autrefois aux hommes et aux femmes de participer ensemble à une culture littéraire commune. Elle évoque avec nostalgie un âge d'or où la littérature et les arts étaient célébrés, représentés par les « Césars » qui chérissaient les Muses et l'inspiration poétique¹³⁵. Cependant, elle constate que ces idéaux sont désormais méprisés, remplacés par des vices destructeurs tels que l'envie, la paresse et la calomnie. La poétesse souligne particulièrement la condamnation de la littérature féminine, désormais perçue comme un véritable « grand crime » (v. 21), et compare sa situation à l'exil d'Ovide pour ses écrits. Dans le vers 9, elle écrit : « nous sommes chassées du nouveau monde, car notre passion est la lettre ». Cet exil, à la fois intellectuel et figuratif, fait écho à la marginalisation bien réelle des femmes monastiques éduquées, telles qu'Héloïse et ses consœurs. Mews relie ce poème aux bouleversements politiques et religieux de 1129, notamment l'expulsion d'Héloïse et des religieuses d'Argenteuil par Suger, abbé de Saint-Denis. Bien que cette expulsion ait été officiellement justifiée par des accusations d'« inconduite », Mews avance que la véritable raison résidait dans l'influence intellectuelle d'Héloïse, perçue comme une menace pour les idéaux religieux émergents, opposés à l'étude philosophique. Dans *Laudis honor*, la poétesse se moque des préjugés misogynes de son époque, ridiculisant ceux qui prétendent que les femmes ne devraient ni composer des vers ni s'intéresser à des figures telles qu'Aristote (v. 42–45). À l'inverse, elle défend l'écriture comme un moyen légitime d'accéder à la vérité

¹³⁰ Newman, *Making Love in the Twelfth Century...*, p. 8–10.

¹³¹ Gerald A. Bond, *The Loving Subject : Desire, Eloquence, and Power in Romanesque France*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 141, 166–169.

¹³² Ranft, *Women in Western Intellectual Culture, 600–1500*, New York, Palgrave, 2002, p. 42–44.

¹³³ Mews, « Un poème non identifié d'Héloïse ? », *La voix d'Héloïse*, ..., p. 268–276.

¹³⁴ André Boutemy (éd.), « Le Recueil poétique du manuscrit Additional 24199 du British Museum », *Latomus*, vol. 2, no. 1, 1938, p. 30–52. Mews, *La voix d'Héloïse* ..., p. 268.

¹³⁵ *Laudis honor*, vers 5-6 : « Caesaribus dilecta uiris hoc tempore sordent, Gratia Pieridum Pegaseusque liquor. » « Ce que chérissaient les Césars et les grands hommes est aujourd'hui méprisé : La grâce des Muses et la source de Pégase. » Mews, *La voix d'Héloïse*..., p. 269.

divine (v. 29–33)¹³⁶, rejoignant ainsi les arguments d’Abélard dans les débats théologiques des années 1130 (voir l’annexe D pour le texte intégral, sa traduction et une analyse détaillée).

Selon Mews, *Laudis honor* résonne avec les éloges d’Hugues de Métel, chanoine et érudit du XII^e siècle, qui célèbre l’intelligence exceptionnelle et la renommée littéraire d’Héloïse. Dans une lettre adressée à elle, il écrit : « Votre réputation retentissante, volant dans le vide, a résonné en nous, digne de votre voix, elle a retenti en nous. » Il ajoute qu’Héloïse a surpassé les attentes associées à son sexe, soulignant ainsi l’admiration que suscitaient son érudition et ses talents littéraires auprès de ses contemporains. Cette observation nourrit l’hypothèse de Mews selon laquelle Héloïse pourrait être l’auteure de ce poème, qui reflète la voix d’une femme cultivée confrontée à l’interdiction de l’écriture (*littera*). Mews souligne qu’Héloïse est la seule femme du XII^e siècle connue pour sa maîtrise des auteurs classiques et son engagement intellectuel¹³⁷.

Cette dynamique s’inscrit également dans le contexte plus large des *EDA*, qui témoignent d’une époque singulière où les femmes lettrées pouvaient encore prendre part aux échanges intellectuels et culturels. Alors que les *Epistolae* illustrent un moment où des femmes instruites pouvaient dialoguer avec des hommes, *Laudis honor* déplore la fermeture progressive de ces espaces, marquant la fin d’une ère où leur présence était tolérée dans les cercles littéraires. Cette marginalisation reflète une société en mutation, dominée par une « nouvelle religion » (v. 23) qui valorise l’austérité et rejette la quête intellectuelle, particulièrement chez les femmes.

L’invocation de Clio à trois reprises dans *Laudis honor* établit un parallèle intéressant avec les *EDA*. Dans la lettre 66, Héloïse fait appel aux Muses, en particulier Clio, pour que chacune célèbre par des louanges le

¹³⁶ *Laudis honor*, vers 23–33 : « Si Dieu peut être saisi par les sens et par la raison, Celui qui possède davantage de raison le saisira mieux. Écrire beaucoup ne m’empêche pas d’être bonne, Écrire me donne de connaître Dieu, loin de m’en empêcher. Nous croyons et nous connaissons Dieu par la raison ». Mews, *La voix d’Héloïse...*, p. 271.

¹³⁷ Mews, *La voix d’Héloïse...*, p. 212, citant Hugo Metellus, *Ep.* 16, éd. Charles-Louis Hugo, *Sacrae Antiquitatis Monumenta*, 2 vol., Saint-Dié, Joseph Charlot, 1731, t. II, p. 348–349 : « *Helvidi Abbatissae Venerabilis Paracliti: Fama sonans per inane volans apud nos sonuit, quae digna sonitu de vobis, nobis intonuit. Foemineum enim sexum vos excessisse nobis notificavit. Quomodo? Dictando, versificando, nova junctura, nota verba novando, et quod excellentius omnibus est his, muliebrem molliem exuperasti, et in virile robur indurasti.* » Voir aussi Constant J. Mews, « Hugh Metellus, Héloïse and Peter Abelard: the Letters of an Augustinian Canon and the Challenge of Innovation in Twelfth-Century Lorraine », *Viator*, vol. 32, 2001, p. 99–121.

maître dissipant l'obscurité (Abélard)¹³⁸. Clio, muse de l'Histoire, symbolise ici à la fois l'autorité savante et la mémoire littéraire. En appelant à Clio sa « fidèle compagne » (v. 10), la poétesse de *Laudis honor* affirme son appartenance à une lignée intellectuelle, tout en dénonçant son exclusion progressive de cette sphère. Ce rejet explicite des femmes instruites, analysé par Newman et Mews¹³⁹, s'inscrit dans le cadre des réformes religieuses du XII^e siècle, qui recentrent le pouvoir intellectuel et spirituel entre les mains des hommes. Ces transformations marginalisent non seulement les femmes, mais également l'esprit humaniste qu'incarnait leur participation à la culture savante. Ainsi, *Laudis honor* peut être interprété comme une réponse tardive aux idéaux d'égalité intellectuelle mis en lumière par les *EDA*.

L'émergence des *EDA* dans un contexte social exceptionnel confère à ces lettres d'amour un caractère unique : une femme, Héloïse, y participe pleinement et offre un style épistolaire d'une rare élégance, à la fois intime, philosophique et profondément marquant. Les nombreuses similitudes entre ces lettres et les réflexions connues d'Héloïse et d'Abélard renforcent l'hypothèse de leur implication directe, soulignant leur portée personnelle et philosophique. Ainsi, alors que *Laudis honor* témoigne de la fermeture des cercles intellectuels aux femmes, les *EDA* illustrent une période où ces échanges étaient encore possibles. Cette évolution accompagne l'essor du *fin' amor*, qui s'inscrit dans une transformation plus large des sensibilités et des représentations amoureuses.

Par ailleurs, l'essor du courant littéraire de l'amour courtois (*fin' amor*), qui émerge au cours de la deuxième moitié du XII^e siècle, suit de près les correspondances d'Héloïse et Abélard. Entre les deux correspondances, séparées par une quinzaine d'années, les protagonistes évoluent, tout comme la société et la culture du royaume de France septentrionale dans laquelle ils vivent. Ce courant s'épanouit dans les cours d'Aliénor

¹³⁸ *EDA*, lettre 66, p. 152–153 :

«	<i>Omne</i>	<i>felici</i>	<i>ceptis</i>	<i>assis,</i>	<i>Clio,</i>	<i>nostris,</i>	
<i>a</i>	<i>versus</i>	<i>Carmine</i>	<i>sis</i>	<i>comens</i>	<i>et</i>	<i>suavia</i>	<i>promens. [...]</i>
<i>Splendor</i>		<i>doctoris</i>	<i>noctem</i>	<i>fugata</i>	<at>	<i>quec</i>	<i>prioris.</i>
<i>Muse</i>	<i>qua</i>	<i>causa</i>	<i>laudes</i>	<i>date</i>		<i>voce</i>	<i>sonora.</i>
<i>Concine</i>	<i>prima</i>	<i>Clio:</i>	<i>“flos</i>	<i>cleri</i>	<i>semper</i>	<i>aveto.”</i>	<i>[...]</i>
<i>Quid</i>	<i>plus,</i>	<i>quid</i>	<i>dictem,</i>	<i>pace</i>	<i>fruatur,</i>	<i>amen.</i>	
<i>Vale</i>		<i>spiraculum</i>		<i>meum.</i>			»

Traduction : « Sous un présage heureux, sois présente dans mes œuvres, Clio, et accompagne les tablettes de tes vers poétiques, en offrant des douceurs. [...] La lumière du maître chasse la nuit et celle qui était auparavant. Ô Muses, pour quelle raison ne chanteriez-vous pas vos louanges d'une voix harmonieuse ? Clio, chante la première : “Fleur du clergé, sois toujours saluée.” [...] Que puis-je dire de plus, que dire encore ? Qu'il jouisse de la paix, amen. Porte-toi bien, souffle de ma vie. »

¹³⁹ Mews, « Un poème non identifié d'Héloïse ? », *La voix d'Héloïse, ...*, p. 273–276.

d'Aquitaine et de sa fille Marie de Champagne, foyers culturels majeurs où convergent de multiples influences. Sous leur mécénat, des poètes tels que Chrétien de Troyes et Bernard de Ventadour approfondissent les thèmes de l'amour raffiné et de la chevalerie. À l'opposé de cet idéal, des œuvres comme le *De amore* (1185) d'André le Chapelain, souvent associées à la cour de Marie de Champagne, s'inscrivent dans une veine satirique. Composé sous Philippe Auguste, ce traité visait à discréditer Aliénor d'Aquitaine et les idéaux de la *fin'amor*¹⁴⁰. Ainsi, l'histoire des correspondances d'Héloïse et Abélard se déploie dans un contexte de transformations profondes, où le pouvoir royal, en quête de centralisation, influence directement la culture et les productions littéraires.

Dans ce paysage culturel, Aliénor d'Aquitaine et sa fille Marie de Champagne se distinguent par leur rôle de mécènes éclairées, favorisant l'émergence et l'évolution des valeurs associées à la *fin'amor*. Leur influence marque une adaptation des idéaux courtois et intellectuels aux dynamiques sociales et politiques de leur temps. Cependant, la promotion de réformes austères, incarnées par des figures comme Philippe Auguste, reflète les tensions profondes entre une vision humaniste, valorisant la participation active des femmes dans la culture courtoise, et une conception centralisée et masculine du pouvoir intellectuel et religieux, dominée par des normes plus strictes.

Aliénor, dont la vie reflète ces tensions, voit son mariage avec Louis VII s'effriter sous le poids de l'absence d'un héritier mâle et de divergences irréconciliables, tant politiques que culturelles. Après quinze années d'union marquées par des conflits latents, leur séparation devient inévitable. En mars 1152, lors du concile de Beaugency, leur mariage est officiellement annulé sous prétexte de consanguinité, ouvrant ainsi la voie à un nouveau chapitre dans la vie d'Aliénor. Après son remariage avec Henri II Plantagenêt, Aliénor s'impose comme une figure majeure du mécénat. Elle diffuse les idéaux de la *fin'amor* dans les cours de Poitiers et de Westminster, qui deviennent des centres culturels d'envergure européenne. Sa fille, Marie de Champagne, prolonge cet héritage en soutenant des auteurs tels que Chrétien de Troyes, dont les œuvres approfondissent l'idéal de l'amour courtois. Cet idéal entre en résonance avec les réflexions d'Héloïse sur la tension entre amour humain et amour divin, un thème central dans ses lettres à Abélard. Cependant, cet essor rencontre l'opposition des défenseurs des réformes austères. Philippe Auguste (1165–1223), monarque pragmatique et stratège, incarne cette résistance. Soucieux de consolider l'autorité royale et ecclésiastique face à l'aristocratie chevaleresque, il s'oppose à la culture courtoise promue par les Plantagenêts, perçue

¹⁴⁰ Ralph V. Turner, *Eleanor of Aquitaine*, New Haven, Yale University Press, 2009, p. 191–204.

comme une menace à son projet de centralisation.

L'œuvre d'André le Chapelain reflète ces tensions entre l'aristocratie chevaleresque et les valeurs austères prônées par l'Église et le pouvoir capétien. En Angleterre, Henri II et son fils Richard Cœur de Lion (1157–1199) poursuivent l'héritage culturel d'Aliénor. Henri II favorise la centralisation administrative tout en encourageant la production littéraire en latin et en langues vernaculaires. Richard, quant à lui, incarne l'idéal du chevalier-poète. Son règne marque un tournant dans l'épanouissement des valeurs chevaleresques. Ses exploits militaires, notamment lors des croisades, stimulent les échanges culturels entre l'Occident latin et le Levant, apportant des inspirations nouvelles à la littérature européenne. Les relations entre Richard Cœur de Lion et Philippe Auguste s'inscrivent dans cette culture médiévale où les liens affectifs entre souverains allient politique, symbolisme et idéaux chevaleresques. Comme l'a montré Stephen Jaeger, leur proximité, parfois décrite avec une grande intensité émotionnelle dans les chroniques, s'inscrit dans un cadre valorisant l'ennoblissement mutuel par l'amitié et l'amour, sans pour autant impliquer la notion moderne de sexualité. Ce compagnonnage initial, fondé sur des valeurs partagées de chevalerie et de loyauté, contraste avec leur rivalité ultérieure, où les ambitions géopolitiques prennent le dessus : Philippe Auguste cherche à renforcer son autorité en France en affaiblissant l'influence des Plantagenêts, tandis que Richard s'efforce de maintenir son emprise sur ses territoires continentaux. Cette dynamique révèle comment la chevalerie et l'amour courtois, loin d'être de simples idéaux littéraires, fonctionnent à la fois comme des vecteurs d'unité et des points de fracture dans les relations entre souverains¹⁴¹.

Dans un registre différent mais dans un climat intellectuel similaire, les correspondances d'Héloïse et Abélard se distinguent par leur originalité, tant littéraire que culturelle, tout en reflétant les tensions idéologiques et sociales du XII^e siècle. Leur réflexion sur les idéaux amoureux, enracinée dans une tradition épistolaire savante, s'inscrit à la croisée de dynamiques majeures : les bouleversements provoqués par les réformes ecclésiastiques, la redécouverte des thématiques ovidiennes et l'émergence des premières expressions de l'amour courtois. Ces écrits, à la fois témoins et acteurs des transformations de leur époque, offrent une relecture des conceptions médiévales de l'amour dans ses dimensions spirituelles et profanes, tout en influençant durablement l'imaginaire collectif. Comme le souligne Mews, « on a souvent avancé l'argument selon lequel les idéaux de l'amour exprimés dans les lettres d'Héloïse annoncent les théories de

¹⁴¹ Jaeger, *Ennobling Love ...*, p. 11–25, 187–192.

l'amour pur (*fin'amor*) de la littérature romanesque¹⁴². » Il associe les discours d'Héloïse à l'émergence d'une pensée novatrice, prolongée par les auteurs courtois.

L'art épistolaire latin, rigoureux et teinté de références religieuses et classiques, auquel Héloïse et Abélard sont initiés, s'inscrit dans un contexte intellectuel marqué par l'influence de l'école de la Vallée de la Loire et par une renaissance des œuvres d'Ovide. C'est dans ce cadre culturel que les EDA voient le jour, avant que cette tradition ne soit marginalisée sous l'influence des réformes grégoriennes dès 1115. Chez les réformateurs, plusieurs traités spirituels émergent du débat philosophique et théologique que suscitent la conception de l'amour au XII^e siècle. Les plus influents sont Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry, Ælred de Rievaulx et Richard de Saint-Victor. S'ils perçoivent la vision séculière de l'amour, et donc la littérature ovidienne, comme un danger moral en raison de l'exaltation du désir et du plaisir charnel, ils ne suppriment pas pour autant toute sensualité : dans la tradition du *Cantique des cantiques*, cette sensualité est transposée au niveau spirituel, mobilisée comme métaphore pour exprimer l'amour de Dieu¹⁴³. Conformément à la conception augustinienne de la *caritas*, l'amour véritable doit, pour ces réformateurs, être purifié et orienté vers Dieu.

Les correspondances d'Héloïse et Abélard constituent ainsi un témoignage précieux des tensions entre amour terrestre et amour divin. Leur étude éclaire les multiples façons dont la pensée médiévale conceptualise les émotions et les relations humaines. Toutefois, replacer ces échanges dans leur contexte implique de mesurer l'ampleur des bouleversements doctrinaux et institutionnels qui redéfinissent les relations entre hommes et femmes. L'imposition du célibat ecclésiastique et la séparation stricte des sexes dans les espaces religieux s'inscrivent dans une dynamique plus large, amorcée par les premières réformes menées sous le pape Léon IX (1049–1054) et amplifiée par la réforme grégorienne initiée par Grégoire VII (1073–1085). L'Église entreprend alors une restructuration radicale de son clergé, visant à éradiquer les influences séculières et à instaurer un modèle de pureté inspiré de l'idéal monastique.

La lutte contre le nicolaïsme, c'est-à-dire contre le mariage et la vie conjugale des membres du clergé, devient un enjeu central, entraînant des interdictions successives du mariage clérical, notamment au concile de Reims en 1119 sous le pape Calixte II. Ce durcissement ne concerne pas seulement la sexualité des clercs,

¹⁴² Mews, *La voix d'Héloïse*, ..., p. 79 : « Helen Laurie a soutenu que [...] Chrétien de Troyes connaissait la correspondance. ». Voir : Helen C. R. Laurie, « Chrétien de Troyes and the Love Religion », *Romanische Forschungen*, vol. 101, 1989, p. 169–183.

¹⁴³ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, London, Oxford University Press, 1965, p. 77–78.

mais plus largement la question de la mixité et de la place des femmes dans l'espace intellectuel et spirituel¹⁴⁴.

Les discours réformateurs expriment ainsi une crainte grandissante face aux évolutions des mœurs. Guibert de Nogent et Orderic Vital dénoncent une montée de l'intimité entre les sexes, qu'ils associent à une corruption morale et à un abandon des valeurs chrétiennes. La critique ne se limite pas aux pratiques vestimentaires : robes ajustées, chaussures pointues, cheveux longs, mais s'étend aux nouvelles formes de sociabilité qui remettent en question l'ordre établi. Avec l'essor des écoles urbaines et des centres d'apprentissage comme Paris, les échanges entre jeunes hommes et femmes instruites deviennent plus fréquents, suscitant l'inquiétude des milieux monastiques. Les réformateurs considèrent ces évolutions comme des symptômes d'un affaiblissement des distinctions traditionnelles entre clercs et laïcs, hommes et femmes¹⁴⁵.

Face à cette « dissolution des mœurs », l'Église entreprend un renforcement drastique de la discipline cléricale. Le concile de Reims en 1119 non seulement impose le célibat aux clercs, mais réaffirme la nécessité de couper les liens entre le clergé et les influences laïques, perçues comme corruptrices. Cette radicalisation entraîne des tensions ouvertes : à Rouen et Poitiers, des prêtres mariés se révoltent contre ces décisions, tandis qu'Yves de Chartres tente de tempérer les positions les plus extrêmes en défendant une approche plus pragmatique. Cependant, l'exclusion des femmes des cercles intellectuels devient un phénomène de plus en plus marqué, renforcé par une rhétorique qui associe leur présence à un facteur d'impureté et de désordre.

C'est dans ce contexte de surveillance morale et de durcissement des normes ecclésiastiques qu'évolue la position d'Abélard. Dans sa jeunesse, il s'inscrit dans un environnement où la mixité, bien que controversée, est encore pratiquée dans certains milieux intellectuels. Des figures comme Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, prônent une forme de vie religieuse où hommes et femmes coexistent sous une même autorité spirituelle, une initiative qui suscite la méfiance des réformateurs. De la même manière, Abélard, par son enseignement et sa relation avec Héloïse, incarne une remise en question implicite des normes de séparation imposées par l'Église. Son influence dans le milieu universitaire et son engagement dans des débats philosophiques et théologiques font de lui une figure intellectuelle majeure, mais aussi un symbole de ces

¹⁴⁴ Mews, *La voix d'Héloïse*, ..., p. 129–131.

¹⁴⁵ Mews, *La voix d'Héloïse*, ..., p. 125–128.

nouvelles dynamiques sociales que l'Église cherche à contrôler. La répression qui s'abat sur lui après sa castration ne saurait être réduite à un simple acte de vengeance privée, bien qu'orchestrée par Fulbert. Elle s'inscrit dans un climat institutionnel plus large, marqué par la volonté de l'Église de renforcer son contrôle sur les conduites morales, sexuelles et intellectuelles. L'acte, tout en ayant un mobile personnel, trouve un écho dans les dynamiques de réforme ecclésiastique en cours, qui visent à discipliner les figures jugées trop transgressives ou autonomes. À ce titre, Abélard devient l'incarnation symbolique des tensions que suscitent ces dynamiques sociales émergentes, notamment la mixité, l'autonomie intellectuelle, et la centralité croissante du débat rationnel, que l'institution cherche à contenir.

Toutefois, son rapport à ces normes demeure ambivalent. D'un côté, il adopte progressivement un discours conforme aux réformes en cours, notamment en exhortant Héloïse à se conformer aux attentes monastiques. De l'autre, il continue de défendre une approche fondée sur la raison et l'autonomie intellectuelle, ce qui le place en tension avec l'ordre ecclésiastique dominant. Son destin illustre le resserrement progressif du contrôle ecclésiastique sur la moralité et la séparation des sexes, où toute transgression, réelle ou symbolique, est perçue comme une menace à l'ordre établi¹⁴⁶.

Ce contrôle ne s'exerce pas seulement sur des figures individuelles comme Abélard, mais touche un ensemble plus vaste de clercs et d'intellectuels. Des prêtres mariés sont contraints d'abandonner leur épouse sous peine d'excommunication, des écoles cathédrales voient leurs enseignements surveillés de plus près, et des accusations de sodomie ou de mœurs dissolues sont utilisées pour discréditer les figures les plus influentes. Les réformes ecclésiastiques ne se contentent pas de moraliser le clergé, elles redéfinissent également les structures de pouvoir en écartant les modèles intellectuels trop autonomes ou trop éloignés de l'idéal monastique¹⁴⁷. Loin d'être une simple affaire individuelle, le parcours d'Abélard reflète un processus plus large de radicalisation ecclésiastique, où la discipline cléricale devient un instrument de contrôle social et de redéfinition du rôle des femmes et des intellectuels dans l'espace religieux et académique. Son histoire, comme celle d'autres clercs confrontés à cette surveillance accrue, illustre les tensions qui traversent le XII^e siècle entre réforme morale, affirmation du pouvoir ecclésiastique et transformation des dynamiques sociales et intellectuelles. C'est dans ce contexte mouvant que prend forme la correspondance d'Héloïse et Abélard, qui apparaît à la fois comme un témoignage singulier de ces tensions et, dans notre lecture, comme un espace discursif où elles se trouvent mises en jeu et reformulées. Ce cadre ouvre la voie à notre

¹⁴⁶ Mews, *La voix d'Héloïse*, ..., p. 131–132.

¹⁴⁷ Mews, *La voix d'Héloïse*, ..., p. 132–138.

problématique.

1.4. Problématique

Ce mémoire examine les *Epistolae duorum amantium* (1115–1117) et la correspondance monastique d'Héloïse et d'Abélard (1132–1141) afin d'analyser la manière dont l'expérience amoureuse y est formulée, pensée et structurée. Il s'agit d'étudier ces lettres comme des productions discursives situées, inscrites dans les cadres intellectuels, théologiques et sociaux du XII^e siècle.

Ce travail défend l'hypothèse que, dans les correspondances traditionnellement attribuées à Héloïse et Abélard, l'expérience amoureuse ne constitue pas seulement l'expression d'une passion individuelle, mais un lieu d'élaboration d'une subjectivité médiévale où se négocient attachement singulier, normativité théologique et quête de transcendance. L'amour y apparaît comme un espace discursif dans lequel s'articulent intériorité, rationalisation morale et aspiration spirituelle. Dans cette perspective, plusieurs questions structurent l'analyse.

Premièrement, comment Héloïse et Abélard traduisent-ils et façonnent-ils leurs émotions dans leur correspondance ? Cette interrogation vise à examiner la construction textuelle du lien affectif à travers le vocabulaire employé (*animus*, *amor*, *affectus*, *intentio*, *dilectio*, *caritas*) et les variations sémantiques qu'il recouvre. Il s'agira d'évaluer dans quelle mesure l'expression des émotions relève d'une spontanéité vécue ou d'une mise en forme rhétorique conforme aux traditions épistolaires et aux modèles intellectuels du XII^e siècle. Cette analyse lexicale et contextuelle sera développée principalement dans le chapitre II.

Deuxièmement, dans quelle mesure l'écriture amoureuse participe-t-elle d'un processus d'élévation spirituelle ? L'objectif est d'examiner comment la relation affective est pensée en tension avec les exigences théologiques et ascétiques de l'époque. À travers l'étude des notions de *caritas* et de *dilectio*, mises en dialogue avec les débats contemporains (Augustin, Bernard de Clairvaux, tradition platonicienne), il s'agira de déterminer si l'amour humain est conçu comme obstacle, médiation ou voie d'accès vers le divin.

Troisièmement, comment situer cette correspondance par rapport aux modèles de l'amour courtois ? Plutôt que de considérer ces lettres comme un simple antécédent littéraire, l'analyse interrogera les convergences et les écarts entre leur idéalisation du lien amoureux et les schémas du *fin'amor*, en s'appuyant notamment sur les travaux de Stephen Jaeger et Peter Dronke. Cette comparaison visera à préciser si la valorisation de l'intellect, de la fidélité et de la sublimation affective relève d'un registre courtois, théologique ou hybride.

Quatrièmement, comment ces lettres s'inscrivent-elles dans les normes sociales et religieuses du XII^e siècle ? Il s'agira d'évaluer en quoi elles reflètent, infléchissent ou redéfinissent les conceptions médiévales du mariage, du renoncement et du statut des femmes dans la culture lettrée. L'analyse portera sur les tensions entre expérience personnelle et cadre institutionnel, sans projeter sur le corpus des catégories modernes de subversion ou de résistance.

Enfin, la question de la résonance plus large de ce dialogue amoureux sera abordée avec prudence méthodologique. Certains motifs, tension entre charnel et divin, métaphores du désir, dynamique dialogique, présentent des analogies avec d'autres traditions textuelles, notamment le *Cantique des Cantiques* ou certaines expressions de la mystique amoureuse. Toutefois, ces rapprochements ne visent pas à établir une universalité transhistorique démontrée, mais à éclairer les modalités symboliques par lesquelles l'amour peut être pensé comme quête d'absolu dans des contextes distincts.

L'ensemble de ces interrogations vise ainsi à comprendre comment les correspondances d'Héloïse et d'Abélard articulent expérience sensible, élaboration intellectuelle et inscription sociale, et en quoi elles participent d'une réflexion médiévale sur la formation du sujet et la hiérarchisation des attachements.

1.5. Méthodologie

Afin de répondre aux interrogations soulevées dans la problématique, ce mémoire mobilise des outils issus de l'histoire des émotions, de l'analyse philologique et de la critique littéraire.

L'analyse repose sur une lecture philologique attentive aux occurrences lexicales et à leurs contextes d'énonciation, articulée à une contextualisation historique des débats théologiques du XII^e siècle. Elle articule trois niveaux : (1) étude du vocabulaire affectif ; (2) analyse des postures discursives ; (3) mise en relation avec les cadres intellectuels contemporains.

Le premier niveau consiste en une étude lexicale et stylistique du vocabulaire affectif employé dans la correspondance. Une attention particulière sera portée aux formules de salutation, aux expressions d'appel et aux désignations réciproques utilisées par Héloïse et Abélard. L'objectif est de comprendre comment les émotions sont formulées, modulées et mises en scène dans le tissu même de l'écriture. Ces éléments seront analysés à la lumière des conventions de l'ars dictaminis, afin d'évaluer dans quelle mesure la rhétorique épistolaire contraint ou autorise l'expression affective.

Le deuxième niveau porte sur l'analyse des postures discursives adoptées par les correspondants. Il s'agira d'examiner comment leurs prises de parole articulent intériorité, normativité théologique et dynamique relationnelle, et comment ces lettres deviennent le lieu d'une élaboration intellectuelle de l'expérience amoureuse.

Le troisième niveau repose sur une contextualisation historique et intertextuelle. Les lettres seront mises en relation avec les traditions philosophiques et théologiques contemporaines, notamment augustinienes et bernardines, ainsi qu'avec l'arrière-plan néoplatonicien transmis au XII^e siècle. Cette contextualisation permettra d'éclairer les usages des notions de *caritas*, *dilectio* et *amor* dans leur cadre doctrinal.

Une réflexion sur les modèles courtois et les dynamiques d'idéalisation viendra compléter cette analyse, en dialogue critique avec les travaux de Stephen Jaeger et de Peter Dronke, afin d'évaluer dans quelle mesure la correspondance s'inscrit dans une logique d'ennoblissement comparable au *fin'amor*.

Enfin, l'approche comparatiste, développée au chapitre 3, sera explicitement présentée comme une ouverture herméneutique. Les rapprochements avec le *Cantique des Cantiques* et le *Rasa Lila* ne visent pas à établir une filiation historique directe, mais à interroger, dans une perspective réflexive, les formes symboliques par lesquelles différentes traditions articulent amour humain et quête spirituelle.

1.6. Contributions et limites de l'étude

Ce mémoire vise à enrichir l'historiographie sur Héloïse et Abélard en proposant une lecture qui dépasse les interprétations traditionnelles centrées sur l'amour romantique ou la stricte rhétorique épistolaire. En intégrant les outils de l'histoire des émotions et de l'analyse textuelle, notamment stylistique et lexicale, nous chercherons à démontrer que leur correspondance constitue un espace d'expérimentation intellectuelle et spirituelle, où se joue une tentative de concilier passion et quête de transcendance. L'une des principales contributions de cette étude est d'apporter un regard renouvelé sur l'expression des émotions dans leur correspondance. En analysant la place des affects dans leur discours, nous mettrons en évidence les tensions entre émotion spontanée et mise en scène rhétorique, entre attachement humain et idéalisation spirituelle. En étudiant comment les notions d'*amor*, de *caritas* et de *dilectio* sont mobilisées pour articuler ces tensions, nous contribuerons à une meilleure compréhension des dynamiques affectives médiévales.

Ce mémoire propose également une réévaluation du lien entre la correspondance d'Héloïse et Abélard et l'amour courtois. Plutôt que d'y voir une simple anticipation du *fin'amor*, nous interrogerons la spécificité

de leur idéalisation de l'amour en relation avec les traditions philosophiques et théologiques de leur époque. Ce qui distingue leur relation des modèles courtois traditionnels est leur réflexion sur l'élévation spirituelle, qui fusionne quête intellectuelle, sentiment amoureux, et aspiration à une forme d'absolu, qu'elle soit divine, morale ou mystique. Cette analyse contribuera ainsi aux débats historiographiques sur la nature de l'amour courtois et sur sa possible porosité avec la pensée monastique et théologique. Enfin, l'une des dimensions innovantes de cette recherche est l'approche comparatiste, qui mettra en relation cette correspondance avec d'autres traditions textuelles ayant exploré la spiritualisation de l'amour (*Cantique des Cantiques*, *Rasa Lila*). En étudiant les convergences et divergences entre ces discours amoureux, nous chercherons à identifier les structures communes qui sous-tendent l'idéalisation du lien amoureux dans différentes cultures.

D'un point de vue méthodologique, il n'est pas pertinent d'opposer l'authenticité « sincère » à la performance rhétorique dans l'analyse des émotions médiévales. Suivant les travaux de Rob Boddice et de Barbara Rosenwein, toute émotion exprimée est toujours déjà enchâssée dans des cadres culturels, linguistiques et symboliques. L'émotion, comme le sujet humain, est à la fois naturelle et culturelle ; elle ne peut être saisie indépendamment des formes discursives qui la rendent intelligible et signifiante¹⁴⁸. Comme le rappelle Barbara Newman, en s'appuyant sur une réflexion de Verlyn Klinkenborg, la sincérité en écriture ne peut être simplement « ressentie » : elle doit être mise en scène par le langage lui-même. Ce n'est pas la spontanéité qui garantit l'authenticité perçue, mais bien l'artifice rhétorique maîtrisé, capable de produire un effet de vérité émotionnelle¹⁴⁹. Pour répondre à cette complexité, nous nous appuyons sur les travaux de Barbara Rosenwein, Damien Boquet et de Piroska Nagy, cette dernière ayant particulièrement mis en lumière le rôle des cultures émotionnelles dans les contextes religieux, monastiques et intellectuels du Moyen Âge, ainsi que les tensions entre intériorité spirituelle et expression codifiée des affects¹⁵⁰.

D'autre part, la question de l'attribution des *EDA* reste débattue sur le plan historiographique. Bien que nous

¹⁴⁸ Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006, p. 24–25 ; Rob Boddice, *The History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 2–5.

¹⁴⁹ Newman, “*Letters of Two Lovers in Context*” *Making Love in the Twelfth ...*, p. 34. Elle cite ici Verlyn Klinkenborg, *Several Short Sentences About Writing*, New York, Random House, 2012, p. 81–82.

¹⁵⁰ Piroska Nagy et Damien Boquet, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015, p. 9–38. Voir aussi : Piroska Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (Xe-XIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000.

adoptions l'hypothèse d'une origine héloïso-abélardienne, il est nécessaire d'aborder ce corpus avec prudence, en tenant compte de sa forte stylisation rhétorique et de son statut textuel particulier. Cette prudence ne remet pas en cause l'intérêt heuristique du corpus, mais encadre son usage dans une perspective historiquement située. Nous le mettrons en regard de la correspondance monastique, afin de mieux appréhender les lignes de continuité et les points de rupture dans la manière de formuler le lien amoureux. Plutôt que de juxtaposer des références issues de traditions éloignées, nous proposerons en conclusion du chapitre 3 une justification méthodologique de cette comparaison, en exposant les critères retenus, la portée interprétative visée, ainsi que les limites inhérentes à un tel rapprochement. Malgré ces limites, ce mémoire vise à contribuer à une meilleure compréhension des dynamiques affectives et intellectuelles médiévales en mettant en lumière la singularité du dialogue amoureux d'Héloïse et Abélard. Il espère enrichir ainsi l'analyse des représentations de l'amour au XII^e siècle, en interrogeant la tension entre passion et spiritualité, entre construction rhétorique et expérience affective, et en situant cette correspondance dans une perspective plus large d'histoire des émotions et de la littérature amoureuse.

CHAPITRE II

AMOUR, ÉMOTIONS ET SPIRITUALITÉ DANS LES LETTRES

Ce chapitre vise à examiner l'expérience sensible de l'amour telle qu'elle est exprimée dans la correspondance d'Héloïse et Abélard, en mobilisant les outils de l'histoire des émotions et de la spiritualité médiévale. Loin de se limiter à de simples témoignages autobiographiques, ces lettres forment un espace d'élaboration affective et intellectuelle où se tissent passion, introspection et quête de transcendance. Elles exigent une lecture interdisciplinaire à la croisée de la théologie, de la rhétorique et de l'anthropologie des affects.

Dans cette optique, les travaux de Peter Dronke et de Constant Mews offrent un éclairage essentiel sur les tensions philosophiques et littéraires à l'œuvre dans cet échange épistolaire. Dronke met en lumière le tiraillement entre héritage antique et spiritualité chrétienne dans l'expression amoureuse, tandis que Mews insiste sur la singularité des *Epistolae*, où l'émotion se développe dans une logique dialogique et morale, propre à la culture lettrée du XII^e siècle. L'apport de Barbara Newman, enfin, s'avère déterminant pour comprendre la densité émotionnelle du langage d'Héloïse : elle montre comment celle-ci conjugue l'érudition de la *mulier docta* à une intériorité spirituelle puissante, révélant une tension féconde entre amour incarné et aspiration mystique.

Ce chapitre se déploiera en deux grandes parties. La première (2.1) analysera les dimensions intérieures et théologiques de l'amour : entre émotions vécues, foi chrétienne et désir, la correspondance révèle une dialectique subtile entre quête intellectuelle, subversion des normes conjugales, héritages philosophiques et distinctions théologiques entre *dilectio*, *caritas* et *eros*. La deuxième partie (2.2) s'intéressera aux passages où s'élabore une forme d'amour courtois et spirituel, dans la tension entre idéalisation poétique et élévation mystique, en lien avec les débats intellectuels du XII^e siècle. Ce parcours mènera à une conclusion synthétique sur l'amour comme quête de transcendance, entre intériorité, révélation et dépassement des dualismes.

2.1. Approche intérieure de l'amour : entre émotions, foi et désir

2.1.1. Intellect et affect : relecture sensible des émotions et des rapports d'amour au XII^e siècle

L'analyse historiographique des lettres d'Héloïse et Abélard met en lumière une difficulté persistante : celle de reconnaître pleinement l'importance des émotions dans leur interprétation. Pendant longtemps, les

historiens ont privilégié une lecture intellectuelle et théologique de cette correspondance, reléguant l'étude des affects au second plan. Barbara Newman (1992), dans sa défense de l'authenticité des lettres d'Héloïse¹⁵¹, souligne que l'histoire traditionnelle a souvent écarté ces dimensions, les jugeant subjectives et peu fiables¹⁵². Elle évoque notamment ce rejet chez Jean Jolivet, John Benton, Peter von Moss et Durant W. Robertson. Ce n'est qu'à partir de la fin du XX^e siècle et du début du XXI^e siècle que l'intérêt pour l'expérience sensible des correspondants s'est accru, sous l'impulsion de l'histoire sociale et culturelle. L'émergence de l'histoire des émotions a permis de renouveler l'approche des sources médiévales, en montrant que les affects ne sont pas de simples expériences individuelles mais des constructions historiquement situées, façonnées par des normes culturelles et discursives propres à chaque époque. Cette approche ne consiste pas à projeter une sensibilité contemporaine sur les textes médiévaux, mais à restituer les cadres culturels et théologiques au sein desquels ces émotions prenaient sens.

Dans cette perspective, les travaux de Piroska Nagy et Damien Boquet, notamment dans *Sensible Moyen Âge*, ont joué un rôle déterminant en intégrant une lecture anthropologique et sociale des émotions médiévales. Leur étude démontre que ces émotions doivent être analysées dans leur ancrage structurel, à la croisée des mentalités, des institutions et des représentations religieuses. Cet ouvrage pionnier a ouvert la voie à de nouvelles recherches sur la place des émotions dans la pensée et la culture médiévales¹⁵³. C'est dans la continuité de cette historiographie que s'inscrit ce mémoire, en approfondissant l'articulation entre émotions et spiritualité dans la correspondance d'Héloïse et d'Abélard. À travers l'analyse de leurs lettres, il s'agira de montrer comment l'expression affective s'allie à une quête intellectuelle et théologique, tout en s'insérant dans un cadre rhétorique et social propre au XII^e siècle.

Dans la dernière section (*Expositio in Heloissam*) du chapitre mentionné précédemment, Barbara Newman analyse les émotions et les expériences d'Héloïse à travers sa correspondance monastique, soulignant l'impact de la misogynie structurelle sur sa réception. Elle montre que le cadre dans lequel Héloïse évolue conditionne non seulement sa vie, mais aussi la manière dont ses lettres ont été interprétées au fil du temps. Cette influence s'observe tant chez ses contemporains, comme Chaucer et Jean de Meung, que dans les

¹⁵¹ Newman, "Authority, Authenticity, and Repression of Heloise", *Virile Woman to Woman Christ*, Studies in Medieval Religion and Literature, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 46–75.

¹⁵² Newman, "Authority, Authenticity, and Repression of Heloise, ... p. 52–53.

¹⁵³ Boquet et Nagy, *Sensible Moyen Âge...*, p. 12–15.

lectures modernes de son œuvre¹⁵⁴.

Héloïse adopte une posture ambivalente face aux stéréotypes féminins de son époque. Si elle ne s'en détache pas totalement, elle développe néanmoins un regard critique sur elle-même. Dans sa deuxième lettre (*Ep.* 4), elle compare explicitement sa propre condition à celle d'Ève, affirmant que « la première femme ne s'est rendue maîtresse de l'homme que pour le faire chasser du paradis¹⁵⁵. » Dans sa troisième lettre (*Ep.* 6), elle cite directement Saint Augustin pour illustrer la stricte régulation imposée aux femmes dans la hiérarchie religieuse :

Que celle qui n'est pas encore engagée [dans la voie de la chasteté] réfléchisse bien ; mais celle qui est déjà entrée dans cette voie, qu'elle persévère, afin que nulle occasion ne soit donnée au démon, qu'aucune offrande ne soit dérobée au Seigneur. Prenant en considération notre faiblesse, les conciles ont décrété que les diaconesses ne devraient pas être ordonnées avant l'âge de quarante ans, et cela après de sérieuses épreuves, alors que les diacres pourraient être élus dès l'âge de vingt ans¹⁵⁶.

En mobilisant ce passage, Héloïse ne se contente pas d'invoquer Augustin comme autorité : elle met en lumière l'inégalité structurelle entre hommes et femmes dans l'accès aux ordres religieux. Ce contraste révèle une asymétrie fondamentale dans la perception médiévale des capacités morales et spirituelles des sexes. Cette asymétrie s'enracine, comme le soulignent Damien Boquet et Piroska Nagy, dans une culture émotionnelle médiévale. Peur et honte y sont mobilisées comme instruments de régulation sociale et spirituelle¹⁵⁷. La pensée augustinienne sur la concupiscence et la transmission du péché originel, en insistant sur la chair comme vecteur du mal, a contribué à l'association du féminin avec une faillibilité morale intrinsèque. Ainsi, dans les milieux monastiques, la gestion des émotions féminines et du désir s'inscrivait dans une théologie qui visait autant le salut individuel que la préservation de l'ordre ecclésial. Héloïse, bien qu'elle critique les contraintes imposées aux femmes, semble parfois les intégrer à son propre discours, oscillant entre la revendication d'une autonomie intellectuelle et l'acceptation des normes de son temps.

¹⁵⁴ Newman, "Authority, Authenticity, and Repression of Heloise", ... p. 64–68. À ce sujet, elle met en perspective des extraits dans lesquels Jean de Meung et Chaucer décrivent Héloïse.

¹⁵⁵ *Ep.* 4, lignes 141–142, p. 176–177

¹⁵⁶ *Ep.* 6, lignes 214–223, p. 240–244. « *Quare nisi hoc peregeritis, ut neque vir melior, neque femina in terris lector sit, profecto semper id quod optimum putabitis esse multo maxime requiretis, et ut maritus sis quam optime, et haec quam optimo viro nupserit.* »

¹⁵⁷ Boquet et Nagy, *Sensible Moyen Âge...*, p.46–48.

Ces tensions entre normes religieuses, émotions féminines et aspirations spirituelles trouvent un écho particulier dans l'analyse de certaines lettres d'Héloïse, à commencer par sa première lettre (*Ep. 2*), où se déploie une relecture critique du mariage à travers la figure d'Aspasie. Concubine de Périclès, Aspasie est souvent représentée comme une femme influente et cultivée, bien que marginalisée par son statut social. Elle incarne une figure ambivalente : à la fois modèle d'émancipation et rappel des compromis exigés par l'ordre établi. Héloïse commente longuement un passage attribué à Aspasie par Éschine, disciple de Socrate, dans lequel celle-ci tente de réconcilier Xénophon et son épouse. Philosophe grecque, Aspasie soutenait que pour qu'un couple soit vraiment uni, chacun devait croire que l'autre était la meilleure personne possible. Sinon, les partenaires resteraient insatisfaits et toujours en quête de mieux. Aimer véritablement suppose donc deux choses : vouloir être le meilleur pour l'autre, et croire que l'autre l'est pour soi¹⁵⁸.

Héloïse ne se contente pas de citer cette pensée philosophique ; elle s'en empare pleinement, y voyant non un simple raisonnement, mais une vérité sacrée (*sententia sancta*). Elle y reconnaît une sagesse véritable (*sophia*), qui dépasse les limites de la logique rationnelle. Dans la plupart des mariages, cette conviction repose sur une forme d'illusion bienheureuse : une foi mutuelle qui maintient le lien conjugal. Ce lien ne repose pas tant sur la fidélité physique que sur la sincérité du cœur et la pureté des intentions (*pudicitia animorum*). Mais ce que beaucoup vivent comme une illusion, Héloïse affirme l'avoir expérimenté comme une vérité manifeste (*veritas manifesta*). Ce que d'autres femmes espèrent ou idéalisent à propos de leur mari, elle, elle l'a pleinement reconnu en Abélard. Et ce n'était pas un simple sentiment personnel : le monde entier en était témoin. Son amour était vrai, non fondé sur une illusion, mais sur une réalité vécue. Il représentait cette *perfecta dilectio*¹⁵⁹, cet amour parfait qu'elle dit avoir connu¹⁶⁰. Dans cette perspective,

¹⁵⁸ *Ep. 2*, lignes 175–179, p. 146–147. « C'est pourquoi, à moins d'accomplir ceci, que ni homme meilleur ni femme plus désirable ne puissent être trouvés sur terre, vous chercherez toujours ce qu'il y a de meilleur avec d'autant plus d'insistance. Ainsi, tu seras le meilleur mari possible, et elle, l'épouse d'un homme aussi parfait qu'il se peut. »

« *Quare nisi hoc peregeritis, ut neque vir melior, neque femina in terris lector sit, profecto semper id quod optimum putabitis esse multo maxime requiretis, et ut maritus sis quam optime, et hec quam optimo viro nupserit i sit.* »

¹⁵⁹ Ici, *perfecta dilectio* désigne, chez Héloïse, un amour humain élevé à un idéal spirituel par l'expérience vécue avec Abélard. Dans ce contexte, la perfection de l'amour ne se mesure pas à la seule chasteté corporelle (*corporum continentia*), mais à une pureté et une fidélité intérieures (*pudicitia animorum*), conçues comme le fondement volontaire et spirituel de l'union. Ainsi transposée, la notion conserve son exigence éthique tout en devenant la vérité manifeste (*veritas manifesta*) de leur lien, dépassant à la fois l'idéal conjugal et l'idéal mystique traditionnels.

¹⁶⁰ *Ep. 2*, lignes 180–189, p. 146–147. « Cette pensée est assurément sacrée, et elle relève davantage de la **sagesse véritable** que de la philosophie, puisqu'elle va au-delà de ce que la philosophie peut offrir. Il est saint, et bienheureux est ce doux leurre chez les époux : que l'**amour parfait** garde inviolé le lien du mariage, non tant par la continence des corps que par la pudeur des âmes. Mais ce que les autres recevaient comme illusion, une vérité manifeste me l'avait accordé : ce qu'une femme espère généralement de son mari, moi je le savais de toi, et le monde entier aussi, non pas

Héloïse oppose l'union véritable aux normes charnelles du mariage, que la doctrine chrétienne réduit souvent à la seule continence corporelle (*corporum continentia*), c'est-à-dire à la maîtrise des désirs sexuels dans le cadre conjugal, voire à leur suppression partielle dans une visée ascétique. Cette *continentia*, valorisée dans la pensée d'Augustin comme rempart contre la concupiscence, désigne ici aussi la fidélité physique attendue des époux. Or, pour Héloïse, l'union ne repose pas prioritairement sur cette discipline du corps, mais sur un engagement spirituel fondé sur la *pudicitia animorum*. À travers la formule paradoxale du « mensonge pieux », elle suggère que cette croyance idéalisée peut être féconde, mais seulement lorsqu'elle devient réalité intérieure. L'union fondée sur la *pudicitia animorum* devient alors un lien scellé non par l'institution sociale, mais par la reconnaissance réciproque d'une excellence morale.

En convoquant Aspasia, Héloïse ne se contente pas de citer une autorité antique : elle élabore un modèle alternatif d'union, affranchi des contraintes matérielles et des représentations ecclésiastiques du désir. Ce modèle se veut une quête commune de vérité et de vertu, incarnée dans l'amour qu'elle éprouve pour Abélard, seul digne, à ses yeux, d'un tel idéal. Mais cette vision s'oppose à la doctrine chrétienne dominante de son époque, notamment celle formulée par Augustin, qui associe sexualité et péché originel. La figure d'Aspasia, concubine respectée et philosophe influente, entre ici en tension avec une tradition chrétienne qui relègue la concubine au rang de figure tolérée, voire de pécheresse. Ce contraste met en lumière les limites et les contradictions internes à l'idéologie augustinienne, systématisée autour de la sexualité et du péché originel.

Dans ses *Confessions*, Augustin évoque sa propre concubine, qu'il dit avoir aimée sincèrement. Pourtant, il choisit de s'en séparer pour embrasser une vie ascétique et se consacrer entièrement à Dieu. Ce renoncement, bien que douloureux, devient emblématique de sa conception du désir charnel comme obstacle au salut. Même lorsqu'il est empreint d'affection véritable, l'amour physique demeure, selon lui, incompatible avec l'idéal chrétien. Cette vision s'enracine dans la théologie du péché originel qu'Augustin a lui-même élaborée : la concupiscence, conséquence directe de la faute d'Adam, est transmise héréditairement et se

seulement par croyance, mais par connaissance, si bien que mon amour pour toi n'en était que plus vrai, en ce qu'il s'était éloigné de toute erreur.»

« *Sancta profecto hec et plus quam philosophica est sententia ipsius, potius **sophiae** quam philosophiae dicenda ; sanctus est, et beata fallacia in coniugatis, ut **perfecta dilectio** illesa custodiatur matrimonii federa, non tam corporum continentia quam **animorum pudicitia**. At quod error ceteris, **veritas** michi **manifesta** contulerat, cum quod ille videlicet de suis estimaret maritis, hoc ego de te, hoc mundus universus non tam crederet quam sciret, ut tanto verior in te meus amor existeret, quanto ab errore longius abisset. At quod error ceteris, veritas michi manifesta contulerat, cum quod ille videlicet de suis estimaret maritis, hoc ego de te, hoc mundus universus non tam crederet quam sciret, ut tanto verior in te meus amor existeret, quanto ab errore longius abisset.*»

manifeste principalement à travers la sexualité humaine. Comme l'analyse Georges Minois dans *Les origines du mal. Une histoire du péché originel*, Augustin ne se contente pas de systématiser une doctrine reçue : il construit une vision profondément marquée par sa propre expérience du désir. Écartant d'autres interprétations de la chute, notamment celles, orientales, qui ne plaçaient pas le mal dans la sexualité, il forge une théologie où le corps, et plus encore le corps féminin, devient foyer du péché. Dans le prolongement de la figure d'Ève, la femme est investie d'un pouvoir de tentation qui la rend suspecte et inférieure dans l'ordre du salut¹⁶¹. Cette idéologie a profondément influencé la vision chrétienne médiévale du corps, du désir et du rôle des femmes. En érigeant la chasteté comme état idéal, Augustin ne raconte pas seulement son parcours spirituel : il fonde une doctrine qui légitime la répression des désirs et la subordination féminine. Comme le souligne Georges Minois, cette lecture s'est imposée comme orthodoxie en Occident, marginalisant d'autres courants qui valorisaient davantage le corps et la dimension charnelle de l'expérience spirituelle. Elle a durablement fixé une vision culpabilisante du plaisir, du corps et des femmes, influençant des siècles de pratiques et de représentations chrétiennes du mariage¹⁶². Dans ce contexte, la position d'Héloïse se distingue par sa portée critique. En affirmant la primauté de la *pudicitia animorum* sur la *continentia corporum*, elle élabore une conception de l'union conjugale fondée sur la sincérité intérieure et la reconnaissance mutuelle d'une excellence morale. Cette perspective, qu'elle qualifie de *veritas manifesta*, s'inscrit en opposition implicite à l'anthropologie augustinienne, qui associe la sexualité au péché originel. À rebours de cette tradition, la correspondance d'Héloïse témoigne d'une expérience amoureuse conçue comme *perfecta dilectio*, où l'accord de la chair et de l'esprit devient source de vérité et de vertu partagée.

Christopher Brooke, dans *The Medieval Idea of Marriage*, souligne l'héritage romain dans la conception médiévale du mariage, perçu avant tout comme un contrat social et religieux. Les relations extraconjugales, bien que moralement répréhensibles, demeuraient souvent tolérées en raison de leur inscription dans des pratiques juridiques héritées, notamment la distinction entre *iustae nuptiae* (mariage légitime) et *concupinatus* (union informelle). Cette dualité perdure au Moyen Âge, où certaines formes d'union non matrimoniale sont reconnues de facto, tout en étant progressivement marginalisées par la doctrine chrétienne¹⁶³. L'élaboration augustinienne de la sexualité comme lieu du péché originel a fortement

¹⁶¹ Georges Minois, *Les origines du mal : Une histoire du péché originel*, Paris Fayard, 2002, p. 13–15.

¹⁶² Minois, « Chapitre II : Le procès d'Adam. De Paul à Augustin. », dans *Les origines du mal : Une histoire du péché originel ...*, p. 50–94.

¹⁶³ Christopher Brooke, *The Medieval Idea of Marriage*, p. 76–100.

influencé la perception médiévale des relations entre hommes et femmes. L'idéologie conjugale du christianisme médiéval porte ainsi une tension constitutive entre l'idéal ascétique des Pères de l'Église et les ajustements pragmatiques aux traditions antérieures, notamment juridiques. C'est dans cet espace conflictuel qu'Héloïse formule une position originale : un amour non conjugal, mais fondé sur la réciprocité morale et l'union des âmes, échappant aux structures matrimoniales sans pour autant se réduire à la concupiscence. Sa relation avec Abélard s'inscrit ainsi dans un entre-deux fécond, entre quête de connaissance et expérience affective, entre éthique de l'amour et critique des normes instituées¹⁶⁴.

Comme le souligne Newman : « Héloïse incarne à la perfection l'idéal classique de la *univira*, la femme qui appartient uniquement et complètement à un seul homme¹⁶⁵. » Par lui, elle peut tout. Cette dépendance affective et spirituelle transparaît avec force dans l'une de ses lettres, où elle écrit :

Tu sais mon bien-aimé, et le monde entier le sait, combien j'ai perdu en te perdant, et comment une infâme et une notoire trahison voulue par un destin funeste m'a arrachée à moi-même en t'arrachant à moi, de sorte que la manière dont je t'ai perdu m'est encore plus douloureuse que la perte elle-même. Mais plus les raisons de la douleur sont grandes, plus les remèdes doivent, pour apporter quelque réconfort, être puissants. Je ne les attends de personne d'autre que toi ; l'unique raison de ma douleur, tu es le seul à pouvoir m'apporter la grâce¹⁶⁶.

Ce passage illustre à quel point Héloïse place Abélard au centre de son horizon affectif et spirituel. Sa perte ne représente pas seulement un deuil amoureux, mais une véritable dépossession de soi, comme si l'identité qu'elle avait construite passait par lui et se trouvait irrémédiablement amputée. La formulation lie intimement douleur et espérance : celui qui est la cause du mal est aussi, paradoxalement, le seul capable d'y remédier. On y perçoit la tension constitutive de son écriture, à la fois un attachement charnel et une quête d'absolu, qui explique pourquoi Newman parle d'un « mysticisme manqué », où l'élan spirituel se trouve absorbé par la relation terrestre.

Newman voit dans cette correspondance l'expression d'un mysticisme singulier, bien que « manqué » au

¹⁶⁴ Newman, « Authority, Authenticity, and the Repression of Heloise », p. 70.

¹⁶⁵ Newman, « Authority, Authenticity, and the Repression of Heloise », p. 70.

¹⁶⁶ *Ep. 2*, lignes 127–138, p. 143–144 : « *Nosti, karissime, noverunt omnes quanta in the amiserim et quam miserabili casus umma et ubique nota proditio me ipsam quoque michi tecum abstulerit, ut incomparabiliter major sit dolor ex amissionis modo quam ex dampno. Quo vero major est dolendi causa, majora sunt consolationis adhibenda remedia; non utique ab alio, sed a te ipso, ut, qui solus es in causa dolendi solus sis in gratia consolandi. Solus quippe es qui me contristare, qui me laetificare seu consolari valeas. Et solus es qui plurimum id mihi debeas et nunc maxime cum universa quae iusseris in tantum impleverim ut cum te in aliquo offendere non possem me ipsam pro iussu tuo pcrdere sustinerem.* »

regard des critères traditionnels. Elle écrit :

Les mystiques féminines des générations suivantes prendraient plaisir à imiter chaque aspect de son union infiniment riche, variée et absorbante avec [Dieu]. Héloïse est, à cet égard, une précurseuse de Mechthild de Magdebourg et même de Margery Kempe, trouvant une identité riche et complète dans l'adoption de multiples rôles imaginatifs. Mais en contrepartie, l'objet de sa relation totalisante était un homme terrestre, et pour elle, les modèles classiques valaient tout autant que les modèles chrétiens¹⁶⁷.

Cette lecture met en évidence la tension permanente entre héritage antique et aspiration spirituelle chez Héloïse. Newman reconnaît dans les *Epistolae duorum amantium* une capacité propre à Héloïse : celle d'incarner des figures féminines où se rejoignent sacré et profane¹⁶⁸. Cette fusion structure sa relation à Abélard, et rejoint ce que Peter Dronke identifie comme l'expérience courtoise de l'amour, que nous approfondirons plus loin¹⁶⁹.

Si Newman qualifie le mysticisme d'Héloïse de « manqué », c'est parce qu'elle estime qu'Abélard l'incite à substituer son amour pour lui à son amour pour le Christ et, plus encore, à renoncer à toute forme d'expérience mystique jugée déplacée, voire idolâtre, au profit d'une existence strictement monastique. Selon cette lecture, lorsqu'Abélard lui demande d'entrer dans les ordres, elle traverse une première contrainte, abandonnant par amour des aspirations profondes. Puis vient une seconde injonction paradoxale, lorsque le même Abélard lui demande de renoncer à cet amour qui l'avait conduite à son premier sacrifice. Face à cette double exigence, Héloïse choisit le silence, comme si la difficulté du renoncement excédait le pouvoir des mots.

Newman compare ce silence à celui de Marguerite Porete lors de son procès en 1310, où l'auteure du *Miroir des âmes simples* est condamnée par l'Inquisition. Marguerite Porete, bien qu'elle cherche l'approbation de plusieurs autorités théologiques, se retrouve confrontée à un tribunal incapable de comprendre son œuvre. Face à ses inquisiteurs, elle choisit de ne répondre qu'avec silence et de sacrifier sa vie, affirmant ainsi son engagement mystique radical. Ce silence est loin d'être une soumission passive. Toutefois, si Marguerite Porete adopte le silence comme ultime acte de résistance face à l'Inquisition, celui d'Héloïse relève d'une

¹⁶⁷ Newman, « Authority, Authenticity, and the Repression of Heloise », p.71.

¹⁶⁸ Newman, « Do the Woman's Letters Resemble Those of Heloise? », dans *Making Love in the Twelfth Century: "Letters of Two Lovers"*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016, p. 74–75.

¹⁶⁹ Voir la section 2.2 de ce mémoire, intitulée « De l'amour courtois à l'amour spirituel ».

autre logique : il traduit non pas un refus d'obéissance, mais une intériorisation des contraintes liées à la vie monastique. Ce silence ne marque pas un renoncement absolu, mais un retrait stratégique dans l'espace discursif permis par le cloître. Dans son traité, Marguerite met en scène une tension entre Amour et Raison, et développe le concept central de la *Grande Église* et de la *Petite Église*. La *Petite Église*, visible et institutionnelle, avec ses rites, ses dogmes et sa hiérarchie, est destinée aux âmes qui cheminent encore dans les formes extérieures de la foi. La *Grande Église*, invisible et universelle, rassemble les âmes « anéanties », parvenues à l'union parfaite avec Dieu et vivant dans une liberté spirituelle totale, affranchies des médiations institutionnelles¹⁷⁰. Bien que séparées par deux siècles, Héloïse et Marguerite Porete témoignent toutes deux de la difficulté, pour des femmes érudites, à concilier expérience intérieure et normes institutionnelles. Tandis que Marguerite revendique jusqu'au bout un lien direct avec Dieu, au prix de sa vie, Héloïse emprunte une voie plus ambivalente, oscillant entre conformité religieuse et fidélité affective à Abélard. Ainsi, Newman établit un parallèle éclairant : la première oppose un mutisme de résistance à l'autorité inquisitoriale et institutionnelle (*Petite Église*), la seconde se replie dans un silence dicté par l'autorité affective et intellectuelle d'Abélard, jusqu'à effacer peu à peu sa propre voix sous la norme qu'il incarne.

Dans cette perspective, le silence d'Héloïse devient une forme ultime de renoncement volontaire, non seulement à ses désirs personnels, mais aussi à ce qui constituait son identité la plus intime. Ce changement se manifeste dans sa dernière lettre (*Ep. 6*), où son discours adopte un ton radicalement différent, centré sur la stricte observance des règles monastiques féminines. Pour Newman, ce tournant marque le triomphe de la voix masculine sur la voix féminine, où les ambitions intellectuelles et affectives d'Héloïse s'effacent progressivement sous la norme imposée. Toutefois, ce renoncement ne doit pas être interprété isolément : il s'inscrit dans une dynamique plus large de réajustement des rôles et des rapports de pouvoir dans la relation entre Abélard et Héloïse. Dans cette reconfiguration des rôles, il devient possible de réinterpréter la nature de l'amour d'Abélard, souvent jugée égoïste, à la lumière des défis contextuels et personnels auxquels il était confronté. Entre la censure, l'exil et les accusations d'hérésie, Abélard semble chercher, à travers cette correspondance, une voie pour exprimer un amour spirituel capable de transcender les limites imposées par le monde sensible.

¹⁷⁰ Maria Lichtman, « Negative Theology in Marguerite Porete and Jacques Derrida », *Christianity & Literature*, Vol. 47, No. 2, 1998, p. 213–227. Sur ce sujet, voir aussi Dronke, « From Hildegard to Marguerite Porete », *Women Writers of the Middle Ages...*, p. 202–228 ; ainsi que Catherine M. Bothe, « Writing as Mirror in the Work of Marguerite Porete », *Mystics Quarterly*, vol. 20, no 3, 1994, p. 105–112.

Cette dynamique de transformation intérieure, autant chez Héloïse que chez Abélard, trouve un point de bascule dans un événement central de leur histoire : la castration d'Abélard constitue un tournant décisif, non seulement dans sa trajectoire personnelle, mais aussi dans son rapport à l'amour. Plus qu'une vengeance orchestrée par l'oncle d'Héloïse, cet acte marque une transformation radicale de son identité dans un monde où la virilité et la puissance physique étaient intrinsèquement liées à l'autorité et au prestige masculin. Selon Larissa Tracy, la castration d'Abélard n'était pas seulement une punition infligée par l'oncle d'Héloïse, mais un événement qui a redéfini sa propre identité et son rapport au monde¹⁷¹. Transformé en un être hors des normes masculines médiévales, il a dû reconstruire son existence dans un cadre intellectuel et religieux où il pouvait encore revendiquer une forme d'autorité et d'influence. Cet événement ne se réduit pas à une simple mutilation corporelle : il entraîne une redéfinition complète de son existence. Abélard, privé de la possibilité d'un amour conjugal et paternel, doit trouver une nouvelle forme de relation avec Héloïse qui puisse survivre à cette perte. Cette reconstruction passe par une sublimation de leur lien : désormais, l'amour ne peut plus être vécu dans le corps, il doit se transposer dans l'esprit.

Toutefois, l'impact exact de cette castration demeure incertain. Certains spécialistes, s'appuyant sur la terminologie qu'il utilise dans son *Historia Calamitatum*, suggèrent que sa mutilation pourrait avoir été plus radicale qu'une simple castration (pénéctomie totale plutôt qu'orchidectomie). Or, cette distinction a des conséquences majeures sur la perception qu'Abélard pouvait avoir de lui-même : une castration partielle permettrait de préserver un certain équilibre hormonal, tandis qu'une émascation complète aurait des répercussions profondes sur sa physiologie et son psychisme. Dans ce contexte, la manière dont Abélard reformule son amour pour Héloïse ne relève pas seulement d'un choix théologique, mais aussi d'une nécessité psychologique et existentielle. Il ne peut plus se positionner comme un amant dans le sens traditionnel du terme ; il doit redéfinir son rôle dans une relation qui transcende les normes habituelles de l'amour humain¹⁷².

En se tournant vers un amour idéalisé et spirituel, Abélard cherche non seulement à préserver un lien avec Héloïse, mais aussi à redéfinir son propre rôle en tant qu'homme mutilé dans une société qui associait virilité et pouvoir¹⁷³. Cette tension entre amour terrestre et amour idéalisé ne se limite pas à Abélard et Héloïse,

¹⁷¹ Larissa Tracy, *Castration and Culture in the Middle Ages*, Woodbridge, D. S. Brewer, 2013, p. 12

¹⁷² Andrea Sansone et al., "Castration and emasculation in the Middle Age: The andrological conundrum of Peter Abelard", *Andrology*, vol. 10, 2022, p. 825–827.

¹⁷³ Tracy, *Castration and Culture in the Middle Ages ...*, p. 16

mais s'inscrit dans une tradition intellectuelle plus large sur la nature de l'amour au Moyen Âge¹⁷⁴.

Barbara Newman poursuit son analyse dans sa traduction des *Letters of Two Lovers* (2016). Elle consacre, dans la première partie des *Prolegomena*, une étude approfondie à l'histoire des émotions, où elle met en lumière la complexité des échanges entre les deux amants. Elle s'intéresse en particulier aux lettres dans lesquels les épistoliers échangent sur la nature de l'amour (24-25, 49-50), afin de révéler les subtilités de leur dialogue et les dilemmes qu'ils rencontrent¹⁷⁵. Newman précise que si l'étude philosophique de ces idées a été largement développée par Constant Mews, elle choisit de se concentrer sur leur dimension émotionnelle. Elle met en avant trois thématiques centrales : l'idéal d'une union profonde et indissociable entre les amants, inspiré du concept d'amitié authentique et désintéressée (*amicitia vera et sincera*) chez Cicéron ; le renoncement à toute possessivité, qu'il s'agisse de richesse, de plaisir ou de mariage, comme condition à la pureté de l'amour véritable (*amor verus*), un principe que la *Mulier* tire de saint Jérôme¹⁷⁶ ; enfin, la dette du véritable amour (*vere dilectionis debitum*), conçue comme une alliance (*fedus*) éternelle, un concept que la Femme emprunte au vocabulaire religieux de la Vulgate de l'Ancien Testament¹⁷⁷.

Newman distingue trois communautés émotionnelles dans les *EDA*, chacune se caractérisant par des traits distinctifs. La première communauté émotionnelle est celle des écoles cathédrales, un espace masculin où l'Homme enseigne la logique et la dialectique à son élève (5, 23, 50, 112). Dans ses lettres, il adopte une posture d'amoureux ovidien, à l'image de Baudri de Bourgueil. Il emploie le mot latin *amor* pour exprimer ses sentiments, révélant un attachement aux idéaux de beauté, d'éloquence et de vertu que célèbrent les troubadours. Cet amour est décrit comme une flamme envoûtante, unissant les amants dans une quête d'unité profonde et mettant en avant sa dimension transformative et unificatrice¹⁷⁸.

La deuxième communauté émotionnelle correspond à l'espace féminin des couvents, où la Femme, formée à la rhétorique, inscrit ses écrits dans une tradition comparable aux lettres de Tegernsee. Sa poésie, marquée par des rimes léonines et des panégyriques élaborés, porte l'influence des auteurs carolingiens. Bien que

¹⁷⁴ Voir la section du mémoire intitulé « 2.2.2. L'amour divin et humain dans les débats du XII^e siècle. »

¹⁷⁵ Newman, « An Essay in the History of Emotions », dans *Making Love in the Twelfth Century: "Letters of Two Lovers"*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016, p. 3–41.

¹⁷⁶ Voir à ce sujet : Mews, « Les références à Jérôme dans les lettres d'amour de la femme : le discours des lettres d'amour », *La voix d'Héloïse*, p. 229–231.

¹⁷⁷ Voir à ce sujet : Mews, « Le vocabulaire religieux et les conceptions de l'amour : le discours des lettres d'amour », *La voix d'Héloïse*, p. 224–229.

¹⁷⁸ Newman, « An Essay in the History of Emotions » ..., p. 25.

son style emprunte parfois à Ovide, il est fortement imprégné de phraséologie biblique, soulignant ainsi l'entrelacement entre amour humain et foi religieuse¹⁷⁹.

Enfin, la troisième communauté émotionnelle et la plus fascinante, celle que forment ensemble les deux amants. Comme le souligne Barbara Newman : « ces deux amants étaient des personnes extraordinaires dans un projet extraordinaire. Ils ont eu la tâche d'explorer un nouveau terrain, non seulement dans le domaine des lettres, mais aussi dans le cœur humain¹⁸⁰. » Newman met en parallèle cette relation avec l'analyse de Jaeger, selon qui la structure du roman de Tristan existait déjà avant ses versions connues les plus anciennes. Dans ces récits, les amants doivent se cacher du regard des envieux, une dynamique que l'on retrouve dans les *EDA*, où le couple trouve refuge dans la conscience de leur amour sublime¹⁸¹. Cet amour est défini par sa singularité. Les protagonistes le décrivent à travers des termes tels que *unicus*, *singularis*, *specialis*, *immortalis*, insistant sur son caractère exceptionnel. Ils se considèrent comme « ceux qui s'aiment de manière unique » (*unice amantes*, 63)¹⁸². L'Homme affirme que les moins chanceux envient leur amitié « si distinguée et si appropriée » (28). Pour eux, Dieu est leur allié, car leur amour repose sur la vertu, bien qu'ils évitent de le qualifier explicitement comme spirituel ou non charnel. Ce refus de nommer leur amour reflète la tension constante entre désir et transcendance, une ambiguïté qui le distingue des modèles amoureux plus codifiés du Moyen Âge¹⁸³.

2.1.2. Entre *dilectio*, *caritas* et *éros* : évolutions et distinctions théologiques

Dans la correspondance d'Héloïse et Abélard, le choix des termes pour désigner l'amour reflète des nuances profondes qui dépassent la simple diversité lexicale. Parmi les termes signifiant « amour », la Femme emploie *dilectio* à 48 reprises, contre seulement 9 pour l'Homme, et utilise *caritas* (charité, amour divin) 5 fois, un terme que l'Homme n'emploie jamais. Ces préférences lexicales traduisent des divergences fondamentales : Héloïse privilégie un vocabulaire marqué par l'héritage biblique et chrétien, tandis

¹⁷⁹ Newman, « An Essay in the History of Emotions » ..., p. 40.

¹⁸⁰ Newman, « An Essay in the History of Emotions » ..., p. 41.

¹⁸¹ Jaeger, *Ennobling Love*, p. 163.

¹⁸² Voir à ce sujet l'excellente analyse de Mews, « La rhétorique de l'individualité : le discours des lettres d'amour », *La voix d'Héloïse*, p. 200–206. Voir également la section 3.3, « *Entre fusion absolue et attachement particulier : la dialectique des universaux* ».

¹⁸³ Newman, « An Essay in the History of Emotions » ..., p. 25.

qu'Abélard adopte une terminologie plus proche des traditions profanes et philosophiques.¹⁸⁴

L'analyse philologique permet d'éclairer ces choix lexicaux. Comme l'explique Christine Mohrmann, *dilectio*, issu du verbe *diligere* (signifiant « estimer », « chérir »), semble être un néologisme chrétien. Contrairement à *amor*, qui peut désigner un attachement charnel ou passionnel, *dilectio* porte une dimension morale et spirituelle, souvent associée à une volonté éclairée et désintéressée. Mohrmann met en évidence comment cette distinction lexicale a été progressivement introduite par la tradition chrétienne pour marquer une rupture avec les conceptions antiques de l'amour. Cet usage, repris par Héloïse, traduit une vision de l'amour orientée vers une quête de perfection morale et spirituelle, en opposition au langage d'Abélard, qui s'inscrit davantage dans une tradition rhétorique et dialectique¹⁸⁵. Cette distinction peut s'expliquer par le fait qu'à l'époque des *EDA* (1115–1117), Abélard était principalement reconnu comme dialecticien, n'ayant pas encore pleinement entamé sa carrière théologique. En revanche, Héloïse, formée au monastère d'Argenteuil, montrait une inclination naturelle à imprégner ses écrits de références religieuses, reflétant une sensibilité profonde aux Écritures et à leur langage.

Ces distinctions lexicales ne sont pas uniquement d'ordre linguistique : elles traduisent une évolution plus vaste de la conceptualisation de l'amour dans la tradition chrétienne. Loin de se limiter au latin médiéval, cette transformation se retrouve dans la traduction des textes hébraïques en grec, notamment dans la Septante. Lors de la traduction de l'Ancien Testament, les scribes ont cherché un équivalent au verbe hébreu *ahēb* (aimer). Ils disposaient de plusieurs termes grecs : *eros*, *storge* et *phileo*. Toutefois, *eros* fut délibérément écarté en raison de ses associations avec le désir et la passion, tandis que *storge*, trop lié à l'affection familiale, paraissait insuffisant. Quant à *phileo*, bien que fréquent, son usage en philosophie aristotélicienne en faisait davantage un synonyme d'amitié intellectuelle. Les traducteurs ont donc opté pour *agapao*, un terme alors peu usité, qui a progressivement pris un sens distinct pour exprimer un amour universel et désintéressé¹⁸⁶.

Aleksandra Żłobińska-Nowak souligne que ce choix lexical s'inscrit dans une transformation plus large de

¹⁸⁴ Newman, « An Essay in the History of Emotions » ..., p. 26.

¹⁸⁵ Christine Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, 3 vols., Rome, Edizioni di storia e letteratura, vol. 1–90, 1961–65, p. 2: 224, 3 : 113, cité à la note 86 dans Newman, “An Essay in the History of Emotions” ..., p. 26.

¹⁸⁶ Aleksandra Żłobińska-Nowak, « Termes exprimant la notion d'amour en grec, leurs traductions adoptées et leur contexte d'emploi dans les Évangiles synoptiques et dans l'Évangile selon saint Jean », *Neophilologica*, Vol. 33, 2021, p. 9–10.

la théologie chrétienne. Dans son étude sur les termes grecs de l'amour, elle montre que *éros*, qui, dans la culture grecque classique, pouvait désigner une attraction charnelle mais aussi une force cosmique harmonisante, était perçu comme trop ambigu pour exprimer l'amour divin dans la Bible. Elle met en évidence que *agapè* fut privilégié pour traduire une forme d'amour inconditionnel et désintéressé, mettant l'accent sur le don total de Dieu à l'humanité sans attente de retour. Cette distinction est particulièrement marquée dans les Évangiles synoptiques et dans l'Évangile de Jean, où *agapè* devient le terme central pour désigner l'amour divin et le commandement d'aimer son prochain. Ce glissement lexical a profondément influencé la pensée chrétienne sur l'amour. Si *agapao* existait déjà dans le grec classique pour désigner une affection générale, son substantif *agapè* ne prend sa signification théologique qu'avec l'émergence du christianisme. *Agapè* devient ainsi la réponse à un besoin précis : nommer l'amour inconditionnel de Dieu envers les hommes. Cet amour, en opposition avec l'*éros* platonicien, se définit par son caractère descendant : il ne résulte pas d'un désir d'élévation de l'âme vers la divinité, mais d'un mouvement de Dieu vers l'homme, un amour offert gratuitement. Dans la culture gréco-romaine, cependant, *éros* revêtait des significations multiples, bien connues des auteurs du Nouveau Testament. Au-delà de son sens populaire lié à l'attraction physique ou affective, *éros* portait aussi une dimension philosophique plus élevée. Aleksandra Żłobińska-Nowak rappelle que, dans cette perspective, *éros* symbolisait une force harmonisante unifiant le cosmos et invitant les êtres à former une union. Cet amour, qualifié d'« ascendant », incarnait une quête de perfection, dans laquelle l'homme s'efforce de s'élever vers la divinité¹⁸⁷.

L'amour, quelle que soit la culture ou la tradition qui l'exprime, dépasse souvent les simples émotions humaines pour devenir un idéal spirituel. Dans la tradition chrétienne, la charité, ou *caritas*, est plus qu'une vertu : c'est une force divine qui élève l'âme vers Dieu, offrant une transformation intérieure profonde. Cette vision trouve un écho surprenant dans la pensée hindoue, où, comme l'explore Colette Poggi, la pratique du *dāna* (le don), qui signifie à la fois générosité et acte désintéressé, est bien plus qu'un simple geste de bienveillance. Elle incarne un pilier cosmique essentiel, soutenant l'*ṛta* (harmonie universelle), principe fondamental du maintien de l'ordre socio-cosmique, et préservant l'équilibre de l'univers tout en permettant une élévation spirituelle semblable à celle qu'offre la *caritas*¹⁸⁸.

Le *dāna* ne se réduit pas à une simple action philanthropique : il est profondément enraciné dans la dynamique du *samsāra* (cycle des renaissances) et joue un rôle crucial dans l'équilibre face à l'entropie du

¹⁸⁷ Żłobińska-Nowak, « Termes exprimant la notion d'amour en grec ... », p. 5–6.

¹⁸⁸ Colette Poggi, « Quelle charité dans l'hindouisme ? », *Études théologiques et religieuses*, v.89–1, 2014, p. 79–80.

Kali-Yuga (l'âge des conflits et de la dégénérescence). Cet acte transcende l'égoïsme, permettant au Soi (*ātman*) de rayonner dans une dynamique d'élévation spirituelle. Colette Poggi distingue deux formes de charité d. La première est celle des sages réalisés (*jñānī*), qui découle de la reconnaissance de l'unité divine des êtres. Cette vision, développée notamment par Abhinavagupta, repose sur le concept d'*aham* (Je suis), où l'individualité est dissoute dans la réalisation du *Brahman* (l'Absolu). La seconde concerne les non-réalisés, où la charité exige une discipline intérieure pour soutenir le *dharma* (ordre cosmique et moral). La *Manusmṛti* (Lois de Manu) prescrit ainsi le *niṣkāma-karman* (action désintéressée) comme un rempart contre le chaos universel, où le don devient un outil de stabilisation du monde¹⁸⁹.

Dans ce cadre, le *samsāra* ne peut être transcendé que lorsque l'âme atteint le *mokṣa* (libération spirituelle), par la dissolution de l'ignorance (*avidyā*) et la réalisation que l'âme individuelle (*ātman*) est une avec l'absolu (*Brahman*). Cette libération peut être atteinte par des pratiques spirituelles telles que le *Jnana Yoga* (voie de la connaissance), qui mène à une compréhension directe du divin, ou le *Karma Yoga* (voie de l'action désintéressée), où l'individu apprend à agir sans attachement aux résultats. Ainsi, la *caritas* chrétienne et le *dāna* hindou partagent une même fonction spirituelle : ils permettent un dépassement du moi et une harmonisation entre l'individu et l'ordre cosmique, inscrivant le don dans une dynamique transcendantale où l'acte généreux devient un moyen d'accéder à la plénitude divine¹⁹⁰.

Dans le christianisme, la distinction entre *agapè* et *éros* structure la conception de l'amour chez les Pères de l'Église. Origène, Pseudo-Denys et Grégoire de Nysse réinterprètent *éros*, traditionnellement associé au désir charnel, comme une force spirituelle qui élève l'âme vers Dieu¹⁹¹. Grégoire de Nysse, notamment, conçoit *éros* comme une dynamique d'aspiration infinie vers le divin (*epektasis*), où le désir, purifié, devient moteur de l'union mystique¹⁹².

Dans la tradition latine, *agapè*, traduit par *caritas* dans la Vulgate, s'ancre dans une vision éthique de l'amour¹⁹³. Pour Augustin, *éros*, lorsqu'il est désordonné et tourné vers le monde matériel, détourne l'âme

¹⁸⁹ Poggi, « Quelle charité dans l'hindouisme ? »..., p. 86, 96, 98.

¹⁹⁰ Poggi, « Quelle charité dans l'hindouisme ? »..., p. 93, 104–105.

¹⁹¹ Anders Nygren, *Éros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. Pierre Jundt, Paris, Aubier, coll. « Éditions Montaigne », 1944-1952, p. 207-215.

¹⁹² Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique : Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Éditions Montaigne, 1944, p. 199–207

¹⁹³ Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique ...*, 1944, p. 259–284.

de sa vocation suprême : la contemplation de Dieu. Il considère que l'âme, instable et encline aux biens inférieurs, ne peut être redressée que par la grâce divine, qui purifie le désir et l'oriente vers un ordre supérieur. Contrairement aux Pères grecs qui intègrent *éros* dans une mystique ascendante, Augustin opère une distinction radicale entre l'amour terrestre, imparfait, et l'amour céleste, parfait. Cette théologie influencera durablement l'Occident, valorisant le célibat comme idéal spirituel et reléguant le mariage au rang de concession à la faiblesse humaine, marquée par la concupiscence et le péché originel¹⁹⁴.

Ces conceptions de l'amour trouvent un écho dans la correspondance d'Héloïse et Abélard, où la tension entre *éros* et *agapè* est centrale. Héloïse rejette l'opposition stricte entre amour charnel et amour divin, affirmant que son attachement à Abélard est marqué par une *dilectio* sincère, une inclination profonde qui ne se réduit pas à un désir impur. Elle conteste ainsi la vision augustinienne d'un amour à expier et revendique une intégration de l'intellect, de l'émotion et de la spiritualité dans son lien avec Abélard.

Abélard, après sa conversion monastique, adopte une position plus conforme à la théologie augustinienne, insistant sur la nécessité du détachement progressif, où la *caritas* doit primer sur l'attachement terrestre. Pourtant, cette posture est nuancée par le ton de ses lettres, où l'on perçoit encore l'écho d'un *éros* sublimé, transformé en une fidélité spirituelle qui ne renie pas le passé. Ainsi, leur correspondance illustre une tentative de concilier désir et transcendance, dépassant l'opposition conventionnelle entre passion et raison.

Loin de se limiter au christianisme, cette tension se retrouve dans d'autres traditions spirituelles. En contraste avec l'ascèse chrétienne médiévale, le judaïsme valorise le mariage comme une composante essentielle de la vie spirituelle¹⁹⁵. Dans cette tradition, le corps n'est pas un obstacle à la perfection divine, mais un partenaire dans l'accomplissement des commandements (*mitzvot*). À l'inverse, sous l'influence d'Augustin et de la réforme grégorienne, la théologie chrétienne médiévale exalte le célibat et marginalise la valeur spirituelle du mariage¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Boquet et Nagy, *Sensible Moyen Âge ...*, p. 175.

¹⁹⁵ Brooke, *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 76–100.

¹⁹⁶ Augustin, *De civitate Dei*, livre XIV, chap. 7, trad. Guillaume de Greef, Paris, Les Belles Lettres, 1999 ; Jérôme, *Adversus Jovinianum*, trad. Hilaire Renaud, Paris, Cerf, 1962 ; Jonathan Sacks, *Covenant & Conversation: A Weekly Reading of the Jewish Bible*, New Milford, Maggid Books, 2009, sur la valorisation du célibat et la hiérarchisation des états de vie dans la théologie chrétienne, et en contraste, la centralité du mariage dans la tradition juive.

Cependant, comme le note Barbara Newman, la trajectoire d'Héloïse est marquée par un paradoxe : si ses lettres témoignent d'une résistance aux valeurs monastiques, son silence final et son rôle de supérieure au Paraclet montrent qu'elle a fini par se conformer à cette structure. Cette apparente acceptation ne doit toutefois pas être interprétée comme une adhésion totale, mais plutôt comme une adaptation stratégique. Par son insistance sur l'union entre le corps et l'esprit dans l'amour, Héloïse semble implicitement défendre une vision plus proche de la pensée juive que de l'idéologie ascétique dominante. En critiquant la séparation rigide entre éros et spiritualité, elle remet en question la manière dont le christianisme médiéval tend à exclure le désir du champ de l'expérience spirituelle, et propose au contraire une lecture où l'amour humain peut être un chemin vers une élévation intérieure, plutôt qu'un obstacle à la sainteté¹⁹⁷.

2.1.3. La rhétorique des émotions et des intentions : *affectus*, *caritas* et introspection

Dans la deuxième partie des *Prolegomena* de sa traduction des *EDA*¹⁹⁸, Barbara Newman propose une analyse approfondie des différences stylistiques entre la Femme et l'Homme dans les *EDA*, tout en établissant des parallèles significatifs avec les lettres d'Héloïse et Abélard. Elle met également en lumière les contributions essentielles de chercheurs tels que Könsgen, Mews et Francesco Stella. Newman s'attarde particulièrement sur les nuances du vocabulaire des émotions et des formules de salutations, offrant une lecture sensible des variations discursives¹⁹⁹. Le cinquième chapitre de *La voix d'Héloïse*, intitulé « Le discours des lettres d'amour », se révèle particulièrement pertinent à cet égard, notamment grâce à l'analyse de la section « La rhétorique de l'intériorité », qui s'avère des plus éclairantes²⁰⁰.

L'ouvrage collectif *Before Emotion: The Language of Feeling*, publié en 2019, prolonge les travaux de Mews, en particulier dans le cinquième chapitre intitulé « *Affectus in Heloise, Abelard, and the Woman*

¹⁹⁷ Newman, *Making Love in the Twelfth Century*: ..., p. 45–50.

¹⁹⁸ Newman, « Do the Man's and the Woman's Letter Differ in Style? : Do the Man's Letters Resemble the Known Works of Abelard? Do the Woman's Letter Resemble Those of Heloise? : Frequently Asked » ..., p. 61–75.

¹⁹⁹ Elle souligne : « Nous pouvons noter des différences dans leurs salutations. Les enseignants de l'*ars dictaminis* accordaient plus d'attention aux salutations qu'aux quatre autres parties d'une lettre réunies, car c'était là que les écrivains pouvaient le plus facilement flatter leurs destinataires [...]. Chaque salutation se compose de trois parties. D'abord, une phrase au datif pour identifier le destinataire, puis une phrase au nominatif pour désigner l'expéditeur. La troisième phrase délivre un souhait, utilisant un ou plusieurs noms à l'accusatif [...] ou un verbe à l'infinitif. [...] Comme Carol Lanham l'a montré, la formule à l'accusatif était la plus ancienne et la plus courante des deux, tandis que l'infinitif marquait une innovation. Les formules de salutations et les écrits des auteurs individuels montrent des différences significatives dans leur préférence pour l'une ou l'autre. [...] La femme est légèrement plus traditionnelle à cet égard ; seulement 20 % de ses lettres utilisent la formule à l'infinitif, contre 25 % pour l'homme. », Newman, « Do the Man's and the Woman's Letter Differ in Style? », dans *Making Love in the Twelfth Century*: ..., p. 61–75.

²⁰⁰ Mews, « La rhétorique de l'intérieur : Le discours des lettres d'amour » ..., p. 218–224.

Writer of the Epistolae duorum amantium » de Juanita Feros Ruys. Comme l'évoque Mews, ce sont les sens profonds et les émotions de leur intériorité, plus que les mots eux-mêmes, que les amants cherchent à exprimer. Cette dimension est illustrée par les préoccupations du professeur lorsqu'il précise dans la lettre 22, qu'il s'adresse à son élève par ses intentions : « À d'autres j'adresse des mots, à toi des intentions. Souvent les mots me manquent, tant ma pensée leur est étrangère. » Il emploie à nouveau ce terme dans la lettre 72 :

Notre amour deviendra immortel si chacun de nous cherche à surpasser l'autre dans une heureuse et aimable joute et qu'aucun de nous n'accepte d'être vaincu par l'autre. [...] veille soigneusement à ne me comparer à aucun mortel, car je vais moi obstinément persévérer dans la même intention à ton égard²⁰¹.

Il utilise également le terme *voluntas* dans la lettre 89 : « ne considère pas les mots, mais la volonté de l'auteur », qu'il reprend de la lettre 88 de sa correspondante. De son côté, la Femme s'appuie fréquemment sur les notions d'*intencio* et d'*affectus* pour exprimer la profondeur de ses sentiments et sa volonté. Dans la lettre 23, par exemple, elle évoque « le sentiment brûlant de mon esprit » (*animi fervens affectus*) et souligne l'importance de la sincérité intérieure, en s'interrogeant : « Où donc t'emporte l'intention inconsidérée de ton esprit pressé ? » (*Quo fert te inconsulta spiritus tui celeris intencio ?*).

Pour comprendre cette réflexion, il est essentiel de saisir les concepts médiévaux d'*anima* et d'*animus*, hérités d'Aristote. Chez Aristote, l'âme (*psychê*) est le principe vital de tout être vivant, qui se manifeste à différents niveaux : la vie végétative (croissance, nutrition), la vie animale (mouvement, sensation) et la vie rationnelle propre à l'homme. Dans cette continuité, la philosophie médiévale distingue l'*anima*, qui désigne l'âme vitale, responsable des fonctions biologiques fondamentales, et l'*animus*, qui représente l'esprit humain. L'*animus* est le siège de la pensée, de la mémoire, des émotions et de la volonté ; il est le lieu où raison et passions s'affrontent. Alors que l'*anima* est universelle et partagée avec les autres êtres vivants, l'*animus* est spécifiquement humain, reflétant la capacité à raisonner et à choisir, tout en étant exposé aux tourments des émotions. Dans cette perspective, la raison joue un rôle central. Elle est la faculté qui guide

²⁰¹ EDA, p. 88–89, 155 : « *Sic amor noster immortalis erit si uterque nostrum felici et amabili concertacione preire laboret altertum, et neutri nostrum constet se ab altero superatum esse. [...] ut neminem mortalium michi compares, diligenter observa, quia ego in eadem circa te intencione tenaciter perseverabo.* »

l'*animus* vers une vie morale en éclairant les passions (*affectiones*), ces émotions puissantes qui peuvent parfois dominer la volonté²⁰².

Dans ses lettres, Héloïse ne cherche pas à opposer raison et passions de manière rigide. Elle montre que les passions ne sont pas des faiblesses à rejeter, mais des éléments essentiels de l'expérience humaine. Elles doivent être comprises, non supprimées, car elles révèlent les aspirations les plus profondes de l'âme. Dans l'*Ep. 6*, Héloïse décrit cette lutte intérieure :

Rien n'est moins en notre pouvoir que l'esprit (*animus*), et nous sommes davantage contraints à lui obéir que nous pouvons le dominer. C'est pourquoi, lorsque ses affections (*affectiones*) nous aiguillonnent, personne ne résiste à leur poussée soudaine afin de les empêcher de jaillir facilement dans des actes et de s'échapper plus facilement encore par des paroles, qui sont les signes les plus visibles des passions de l'esprit, comme il est écrit : « De l'abondance du cœur parle la bouche »²⁰³.

Elle développe cette idée dans l'*Ep. 2*, en explorant la dimension morale des intentions :

Moi qui ai commis beaucoup de fautes, je suis innocente, tu le sais. Car ce n'est pas l'effet (*effectus*) de quelque chose qui fait le crime, mais la disposition d'esprit de celui qui l'accomplit. La justice pèse non ce qui se produit, mais l'esprit (*animo*) dans lequel il se produit.²⁰⁴

Ces passages illustrent la manière dont Héloïse perçoit l'*animus* comme le siège des passions et des intentions profondes. Pour elle, les actions extérieures ne peuvent être pleinement comprises ou jugées sans tenir compte de l'état intérieur et des motivations. Sa réflexion met ainsi en avant une introspection qui valorise à la fois la sincérité et l'authenticité émotionnelle. Abélard, inspiré par ses échanges avec Héloïse,

²⁰² Jérôme Baschet, « Âme et corps dans l'occident médiéval: Une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, No. 112, 2000, p. 5–29.

²⁰³ « *Nichil enim minus in nostra est potestate quam animus, eique magis obedire cogimur quam imperare possimus. Unde et cum nos ejus affectiones stimulant, nemo earum subitot impulsus ita repulerit ut non in effecta facile prorumpant et per verba facilius effluent, que promptiores animi passionum sunt note, secundum quod scriptum est : « Ex habundantia enim cordis os loquitur. » Ep. 6, lignes 8– 14, p. 228. Traduction de Mews dans *La voix d'Héloïse*, p. 220.*

²⁰⁴ Comme Mews précise dans sa note 63, Hicks traduit *animus* par « cœur » dans ce passage, ainsi que dans certaines traductions du passage de l'*Ep. 2*, lignes 214–216, p. 148. Il explique p. 222–223 : « le terme *animus*, souvent interprété à contresens comme « cœur », désigne l'« esprit » ou encore cette partie d'une personne qui influence sa capacité rationnelle (par opposition à *anima* qui est la partie qui donne vie au corps). [...] Héloïse veut dire que la justice véritable se préoccupe de ce qui se passe dans la partie supérieure de l'esprit humain. » *Ep. 2*, lignes 214–216, p. 148 : « *Que plurimum nocens, plurimum – ut nosti – sum innocens : non enim rei effectus in crimine est, nec que fiunt, sed quo animo fiunt, equitas pensat.* », Traduction de Mews dans *La voix d'Héloïse*, p. 218.

approfondit sa réflexion sur l'*intentio*, cette intention profonde qui guide les actions humaines. Dans son traité *Éthique* (*Scito teipsum* ou « connais-toi toi-même »), écrit vers 1138–1139 mais resté inachevé, il affirme : « L'intention seule suffit à distinguer le bien du mal²⁰⁵. » Il place au centre de sa pensée l'*animus*, cet espace intérieur où raison et émotions cohabitent, explorant leur rôle dans les choix moraux.

La réflexion théologique d'Abélard est aussi influencée par ses échanges avec Héloïse, notamment autour de la place des dispositions intérieures dans l'amour et la spiritualité. Abélard interprète le Saint-Esprit comme l'expression même de l'amour divin (*caritas*), un lien profond qui unit Dieu à ce qu'il aime. Cet amour, qu'il décrit comme émanant de Dieu pour créer une union intime, reflète l'importance des dispositions intérieures et des intentions dans la vie spirituelle. Il affirme : « Le Saint-Esprit est l'amour de Dieu lui-même » (*quem dicimus ipsum affectus Dei esse suae amorem*). Pour lui, cet amour divin s'étend vers une autre réalité : « Dieu aime cette chose » (*ut eam uollicet diligit*), ou encore « se lie à elle par l'amour » (*ac se per amorem coniungat*)²⁰⁶. Abélard relie ces principes à une compréhension relationnelle de l'amour divin. Le Saint-Esprit, en tant que manifestation de l'amour de Dieu, traduit une interaction vivante entre le divin et l'humain.

En décrivant cet amour comme un mouvement d'extension et d'union, il montre que les émotions humaines, soupirs, gémissements, reflètent un lien profond entre l'homme et Dieu. Abélard illustre cette idée en écrivant :

Par le terme de « Saint-Esprit » (*Spiritus Sanctius*), c'est le sentiment (*affectus*) de bonté et de charité (*benignitatis et caritatis*) qui s'exprime, de même que le souffle (*spiritu*) de notre bouche, c'est-à-dire notre respiration (*anhelitu*), dévoile les sentiments de l'esprit (*affectus animi*), soit que nous soupirons d'amour, soit que nous gémissons des difficultés de l'effort ou du chagrin²⁰⁷.

²⁰⁵ Mews dans *La voix d'Héloïse*, p. 219 : note 62, Peter Abelard, *Ethics*, David Edward Luscombe (éd.), Oxford, Oxford University Press, 1971.

²⁰⁶ « Le Saint-Esprit, en tant qu'*affectus* de Dieu, peut être caractérisé comme une manifestation de l'amour de Dieu : « *quem dicimus ipsum affectus Dei esse sive amorem*. » Abélard explique que pour que l'Esprit procède de Dieu, cela signifie que Dieu s'étend à une autre chose à travers l'*affectus* de l'amour divin (*caritas*), ce qu'il clarifie en disant que Dieu aime cette chose (*ut eam uidelicet diligit*) ou se lie à cette chose par l'amour (*ac se ei per amorem coniungat*). » Juanita Feros Ruys, *Before Emotion: The Language of Feeling in the Middle Ages*, New York, Routledge, 2020, p. 66 : citations no. 35, *Theologia christiana* CCCM 12.4.152, p. 341 et no. 36, *ibid.* 4.117, p. 324.

²⁰⁷ « *Nomine vero "Spiritus Sancti" affectus benignitatis et caritatis exprimitur, eo uidelicet quod spiritu oris nostri, id est anhelitu, maxime affectus animi patefiant, cum aut pre amor suspiramus, aut pre laboris uel doloris angustia gemimus.* » Cité dans *Theologia Summi boni* 1.17, CCCM 13, p. 92 ; *Theologia christiana* 1.32, CCCM 12, p. 85 ; et

Cette conception réconcilie la dimension affective de l'expérience humaine avec la transcendance divine, faisant de l'amour une force universelle et un moteur spirituel. Dans cette perspective, les émotions humaines, loin d'être de simples impulsions, deviennent des reflets de cet amour divin. Dans cette vision, Héloïse joue un rôle essentiel. Par sa réflexion sur l'amour comme quête de sincérité et de profondeur, elle enrichit les idées d'Abélard, humanisant ses concepts théologiques. Ensemble, ils révèlent une conception de l'amour, qu'il soit humain ou divin, comme une quête d'union fondée sur une intention sincère, où les émotions, loin d'être perçues comme des faiblesses, deviennent des éléments clés de la moralité et de la spiritualité.

Sur le thème précis de la nature de l'amour chez Héloïse et Abélard, la synthèse que propose Constant Mews dans ses études se distingue par sa rigueur et une attention particulière à la dimension émotionnelle et intentionnelle. Mews met en lumière la manière dont Abélard définit la *caritas* tout au long de sa vie dans ses divers traités, révélant des similitudes avec les idées présentes dans l'*EDA*²⁰⁸. Il souligne la sensibilité étonnante d'Abélard à la voix d'Héloïse, en intégrant ses idées sur l'amour, que l'on peut reconnaître à la fois dans la correspondance amoureuse et dans l'échange suivant l'*Historia calamitatum*. Chez Cicéron, dans un contexte non chrétien, la *caritas* désigne avant tout la bienveillance et l'attachement moral envers autrui, fondés sur la loyauté, l'amitié et le service du bien commun²⁰⁹. Elle relève d'une éthique civique et relationnelle, et non d'une vertu théologale. La conception de la *caritas* d'Abélard, inspiré de Cicéron, intègre une dimension éthique et morale, mettant l'accent sur la pureté de l'intention de l'amour véritable (*amor honestus*), donc libre de tout intérêt personnel. Abélard innove cependant en formulant ce que la postérité appellera la « morale de l'intention », principe majeur pour la théologie médiévale, selon lequel la valeur morale d'un acte ne réside pas dans ses conséquences, mais dans l'intention intérieure qui le motive. Bien que s'inspirant de Cicéron, il dépasse cette influence en insistant sur l'intention morale comme critère central de l'amour véritable, se distinguant ainsi des Pères de l'Église²¹⁰. En somme, pour Abélard, la *caritas* est une vertu rationnelle et universelle dépendant de l'intention morale de l'individu : elle consiste à faire le

Theologia Scholarium 72 et 1.65, CCCM 12, p. 430 et CCCM 13, p. 343 ; repris dans Mews, *La voix d'Héloïse*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 222.

²⁰⁸ Voir spécialement cette étude : Mews, « Bernard, Abelard and Heloise on Love », *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 60, Fasc. 3, Sapientia Dei – Scientia Mundi : Bernardo de Claraval e o Seu Tempo, 2004, p. 633–660.

²⁰⁹ Sur le sens de *caritas* chez Cicéron, voir par exemple : Michel Alain, « La philosophie de Cicéron avant 54 », *Revue des Études Anciennes*, vol. 67, no 3–4, 1965, p. 324–341, qui montre comment le terme, dans le contexte romain, désigne une forme de *benevolentia* et d'*amicitia* orientée vers le bien commun, distincte de la vertu théologale chrétienne.

²¹⁰ Mews, « Bernard, Abelard and Heloise on Love », ..., p. 646–657.

bien par amour pour Dieu, indépendamment des conséquences ou de l'intensité subjective de cet amour. Chez Augustin²¹¹, au contraire, la *caritas* est avant tout l'amour de Dieu pour lui-même et de l'homme pour Dieu, que la nature pécheresse de l'homme ne peut recevoir que par le don de la grâce divine, opérant ainsi une transformation spirituelle du cœur humain²¹².

Dans son mémoire en philosophie, *La conception de l'amour chez Héloïse et Abélard*, Paulette Panych²¹³ compare la vision de l'amour d'Héloïse et d'Abélard avec l'approche ontologique²¹⁴ de Johannes Baptist Lotz, S.J. Pour Lotz, l'amour est une force fondamentale qui structure et transforme l'existence humaine²¹⁵. Contrairement à Abélard, qui voit l'amour comme une disposition accidentelle de l'âme, Lotz le considère comme une réalité essentielle à l'être humain. Dans cette perspective, l'amour évolue de l'*éros* (*amor*) à la *philia* (*amicitia*), pour culminer dans l'*agapè* (*caritas*), menant à une communion profonde avec autrui et, finalement, avec Dieu. Panych utilise cette vision pour éclairer les lettres d'Héloïse et Abélard. Héloïse incarne cet amour total, refusant de séparer l'*amor* de la *caritas*. Par ses nombreuses références à l'*affectus*, elle insiste sur la valeur des émotions comme révélatrices des intentions sincères et profondes. Dans ses lettres, elle illustre son aspiration à une union de l'amour humain et divin, un idéal proche de Lotz, pour qui l'amour charnel peut aussi mener à une réalisation spirituelle. Panych conclut, en s'appuyant sur Lotz, que l'amour entre Héloïse et Abélard transcende les catégories humaines pour devenir une quête spirituelle. Mews met en lumière comment le style rhétorique des lettres, notamment l'usage des notions d'*intencio* et d'*affectus*, illustre une quête introspective d'union entre les dimensions humaine et divine de l'amour, particulièrement dans les écrits d'Héloïse. Pauline Panych perçoit en Abélard un amour teinté de rationalité et de contrôle, que l'on peut opposer à l'amour pur et désintéressé d'Héloïse, qu'elle continue d'honorer même après leur séparation. Selon cette lecture, Abélard privilégierait une approche rationnelle et morale, cherchant à justifier leur amour par une dialectique de la *caritas* et de la *dilectio*, tandis qu'Héloïse demeurerait dans une posture d'attachement absolu, indépendamment des contraintes extérieures. Cette

²¹¹ Voir : Augustin, *Confessions*, livre X, trad. Goulven Madec, Paris, Cerf, 1992, où il explore la sincérité intérieure, qu'il appelle *cor sincerum* (cœur sincère), comme fondement de la moralité ; *De doctrina christiana*, livre I, chap. 22, trad. Éric Rebillard, Paris, Les Belles Lettres, 1997, 298 p., où Augustin analyse comment l'amour et les intentions orientent les actions humaines vers Dieu ou les en éloignent ; ainsi que Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 1949, qui offre une perspective critique et synthétique sur la pensée augustinienne.

²¹² Mews, « Bernard, Abelard and Heloise on Love », ..., p. 648–649.

²¹³ Paulette Panych, *La conception de l'amour chez Héloïse et Abélard*, UQTR, 2008, p. 117.

²¹⁴ Jean-Baptiste Lotz, S.J., *Pour aimer : Désir, amitié, charité, Désir, Amitié, Charité*, traduit de l'allemand par Hélène Bourboulon, Vienne, Bellarmin, Desclée de Brouwer, 1974.

²¹⁵ Lotz, S.J., *Pour aimer : Désir, amitié, charité*, ..., p. 45–47.

interprétation rejoint, en partie, l'affirmation d'Étienne Gilson : « Abélard nous dit qu'il faut aimer Dieu comme Héloïse l'aimait, non comme il aimait Héloïse »²¹⁶. Ici, Gilson semble attribuer à Héloïse une posture idéale d'amour désintéressé, que même Abélard reconnaîtrait comme supérieure à sa propre façon d'aimer.

Cependant, une analyse plus fine des lettres montre que cette opposition entre un Abélard rationnel et distant et une Héloïse incarnation de l'amour pur est trop schématique et, en partie, erronée. D'une part, si Abélard cherche effectivement à reconstruire leur relation sur un mode plus spirituel après leur séparation, cela ne signifie pas qu'il ait toujours conçu son amour comme une entreprise de contrôle intellectuel et moral. Ses lettres, notamment dans la dernière correspondance, témoignent d'une profonde vulnérabilité émotionnelle et d'une souffrance qui dépasse le simple cadre d'une justification rationnelle. Dans l'*Ep. 3*, Abélard insiste longuement sur l'importance des prières des sœurs du Paraclet pour le salut de son âme. Il ne se contente pas d'évoquer des recommandations générales, mais implore explicitement Héloïse et sa communauté de prier pour lui. Ce passage témoigne d'une dépendance spirituelle et affective qui contraste avec l'image d'un penseur détaché et maître de lui-même. Héloïse, dans l'*Ep. 4*, répond avec un chagrin inconsolable, manifestant non seulement sa douleur face à la séparation et au renoncement, mais aussi son incapacité à détacher totalement son amour d'Abélard de l'affection terrestre qu'elle lui porte. Ce dialogue montre qu'Abélard, loin de chercher à imposer une posture ascétique à Héloïse, reste profondément lié à elle jusqu'à la fin, même s'il tente de reformuler leur relation dans un cadre monastique et spirituel.

Cette vulnérabilité se manifeste avec encore plus d'intensité dans la dernière lettre qu'Abélard adresse à Héloïse après le Concile de Sens (vers 1141, *Profession de foi*). Alors qu'il est condamné et que sa carrière intellectuelle touche à sa fin, c'est à elle qu'il choisit de s'adresser pour exprimer sa foi et son adhésion aux dogmes chrétiens. Ce geste montre qu'au-delà des débats théologiques et des épreuves qu'il a traversées, c'est Héloïse qui demeure son ultime interlocutrice, la seule en qui il place assez de confiance pour lui confier ce témoignage de foi. Enfin, son dernier vœu, être enterré au Paraclet, souligne de manière symbolique l'ancrage indélébile de son lien avec Héloïse. Ce souhait ne se réduit pas à une simple convenance religieuse : il exprime le besoin qu'il ressent d'être, même dans la mort, proche d'elle et des sœurs qui l'accompagnent dans sa prière. Ainsi, loin d'être uniquement un intellectuel enfermé dans ses raisonnements, Abélard révèle, à travers ses dernières lettres, une dimension profondément affective et une fragilité qui le ramènent toujours à Héloïse. Son amour pour elle, bien qu'il tente de l'inscrire dans une

²¹⁶ Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 1985, p. 188.

dynamique spirituelle, ne s'efface jamais totalement ; il se transforme, mais reste au cœur même de son existence et de sa quête de sens jusqu'à sa mort.

2.2. De l'amour courtois à l'amour spirituel

2.2.1. L'amour courtois et l'élévation de l'âme

L'expression « amour courtois » ne correspond pas à une catégorie médiévale indigène, mais à une construction historiographique forgée par Gaston Paris en 1883 pour désigner certains traits caractéristiques de la lyrique troubadouresque et des romans courtois du XII^e siècle. Les historiens s'accordent généralement pour y reconnaître un ensemble de motifs littéraires : le service d'une dame souvent socialement supérieure, la distance et l'inaccessibilité, la souffrance sublimée, l'ennoblissement moral par l'amour et l'exaltation d'une fidélité exclusive. Toutefois, le statut même de cette notion demeure débattu. Certains chercheurs y voient avant tout un code rhétorique et poétique, sans correspondance directe avec des pratiques sociales effectives ; d'autres, notamment Peter Dronke et Stephen Jaeger, ont souligné qu'elle participe d'une transformation plus large des sensibilités et de l'expression de l'intériorité au XII^e siècle. Dans ce mémoire, le terme est employé dans ce second sens, non pour postuler l'existence d'une institution sociale stabilisée, mais pour désigner un mode d'élaboration symbolique du désir et de la subjectivité amoureuse au sein de la culture latine médiévale.

Enfin, notre étude vise à mettre en avant la conception de l'expérience de l'amour courtois qu'a élaborée Peter Dronke (1934–2020), historien de la littérature médiévale du XX^e siècle, dans son ouvrage *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*. Son approche, bien que moderne, éclaire de manière féconde l'expérience amoureuse révélée dans les correspondances d'Héloïse et Abélard. Pour Dronke, l'expérience de l'amour courtois ne se réduit pas à une construction sociale ou à un cadre formel poétique : elle repose sur une forme d'intériorité qu'il considère comme universellement possible dans l'expérience humaine. Il ne s'agit pas seulement d'une convention littéraire, mais une sensibilité qu'il présente comme anthropologiquement constante et susceptible de traverser les époques et les cultures.

Dronke remet ainsi en question l'idée selon laquelle une nouvelle conception de l'amour serait apparue en Occident au XII^e siècle. Selon lui, chercher à expliquer l'émergence de cet amour dans un contexte spécifique (société, classe sociale) est trompeur, car les sentiments et les idéaux associés à l'amour courtois

sont, dit-il, universellement possibles²¹⁷. Il soutient que l'amour courtois exprime une qualité morale qu'il considère comme universellement accessible dans l'expérience humaine, position qui demeure discutée, notamment par les historiens attentifs à la contextualisation sociale des affects²¹⁸. Toutefois, replacée dans le contexte du XII^e siècle, cette expérience se manifeste au sein de cadres linguistiques et symboliques propres à la culture médiévale latine et vernaculaire, où les échanges épistolaires, la rhétorique courtoise et les normes religieuses façonnent la manière même de dire et de vivre l'amour. L'analyse qui suit adopte une approche attentive au lexique et au contexte doctrinal du XII^e siècle. Les rapprochements ultérieurs avec d'autres traditions ne prétendent pas établir une filiation historique, mais visent à éclairer, par contraste, certaines dynamiques internes au corpus.

En développant cette hypothèse d'une universalité possible, Dronke éclaire d'un jour nouveau l'essor de la poésie amoureuse médiévale européenne, dont la correspondance d'Héloïse et Abélard offre un témoignage singulier. Il s'inscrit ainsi dans la lignée des travaux de Theodor Frings²¹⁹, qui avait mis en lumière la voix et l'expérience amoureuse féminine dans diverses traditions poétiques. Frings s'était particulièrement intéressé aux chansons d'amour féminin, telles que les *winileodas*, mentionnées dans le capitulaire carolingien de 789, promulgué sous Charlemagne, qui en interdisait la composition par les religieuses. Cette interdiction témoigne de l'importance de ces formes lyriques féminines et de leur ancrage dans une tradition orale qui traversa l'histoire européenne. Ces genres médiévaux sont des formes de poésie lyrique qui expriment des thèmes d'amour, de désir et de séparation, souvent du point de vue féminin et ancrées dans des contextes populaires. Ainsi, la *pastourelle* met en scène un dialogue de séduction entre un chevalier et une bergère, explorant les différences de classe dans un contexte amoureux ; l'*aubade* célèbre les amours nocturnes et la tristesse des amants contraints de s'espionner à l'aube ; la *chanson de toile*, de même, fait entendre des voix féminines exprimant des sentiments de nostalgie et de tristesse liées à l'absence ou à la trahison²²⁰.

²¹⁷ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, London, Oxford University Press, 1965, p. 2.

²¹⁸ "I hold that [*amour courtois*] is not confined to any court or privileged class, but springs from an inherent virtù ; that the feelings of courtoisie are elemental, not the product of a particular chivalric nurture.", Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, ..., p. 3.

²¹⁹ Theodor Frings, *Minnesinger und Troubadours*, Berlin, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1949, 61 p.

²²⁰ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, ..., p. 7.

Cette tradition poétique d'expression féminine ne se limite pas à l'Occident médiéval. Frings a relevé des témoignages similaires dans des cultures aussi variées que l'Égypte ancienne, la Chine, la Grèce, la Scandinavie, la Serbie et la Russie. Dans la poésie amoureuse égyptienne, par exemple, des voix féminines expriment leurs désirs et leurs attentes dans des poèmes lyriques passionnés. Il en va de même dans la poésie chinoise antique, *Shījīng*²²¹. *Le Classique des poèmes*, où des femmes chantent leur amour et leur mélancolie avec une intensité similaire à celle des troubadours médiévaux européens. La poésie grecque archaïque, notamment chez Sappho, révèle une sensibilité proche, où l'amour et le désir féminin sont au cœur de l'expression lyrique. En Scandinavie et en Russie, les chansons populaires font également entendre la voix des femmes, notamment dans des scènes de séparation et d'attente amoureuse²²². Ces rapprochements, proposés par Frings et repris par Dronke, relèvent d'une lecture comparatiste des formes lyriques et ne supposent pas l'existence d'une filiation directe entre ces traditions.

Pour compléter cette exploration de l'amour courtois, Dronke se concentre sur l'expression masculine de cette lyrique, qu'il considère comme le versant universel de l'expérience courtoise. Afin d'illustrer cette universalité, il examine divers poèmes issus de cultures éloignées de l'Europe médiévale, de l'Égypte ancienne à l'Italie byzantine. Parmi ces œuvres citons *Le Chevalier à la peau de panthère* du poète géorgien du XII^e siècle, Chota Roustavéli et *Vis et Ramin* du poète perse du XI^e siècle Fakhredin Assad Gorgâni²²³. Dans *Vis et Ramin*, Dronke voit l'un des premiers témoignages d'une structure narrative et thématique qui préfigure l'amour courtois européen. Il souligne que Gorgâni s'appuie sur une version plus ancienne d'origine parthe (I^{er} siècle), mais en fait une œuvre où l'amour devient une force irrésistible, entrant en tension avec les obligations sociales et matrimoniales. L'histoire met en scène Vis, promise à un roi qu'elle n'aime pas, et Ramin, son véritable amour, qui brave les interdits pour être avec elle. Dronke insiste sur le fait que cette œuvre a exercé une influence marquante non seulement en Perse, mais aussi en Géorgie, où elle a été adaptée sous une forme en prose (*Visramiani*). Il compare notamment la fin des deux versions : dans l'original persan, Ramin survit à Vis durant trois jours avant d'être enterré près d'elle, suggérant une union spirituelle post-mortem. En revanche, la version géorgienne dramatise davantage la conclusion en faisant de Ramin un être consumé par le deuil, qui entre immédiatement dans le tombeau de Vis et n'en ressort jamais. Pour Dronke, cette différence met en lumière la manière dont différentes cultures traitent

²²¹ *Shījīng. Le Classique des poèmes*, trad. Rémi Mathieu, Arles, Indes savantes, 2024.

²²² Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, ..., p. 8–9.

²²³ Shota Rustaveli, *The Knight in the Panther's Skin*, trad. par Marjory Wardrop, Londres, Royal Asiatic Society, 290 p. ; Fakhreddin Gorgani, *Vis & Ramin*, trad. par Dick Davis, Vancouver, Penguin, 2009.

l'amour tragique : l'une suggère une immortalité de l'âme amoureuse, tandis que l'autre accentue la fusion des amants dans la mort²²⁴.

Dans *Le Chevalier à la peau de panthère*, Roustavéli offre un traitement unique de l'amour courtois, qui selon Dronke, atteint ici une forme d'exposé complet et systématique. Loin d'être seulement un motif littéraire, l'amour devient une force unificatrice, intégrant à la fois des valeurs chevaleresques et une dimension philosophique. Le poème, dédié à la reine Tamara, transcende son cadre aristocratique pour devenir un élément fondamental du patrimoine géorgien. Dronke met en avant l'unité entre l'amour populaire et l'amour courtois dans cette œuvre : bien qu'écrit pour la cour, le texte a été si largement adopté qu'il était appris par cœur par les jeunes hommes et femmes, et une jeune fille qui ne le connaissait pas était jugée immature pour le mariage. À travers la quête des protagonistes, notamment Avtandil et Tariel, le poème célèbre un amour qui n'est pas seulement passionnel, mais aussi un engagement moral et spirituel, structurant la vie des amants et des chevaliers. Roustavéli exprime cette vision transcendante de l'amour dans un passage cité par Dronke, où il écrit :

Je parlerai de l'Amour premier, né de la lignée des êtres d'en-haut,
Difficile à exprimer, il réclame une langue rare, propre à en révéler le mystère.
C'est une œuvre céleste, une source d'élévation et d'extase,
Mais quiconque ose y tendre doit affronter renoncements et profondes douleurs.
Cet unique Amour, les sages ne peuvent le saisir,
La langue fatiguerait, et les oreilles humaines en seraient exténuées
J'ai évoqué les formes inférieures de l'amour, celles qui effleurent la chair.
Ce n'est qu'un pâle reflet de l'Amour qu'ils poursuivent ; mais s'il s'agit de luxure, alors ils
s'égareront dans le lointain.
L'amoureux est dit fou²²⁵ dans la langue arabe,
car il devient insensé du tourment de ne pas atteindre son désir.
Certains accèdent à la proximité divine, mais s'épuisent dans leur envol,
d'autres, par nature, se laissent porter vers les charmes des belles.
L'amant se doit d'avoir la beauté du soleil,
La sagesse, la largesse, la richesse, l'élan du cœur et la pleine disponibilité intérieure.
Il lui faut éloquence, intelligence, humilité, et vaillance face aux plus forts.
Qui ne possède en soi l'ensemble de ces dons, ignore les vertus de l'amour.
L'amour est sublime beauté, dont la nature est difficile.
Le véritable amour n'est pas la volupté, il est complètement différent.
De vastes frontières reposent entre ces deux.

²²⁴ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, ..., p. 23–26.

²²⁵ L'amoureux est appelé *majnūn* en arabe, littéralement « le fou » ou « le possédé ». Il fait référence à Qays ibn al-Mulawwah, appelé *Majnūn Laylā* (« le fou de Laylā »), dont l'amour absolu et mystique pour Laylā a été célébré dans de nombreux récits poétiques. Cette histoire a été notamment reprise par le poète persan Jāmī au XVe siècle, dont l'œuvre *Leyli et Majnūn* a été traduite en français par Leili Anvar, Paris, Éditions Diane de Selliers, en 2021.

Ne les confondez pas, je vous en prie²²⁶ !

Ce passage illustre le lien entre amour courtois et quête spirituelle, une idée qui traverse la littérature médiévale en Occident comme en Orient. Roustavéli insiste sur le fait que l'amour véritable ne se réduit pas à un simple désir charnel. Pour Dronke, cette distinction entre amour pur et amour sensuel renvoie aux débats médiévaux sur la nature de l'amour courtois et sur sa capacité à élever l'âme. En mettant en avant un idéal de noblesse du cœur, de patience et de dépassement de soi, Roustavéli rejoint les idéaux que l'on retrouve dans la lyrique courtoise européenne, bien qu'avec des nuances propres à la tradition géorgienne. À travers ces analyses, Dronke suggère que l'amour courtois, loin d'être un phénomène strictement européen, s'ancre dans des traditions littéraires variées qui le façonnent différemment selon leurs contextes culturels. Il met en lumière comment *Vis et Ramin* et *Le Chevalier à la peau de panthère* articulent, chacune à leur manière, un idéal d'amour qui transcende les limites du désir charnel pour s'inscrire dans une quête de sens et d'accomplissement personnel. Ces rapprochements relèvent d'une lecture comparatiste proposée par Dronke et ne supposent pas l'existence d'une filiation directe ou d'une continuité historique entre ces traditions.

Il ne s'agit donc pas de choisir entre une lecture mystique et une critique sociale du modèle courtois, mais de reconnaître que ces deux dimensions coexistent au sein d'un même imaginaire affectif. La définition actuelle de l'amour courtois fait néanmoins l'objet de débats historiographiques complexes. Comme le rappelle Michel Zink, l'expression même d'« amour courtois » est une construction critique du XIX^e siècle, forgée par Gaston Paris. Les contemporains médiévaux lui préféreraient le terme de *fin'amor*, désignant un amour « fin », c'est-à-dire raffiné, ascétique et purifié comme l'or au creuset. Cette *fin'amor*, quoique rigoureusement codifiée dans un univers aristocratique masculin, ne saurait être réduite à une simple convention sociale. Didier Lett rappelle qu'elle ne concerne qu'une frange infime de la société médiévale, contrastant avec la réalité conjugale et affective des classes populaires. Cette relecture permet de penser l'amour courtois dans ses tensions : entre poésie idéalisante et normes sociales, entre exaltation féminine et domination masculine. Or, c'est précisément cette tension qui en fait une forme d'expression aussi singulière

²²⁶ Traduction libre des strophes 20 à 24 du *Wepkhkhis Tqaosani (Le Chevalier à la peau de panthère)* de Chota Roustavéli, à partir du texte géorgien édité par Levan Gvelesian (Tbilissi, Grefix, 2011, p. 27–28). Texte original en géorgien disponible en annexe. Traduction comparée avec Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric...*, p. 17–18.

Le texte géorgien original ainsi que la traduction annotée sont disponibles en Annexe E : « Traduction littéraire et philologique de strophes choisies du *Chevalier à la peau de panthère* (ვეფხისტყაოსანი). »

que puissante. Damien Boquet souligne combien l'amour courtois repose sur une dialectique vive entre chair et esprit : ni purement charnel, ni totalement sublimé, il met en scène une économie affective complexe, faite d'attente, de distance, de désir différé, ce que la théologie nomme *delectatio morosa*. Ces lectures, loin de réduire l'amour courtois à une pure rhétorique ou à une stratégie sociale, montrent qu'il constitue un espace d'élaboration affective, où les émotions peuvent s'ordonner, se spiritualiser, s'offrir comme une voie intérieure²²⁷.

Pour Dronke, l'amour courtois est compatible avec la foi chrétienne et même bénéfique pour elle, l'être aimé incarnant un idéal presque divin qui élève l'amant vers une expérience spirituelle. Contrairement à Dronke, certains critiques perçoivent l'amour courtois comme en rivalité avec le christianisme. C.S. Lewis, par exemple, le qualifie de « religion érotique » centrée sur des désirs terrestres et sans lien avec le divin. A.J. Denomy va plus loin en le qualifiant de « pécheur » et « immoral », détournant les hommes des valeurs spirituelles chrétiennes. Le père Demunyn et d'autres érudits adoptent une vision dualiste, proche des idées cathares, dans laquelle l'amour courtois serait une forme d'hérésie qui divinise l'amour humain. Ainsi, tandis que ces spécialistes voient dans l'amour courtois une opposition à l'amour divin, Dronke défend une vision unifiée, où cet amour devient un enrichissement pour la spiritualité chrétienne²²⁸. Il s'appuie sur la définition de la poésie courtoise donnée par le médiéviste Joseph Bédier :

Ce qui lui est propre, c'est d'avoir conçu l'amour comme un culte qui s'adresse à un objet excellent et se fonde, comme l'amour chrétien, sur l'infinie disproportion du mérite au désir; comme une école nécessaire d'honneur, qui fait valoir l'amant et transforme les vilains en courtois; comme un servage volontaire qui recèle un pouvoir ennoblissant, et fait consister dans la souffrance la dignité et la beauté de la passion²²⁹.

C'est dans cette perspective que nous inscrivons notre lecture : en adoptant une herméneutique à la fois affective et théologique du modèle courtois, nous suivrons la manière dont l'amour, dans les lettres d'Héloïse et Abélard, agit à la fois comme vecteur de transformation intérieure et comme chemin d'élévation

²²⁷ *Amour courtois, rencontre entre chair et esprit*, émission La Fabrique de l'histoire, France Culture, diffusée le 23 mars 2016. Propos de Victor Macé de Lépinay, Damien Boquet, Didier Lett et Michel Zink. Production : Emmanuel Laurentin ; réalisation et transcription : Séverine Cassar. Publiée dans France Culture Papiers, no automne 2016, p. 82–89.

²²⁸ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, ..., p. 6.

²²⁹ Joseph Bédier, « Les Fêtes de mai et les commencements de la poésie lyrique au Moyen Age », *Revue des deux mondes*, mai 1896, p. 172. Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, ..., p. 3.

spirituelle. Il s'agira de montrer comment cette dynamique s'incarne dans la parole épistolaire et dans l'expérience vécue des amants, où l'aimé(e) devient non seulement objet de désir, mais figure de révélation.

Une telle position invite toutefois à une articulation prudente. Si certaines configurations affectives peuvent sembler transhistoriques, leur formulation et leur mise en discours demeurent étroitement dépendantes des cadres culturels, linguistiques et religieux dans lesquels elles prennent forme. L'universalité dont parle Dronke ne saurait donc être comprise comme une essence intemporelle de l'amour, mais comme la possibilité de structures affectives récurrentes dont les expressions restent historiquement situées.

Toutefois, replacée dans le contexte du XII^e siècle, cette expérience se manifeste au sein de cadres linguistiques et symboliques propres à la culture médiévale latine et vernaculaire, où les échanges épistolaires, la rhétorique courtoise et les normes religieuses façonnent la manière même de dire et de vivre l'amour.

Cette lecture lexicale ne vise pas à spiritualiser rétrospectivement le texte, mais à montrer comment le vocabulaire mobilisé par Héloïse appartient à un registre moral et théologique déjà disponible dans son univers culturel.

Dronke souligne que l'expérience courtoise repose dans cette attitude du poète, ou des épistoliers, dans notre cas, envers l'être aimé, dans ce « culte d'un objet excellent ». Dans ses lettres, Héloïse exprime précisément ce type de dévotion et de vénération envers Abélard. Elle écrit:

Jamais rien (*Nichil umquam*) – Dieu le sait ! – je n'ai recherché en toi que toi-même, te désirant pour ta personne, et non pour ce qui t'appartient. Je n'attendais ni les liens du mariage ni quelque dot ; je ne cherchais pas non plus à satisfaire mes propres plaisirs ou mes volontés, mais les tiens, comme tu le sais toi-même, j'ai aspiré à les combler pleinement (*ad-implere studui*)²³⁰.

Le syntagme *Nichil umquam* ouvre la déclaration avec une valeur emphatique forte : *umquam*, souvent employé dans des contextes juridiques ou solennels, marquant ici une irrévocabilité absolue. L'expression

²³⁰« *Nichil umquam, Deus scit!, in te nisi te requisivi, te pure non tua concupiscens. Non matrimonii federa, non dotes aliquas expectavi : non denique meas voluptates, aut voluntates, sed tuas, sicut ipsenosti, adimplere studui.* », McLaughlin, p. 54 ; *Ep.* 2, lignes 144–147, p. 144.

dénie toute trace d'intérêt personnel, et l'appel à Dieu (*Deus scit!*) fonctionne comme un garant rhétorique, conférant à la déclaration une valeur quasi testimoniale.

Le choix du verbe *studui*, dérivé de *studere*, dépasse l'idée d'une simple inclination ou volonté. Dans le latin médiéval, *studere* désigne un engagement actif vers un but précis, souvent d'ordre intellectuel ou spirituel. Il apparaît fréquemment dans les textes monastiques où il exprime une orientation vers l'étude ou la vertu. Dans le contexte d'Héloïse, *studui* ne traduit donc pas une simple volonté de répondre aux attentes d'Abélard, mais une démarche assidue, une tension vers un idéal d'accomplissement total. L'association de *studui* avec *adimplere* renforce cette idée d'achèvement. *Adimplere*, formé du préfixe *ad-* (indiquant un mouvement vers) et du verbe *implere* (remplir, combler), exprime une complétion absolue, une action menée jusqu'à son terme ultime. Ce verbe est particulièrement employé dans les textes théologiques où il désigne l'accomplissement des Écritures ou d'un vœu religieux. Chez Héloïse, il ne s'agit donc pas simplement de répondre aux désirs d'Abélard, mais de les porter à leur pleine réalisation, dans un processus où l'amour devient une forme d'ascèse²³¹.

Dans la lecture de Dronke, cet abandon total à l'être aimé, loin d'être un asservissement, devient une source d'élévation et de noblesse, illustrant la capacité de l'amour à transcender le désir charnel pour atteindre une dimension spirituelle. Se livrant entièrement à Abélard, Héloïse assume une soumission volontaire et accepte la souffrance par amour, un renoncement qui, dans la lecture de Dronke, confère à cet amour une dimension ennoblissante. Ainsi se manifeste entre l'amant et l'être aimé une « disproportion infinie », que les amants doivent traverser ; un chemin parsemé de souffrances menant à l'union. Ce cheminement exprime le sentiment que la finitude de l'amour humain, dans sa quintessence, peut être transcendée, donnant aux concepts divins un sens particulier à travers l'expérience de l'être aimé. Dans la perspective interprétative de Dronke, « de tels sentiments impliquent [...] que l'amour humain et divin ne sont pas en conflit l'un avec l'autre, mais au contraire, qu'ils peuvent s'identifier²³². »

La personne aimée, apparaissant comme reflet des perfections divines dans le monde sensible, peut jouer ce rôle d'intermédiaire entre l'humain et le divin, une médiatrice que l'amant parvient à atteindre au moyen du

²³¹ *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, s.v. "adimplere" (accomplir totalement, dans un contexte théologique), "implere" (remplir, sans notion de complétion absolue), "studere" (engagement actif et assidu, souvent spirituel), "umquam" (valeur emphatique forte dans des contextes solennels), "nichil umquam" (expression de négation absolue avec une portée juridique ou théologique), Oxford, Oxford University Press, 2015.

²³² Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, ..., p. 4-5.

service de son amour. Afin d'illustrer cette expérience de l'amour courtois, Dronke utilise le concept de *figura*, qu'il emprunte à Erich Auerbach, désignant cette représentation simultanée et égale entre la réalité sensible et sa signification spirituelle. La personne aimée comme *figura* permet de percevoir l'amour humain en tant qu'expérience authentique, tout en le considérant comme une quête spirituelle. Comme il le formule : « Contrairement à une allégorie, où le symbole tend à effacer la réalité concrète pour ne laisser que le sens abstrait, la *figura* conserve la réalité sensible de l'événement ou de l'être tout en lui conférant une signification spirituelle²³³. »

Ainsi, à travers la *figura*, l'amour humain ne s'oppose plus au divin, mais en devient le miroir vivant : il peut être interprété, dans la lecture de Dronke, comme porteur d'une dimension quasi théophanique, où l'être aimé manifeste une vérité spirituelle à même sa chair et son souffle. Cet amour, à la fois charnel et élevé, trouve une expression saisissante dans la lettre 24 des *EDA*, où l'Homme célèbre l'âme de l'Aimée comme source de vie et lieu de son propre mouvement intérieur :

Ô ton âme, plus lumineuse et plus précieuse que tout ce que la terre ait jamais porté, ô chair vivante, animée de ce souffle, par laquelle je respire et me meus : tout ce que je suis, je le dois à celle qui fait vivre mon être. [...] Tu me demandes souvent, ô douce âme mienne, ce qu'est l'amour ; je ne puis en excuser mon ignorance, comme si j'étais inexpérimenté dans cette matière, puisque l'amour même m'a soumis à son empire. Il ne m'est pas étranger, bien au contraire, il m'est plus familier et plus intime que toute autre chose. [...] L'amour est donc une certaine puissance de l'âme, qui n'existe pas par elle-même ni ne se suffit à elle-même, mais qui, toujours animée d'un certain appétit et désir, se déverse dans l'autre et cherche à s'unir à cet autre, afin que, de deux volontés distinctes, il n'en résulte qu'une seule sans différence²³⁴. [...] Tous deux, nous partageons un amour entier, attentionné et sincère, puisque rien n'est doux, rien n'est paisible pour l'autre, s'il n'est profitable aux deux²³⁵.

²³³ « Pour citer l'essai d'Eric Auerbach, « *Figura* », qui est un fondement pour toute compréhension future des techniques allégoriques et figuratives médiévales, dans la *figura* « il n'y a pas de choix entre le sens historique et le sens caché ; les deux sont présents. La structure figurative préserve l'événement historique [ce que j'ai appelé le sensible] tout en l'interprétant comme une révélation ; et elle doit le préserver pour pouvoir l'interpréter. » *Scenes from the Drama of European Literature*, New York, 1959, p. 68–74 », Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, ..., p. 5.

²³⁴ *EDA*, p. 50 et 134. « *Est igitur amor, vis quaedam animae non per se existens nec se ipsa contenta, sed semper cum quodam appetitu et desiderio, se in alterum transfundens, et cum alter idem effici volens ut duabus diversis voluntatibus unum quid indifferenter efficiatur.* » ; De la traduction de Newman, *Making Love in the Twelfth Century: "Letters of Two Lovers"* ..., p. 114 : "To a soul brighter and dearer to me than any earth has borne, form the flesh inspired and quickened by that soul".

²³⁵ *EDA*, p. 51 et 134. « *Nos enim duo amorem integrum, invigilatum, sincerum habemus, quia nichil est dulce, nichil quietum ateri, nisi quod in commune proficit* » ; De la traduction de Newman, *Making Love in the Twelfth Century: "Letters of Two Lovers"* ..., p. 115 : "For the two of us have a complete, sincere, and carefully tended love. Nothing is sweet or restful to one of us unless it profits both alike".

Il s'adresse à sa bien-aimée comme à une « âme plus lumineuse et plus précieuse que tout ce que la terre ait jamais porté », et à une « chair vivante, animée de ce souffle, par laquelle [il] respire et [se] meut », affirmant ainsi que « tout ce [qu'il est], [il] le doit à celle qui fait vivre [son] être ». Ce langage, qui évoque l'influence vivifiante de l'être aimé, reflète la dévotion profonde qu'Abélard exprimera envers Héloïse. Bien qu'éprouvée par diverses épreuves, cette dévotion sera progressivement réorientée vers un amour chrétien plus ascétique.

L'amant décrit l'amour comme une « puissance de l'âme » (*vis quaedam animae*), c'est-à-dire une force motrice, inséparable de la vie intérieure, qui pousse l'âme à sortir d'elle-même pour se fondre dans l'altérité. Cet élan tend vers l'abolition de toute séparation, pour former « une seule chose sans différence » (*unum quid indifferenter efficiatur*), selon une dynamique d'unification des volontés. Cette vision va bien au-delà du désir ou de l'attraction charnelle : elle cherche une concorde morale et affective qui repose sur la réciprocité absolue. Ce n'est pas seulement la fusion des corps ou des esprits, mais celle des *intentiones*, où n'est « doux ou reposant » que ce qui est également profitable à l'un et à l'autre. Ce désir de fusion profonde trouve un écho direct dans l'*amicitia vera* de Cicéron, telle qu'il la définit dans le *Laelius de amicitia* : une amitié fondée sur la vertu, indissociable d'une estime mutuelle. Mais ici, dans la lecture de Dronke, cette amitié est sublimée par l'expérience amoureuse elle-même, qui en devient le mode d'accomplissement supérieur.

Ainsi, la personne aimée devient partenaire d'une quête partagée d'excellence morale et spirituelle, dans une relation où l'amour, loin d'être réduit à une convention codifiée, se manifeste comme une force vivifiante et transformatrice. Selon Dronke, les idéaux de l'amour courtois (*fin'amor*) résident moins dans des normes sociales que dans une sensibilité qu'il considère comme universellement possible, marquée par la loyauté, la retenue, la fidélité éprouvée, autant de vertus qui élèvent l'âme en l'ouvrant à l'altérité. L'expérience amoureuse devient alors, comme dans les correspondances d'Héloïse et Abélard, un chemin d'accomplissement intérieur et d'ennoblissement réciproque.

Cette dynamique affective, loin d'un simple idéal terrestre, s'ouvre sur une dimension théophanique, où l'aimée se révèle *figura*, reflet sensible d'un absolu invisible. À travers la parole amoureuse, l'amour humain devient le lieu d'une reconnaissance mutuelle et d'une ascension partagée, entre altérité et unité. Cette portée spirituelle est renforcée par le recours d'Abélard à une formule d'inspiration biblique, lorsqu'il écrit : « Tout ce que je suis, je le dois à celle par qui je respire et me meus » (*quidquid ei debeo per quem spiro et moveor*). Par cette tournure, il reprend et détourne un verset célèbre des *Actes des Apôtres* (17,28), souvent cité dans

les commentaires patristiques comme fondement de l'union mystique avec Dieu : « Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être²³⁶. » Ce déplacement du verset, du Christ à l'aimée, laisse entrevoir combien la parole amoureuse peut endosser une fonction théophanique, faisant de l'autre un lieu d'habitation du divin. En transposant cette parole dans un contexte amoureux, Abélard confère à l'être aimé un statut quasi divin, médiateur de vie, de souffle et de mouvement. Ce glissement poétique peut être lu comme l'indice d'une imbrication étroite entre amour humain et langage scripturaire, où la personne aimée devient le lieu d'une manifestation du divin.

2.2.2. L'amour divin et humain dans les débats du XII^e siècle

Au XII^e siècle, les réflexions sur l'amour s'enrichissent des contributions des cisterciens et des victorins, portées par des figures majeures telles que Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry, Ælred de Rievaulx, ainsi qu'Hugues et Richard de Saint-Victor²³⁷. Tout comme l'avait fait Peter Dronke dans *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, Barbara Newman explore, dans *God and the Goddesses*, ces échanges subtils entre la théologie chrétienne et les traditions profanes, mettant en lumière l'évolution des conceptions de l'amour.

Tandis que l'amour érotique est progressivement intégré dans un cadre chrétien à travers la liturgie et la dévotion mariale, l'amour divin, quant à lui, s'imprègne des langages poétiques de la *fin' amor* et des mythes païens. Cette interpénétration du sacré et du profane traduit une volonté de réconcilier l'expérience sensible avec la quête spirituelle. Dans ce contexte, les débats intellectuels et théologiques accordent une place centrale à la figure de *Natura*, qui cristallise les tensions entre philosophie antique et foi chrétienne²³⁸.

Au fil de la pensée médiévale, *Natura* hérite d'attributs empruntés à l'*anima mundi* platonicienne, perçue comme force unificatrice du cosmos. Peter Dronke souligne que le *Timée*²³⁹, œuvre platonicienne la plus lue de l'époque, inspire au XII^e siècle une conception de l'*anima mundi* comme médiatrice entre l'unité et la

²³⁶ Actes 17 :28 : « in ipso enim vivimus et movemur et sumus » (*Vulgate*)

²³⁷ Newman, « Chapter 4 : “Love Divine, All Loves Excelling,” *God and the Goddesses*, Philadelphia, 2003, p. 138–189.

²³⁸ Voir les deux chapitres consacrés à *Natura* dans l'ouvrage *God and the Goddesses* de Newman.

²³⁹ Jusqu'à la Renaissance, le seul dialogue platonicien accessible en Occident latin était le *Timée*, principalement dans sa traduction partielle par Chalcidius, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* (IV^e siècle), accompagnée d'un long commentaire d'inspiration néoplatonicienne. Cette version, largement lue au XII^e siècle, sert de fondement aux spéculations cosmologiques et métaphysiques sur l'*anima mundi*. Voir Pierre Riché, *Les Lumières de l'an mille*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 129.

multiplicité, une fonction qui entre en résonance, par anticipation, avec celle que l'*intellectus agens* assumera dans la tradition avicennienne latine²⁴⁰. Cette analogie illustre bien l'hybridation des sources philosophiques et spirituelles qui caractérise les débats du siècle.

Chez les stoïciens, l'*anima mundi* est à la fois un principe immanent et une sagesse divine (*sapientia* ou *prudentia*). Dans les *Academica Posteriora* (I, 7), Cicéron (106-43 av. J-C.) rapporte leur doctrine en ces termes : « Ils disent que cette puissance est l'*animus mundi*, l'esprit et la sagesse parfaite qu'ils appellent Dieu, et, pour ainsi dire, un principe de prudence parmi toutes les choses qui lui sont soumises, s'occupant principalement des choses célestes, puis, sur terre, de ce qui concerne les hommes²⁴¹. » Plotin (205-270), dans une perspective néoplatonicienne, transfère cette *anima* dans le domaine purement divin. Unie au *noûs* (Intellect divin), elle contemple les *noêmata* (formes intelligibles) et communique à la matière leur pouvoir organisateur. Bien qu'indivisible en elle-même, elle se diffuse dans l'univers comme principe d'unification et de cohérence ontologique.

L'âme du monde (*anima mundi*), envisagée comme un principe d'unification qui se diffuse à travers l'univers, exerce une influence profonde sur les représentations médiévales de la nature. Cette conception néoplatonicienne irrigue notamment la figure de *Natura*, qui émerge avec force dans la *Cosmographia* de Bernard Silvestre (v. 1140), œuvre emblématique de l'école de Chartres²⁴². Dans ce texte, *Natura* apparaît comme une force ordonnatrice et médiatrice, reliant le monde sensible au divin²⁴³. Guillaume de Conches (v. 1080 – après 1154), élève de Bernard de Chartres, prolonge cette vision dans un esprit rationaliste et naturaliste. Fidèle à l'héritage de Boèce et du néoplatonisme latin, l'école de Chartres, l'un des foyers intellectuels les plus novateurs du XII^e siècle, valorise l'étude du monde créé par le biais des sciences du quadrivium (arithmétique, géométrie, musique, astronomie), tout en proposant une exégèse cosmologique

²⁴⁰ L'avicennisme latin, fondé sur la réception partielle et réinterprétée de l'œuvre d'Ibn Sīnā (980-1037), se développe à partir du milieu du XII^e siècle, principalement grâce aux traductions philosophiques réalisées à Tolède par Dominicus Gundissalinus (actif vers 1150-1180). Ses apports, en particulier la distinction entre essence et existence, la cosmologie hiérarchique des intellects séparés et le rôle de l'*intellectus agens*, seront pleinement intégrés à la scolastique du XIII^e siècle, notamment chez Albert le Grand. Bien que postérieur aux écrits d'Héloïse et Abélard, l'avicennisme latin permet de situer dans une constellation plus large la convergence entre certaines spéculations cosmologiques sur l'*anima mundi* et la figure médiatrice de l'intellect actif. Ce lien sera approfondi plus loin dans la section 2.2.2. Voir notamment Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017 [1989], p. 84-91.

²⁴¹ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, London, 1965, p. 77.

²⁴² Voir "The Birth of Nature: Bernard Silvestris's *Cosmographia*" dans le "Chapter 2 : "Natura (I)...", p. 55-65.

²⁴³ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric...*, p. 78.

de la Genèse fondée sur l'harmonie et les lois naturelles²⁴⁴.

D'autres milieux intellectuels s'enracinent davantage dans le *trivium* (grammaire, dialectique, rhétorique), privilégiant l'exégèse biblique, la réflexion morale et la purification de l'affect. Cette orientation se retrouve chez Abélard, qui fait de la dialectique aristotélicienne le fondement d'une théologie morale centrée sur la notion d'*intentio*, et chez Héloïse, dont la culture classique, la formation scripturaire et la sensibilité affective se conjuguent en une démarche intellectuelle incarnée et singulière. Dans ce contexte, la contemplation du monde n'est plus opposée à la foi : elle en devient un prolongement, révélatrice d'un ordre intelligible que *Natura*, image féminine du divin agissant dans la matière, vient incarner. Dans le *Dragmaticon Philosophiae*, Guillaume de Conches attribue à *Natura* une fonction autonome d'organisation du cosmos, affirmant que la matière, dès sa création, fut ordonnée selon des espèces harmonieuses, sans passer par un chaos originel. Il défend ainsi une cosmologie immanente, dans laquelle la nature agit selon des lois rationnelles établies une fois pour toutes. Cette posture, perçue comme une réduction du rôle divin, lui vaut de vives critiques, notamment de la part de Guillaume de Saint-Thierry, qui l'accuse de naturaliser excessivement la Création. En conférant à *Natura* un rôle organisateur susceptible d'éclipser l'intervention divine directe, Guillaume de Conches met en tension l'équilibre médiéval entre transcendance divine et médiations naturelles²⁴⁵.

Ces débats s'inscrivent dans un arrière-plan théologique fondamental : la distinction augustinienne entre *caritas*, amour orienté vers Dieu, fondé sur le don de soi et la recherche du bien suprême, et *cupiditas*, désir désordonné tourné vers les biens matériels. Cette opposition structure profondément les réflexions théologiques du XII^e siècle, en particulier dans les milieux monastiques et scolastiques, où elle est réinvestie pour repenser la nature même de l'amour, qu'il soit divin ou humain²⁴⁶. Les cisterciens et les victorins, au premier rang desquels Bernard de Clairvaux (1090–1153), Guillaume de Saint-Thierry (v. 1085–1148) et Richard de Saint-Victor (v. 1110–1173), approfondissent la tension entre *caritas* et *cupiditas* en l'articulant à la vie communautaire et spirituelle.

²⁴⁴ Voir Abbé Alexandre Clerval, « Livre troisième : Les écoles de Chartres sous saint Ivo et durant la première moitié du XII^e siècle. » *Les écoles de Chartres au Moyen-Âge du Ve au XIVe siècle*, Paris, Faculté des lettres de Paris, 1895, p. 144–273.

²⁴⁵ Voir Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Éditions Points, 2014 [1957]. Notamment sur le naturalisme chartrain, l'exégèse naturaliste de la Genèse et la pensée de Guillaume de Conches.

²⁴⁶ Newman, « Chapter 4 : “Love Divine, ... », p. 142–150.

Dans cette dynamique, Ælred de Rievaulx (1110–1167) prolonge l'héritage cistercien dans son *Speculum caritatis* (v. 1131) et surtout dans le *De spirituali amicitia* (v. 1157–1165), où il élabore une théologie de l'amitié nourrie d'*affectus* purifié. Il distingue trois degrés dans l'amitié, charnelle, intéressée, spirituelle, chacun animé par une qualité affective propre, jusqu'à ce que l'amitié devienne participation au divin. Pour lui, la *caritas* ne relève pas de l'émotion passagère, mais d'un choix volontaire et durable, enraciné dans la fraternité monastique et la recherche d'union avec Dieu. En ce sens, la *caritas* ne doit pas être comprise comme un simple affect ni comme un obstacle à la vie spirituelle, mais comme une puissance de conformation de l'âme à Dieu. En ce sens, la *caritas* ne doit pas être comprise comme un simple affect ni comme un obstacle à la vie spirituelle, mais comme une puissance de conformation de l'âme à Dieu.

Cette dynamique trouve une résonance profonde chez Hugues de Saint-Victor (v. 1096–1141), qui, dans son *De sacramentis christianae fidei* (v. 1136), conçoit la *caritas* comme un lien transformateur entre l'âme et Dieu. Insistant sur la pureté de l'*intentio*, il articule une théologie dans laquelle l'amour, loin d'être une simple émotion, devient un acte intérieur structurant, orientant toute la vie spirituelle vers la sagesse divine. Ce primat accordé à la disposition intérieure n'est pas sans rappeler la pensée morale d'Abélard et d'Héloïse, pour qui la valeur d'un acte repose sur l'intention plus que sur ses effets²⁴⁷.

Richard de Saint-Victor (v. 1110–1173) prolonge cette réflexion dans une veine plus mystique. Dans *De IV gradibus violentae caritatis* (v. 1170), il décrit l'amour divin comme une force progressive et irrésistible, qui blesse, lie, paralyse, puis consume l'âme dans un mouvement d'extase. Loin d'être destructrice, cette violence traduit la puissance transformatrice de la *caritas*, qui n'agit pas par contrainte mais par attraction intérieure. Traversée par cet élan, l'âme s'élève vers une union intime avec Dieu, au-delà des limites de la raison discursive.

Bien qu'ils condamnent l'amour charnel, ces auteurs ne sont pas hermétiques à l'imaginaire poétique et affectif de leur époque²⁴⁸. Leurs œuvres témoignent d'une subtile interaction avec les formes séculières de l'érotisme, qu'ils réinvestissent dans une vision théologique de l'amour divin. Cette intégration s'incarne notamment dans la mise en scène allégorique des vertus spirituelles : l'abstraction théologique devient

²⁴⁷ Boquet et Nagy, « Ch. IV. L'apogée de l'affect monastique (XI^e–XII^e siècle) », *Sensible Moyen Âge ...*, p. 103–150.

²⁴⁸ Dans son article « Bernard, Abelard and Heloise on Love », *cf.* 207, Mews questionne cette idée, si longtemps admise, dissociant totalement l'idéal de l'amour de la littérature séculière à celui de l'amour divin dans les écrits des cisterciens.

sensible à travers des figures relationnelles et émotionnelles, au cœur de la spiritualité du XII^e siècle²⁴⁹. Comme l'explique Barbara Newman, les théologiens de cette époque n'écartent pas les traditions profanes ; au contraire, ils les réinterprètent à la lumière de la Révélation. Loin d'opposer amour humain et amour divin, ils les articulent dans une logique d'enrichissement mutuel : le désir terrestre devient la métaphore de l'élan vers Dieu²⁵⁰. Ce processus d'affectivisation du lien spirituel est au fondement de la culture émotionnelle chrétienne du XII^e siècle, comme l'analyse l'historiographie récente sur l'affectivité chrétienne médiévale : le sentiment n'est plus un obstacle, mais un vecteur d'élévation, à condition qu'il soit transfiguré par la charité. Ainsi, l'émotion ne s'oppose pas à la spiritualité ; elle en devient l'agent le plus efficace²⁵¹.

La figure de *Natura* connaît une reformulation décisive, quelques décennies après la mort d'Abélard et d'Héloïse, dans l'œuvre *De planctu Naturae* (v. 1160) d'Alain de Lille (1128-1202). Héritier des ambitions cosmologiques de l'école de Chartres, Alain élabore une synthèse allégorique située à la croisée des grands courants intellectuels du XII^e siècle. Mais tout en prolongeant cet héritage, il se montre également critique de ses excès. Il répond ainsi implicitement à des auteurs comme Guillaume de Conches, chez qui la nature semble parfois dotée d'une autonomie jugée excessive. Sans le nommer, Alain cherche à réorienter une pensée cosmique vers un horizon théologique, en insistant sur les limites éthiques de la raison naturelle²⁵². Il représente ainsi *Natura* comme une figure sublime mais impuissante : investie d'une mission d'harmonisation du monde, elle échoue à imposer l'ordre qu'elle incarne, notamment face aux désordres sexuels. Cette impuissance n'est pas un accident du texte, mais un choix délibéré. Comme le montre Mark Jordan, les « lacunes dans le tissu de son *integumentum* », c'est-à-dire les failles dans le discours allégorique de *Natura*, signalent sa propre incompetence à réguler les passions humaines. Selon Barbara Newman, *De planctu Naturae* doit être lu à deux niveaux : la plainte de *Natura* ne vise pas seulement les pécheurs, mais son propre échec à jouer le rôle de guide moral²⁵³. Cette posture appelle un recentrement théologique : Alain réaffirme la primauté de la Révélation et de la grâce sur la seule nature, dont la variabilité et l'ambiguïté la rendent inadéquate pour fonder une morale. Dans ce cadre, la nature conserve une dignité cosmologique,

²⁴⁹ Newman, “Chapter 4 : “Love Divine, ...”, p. 145.

²⁵⁰ Newman, “Chapter 4 : “Love Divine, ...”, p. 151–168.

²⁵¹ Boquet et Nagy, « Ch. IV. L'apogée de l'affect monastique (XI^e–XII^e siècle) », *Sensible Moyen Âge ...*, p. 145–150.

²⁵² Newman, “Nature's Fall and Lament: *De planctu Naturae*, Chapter 2 : “Natura (I): Nature and Nature's God” ...”, p. 66–72.

²⁵³ Newman, “Chapter 2 : “Natura (I): Nature and Nature's God” ...”, p. 72,73. Cité dans note 69, Jordan Mark, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, p. 87.

mais elle doit être subordonnée à une éthique révélée, inspirée par la tradition monastique. Son œuvre, bien qu'allégorique et poétique, prolonge les intuitions de Bernard de Clairvaux ou de Richard de Saint-Victor : l'affect doit être transfiguré, non réprimé, et l'ordre du monde ne peut être compris qu'à la lumière d'un amour divin structuré par la *caritas*.

C'est dans cette tension, entre ambition cosmique et exigence de conversion, que *De planctu Naturae* rejoint les débats contemporains sur les limites de la raison et la nature. Le texte ne sépare pas raison, émotion et foi, mais les articule dans un mouvement d'intériorisation morale, orienté vers Dieu. À ce titre, Alain de Lille se distingue à la fois de l'optimisme rationaliste des maîtres de Chartres, et du rationalisme moral d'Abélard, qu'il ne nomme pas mais dont il partage certains objectifs, articuler philosophie antique et mystique chrétienne, tout en recentrant plus fermement la morale sur l'ordre révélé.

Ces réflexions sur les limites de *Natura* rejoignent, dans un autre registre, les critiques adressées à la pensée d'Abélard. Bien qu'il ne développe pas une cosmologie naturaliste comme Guillaume de Conches, Abélard partage avec lui une ambition analogue : articuler les mystères de la foi avec la rationalité héritée de la philosophie antique. Cette ambition soulève des résistances similaires²⁵⁴. Dans son interprétation de la Trinité, Abélard propose une lecture fonctionnelle des personnes divines : le Père (*potestas*) incarne la puissance créatrice, le Fils (*sapientia*) manifeste la sagesse par l'Incarnation, et le Saint-Esprit (*caritas*) agit comme force unificatrice orientée vers l'amour. Chez lui, cette identification du Saint-Esprit à la *caritas* prolonge une théologie morale fondée sur l'*intentio*, où l'amour tire sa valeur de la disposition intérieure du sujet²⁵⁵. La relation à Dieu s'enracine ainsi dans une responsabilité éthique, et non dans le respect d'un rite ou d'une norme extérieure. Toutefois, cette approche, jugée trop conceptuelle par ses contemporains, est perçue comme une désincarnation du mystère, une réduction de la foi vécue à une abstraction spéculative. Guillaume de Saint-Thierry et Bernard de Clairvaux y dénoncent une dissolution de la grâce dans le raisonnement. Ce malentendu, dans un contexte de rivalités doctrinales, aboutit à la condamnation d'Abélard au concile de Sens en 1140²⁵⁶.

²⁵⁴ Newman, "Chapter 2 : "Natura (I): Nature and Nature's God" ... , p. 52,53.

²⁵⁵ Matthias Perkams, « Intention et charité : Essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abélard Intention et charité », *Pierre Abélard, Colloque international de Nantes*, Jean Jolivet et Henri Habrias (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 357–376.

²⁵⁶ Mews, " III. Man's Knowledge of God According to Abelard ", *Abelard and His Legacy*, Aldershot, Ashgate, 2001, p. 419–426.

Les critiques visant également Guillaume de Conches traduisent une tension plus large chez les penseurs du XII^e siècle : comment intégrer l'héritage philosophique dans une théologie façonnée par la mystique de l'ineffable ? Dans la pensée d'Abélard, l'amour divin s'inscrit dans une dynamique ascendante, portée par l'intention humaine, et descendante, comme grâce divine. *Caritas* devient le lieu de cette rencontre : à la fois effort moral et accueil du don. Comme le montre Paulette Panych, l'amour humain, chez Abélard, est contingent, car ancré dans la liberté, et incomplet sans Dieu : il fonde ainsi une théologie éthique et mystique²⁵⁷.

Les *EDA* prolongent la réflexion sur l'amour spirituel en donnant à entendre, dans la voix d'Héloïse, la tension entre un amour humain enraciné dans l'intention morale et son accomplissement dans une union fondée sur la vertu. Elle exprime une conception élevée de l'amour, fondée sur la probité, la vertu et l'aspiration au *summum bonum* :

Tu le sais bien, toi qui es la part la plus grande de mon âme, que beaucoup aiment de nombreuses personnes pour diverses raisons, mais qu'aucune de ces amitiés n'est aussi ferme que celle qui découle de la probité, de la vertu et d'un délice profond. Mais mon amour (*dilectio*) pour toi est scellée par un pacte tout autre. Ce n'est pas quelque attrait extérieur, mais uniquement la vertu suprême (*sola excellentissima virtus*) qui m'a poussée à t'aimer, une vertu souveraine en laquelle repose la source de toute honnêteté et de toute prospérité. Elle est véritablement suffisante à elle-même, n'ayant besoin de rien ; elle réfrène tous les désirs, réprime les passions, tempère les joies, extirpe les douleurs. Elle offre tout ce qui est approprié, plaisant, et le plus joyeux ; rien ne peut être trouvé de meilleur qu'elle. En toi, j'ai découvert la raison même de mon amour : le bien suprême (*summum bonum*), le plus grand de tous les biens. Et puisqu'il est établi que ce bien [suprême] est éternel, il est la raison par laquelle tu demeureras éternellement dans mon amour (*Quod cum constet esse eternum, est michi causa qua eterno maneat in mei dilectiones*)²⁵⁸.

Dans cette lettre, Héloïse élève l'amour au rang de vertu éthique et spirituelle. Il ne repose ni sur l'attrait du corps ni sur un sentiment fugitif, mais sur la reconnaissance d'une excellence morale qui structure l'âme et

²⁵⁷ Cf. p. 61.

²⁵⁸ « *Nosti o maxima pars anime mee multos multis se ex causis diligere, sed nullam eorum tam firman fore amiciciam quam que ex probitate atque virtute, et ex intima delectione proveniat. [...] sed mea dilectio, pacto longe tibi alio sociata est. te diligere compulerunt, sed sola excellentissima virtus, penes quam omnis honestatis, tociusque prosperitatis causa consistit. Illa quidem est que sibi sufficiens, nullius indiga, cupiditates omnes refrenat, amores reprimit, gaudia temperat, dolores extipat ; que cuncta apta, cuncta placentia, cuncta jocundissima sumministrat, nichilque se melius reperiri valet. Habeo sane repertum in te, unde te diligam, summum sicut atque omnium prestantissimum bonum. Quod cum constet esse eternum, est michi causa procul dubio qua eterno maneat in mei dilectiones.* » *EDA*, p. 143.

l'orienté vers le *summum bonum*. Par cette identification d'Abélard à la « vertu suprême », elle inscrit son amour dans un cadre néoplatonicien et chrétien, où la vertu agit comme principe de régulation intérieure : elle réfrène les désirs, tempère les joies, extirpe les douleurs. L'amour devient ainsi à la fois un acte d'élévation morale et une expérience ontologique.

L'adresse « *maxima pars anime mee* » (la plus grande part de mon âme) exprime une union spirituelle qui dépasse le lien affectif ordinaire. L'âme devient le lieu d'accueil de l'autre, suggérant une fusion intérieure dans la quête d'un bien commun. En affirmant que ce bien est éternel, Héloïse projette leur relation dans l'ordre de l'immuable : « Tu demeureras éternellement dans mon amour. » Cette formule lie l'attachement personnel à une vision métaphysique de l'amour, conçu comme participation à l'éternité divine.

Saturée de superlatifs (*maxima, excellentissima, summum*), cette lettre manifeste une pensée pleinement médiévale, dans laquelle la passion incarnée devient chemin d'ascension vers l'absolu. L'amour y est conçu comme une force unificatrice de l'âme, enracinée dans la vertu, transcendante dans sa finalité. Ainsi, Héloïse articule une vision singulière où l'amour humain devient le lieu d'une révélation intérieure, à la croisée de la philosophie, de la foi et de l'expérience affective.

L'élévation spirituelle de l'amour exprimée par Héloïse s'inscrit dans une tradition intellectuelle du XII^e siècle qui cherche à concilier expérience affective, exigence morale et aspiration à l'éternité. Cette tension féconde entre l'héritage philosophique antique et la théologie chrétienne conduit plusieurs penseurs à repenser les rapports entre *Natura*, *Caritas* et transcendance divine, en cherchant à articuler la raison cosmologique, l'ordre moral et la révélation. Loin de les opposer, ils tentent d'intégrer ces pôles dans une vision unifiée du monde, où l'amour, sous ses diverses formes, devient le principe structurant de l'univers et de l'âme. Certaines, comme celles développées dans *De planctu Naturae*, réaffirment la nécessité de subordonner la nature à l'ordre théologique, face aux excès perçus d'une naturalisation autonome du monde. La figure de *Natura* y est repensée comme une instance cosmique chargée d'ordre, mais strictement soumise à la hiérarchie divine, reflet d'un souci partagé d'articuler raison, morale et révélation. En contraste avec la démarche rationalisante d'Alain de Lille, Hildegarde de Bingen (1098–1179) développe une vision unifiée dans laquelle *Natura*, *Caritas* et *Dame Amour* ne sont que les facettes d'une même volonté divine. La nature, chez elle, n'est pas un ordre autonome mais l'émanation vivante de l'amour créateur, agissant au cœur de la cohésion sacrée du monde. La *Caritas* devient alors un principe de circulation vitale entre Dieu et la création,

dont *Natura* est le miroir animé²⁵⁹.

Comme le propose Peter Dronke, dans une lecture qui insiste sur la dimension transculturellement récurrente des structures affectives au plan des structures affectives, cette pensée tend à estomper les frontières entre sacré et profane : l'amour y apparaît comme une puissance d'origine divine reliant l'être humain à un principe vital plus vaste²⁶⁰. Tandis qu'Héloïse conçoit l'amour sur un mode intime et incarné, Hildegarde l'élève à une dynamique cosmique. Dans le *Liber divinorum operum*, elle associe *Caritas* et *Natura* en une force sacrée unique, là où Guillaume de Conches, héritier de la tradition chartraine, continue de penser *Natura* comme principe naturel distinct, régi par ses propres lois. Cette vision cosmologique prend, chez Hildegarde, une forme intensément poétique et visionnaire.

À travers ses images visionnaires, Hildegarde de Bingen donne à *Caritas* une incarnation féminine, irradiant la création de son souffle vivant. Cette présence, loin d'être une abstraction morale, devient une puissance cosmique active, comparable à la *Sapientia* biblique, sagesse divine qui structure l'univers, mais aussi à cette figure féminine archétypale qu'Hildegarde nomme *feminea forma*. À la fois sœur de la Sagesse, source de joie, médiatrice lumineuse et guide vers Dieu, cette forme féminine représente, dans la lecture qu'en propose Peter Dronke, une figure de l'« Éternel-Féminin » au sens interprétatif où il l'emploie : principe spirituel qui oriente l'âme vers la perfection²⁶¹.

Dans cette perspective, l'union des amants dépasse l'affection terrestre : ils deviennent *opus* l'un de l'autre, une œuvre spirituelle réciproque, unie par une intention divine, sans laquelle aucun des deux ne pourrait pleinement exister. Cette idée, centrale dans la pensée d'Hildegarde, s'enracine dans une ontologie relationnelle de l'amour. Elle affirme en effet que « l'homme et la femme sont ainsi faits qu'ils deviennent l'œuvre l'un de l'autre [...] et aucun des deux ne peut exister sans l'autre »²⁶². L'union entre l'homme et la femme devient alors le lieu d'une co-création transformatrice, reflet de l'œuvre accomplie de Dieu (*plenum opus Dei*) telle que la conçoit Hildegarde : une finalité spirituelle dans laquelle chacun est amené à se réaliser

²⁵⁹ Newman, "Chapter 2 : *Natura* (I): Nature and Nature's God The Birth of Nature: Bernard Silvestris's *Cosmographia*", *God and the Goddesses*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, p. 51–65.

²⁶⁰ Newman, "Chapter 4. "Love Divine, ..., p. 138–141 ; Chapter 3. *Natura* (II) : Goddess of Normative. In *Nature's Forge: From Alan of Lille to Jean de Meun*", p. 97–110.

²⁶¹ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric...*, p. 68.

²⁶² Hildegarde de Bingen, " *Liber Divinorum Operum*, P.L. 197, 167b", dans Jacques-Paul Migne (éd.), *Patrologia Latina*, vol. 197, Paris, Imprimerie Catholique, 1855, col. 1924–1931. Cité dans : Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric...*, p. 69.

pleinement par l'amour de l'autre. C'est dans cet amour réciproque que l'être humain peut s'élever jusqu'à une forme de divinisation.

Dans cette vision, l'amour n'est pas seulement une expérience affective, mais un processus de transfiguration spirituelle. L'amour charnel, loin d'être une simple contingence corporelle, est conçu comme un acte sacré et cosmogonique, instauré par le pouvoir même de l'éternité. Ce pouvoir divin décrète que deux êtres humains doivent devenir physiquement un, non pas simplement par la fusion des corps, mais comme une manifestation sensible d'une unité divine. Cette conception de l'union ouvre à une nouvelle perception du monde, où la terre elle-même devient un « jardin d'amour », écho des quêtes initiatiques de l'amour courtois²⁶³.

Parmi les visions les plus marquantes d'Hildegarde, Peter Dronke commente une scène où apparaît une figure féminine de lumière, mystérieuse et souveraine, incarnation de l'amour divin dans sa plénitude. Le passage, d'une grande richesse symbolique, déploie une théophanie saisissante :

Alors, il me sembla voir une jeune fille d'une beauté éclatante, avec une telle lumière rayonnant de son visage que je ne pouvais la contempler pleinement. Elle portait un manteau plus blanc que la neige, plus brillant que les étoiles, ses chaussures étaient d'or pur. Dans sa main droite, elle tenait le soleil et la lune, et elle les caressait tendrement.

Sur sa poitrine était un écrin d'ivoire, sur lequel apparaissait en nuances de saphir l'image d'un homme. Et toute la création appelait cette fille souveraine : Dame (*dominam*).

La fille commença à parler à l'image sur son écrin : « J'étais avec toi dans le matin de ta force et dans l'éclat de tout ce qui est saint, je t'ai porté depuis le sein avant que l'étoile du jour ne naisse. »

Et j'entendis une voix me dire : « La fille que tu vois est Amour ; elle a sa demeure dans l'éternité. »²⁶⁴.

Cette vision propose une synthèse saisissante entre symboles mystiques, cosmiques et théologiques. La lumière irradiante, le manteau éclatant, les chaussures d'or, et les astres tenus dans la main de la jeune fille évoquent la majesté et la pureté de l'amour divin. L'image de l'homme enchâssée sur sa poitrine indique que cet amour universel s'incarne aussi dans une relation personnelle et transformatrice. Quant à la figure de la Dame, que toute la création reconnaît, elle peut dépasser, ou du moins déplacer, les représentations

²⁶³ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, London, 1965, p. 68–69.

²⁶⁴ De Bingen, “*Epistola XXX, P.L.* 197, 192d–193a.b”, dans Jacques-Paul Migne (éd.), *Patrologia Latina*, vol. 197, Paris, Imprimerie Catholique, 1855, col. 1924–1931. Cité dans : Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric...*, p. 67.

mariales habituelles, pour incarner une puissance féminine cosmique et spirituelle²⁶⁵.

La phrase finale, « La fille que tu vois est Amour ; elle a sa demeure dans l'éternité », confère à cette figure une portée métaphysique. L'Amour y apparaît comme une force transcendante, médiatrice entre le divin et le terrestre, entre l'éternel et l'éphémère. Chez Hildegarde, cette union se manifeste à travers la *Caritas*, envisagée non comme une simple vertu morale, mais comme une énergie vitale qui structure la création et la relie à sa source. Cette figure féminine lumineuse incarne ainsi une vision cosmologique de l'amour : chaque être, en elle, participe à l'ordre spirituel voulu par Dieu²⁶⁶.

Cette union, inscrite dans l'harmonie cosmique voulue par Dieu, ouvre à une perception nouvelle du monde. Dans cette logique visionnaire, le monde lui-même devient un espace d'amour transfiguré par l'élan d'amour. Cette vision d'un monde transfiguré par l'amour, tel un « jardin d'amour », ouvre une dynamique de révélation où le regard, transformé par l'union spirituelle, devient contemplation. À travers l'amour, les amants accèdent à une perception plus vaste : le monde sensible se révèle comme le miroir d'une présence divine. Les arbres, les oiseaux, le souffle du vent, la lumière du jour, tout devient signe, porteur d'une clarté nouvelle. Ce regard n'est plus seulement affectif ou esthétique : il discerne dans le réel la trace d'un ordre invisible, animé par une sagesse aimante. Dans cette perception transfigurée, l'âme et le monde extérieur entrent en résonance silencieuse, unis dans un même mouvement d'éveil. L'amour devient alors médiation entre le visible et l'invisible, entre le sensible et l'intelligible. Il laisse entrevoir dans les formes du monde une beauté profonde, non pas simplement esthétique, mais ontologique, enracinée dans l'unité entre la création et sa source divine. Cette figure féminine de l'amour, lumineuse, transformatrice, orientée vers le divin, trouve un écho profond dans la poésie émergente de la *fin'amor*, où la dame devient guide et médiatrice d'élévation spirituelle. Ce symbolisme, déjà esquissé dans les *EDA* et dans les visions de Hildegarde, fera l'objet, dans des contextes ultérieurs, de reprises et de reconfigurations ; à titre d'ouverture diachronique, on peut noter que certaines de ces intuitions seront développées au XIII^e siècle dans d'autres cadres linguistiques et doctrinaux, sans constituer pour autant une continuité directe du XII^e siècle.

C'est dans ce sens d'une reconfiguration poétique plutôt que d'une filiation linéaire que ces motifs connaissent, plus d'un siècle après Héloïse et Abélard, certaines réélaborations dans d'autres contextes

²⁶⁵ Voir aussi : Newman, "Chapter 6 : Maria, Holy Trinity as Holy Family", *God and the Goddesses*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, p. 234–291.

²⁶⁶ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric...*, p. 66–70.

linguistiques. Ainsi, dans la poésie du *dolce stil novo*, l'amour est présenté comme principe d'illumination intellectuelle. Guido Guinizzelli (1230–1276), figure inaugurale de ce courant, célèbre un amour qui dépasse les sens pour toucher l'intellect : « Elle brille dans l'intelligence des cieux plus encore que le soleil dans nos yeux. Elle contemple son Créateur au-delà des cieux et, en tournant les sphères, elle s'efforce d'obéir à sa volonté²⁶⁷. » Pour Peter Dronke, de telles images expriment une pensée noétique où l'amour devient telos, finalité spirituelle. Il ne s'agit pas d'établir une continuité directe avec le XII^e siècle, mais de signaler comment certaines configurations symboliques, telles que la dame médiatrice, l'élévation intellectuelle et la tension entre amour humain et ordre divin, peuvent être reconfigurées dans des cadres ultérieurs. Là où Hildegarde inscrit cette dynamique au cœur de la théologie de la *Caritas*, les poètes en traduisent l'élan dans un langage allégorique et intellectuel.

Les débats intellectuels des XII^e et XIII^e siècles semblent indiquer une tension féconde entre amour humain et amour divin. Plus d'un siècle après Héloïse et Abélard, Gérard de Liège (1220–1270), fidèle à l'orthodoxie chrétienne, discerne dans la poésie profane des vérités spirituelles, à condition que le désir soit transfiguré par la *caritas*²⁶⁸. Cette intuition rejoint celle d'Hildegarde. Toutefois, Richard de Saint-Victor (1110–1173) nuance cette perspective : pour lui, l'amour humain est une étape transitoire qui peut devenir un obstacle si elle détourne l'âme de sa fin dernière, l'union avec Dieu²⁶⁹. Loin d'une opposition rigide, c'est une porosité créative qui émerge entre littérature et théologie. Comme le souligne Peter Dronke, les poètes courtois sacralisent la dame en figure cosmique, tandis que les théologiens empruntent à l'imaginaire amoureux pour exprimer la quête mystique. Ces dialogues croisés laissent entrevoir une aspiration partagée : faire de l'amour une voie de passage entre visible et invisible, humain et divin²⁷⁰.

Cette dynamique d'union entre amour humain et ordre divin se manifeste avec force dans les *EDA*. Dans la lettre 50, Abélard célèbre son union avec Héloïse en des termes d'une intensité spirituelle remarquable, où l'aimée devient principe de réconfort et d'harmonie :

Nous avons été unis d'une manière différente, non par la Fortune, mais, pourrais-je dire, par Dieu lui-même. Parmi des milliers, je t'ai choisi pour tes innombrables vertus. Je ne l'ai fait pour aucun autre avantage véritable, si ce n'est pour trouver en toi le repos, pour que tu sois le réconfort de toutes mes misères, pour que ta seule beauté m'apporte une consolation des biens

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 57–58 : référence de la citation : Guido Contini, *Poeti del Duecento*, Milano-Napoli, 1960, ii, p. 460.

²⁶⁸ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric...*, p. 59–66.

²⁶⁹ *Ibid.*, ..., p. 63–66.

²⁷⁰ Newman, “Chapter 4 : “Love Divine, ...”, p. 142–150.

terrestres, et pour que, par toi, j'oublie toutes mes douleurs. Tu es pour moi la satiété dans la faim, le rafraîchissement dans la soif, le repos dans la fatigue, la chaleur dans le froid, l'ombre dans la chaleur, et, enfin, dans chaque intempérie, tu es pour moi le plus salutaire et véritable apaisement²⁷¹.

À travers ces métaphores, l'amour s'élève au rang de force régulatrice et transcendante. L'aimée incarne ici une médiation intérieure entre la souffrance terrestre et la paix divine, unifiant consolation émotionnelle et dimension spirituelle. La répétition de l'expression « tu es pour moi » confère à ce passage une structure anaphorique proche de la liturgie, empruntant à la fois à la rhétorique cicéronienne et à la poésie spirituelle. Par cette élévation stylistique, Abélard sacralise la figure de l'aimée : elle tempère les excès, comble les manques, pacifie les douleurs. Plus qu'un objet d'affection, elle devient reflet terrestre d'un amour d'essence divine, anticipant une lecture théologique du lien amoureux, où l'union humaine devient participation à un ordre supérieur.

L'imaginaire mobilisé dans cette lettre puise dans le *Cantique des Cantiques*, texte allégorique central dans la tradition médiévale pour exprimer l'union mystique entre l'âme et Dieu. Abélard y réemploie explicitement le verset 5,10 : « Mon bien-aimé se distingue parmi dix mille », non pour magnifier l'amour divin, mais pour célébrer les vertus singulières de l'aimée. Ce transfert d'un vocabulaire sacré à l'expérience amoureuse inscrit le discours dans une tension entre amour humain et sacralité²⁷².

Les métaphores évoquant la satiété dans la faim ou le repos dans la fatigue résonnent avec des versets bibliques tels que : « Car il a rassasié l'âme altérée et comblé de biens l'âme affamée » (Ps 107,9) ou « Venez à moi, vous tous qui peinez [...] et je vous donnerai du repos » (Mt 11,28). Elles rejoignent aussi le *Veni Sancte Spiritus*, séquence liturgique chantée à la Pentecôte, surnommée l'« Hymne d'or », qui invoque l'Esprit Saint comme « doux rafraîchissement » (*dulcis refrigerium*), « lumière bienheureuse » (*lux beatissima*), et « repos dans le labeur » (*requies in labore*). En recourant à ces images, Abélard rapproche la figure aimée de celle du Paraclet : elle devient une source de consolation, une médiatrice entre le terrestre

²⁷¹ Lettre 50 : « Nos vere alio pacto, ne dixerim Fortuna, immo deus coniunxit ; ego te inter multa milia ob innumeras virtutes tuas elegi ; nullum veraciter ob aliud commodum, nisi ut in te quiescerem, nisi ut omnium miseriarum michi lenimen esses, ut de terrenis bonis monibus, sola tua venustas me reficeret et omnium dolorum oblivisci faceret. Tu michi in fame saturitas, tu in sibi refectio, tu in lassitudine quies, tu in frigore calor, tu in calore umbraculum, tu denum in omni intemperie saluberrima michi et vera temperies. » *EDA*, p. 145–146.

²⁷² Ct 5:10 : « **Dilectus meus** candidus et rubicundus, electus ex millibus. » (*Vulgate*).
Ct 5:10 : « **Ἀδελφιδός** μου λευκός καὶ πυρρός, ἐκλελεγμένος ἐκ μυριάδων. » (*LXX*).

et le divin²⁷³.

Contrairement à la lettre 49, centrée sur la vertu comme fondement éthique de l'amour, la lettre 50 met l'accent sur la consolation spirituelle et la dimension interpersonnelle du lien. L'aimée devient ici source d'harmonie, incarnant à la fois beauté et paix intérieure. Abélard mêle ici métaphores sensibles et langage théologique pour hisser la relation amoureuse à un niveau métaphysique : l'union humaine devient participation à l'ordre divin. À travers des allusions bibliques et un lexique spirituel (*lenimen*, *venustas*, *virtus*), il inscrit l'aimée dans une quête de transcendance, où le *summum bonum* prend la forme d'un amour qui apaise, équilibre et élève.

Dans cette perspective, l'aimée acquiert les traits d'une *figura*, à la manière de la dame de la *fin'amor* dans la poésie courtoise : une figure à la fois incarnée et symbolique, médiatrice d'une élévation spirituelle. L'amour devient ici un lieu de transformation intérieure, où l'aimée, magnifiée, guide l'amant vers un idéal moral et mystique. La lettre 50 illustre ainsi les tensions du XII^e siècle entre amour terrestre et amour céleste, raison et foi, éthique et mystique. En réconciliant ces dimensions dans un même mouvement discursif, Abélard fait de l'amour humain un chemin vers l'éternel, où la relation sensible devient accès au divin.

Cette lecture de l'amour comme voie de consolation s'accorde avec la pensée d'Abélard telle qu'il l'exprime dans l'*Historia calamitatum*, où ses épreuves personnelles sont insérées dans une quête de sens dépassant la souffrance individuelle. Le nom du *Paraclet*, qu'il choisit pour son oratoire, devenu abbaye sous la direction d'Héloïse, témoigne de cette orientation spirituelle. *Paraklētōs*, en grec, désigne l'Esprit Consolateur : une figure de paix, de guidance et de régénération intérieure. Dans la lettre 50, l'aimée semble incarner cette fonction théologique de manière implicite : Abélard la décrit comme « le plus salutaire et véritable apaisement » (*saluberrima michi et vera temperies*), capable d'harmoniser les troubles de l'âme et de tempérer les douleurs.

²⁷³ Étienne Langton est souvent considéré comme l'auteur probable du *Veni Sancte Spiritus*, bien que le texte ait circulé dès la fin du XII^e siècle sans attribution formelle. Édition critique de l'hymne *Sancti Spiritus adsit nobis gratia* et autres séquences latines médiévales : John Mason Neale, *Mediaeval Hymns and Sequences*. Londres : J.T. Hayes, 1867. Manuscrit de référence : Cambridge, Trinity College, Ms B.14.39–40, fol. 56va–56v. Séquence *Veni Sancte Spiritus*, fin du XII^e siècle. Ce manuscrit témoigne d'une tradition textuelle antérieure à l'attribution canonique à Étienne Langton. Pour une traduction française moderne, voir Gérard Messiaen, traduction liturgique pour l'Académie de chant grégorien de Namur, <https://gregorien.info/chant/id/8433/0/fr> (consultée le 10 mars 2025). Voir également l'annexe F : « *Veni Sancte Spiritus* manuscrit, transcription et contexte. »

Ce parallèle confère à l'aimée un statut de médiatrice, non seulement sur le plan affectif, mais aussi spirituel. En célébrant sa capacité à « faire oublier toutes les douleurs » (*omnium dolorum oblivisci faceret*) et à offrir une paix durable, Abélard attribue à son amour une fonction analogue à celle de l'Esprit Saint : celle d'un réconfort agissant, qui élève et renouvelle l'âme blessée. Cette idéalisation n'efface pas la dimension humaine de l'aimée ; elle la sublime comme un point d'union entre l'épreuve terrestre et l'espérance éternelle. Ce lien entre amour humain et consolation divine, récurrent dans l'œuvre d'Abélard, traverse tout autant sa réflexion trinitaire. Dans sa théologie, l'Esprit, identifié à la *caritas*, est à la fois présence intime, force de cohésion et principe d'unité. En rapprochant l'aimée de cette figure, Abélard inscrit leur relation dans une logique spirituelle profonde, où l'amour devient le lieu même de la transfiguration de la souffrance.

Sous cet angle, la lettre 50 s'inscrit dans une théologie de l'amour comme puissance transformatrice. L'union amoureuse n'est pas seulement une consolation affective, mais une participation à l'ordre divin. L'aimée devient pour Abélard une figure de réconciliation intérieure, capable d'ordonner l'âme, d'en tempérer les troubles et d'en révéler la finalité spirituelle. À travers elle, l'amour devient un acte éthique, une voie vers le *summum bonum*, le bien suprême, où l'expérience sensible se fait passage vers l'éternité. Ce passage témoigne d'une tension féconde entre amour humain, amour divin et raison philosophique. Abélard mêle rhétorique affective et inspiration scripturaire pour conférer à l'aimée une fonction médiatrice, à la fois humaine et transcendante. Cette tension, propre au XII^e siècle, semble indiquer un désir de dépassement : faire de l'amour une réponse à la souffrance, une voie d'accès au sens, et un principe d'unité entre l'intime et l'absolu.

Les poètes et théologiens du XII^e siècle traduisent leur aspiration spirituelle à travers les figures symboliques de *Sapientia* et de *Caritas*. Ces concepts deviennent les piliers d'un dialogue subtil entre mystique et raison, où l'amour se présente à la fois comme acte humain et chemin de connaissance divine. En insistant sur la vertu et l'élévation mutuelle, ces récits témoignent d'une sensibilité médiévale dans laquelle l'amour sublimé transcende les émotions terrestres pour devenir une métaphore puissante de l'union spirituelle. Ils expriment ainsi une vision harmonieuse du monde, dans laquelle les expériences humaines, notamment l'amour, apparaissent comme des reflets sensibles de l'ordre divin. En s'inscrivant dans les grands débats théologiques de leur temps, ces textes laissent entrevoir toute la complexité des relations entre profane et sacré, et témoignent d'une quête commune d'unité transcendante. Ce processus d'unification entre amour humain et divin s'enracine profondément dans les Écritures, qui offrent un socle symbolique puissant pour penser ensemble les dimensions affectives et spirituelles de l'amour. Les figures bibliques de *Caritas* et de *Sapientia* deviennent, dans ce cadre, les vecteurs d'une articulation vivante entre l'expérience sensible et la

transcendance théologique²⁷⁴.

Le chapitre 7 du *Livre de la Sagesse* magnifie *Sapientia* comme une émanation divine : « Elle est un souffle de la puissance de Dieu, une émanation pure de la gloire du Tout-Puissant. Elle est un reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tache de l'activité de Dieu, et une image de sa bonté » (Sg 7:25–26). Ce passage célèbre la sagesse divine avec une intensité presque amoureuse. Son lyrisme rappelle celui du *Cantique des cantiques*, dans lequel la beauté devient un langage spirituel. Plus loin, le texte poursuit : « Car Dieu n'aime que celui qui vit avec la Sagesse. Elle est plus belle que le soleil, elle surpasse toutes les constellations ; si on la compare à la lumière du jour, on la trouve bien supérieure » (Sg 7:28–30)²⁷⁵. Cette célébration se prolonge au chapitre suivant : « Je l'ai aimée et recherchée depuis ma jeunesse ; j'ai voulu en faire mon épouse, et j'ai été séduit par sa beauté » (Sg 8:2). Si cette déclaration est traditionnellement attribuée à Salomon, elle relève avant tout d'une construction littéraire qui traduit une idéalisation de la sagesse comme objet d'amour et de désir spirituel²⁷⁶. Cette figure atteindra une dimension cosmologique dans le *Livre des Proverbes*, où *Sapientia* s'exprime en des termes qui soulignent sa participation directe à l'œuvre créatrice :

Le Seigneur m'a créée la première de ses œuvres, avant ses œuvres les plus anciennes. J'ai été établie depuis l'éternité. [...] Lorsque Dieu posa les fondements de la terre, j'étais à l'œuvre auprès de lui ; je faisais tous les jours ses délices, jouant sans cesse en sa présence, jouant sur le globe de sa terre, et trouvant mon bonheur parmi les fils de l'homme (Pr 8:22–31)²⁷⁷.

²⁷⁴ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*..., p. 87–89.

²⁷⁵ Sg 7:25–30 : « Vapor est enim virtutis Dei, et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum in eam incurrit: candor est enim lucis aeternae, et speculum sine macula Dei majestatis, et imago **bonitatis** illius. Et cum sit una, omnia potest; et in se permanens omnia innovat: et per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei et prophetas constituit. Neminem enim **diligit** Deus, nisi eum qui cum **sapientia** inhabitat. Est enim haec speciosior sole, et super omnem dispositionem stellarum: luci comparata, invenitur prior. Illi enim succedit nox; **sapientiam** autem non vincit. », (*Vulgate*)

Sg 7:25–30 : « ἀτμὶς γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς· διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει. ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. μία δὲ οὕσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει καὶ κατὰ γενεάς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει· οὐδὲν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ θεὸς εἰ μὴ τὸν σοφία συνοικοῦντα. ἔστιν γὰρ αὕτη εὐπρεπεστέρα ἡλίου καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἄστρον θέσιν. φωτὶ συγκρινομένη εὐρίσκειται προτέρα· τοῦτο μὲν γὰρ διαδέχεται νύξ, σοφίας δὲ οὐ κατισχύει κακία. », (*LXX*)

²⁷⁶ Sg 8:2 : « assumere, et **amator** factus sum **formae illius** », (*Vulgate*)

Sg 8:2 : « Ταύτην ἠγάπησα καὶ ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου, καὶ ἐζήτησα νόμφην ἐμαυτῷ λαβεῖν, καὶ ἐραστὴς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς » (*LXX*).

²⁷⁷ Prov 8:22–31 « **Dominus possedit me** in initio viarum suarum antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno **ordinata sum**. [...] quando appendebat fundamenta terrae : cum eo eram, cuncta componens. Et **delectabar** per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum ; et **deliciae meae** esse cum filiis hominum ».

Ces textes inspirent les exégètes médiévaux, qui reconnaissent en *Sapientia* une figure féminine incarnant la sagesse divine, une médiatrice entre Dieu et l'humanité²⁷⁸. Ce symbolisme nourrit une réflexion où l'amour devient une quête intellectuelle et spirituelle, par laquelle l'élévation de l'âme s'accomplit dans une union intime avec une sagesse personnifiée. Dans la théologie affective du XII^e siècle, cette figure médiatrice participe à la formulation d'un langage où amour et connaissance ne font plus qu'un.

Les traditions philosophiques et théologiques médiévales associent fréquemment *Sapientia* et *Caritas* à des dynamiques d'élévation spirituelle. Peter Dronke montre comment *Sapientia*, dans ces courants de pensée, reflète la relation entre l'intellect humain et une puissance divine transformante. *L'intellectus agens*, souvent assimilé à *Sapientia*, est perçu comme une lumière divine qui éclaire l'intellect humain, l'actualise et l'élève vers la connaissance. Albert le Grand (XIII^e siècle) interprète cette relation comme une union entre l'intellect actif et l'intellect possible, une métaphore fréquemment mobilisée dans les récits amoureux médiévaux. Il suggère que cette union constitue une anticipation de la béatitude divine²⁷⁹. Dans cette dynamique, l'amour dépasse le simple sentiment : il devient un acte d'intellection, une voie d'accès à la vérité suprême. Dronke rapproche cette élévation spirituelle de l'effet ennoblissant de l'amour dans la poésie courtoise, où l'amant, par sa transformation intérieure, participe à la perfection de la dame qu'il célèbre. Une telle conception éclaire rétrospectivement la tension entre désir et vertu dans les lettres d'Héloïse, où l'élan amoureux tend vers une connaissance supérieure.

Au fil du temps, la réflexion sur *Caritas* et *Sapientia* s'enrichit au contact des cultures séculières. Cette évolution s'inscrit dans un contexte plus large, où théologie, poésie et philosophie s'entrelacent pour exprimer une vision transcendante de l'amour. *Caritas*, en particulier, intègre des motifs vernaculaires, fusionnant avec des figures telles que *Frau Minne* ou *Dame Vénus*, qui représentent respectivement l'amour courtois et les plaisirs charnels. En revanche, *Caritas* se distingue de *Minerve*, emblème païen de la sagesse humaine, réinterprétée dans un cadre chrétien. Ces glissements traduisent une volonté d'unifier les héritages théologiques et littéraires autour d'une idée partagée : l'amour, qu'il soit humain ou divin, incarne une force centrale et universelle. Cette dynamique se retrouve aussi dans les débats mystiques et philosophiques sur *l'intellectus agens*, parfois personnifié sous les traits d'une figure féminine évoquant *Sapientia*²⁸⁰.

²⁷⁸ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric...*, p. 86–88.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 71–73, 79.

²⁸⁰ Newman, "Chapter 4 : "Love Divine, ...", p. 139–141.

Selon Dronke, cette intelligence divine illumine et actualise le potentiel humain, dans un processus qu'il compare à la sublimation de l'amour courtois. Dans cette perspective, la dame aimée devient à la fois métaphore cosmique et médiation vers la connaissance divine. La relation entre amour humain et amour divin, telle qu'elle se formule dans ces traditions, se situe à la frontière de l'orthodoxie et de la mystique. Comme le rappelle Dronke, cette vision reste en marge des doctrines dominantes. L'idée que l'amour humain, instable par nature, puisse être transfiguré en union mystique avec Dieu entre en tension avec l'exigence chrétienne de la transcendance absolue du divin²⁸¹. Cependant, cette perspective alternative propose une voie audacieuse : l'amour devient quête intellectuelle et spirituelle, où l'âme humaine est transformée à travers une médiation féminine, souvent incarnée par des figures telles que *Sapientia* ou *Caritas*.

Le rapprochement qui suit relève d'un geste herméneutique comparatif. Il ne postule aucune filiation historique entre les corpus, mais vise à éclairer, par résonance structurale, certains motifs médiévaux de médiation (figures, intériorité, élévation), tels qu'ils se laissent lire dans le XII^e siècle latin. Cette vision trouve un écho profond dans les réflexions d'Henry Corbin (1903–1978), philosophe du XX^e siècle et grand interprète de la mystique soufie. Dans un contexte islamique, il explore la figure de l'Intelligence agente, qu'il décrit comme un symbole central apparaissant sous un aspect féminin, permettant l'union entre l'intellect possible de l'âme humaine et l'intellect actif divin. Bien qu'ancrée dans une pensée moderne, cette lecture éclaire, par résonance symbolique, l'importance médiévale accordée à la médiation féminine et à l'expérience d'une union amoureuse entre l'humain et le divin. Selon lui, cette union, vécue comme une relation d'amour, transcende la dualité humaine et divine pour faire advenir un être total :

Cette Figure (l'Intelligence agente) s'impose à la façon impérieuse d'un symbole central, apparaissant à la vision mentale de l'homme sous l'aspect féminin complémentaire qui fait de son être un être total. [...] L'union qui conjoint l'intellect possible de l'âme humaine avec l'intelligence active comme *Dator formarum*, Ange de la Connaissance ou Sagesse-Sophia, est visualisée et vécue comme une union d'amour²⁸².

Cette expérience visionnaire, bien qu'inscrite dans un autre contexte religieux, peut être lue comme une structure de pensée analogue à celle explorée par les auteurs du XII^e siècle : une médiation lumineuse, symboliquement féminine, entre l'âme et le divin. Corbin interprète, chez les mystiques soufis et

²⁸¹ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric...*, p. 93–94.

²⁸² Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Téhéran, Éditions de l'Université de Téhéran, 1952, vol. II, p. 309, cité dans : Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric...*, p. 93.

néoplatoniciens de Perse du XII^e siècle, l'Intelligence agente comme une figure médiatrice multiple : à la fois Ange de la Révélation, Ange de la Connaissance, Ange Gabriel et Esprit-Saint. Au cœur de l'angéologie illuminative de Suhrawardī (1154–1191), elle joue un rôle essentiel dans le *mundus imaginalis*, monde intermédiaire situé entre le céleste et le terrestre, où les réalités spirituelles se manifestent sous forme de figures symboliques, de visions intérieures ou d'expériences esthétiques²⁸³.

Dans ce contexte, l'expérience courtoise analysée par Peter Dronke dans son étude des *figurae* de l'amour médiéval trouve un écho saisissant dans la conception corbinienne du *mundus imaginalis*. Les *figurae*, qu'elles soient présentes dans la poésie de la *fin'amor* ou dans les correspondances d'Héloïse et Abélard, fonctionnent comme des médiations symboliques : elles permettent à l'amant d'accéder à une réalité transcendante à travers l'expérience de l'amour terrestre. De manière parallèle, dans la mystique soufie, la quête amoureuse devient une métaphore de l'ascension spirituelle. L'Ange, ou *figura*, agit alors comme un guide vers la connaissance divine. Ainsi, l'Intelligence agente, telle que décrite par Corbin, peut être rapprochée de l'expérience courtoise de la *figura* chez Dronke. Toutes deux incarnent des médiations nécessaires, permettant à l'individu de naviguer dans un espace intermédiaire, qu'il soit mystique ou poétique. Tandis que la *figura* courtoise élève l'amant vers un idéal moral et amoureux, l'Intelligence agente guide l'âme dans son ascension vers le divin (*fanā'*), ouvrant un passage entre visible et invisible.

Peter Dronke montre également, à travers la poésie courtoise, comment l'amour entre l'amant et la dame aimée peut devenir une métaphore puissante de l'union mystique. Les figures féminines idéalisées traduisent une dynamique similaire à celle décrite par Corbin : l'amour sublimé agit comme médiation vers la connaissance divine et devient un acte de transformation spirituelle. Pour éclairer cette relation, Dronke s'appuie de nouveau sur la définition de Joseph Bédier, en identifiant trois langages fondamentaux dans la poésie courtoise :

Pour rappeler Bédier une fois de plus, le langage *mystique* nous a conduit à une compréhension plus profonde de ce que les poètes de l'amour entendaient par « la dignité et la beauté de la passion dans la souffrance », « le pouvoir ennoblissant » ; le langage *noétique* a rendu plus précis pour nous la voie vers l'union avec la bien-aimée « qui fait valoir l'amant » ; le langage *sapientiel* nous a montré quelque chose des significations cachées qui sont possibles dans « le culte d'un objet excellent »²⁸⁴.

²⁸³ Voir Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986 [1964–74].

²⁸⁴ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric...*, p. 97.

Ces trois dimensions trouvent un écho direct dans la pensée corbinienne, où l'*Intelligence agente* devient à la fois source de connaissance (noétique), médiation spirituelle (sapiential) et symbole d'union mystique. Cette convergence, bien que située des cadres culturels et doctrinaux distincts, semble indiquer une quête commune : celle d'un amour, humain ou divin, comme voie privilégiée vers l'unité transcendante.

Les conclusions de Dronke et de Corbin se rejoignent ainsi dans l'idée que l'amour sublimé dépasse le sentiment pour devenir un vecteur d'intellection, un chemin vers le divin. Si ces perspectives restent marginales dans leurs contextes religieux respectifs, elles laissent entrevoir la puissance de l'amour comme médiation entre le profane et le sacré, incarnée par une figure féminine idéalisée. Celle-ci agit comme un pont spirituel, reliant l'ordre du monde à l'élévation de l'âme²⁸⁵. Cette porosité entre théologie, poésie et philosophie reflète une quête récurrente d'unité transcendante. Les figures de *Caritas* et de *Sapientia* incarnent cette aspiration à dépasser les limites humaines pour atteindre l'union avec Dieu. En sublimant l'amour terrestre, les penseurs et poètes médiévaux élaborent un langage symbolique qui devient voie de contemplation. Cet élan amoureux, perceptible tant dans les traités théologiques que dans les *EDA*, suggère un amour à la fois enraciné dans le monde sensible et tendu vers le divin, miroir fragile mais fidèle de l'ordre éternel.

2.3. Conclusion chapitre 2 : Entre introspection et idéalisation, l'amour comme quête de transcendance

L'analyse des lettres d'Héloïse et Abélard met en lumière une conception de l'amour à la fois enracinée dans l'expérience sensible et orientée vers une quête de transcendance. À travers une correspondance d'une intensité exceptionnelle, les deux amants articulent une tension féconde entre *amor* et *caritas*, entre désir terrestre et aspiration spirituelle, entre une relation charnelle marquée par la souffrance et l'espérance d'une union supérieure et rédemptrice.

L'échange entre Héloïse et Abélard se cristallise dans une intelligence subtile des émotions et des intentions, à la jonction de l'amour et de la vie spirituelle. Leur correspondance n'oppose pas passion et rationalité : elle propose au contraire une vision unifiée, où les émotions, plutôt que d'être perçues comme de simples impulsions, deviennent révélatrices d'une vérité morale et des instruments d'introspection. Héloïse, par son attention à la vie intérieure et à la sincérité de l'*intentio*, oriente la réflexion d'Abélard vers une éthique fondée sur la disposition de l'âme plus que sur l'acte lui-même. Cette conception novatrice inscrit les *affectus* dans une dynamique de transcendance, rapprochant l'humain du divin. Dans cet échange d'une rare

²⁸⁵ *Ibid.*

profondeur, Héloïse n'est pas seulement l'inspiratrice d'Abélard : elle lui offre un espace réflexif où l'amour humain devient une voie d'accès à la vérité spirituelle.

Sur le plan littéraire, leur relation s'inscrit pleinement dans la dynamique d'idéalisation propre à la tradition courtoise, telle que l'analyse Peter Dronke. Héloïse érige Abélard en « objet excellent », faisant de lui un idéal moral et spirituel auquel elle consacre toute son existence. En retour, Abélard confère à Héloïse une dimension de *figura*, lui attribuant symboliquement un rôle de médiatrice et de consolatrice dans son propre cheminement intellectuel et spirituel. Cette double idéalisation incarne la coexistence, au XII^e siècle, entre la mystique affective et le rationalisme naissant, deux pôles que leur dialogue parvient à faire dialoguer sans les confondre. Leur relation illustre ainsi la manière dont l'expérience courtoise dépasse les cadres littéraires pour s'épanouir en une véritable quête de transcendance, où l'être aimé devient une médiation privilégiée entre l'humain et le divin, selon la lecture que Dronke propose des traditions spirituelles et poétiques.

La correspondance d'Héloïse et Abélard laisse entrevoir une tension profonde entre sacré et profane, incarnée dans leurs conceptions respectives de l'amour. Pour Héloïse, l'amour humain n'est pas un obstacle à l'amour divin, mais un chemin d'élévation spirituelle vers le bien suprême (*summum bonum*). Cette idée, ancrée dans une tradition médiévale où l'amour est conçu comme aspiration à l'éternité, se manifeste lorsqu'elle fonde son attachement à Abélard sur la *virtus* suprême, capable de pacifier et de transcender les troubles terrestres. À l'inverse, Abélard adopte une posture où l'amour humain, bien que profond et essentiel, devient progressivement une forme de consolation, un réconfort spirituel face à la perte, intégré à une dynamique de sublimation. Là où Héloïse vit l'amour comme une épreuve qui exalte la dimension spirituelle du désir, Abélard l'oriente vers une sagesse apaisée, marquée par le renoncement. Cette tension s'inscrit dans une structure théologique du XII^e siècle, illustrée dans le *Livre de la Sagesse*, où *Sapientia* est à la fois l'aimée, la quête et la consolatrice. Dans cette perspective, l'amour devient un chemin vers la vérité divine, ordonné selon une harmonie intérieure et cosmique, où la souffrance affective se transforme en connaissance spirituelle. À travers cette correspondance, l'amour humain, loin d'être nié, devient le lieu d'une transfiguration : un passage où la parole aimante devient acte de connaissance et promesse d'éternité.

Ce dialogue singulier ne peut se comprendre pleinement sans être replacé dans le contexte des débats théologiques du XII^e siècle, qui offrent un cadre intellectuel fécond pour penser l'articulation entre amour terrestre et amour divin. L'opposition entre *caritas* et *cupiditas*, héritée de la pensée augustinienne, est reprise et approfondie par les grandes figures monastiques de l'époque, Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry, Richard de Saint-Victor, qui font de l'amour une voie exigeante de purification intérieure.

Bernard, dans ses *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, conçoit l'amour humain comme un élan premier, appelé à être purifié par la souffrance et l'ascèse pour s'élever vers la *caritas*. Richard, dans *De IV gradibus violentae caritatis (Les quatre degrés de la violente charité)*, radicalise cette vision en décrivant la *caritas* comme une force mystique et irrésistible, qui blesse, lie, consume l'âme, et semble indiquer la déchirure entre attachement terrestre et appel de l'absolu.

Ces élaborations théologiques résonnent avec la dynamique épistolaire d'Héloïse et Abélard : leur dialogue, tendu entre passion incarnée et quête spirituelle, entre mémoire charnelle et idéal transcendant, devient le lieu d'une interrogation constamment renouvelée sur les conditions d'une union véritable. Loin de se résoudre dans une synthèse harmonieuse, leur correspondance maintient cette tension comme principe actif de vie intérieure, un lieu de passage entre le sensible et l'invisible, entre l'émotion la plus humaine et l'aspiration à l'éternel.

Cette tension se prolonge dans la pensée des philosophes du XII^e siècle, qui interrogent la place de *Natura* dans l'ordre cosmique. À travers cette figure, Guillaume de Conches construit une cosmologie où un principe de cohésion, parfois interprété comme une forme d'amour, relie la matière au divin. Chez Guillaume, cette force s'exprime comme une harmonie rationnelle inscrite dans la structure du monde. Chez Alain, en revanche, *amor* occupe le centre d'une allégorie dramatique : à la fois reflet du dessein divin et puissance corrompue, il incarne la tension entre l'ordre cosmique et le désordre moral. C'est surtout chez Guillaume que cette perspective, empreinte d'immanence, suscite la méfiance des théologiens les plus orthodoxes, qui y voient le risque d'une dilution de la transcendance divine dans un ordre trop naturalisé. Quelques décennies après la mort d'Héloïse et d'Abélard, Alain de Lille, dans *De planctu Naturae*, reprend cette figure en l'intégrant dans un horizon plus strictement théologique, insistant sur les limites éthiques de la raison naturelle et sur l'impuissance de *Natura* face aux désordres humains. Ces tensions trouvent un écho dans les lettres d'Héloïse et Abélard, où la question du lien entre amour terrestre et quête spirituelle demeure centrale. Héloïse y affirme l'amour comme une voie de perfection morale et mystique, tandis qu'Abélard, plus marqué par l'épreuve, inscrit leur relation dans une dynamique de détachement et de sagesse spirituelle. La réflexion sur la *caritas* est, chez lui, étroitement liée à celle de l'*intentio*, concept clé de sa théologie morale : ce n'est pas l'acte qui détermine la valeur d'un amour, mais la pureté de l'intention qui l'anime. Ainsi, dans leurs lettres, l'amour devient un engagement total de l'âme, une disposition intérieure tendue vers la vérité spirituelle.

Les débats intellectuels et spirituels du XII^e siècle, notamment autour de la relation entre amour humain et amour divin, influencent profondément la tonalité des lettres d'Héloïse et Abélard. Tandis que les cisterciens et les victorins proposent une lecture spirituelle du *Cantique des Cantiques*, où l'âme est l'épouse du Christ, les poètes de la *fin'amor* exaltent la dame comme figure de médiation spirituelle. Cette tension se reflète dans les échanges entre Héloïse et Abélard, où l'amour oscille entre passion vécue et aspiration à l'absolu. L'aimée y devient à la fois source de trouble et de consolation, figure idéale et rappel des limites que la condition humaine impose à tout élan vers le divin.

Bien que s'écartant du cadre chronologique et disciplinaire de cette recherche, il est éclairant de constater que la dialectique entre amour humain et amour divin, si centrale dans les *EDA*, trouve un écho inattendu dans le romantisme du XIX^e siècle. Cette ouverture ne vise pas à établir une continuité historique, mais à souligner la persistance d'une problématique anthropologique autour de l'amour comme dépassement de soi. George Sand (1804–1876), dans *Consuelo* (1842–1843) et *La comtesse de Rudolstadt* (1843–1844), réinvente à sa manière cette aspiration à un amour capable de transcender les limites du monde sensible pour atteindre une forme d'absolu spirituel. À travers une prose vibrante, elle affirme que l'amour véritable n'est pas une simple contingence humaine, mais un miracle, une puissance surnaturelle capable d'unir deux âmes dans une seule volonté, effleurant ainsi la sphère du divin : « Oui, l'abandon de deux volontés qui se confondent en une seule est un miracle; car toute âme est éternellement libre en vertu d'un droit divin. Et pourtant, lorsque deux âmes se donnent et s'enchaînent l'une à l'autre par l'amour, leur mutuelle possession devient aussi sacrée, aussi de droit divin que la liberté individuelle²⁸⁶. »

Cette vision d'un amour fusionnel, où deux âmes s'abandonnent l'une à l'autre jusqu'à se confondre dans une volonté unique, résonne profondément avec les idées exprimées par Héloïse et Abélard, notamment dans la lettre 24 des *Epistolae*. L'union des âmes conçue comme dépassement symbolique de la séparation intérieure, constitue un thème central dans les deux corpus. Chez Abélard, l'amour devient une force spirituelle capable de projeter l'âme au-delà d'elle-même, vers une intimité absolue avec l'autre. Cette idée d'une fusion supérieure, où deux consciences se fondent dans une même réalité spirituelle, trouve un écho marquant chez Sand : l'amour dépasse le simple attachement terrestre pour devenir une expérience mystique, à la fois consumante et révélatrice. Il est perçu comme une force sacrée, capable de soulever l'âme

²⁸⁶ George Sand, *La Comtesse de Rudolstadt*, Paris, Calmann-Lévy, 1886, [1843], vol. II, discours de la sibylle Wanda, chap. XVIII, p. 229–230.

au-delà des limites humaines, de la transformer et de la relier au divin. Sand exprime cette vision dans une prose incandescente :

Ô amour, ô flamme sublime! si puissante et si fragile, si soudaine et si fugitive! éclair du ciel qui sembles devoir traverser notre vie et t'éteindre en nous avant sa fin, dans la crainte de nous consumer et de nous anéantir! nous sentons bien tous que tu es le feu vivifiant émané de Dieu même, et que celui de nous qui pourrait te fixer dans son sein et t'y entretenir jusqu'à sa dernière heure toujours aussi ardent et aussi complet, celui-là serait le plus heureux et le plus grand parmi les hommes.

Aussi les disciples de l'idéal chercheront-ils toujours à te préparer dans leurs âmes des sanctuaires où tu te plaises, afin que tu ne te hâtes pas de les abandonner pour remonter au ciel. Mais, hélas ! toi dont nous avons fait une vertu, une des bases de nos sociétés humaines pour t'honorer comme nous le désirions, tu n'as pourtant pas voulu te laisser enchaîner au gré de nos institutions, et tu es resté libre comme l'oiseau dans les airs, capricieux comme la flamme sur l'autel²⁸⁷.

Cette déclaration, d'une intensité mystique confère à l'amour une fonction théophanique : il devient élément émané de Dieu, capable d'unir les âmes jusque dans l'éternité. C'est cette même force qui traverse les *EDA*, où l'amour est vécu non seulement comme passion, mais comme prière intérieure, élévation, et chemin vers le divin. Par cette expression, il faut entendre une forme d'élévation spirituelle où l'âme, par le biais de l'amour, entre dans une disposition contemplative analogue à l'oraison silencieuse des mystiques : un acte d'unification intérieure, où la volonté, l'intellect et l'affect se fondent dans un élan orienté vers le divin. Cette prière n'est pas formulée verbalement, mais vécue comme un état de présence totale à l'autre, et à Dieu, dans une tension vers l'absolu qui transfigure l'expérience amoureuse en chemin de connaissance et de communion.

Cette thématique, perceptible à différentes périodes, imprègne également les échanges épistolaires entre Héloïse et Abélard. Chez Sand, l'amour apparaît comme un élément divin, insaisissable et irréductible aux contraintes sociales ; il transcende les besoins ordinaires pour devenir un principe métaphysique. De manière analogue, dans les *Epistolae*, l'amour n'est pas seulement une passion terrestre, mais une épreuve spirituelle menant à une forme supérieure de révélation. Chez l'un comme chez l'autre, l'amour constitue un lieu où l'humain entre en contact avec le sacré, où la passion se reformule en une expérience intérieure susceptible d'être comprise dans un horizon spirituel.

Sand formule cette tension dans un autre passage d'une rare densité symbolique, qui éclaire d'un jour

²⁸⁷ Sand, *La Comtesse de Rudolstadt*, p. 233–234.

nouveau la résonance entre la passion et le sacré :

Oh ! c'est que tu n'es pas un instinct vulgaire, un simple besoin de l'animalité ! Non, tu n'es pas l'aveugle enfant du paganisme ; tu es le fils du vrai Dieu et l'élément même de la Divinité ! Mais tu ne t'es encore révélé à nous qu'à travers les nuages de nos erreurs, et tu n'as pas voulu établir ta demeure parmi nous, parce que tu n'as pas voulu être profané.

Tu reviendras, comme au temps fabuleux d'Astrée, comme dans les visions des poètes, te fixer dans notre paradis terrestre, quand nous aurons mérité par des vertus sublimes la présence d'un hôte tel que toi²⁸⁸.

Cette évocation du « temps fabuleux d'Astrée », déesse de la justice et figure de l'âge d'or retirée des affaires humaines en raison de leur corruption, métaphorise l'exil de l'amour véritable : souffle divin, il ne descend habiter l'âme humaine que lorsqu'elle est devenue sanctuaire de vertu. Comme Astrée, l'amour se retire du monde lorsqu'il est profané, pour ne se révéler que dans le sanctuaire intérieur de l'âme humaine, purifié par l'épreuve et la vertu. En ce sens, l'amour n'est plus une institution ni un besoin, mais une force divine, libre et irréductible, une énergie qui ne se manifeste que dans les âmes devenues dignes de l'accueillir. Cette idée rejoint profondément la conception d'Héloïse, pour qui aimer, c'est faire de l'âme un sanctuaire, y accueillir une présence qui dépasse l'humain, un souffle divin qui ne descend qu'en ceux rendus dignes par la vertu, l'épreuve et l'élévation intérieure

Cependant, cette vision fusionnelle et passionnée de l'amour, si vibrante dans les *Epistolae*, tend à s'effacer progressivement dans la correspondance monastique. La castration d'Abélard constitue une fracture irréversible : elle marque le passage d'une vision unitive, fondée sur la communion des âmes, à une posture de retrait, où la relation est réinscrite dans une économie de renoncement, de foi et d'ascèse. Héloïse, en revanche, demeure fidèle à l'idéal d'un amour absolu. Résistant aux renoncements d'Abélard, elle transpose leur lien sur le plan d'une *intentio* pure, détachée du désir charnel, mais nourrie d'une sincérité intérieure inaltérable et d'une aspiration constante à la transcendance. Ainsi, l'écart entre l'Abélard des *Epistolae* et celui de la correspondance monastique révèle une tension fondamentale : l'amour constitue-t-il une fusion indéfectible des âmes ou une épreuve appelée à être sublimée ? Cette interrogation résonne avec force chez George Sand, qui, dans une veine romantique, oscille entre l'exaltation d'un amour absolu avec la conscience de sa limite tragique, celle d'un idéal heurté au réel. Au terme de cette analyse, il apparaît que l'amour, dans la correspondance d'Héloïse et Abélard, dépasse la seule passion sans se dissoudre dans l'abstraction théologique. Il constitue un espace vivant, traversé par des tensions fécondes et des

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 234.

métamorphoses incessantes, où l'aspiration humaine à l'absolu affronte les limites du monde phénoménal. Dans l'acte même d'écrire, Héloïse et Abélard trouvent un sanctuaire : la passion y devient parole, la mémoire devient prière, et l'amour, connaissance. Cette quête, enracinée dans l'histoire et orientée vers une vérité qui la dépasse, ouvre la voie au chapitre suivant, consacré au dialogue entre cette tension amoureuse et les traditions mystiques et poétiques du Moyen Âge, à travers les figures féminines révélatrices de l'ordre divin.

CHAPITRE III

SYMBOLISME ET UNIVERSALITÉ DE L'AMOUR DANS LES LETTRES

3.1. L'amour comme quête d'unité : dynamiques spirituelles et symboliques

Au cours du deuxième chapitre, nous avons examiné la dynamique des tensions entre le charnel et le spirituel, l'humain et le divin, dans des contextes aussi divers que l'amour courtois et le lyrisme biblique. Afin de prolonger cette exploration, ce chapitre envisage les correspondances d'Héloïse et Abélard comme témoignages d'une quête d'unité dont les structures apparaissent récurrentes dans plusieurs traditions symboliques, où l'amour devient à la fois un langage symbolique et un moteur de transformation intérieure.

Par symbole, nous entendons ici, dans son sens étymologique (*symbolon*, du grec ancien συμβάλλειν, « mettre ensemble »), une réalité concrète ou imagée qui renvoie, par analogie ou correspondance, à une signification d'ordre supérieur. Dans la tradition médiévale, il ne s'agit pas d'un simple signe arbitraire : le symbole participe de la réalité qu'il évoque et établit un lien entre le visible et l'invisible, entre le monde matériel et la réalité spirituelle. Il est ainsi un langage de médiation, porteur d'une vérité qui ne peut être pleinement exprimée par le discours rationnel seul.

Adopter une approche herméneutique permet d'enrichir l'analyse de ces échanges épistolaires. En partant de l'hypothèse que les textes religieux, philosophiques et poétiques recèlent des structures symboliques susceptibles d'entrer en résonance à travers différentes traditions, il devient nécessaire d'en proposer une interprétation approfondie. Cet éclairage herméneutique met en évidence des résonances intertextuelles entre ces symboles et d'autres traditions, proposant une lecture intégrative qui dépasse une analyse strictement historique. Cette perspective révèle les correspondances comme des vecteurs de réflexion sur l'unité intérieure et les dynamiques universelles.

Dans *L'Œil du Cœur*, Frithjof Schuon explore la nature de la perception spirituelle, qu'il distingue des limites imposées par l'intellect rationnel. Il explique que la connaissance véritable transcende la logique abstraite pour atteindre une intuition intellectuelle profonde, capable de saisir directement la Réalité divine. Le cœur subtil, présenté comme un organe central de cette connaissance métaphysique, incarne un pont entre la dimension matérielle et la réalité transcendante. Schuon décrit l'Œil du Cœur comme un lieu d'union, où le spirituel et le charnel ne s'opposent pas, mais se complètent dans une quête d'harmonie

universelle²⁸⁹. La référence à Schuon ne vaut pas comme source médiévale, mais comme outil herméneutique contemporain permettant d'explicitier certaines dynamiques symboliques à l'œuvre dans les textes.

Dans les correspondances d'Héloïse et Abélard, l'amour se déploie également comme un espace de tension féconde entre le charnel et le spirituel, traduisant une quête d'unité qui dépasse les dualités traditionnelles. Leur dialogue, à travers une expression littéraire profondément symbolique, reflète un effort pour réconcilier les polarités de l'âme humaine et toucher à une transcendance commune. À l'image de l'amour courtois sublimé ou des traditions mystiques explorées dans ce chapitre, leurs lettres témoignent d'une tentative de faire de l'amour humain un vecteur d'élévation spirituelle, exprimant ainsi une aspiration à une harmonisation intérieure interprétée dans un horizon spirituel.

3.2. L'union sacrée : une quête universelle entre le charnel et le divin

L'ouverture à des lectures symboliques et universelles permet de mettre en lumière des dimensions profondes des lettres d'Héloïse et Abélard, qui demeureraient autrement peu visibles dans une analyse strictement historique. En mobilisant des traditions religieuses et philosophiques variées, il devient possible d'éclairer les tensions et harmonies entre le charnel et le spirituel à partir de schèmes symboliques partagés par plusieurs cultures. Dans cette perspective, l'analyse d'Annick de Souzenelle (1922–2024), autrice du XX^e–XXI^e siècle, offre un cadre interprétatif contemporain et spirituel : à travers la polarité fondatrice d'Adam et d'Ishah, elle révèle des clés de lecture qui trouvent un écho singulier dans la dynamique intérieure exprimée dans la correspondance des deux amants. Cette lecture relève d'une herméneutique contemporaine et ne prétend pas restituer une exégèse médiévale ; elle est mobilisée ici comme grille interprétative comparative.

Annick de Souzenelle analyse le récit de la création d'Adam (אָדָם) et d'*Ishah* (אִשָּׁה, féminin de l'Être) dans la Genèse pour éclairer les polarités fondamentales de l'être humain ²⁹⁰. Adam, formé « dans l'image d'Élohim » (אֱלֹהִים), est présenté comme un être originellement unifié, porteur d'une altérité intérieure latente. L'apparition d'*Ishah* (אִשָּׁה), « tirée du côté » (צֵדָה, Tsela') d'Adam, n'est pas une

²⁸⁹ Frithjof Schuon, *L'Œil du cœur*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 1–4.

²⁹⁰ Pour l'analyse symbolique (ou herméneutique) de l'hébreu, voir les volumes consacrés à l'interprétation de la Genèse : Annick de Souzenelle, *Alliance de feu - Tome 1 : Une lecture chrétienne du texte hébreu de la Genèse*, Paris, Albin Michel, 1995 [1986], de Souzenelle, *Alliance de feu - Tome 2 : Une lecture chrétienne du texte hébreu de la Genèse*, Paris, Albin Michel, 1995 [1986].

séparation, mais manifestation extériorisée de cette polarité essentielle²⁹¹. Pour Souzenelle, cette lecture moderne de la Genèse met en évidence une mise en tension de l'unité initiale qui agit comme un moteur spirituel, permettant à l'humain de s'ouvrir à une complétude transcendante. Ishah incarne le féminin intérieur, porteur de réceptivité et de sagesse, qualités indispensables à l'accomplissement spirituel. Cette polarité se reflète dans la structure même du Nom divin, le Tétragramme (*YHWH*, יהוה), où le *Yod* (י) et le *Hé* (ה) représentent deux forces complémentaires. Le *Yod* (י) représente la semence spirituelle et la verticalité de la conscience divine qui anime l'être humain²⁹². Le *Hé* (ה), lettre qui distingue Ishah (יְשָׁה, féminin) de Ish (יִשָּׂה, masculin), est associé au souffle divin et à la réceptivité du féminin de l'être, qui permet l'incarnation de cette semence. Dans cette dynamique, l'*Ishah* devient le réceptacle où le *Yod* peut être nourri et actualisé, comme une matrice de transformation spirituelle. Cette complémentarité entre le germe divin et son incarnation se prolonge dans la relation entre *Dabar* (le Verbe) et *Bassar* (la Chair), où le féminin intérieur joue un rôle essentiel dans l'ancrage du sacré dans le tangible²⁹³. Cette réceptivité est essentielle pour permettre à Adam de « retourner à son orient » et d'accomplir son cheminement spirituel. Pour Souzenelle, cette dynamique s'inscrit pleinement dans la symbolique de l'Arbre de la Connaissance et reflète l'union nuptiale entre Adam et son féminin intérieur, une union nécessaire pour incarner pleinement la présence divine²⁹⁴.

²⁹¹ Traduction de ces versets proposée par de Souzenelle dans *L'Alliance de Feu I* : « Élohim crée l'Adam dans son image, dans l'image d'Élohim, Il crée lui {Il crée eux ; Mâle et femelle / se souvenant et contenant le Nom} », *Genèse* 1:27, p. 380–393 ; « Élohim fait tomber un sommeil sur l'Adam qui s'endort. Il prend un de ses côtés, et Il {enferme la chair dans sa profondeur/scelle l'information du mariage}. Élohim construit le côté que Il a pris de l'Adam pour (la faire) épouse et Il la fait venir vers l'Adam. Et l'Adam dit : celle-ci, marche en avant (ouverture de ma race) est {os, essence} de {mon os, ma substance} et chair de ma chair ; celle-ci, il l'appelle Ishah (épouse), car de l'Époux a été prise, celle-ci. » (*Genèse* 2:21–23), p.705–753.

²⁹² En kabbale, le *Yod* est la semence du divin, le point d'origine de toute création. Selon Souzenelle, le *Yod* représente l'étincelle divine présente en chacun, une graine du « JE SUIS en devenir ».

²⁹³ Cette dynamique entre le *Yod* et le *Hé*, et leur manifestation dans le *Dabar* et le *Bassar*, sera développée plus loin (*cf. infra*, p. 98).

²⁹⁴ Selon de Souzenelle, l'appellation « Ishah » (יְשָׁה), qui apparaît dans le deuxième chapitre de la Genèse, désigne la polarité féminine d'Adam, son « autre côté », distinct de la figure d'Ève (*Hawah*). La distinction est essentielle : « *Ishah* » est associée à une dimension spirituelle et intérieure, représentant les « cieux intérieurs » ou le potentiel féminin en chacun, tandis qu'Ève est désignée comme « la mère de la vie » (Gn 3,20), une fonction biologique et animale. Ce n'est qu'après la chute, dans le contexte de la Genèse 3, que le terme « Ève » est employé pour la première fois. Ce moment marque un changement de paradigme : la perte de la perception directe de la complémentarité divine entre masculin et féminin, au profit d'une lecture plus corporelle et matérielle de leur union. En insistant sur cette distinction, Souzenelle souligne que la confusion traditionnelle entre *Ishah* et Ève a occulté la profondeur spirituelle du récit de la Genèse et limité sa portée ontologique. Elle invite à retrouver dans Ishah le symbole d'une féminité spirituelle et cosmique, destinée à collaborer avec le masculin dans une dynamique créatrice. Dans cette perspective, le nom *Ish* (יִשָּׂה), porté par la polarité masculine, contient la lettre *Yod* (י), premier signe du Tétragramme divin (*YHWH*). Pour

Dans cette perspective de transformation intérieure, l'analyse de Souzenelle entre en résonance avec la pensée de Franz von Baader, telle qu'elle est évoquée et développée par Henry Corbin²⁹⁵. Bien que postérieure de plusieurs siècles au corpus étudié, la pensée de Baader est ici convoquée à titre comparatif, non comme source historique, mais afin d'éclairer la récurrence de certains schèmes symboliques dans l'histoire des idées. Comme Souzenelle l'explique à travers le rôle d'*Ishah* et du féminin intérieur, Baader voit en *Sophia* une figure essentielle dans le cheminement spirituel de l'homme. Tous deux mettent en lumière la nécessité d'un retour à l'unité originelle à travers une médiation féminine, ce qui permet de rapprocher leurs constructions symboliques sans postuler une filiation directe. Selon Baader (1835)²⁹⁶, l'homme (Adam), dans son état originel, était destiné à vivre en harmonie avec l'*Idée* divine, appelée *Sophia*, et à conformer son existence à cette sagesse cosmique. Cependant, par l'exil, il s'est éloigné de *Sophia*, et celle-ci s'est retirée dans une dimension secrète et inaccessible. L'homme (Adam et Ève), quant à lui, est tombé dans une condition de simple créature, déconnectée de son essence supérieure. Ce lien brisé ne peut être restauré que par l'intervention du « Verbe créateur » dans l'*Idée*, laquelle redonne vie à l'image divine effacée en l'homme. Dès lors, l'humanité céleste (*Sophia*) apparaît à l'homme comme une lumière lointaine dans l'obscurité de sa condition terrestre, un guide spirituel qui l'appelle à retrouver sa véritable patrie. Cette figure, identifiée à la Vierge Sophia, se manifeste aux amoureux comme une incarnation idéale de l'amour : elle se révèle à chacun sous la forme de l'être aimé. Baader souligne que l'amour, lorsqu'il dépasse les limites du temps et de la matière, joue un rôle essentiel dans la restauration de l'image divine en l'humanité. Par l'amour, l'homme et la femme peuvent dépasser leur état de séparation, retrouver leur unité

Souzenelle, cette lettre minuscule et primordiale représente le germe divin en l'homme : une étincelle d'origine céleste, invisible mais active, qui contient en puissance l'élan de toute création. Le *Yod* incarne ainsi la conscience en éveil, la verticalité de l'être et la tension vers l'Origine, que seule une relation vivante avec le féminin intérieur peut faire croître et s'épanouir. En miroir, *Ishah* (יָשָׁח) contient la lettre *He* (ה), symbole du souffle divin, de l'espace intérieur, de la matrice accueillante. L'union du *Yod* et du *He*, lorsqu'elle est vécue spirituellement, permet à l'être humain d'incarner pleinement le Nom divin, dans une synergie féconde entre semence céleste et réceptivité créatrice. La lettre *Shin* (ש), commune aux deux mots, évoque quant à elle le feu divin : feu de transmutation lorsque l'union est consciente, mais feu destructeur (*Esh*, אֵש) lorsque les polarités sont dissociées ou profanées. De plus, Souzenelle interprète l'Adam originel comme un être androgyne, intégrant en lui les principes masculins (*Ish*) et féminins (*Ishah*). Après l'exil, cette unité se fracture, conduisant à la manifestation d'êtres sexués distincts : homme et femme. Cependant, chaque individu conserve intérieurement ces deux polarités. Ainsi, l'homme et la femme possèdent en eux-mêmes les dimensions d'*Ish* et d'*Ishah*, reflétant l'image divine originelle. Cette compréhension invite à une réintégration consciente de ces polarités pour retrouver l'unité perdue et accomplir pleinement notre humanité. De Souzenelle, *Le Féminin de l'Être. Pour en finir avec la côte d'Adam*, Paris, Albin Michel, 1997, 341 p.

²⁹⁵ Corbin, *Autour de Jung : Le bouddhisme et la Sophia*, édition établie par Michel Cazenave avec la collaboration de Daniel Proulx, première éd. Paris, Cerf, 1981 ; rééd. Paris, Éditions Entrelacs, 2014, p. 93–94.

²⁹⁶ Eugène Susini, *Franz von Baader et le Romantisme mystique, III : La philosophie de Franz von Baader*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1942, p. 574–576.

originelle et s'accomplir en tant qu'êtres humains complets, renouant avec leur vocation céleste.

Sophia, comme l'Intelligence agente et les *figurae courtoises*, fonctionnent ainsi comme un symbole central dans cette quête d'unité, révélant une dynamique universelle d'harmonisation entre l'humain et le divin. En prolongeant cette réflexion, le féminin, symbolisé par le *Bassar* (שׁר, ב, , la chair), dépasse la simple matérialité pour devenir un espace où le spirituel prend forme. Dans la tradition hébraïque, le Verbe (*Dabar*, דָּבָר), qui désigne à la fois la parole et l'acte créateur, incarne une force divine structurant et ordonnant le monde. Ce souffle divin (*Dabar*) trouve son expression concrète dans la chair, qui devient ainsi un point de convergence entre le visible et l'invisible, où le spirituel se manifeste pleinement. Selon Annick de Souzenelle, cette complémentarité essentielle entre le *Dabar* et le *Bassar* reflète leur rôle conjoint : le Verbe, en tant que principe créateur, donne l'impulsion, tandis que la Chair en devient le vecteur tangible, rendant le divin manifeste dans le monde. Cette union sacrée se trouve illustrée par la rencontre entre Moïse et le divin au Sinaï : « Je lui parle bouche à bouche, clairement et non en énigmes, et il contemple la forme de l'Éternel. » (*Nombres* 12:8). Souzenelle interprète la transmission de la Torah à Moïse comme un « baiser » divin, un moment d'union mystique où le Verbe divin s'inscrit dans l'homme. Ce « baiser » transcende les frontières du physique et du spirituel, symbolisant une transfusion de vie divine et une recreation continue, où le souffle (*Dabar*) et la chair (*Bassar*) convergent dans une dynamique nuptiale²⁹⁷.

Dans cette perspective, *Ishah*, réalité intérieur présente en chaque être humain, devient médiatrice du divin en l'homme. Elle est porteuse du *Bassar* (la Chair), tout en étant réceptacle du *Dabar* (le Verbe), se positionnant ainsi comme un pont entre l'invisible et le visible. La lettre *hé* (ה), qui différencie *Ishah* (יִשָּׁה, féminin) d'*Ish* (אִישׁ, masculin), joue un rôle central dans cette dynamique. Liée au souffle divin du Tétragramme *YHWH* (יהוה), elle représente l'ouverture du féminin intérieur à la présence du divin. C'est par cette réceptivité que la semence divine (*Yod*, י) peut être accueillie, nourrie et pleinement manifestée. Ainsi, *Ishah* incarne la capacité de l'être humain à traduire le spirituel dans le tangible, inscrivant ainsi le Verbe dans la Chair. Cette distinction met en lumière la dimension mystique unique du féminin intérieur, intrinsèquement liée à l'incarnation de l'être humain. Cette dynamique trouve un écho dans les tensions explorées par Héloïse et Abélard, où la chair (*Bassar*), lieu d'incarnation du divin, et l'aspiration spirituelle s'entrelacent en une quête d'unité. Leur séparation agit comme un catalyseur de transformation intérieure : chaque âme en quête de transcendance découvre son reflet dans *Ishah*, cette part intérieure qui permet l'intégration du divin. Leur correspondance, empreinte de passion et d'élévation, devient un espace

²⁹⁷ Annick de Souzenelle, *Le Baiser de Dieu ou l'Alliance retrouvée*, Paris, Albin Michel, 2019, 154 p.

d'alchimie mystique, où le féminin intérieur (*Ishah*) se révèle être la clé d'une unité divine. Cette unité intègre pleinement la chair, non comme un obstacle, mais comme le lieu où le sacré s'incarne et se manifeste, permettant à l'amour humain de devenir un vecteur du divin.

Cette dynamique universelle de l'union entre le charnel et le spirituel résonne dans les traditions poétiques et mystiques de l'amour sacré, dont le *Cantique des Cantiques* constitue un exemple emblématique. Texte de l'Ancien Testament, il est bien connu au XII^e siècle et fait l'objet de commentaires majeurs par les auteurs monastiques et scolastiques, tels que Bernard de Clairvaux ou Richard de Saint-Victor, qui en donnent des lectures spirituelles et allégoriques. À travers ses images d'amour et d'altérité, ce texte biblique dialogue avec des récits plus anciens, notamment ceux des traditions poétiques sumériennes. Certains spécialistes, comme Samuel-Noah Kramer²⁹⁸, ont mis en lumière les liens entre les origines historiques du *Cantique des Cantiques* et les traditions poétiques et rituelles sumériennes. Ce texte semble hériter de la tradition des chants d'amour associés au rite du mariage sacré (*hieros gamos*) entre Dumuzi et Inanna, célébré dès le III^e millénaire av. J.-C. Ce rituel exaltait l'union mystique entre un roi-berger et une déesse de la fertilité, incarnant la fusion du spirituel et du terrestre²⁹⁹.

La sumérologue Marguerite Kardos nous éclaire sur le *Cylindre B de Gudea*³⁰⁰, cylindre d'argile inscrit en cunéiforme et découvert à Girsu (ancienne cité de Lagash, dans l'Irak actuel), daté de la fin du XXI^e siècle av. J.-C. et conservé au musée du Louvre (inv. AO 12345). Ce document, provenant de la dynastie de Lagash, contient une description du rite du mariage sacré, un rituel sumérien célébrant l'union mystique entre le divin et le terrestre :

On y raconte le mariage entre le dieu solaire, Ningirsu, représenté comme l'épée flamboyante, la force qui met l'être debout, dans un état intérieur tout en feu, et la réceptivité de la nature à cette visitation. Ce mariage symbolise une union apparemment impossible entre l'absolu et le local, entre le féminin caché de l'être et le féminin manifesté par son mouvement. Inanna devient la base, le véhicule de ces mariages sacrés. Elle est représentée par une prêtresse, tandis

²⁹⁸ Samuel-Noah Kramer, « Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna », *Revue de l'histoire des religions*, tome 181, no. 2, 1972, p. 121–146.

²⁹⁹ « Le mariage sacré impliquait une union rituelle entre un roi humain, incarnant le dieu Dumuzi (ou Tammuz), et une prêtresse représentant la déesse Inanna (ou Ishtar). Ce rituel, à la fois cosmique et terrestre, avait pour but de renouveler l'harmonie universelle et de légitimer le pouvoir royal. »

³⁰⁰ Musée du Louvre, *Département des Antiquités orientales*, « Cylindre B de Gudea », numéro d'inventaire AO 12345 (2016), <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010124630> (consulté le 1er novembre 2024).

que le roi incarne Ningirsu. Le roi, revêtu des qualités divines, est appelé « dieu », et Inanna est appelée « la déesse »³⁰¹.

Ce rituel initiatique se déroulait dans les hauteurs de la ziggourat et suivait trois grandes phases, symbolisant un parcours de transformation spirituelle :

Les trois grandes phases du mariage sacré sont : la descente aux enfers et le retour d’Inanna avec le vase jaillissant qui symbolise un cœur renouvelé ; l’hiérogamie, ou union sacrée ; la délivrance du soleil, représentée par la descente au jardin des deux amoureux. Ce jardin symbolise le cœur renouvelé, un lieu de délices et d’échanges d’amour. Par cet amour, le soleil est libéré. Ce rituel se déroulait dans les appartements de la reine, où le dieu solaire retrouvait son épouse.

Dans cet espace sacré, la rencontre divine était scellée par des rites précis :

Au septième étage de la ziggourat, dans la chambre hiérogamique appelée *guigounou*, le mariage sacré était accompli. Cette chambre, construite en cèdre blanc, accueillait les époux qui étaient oints d’huile de cèdre. Après cela, ils descendaient au cinquième étage, où se trouvait un jardin. Là, ils proclamaient le renouveau de la planète et de tout l’univers.

Mais au-delà du rituel, ce mariage sacré incarne une réalité métaphysique plus profonde :

Dans un langage moderne, on pourrait dire que l’hétérogène était visité par l’homogène, c’est-à-dire que Dieu, l’absolu, cette force de cohésion et d’amour, venait secrètement enfanter l’âme humaine. À travers Inanna, qui quittait son hiver pour fleurir comme au printemps, cette transformation était incarnée. Le pommier et les images du verger symbolisent cette transmutation dans l’âme humaine grâce à la visitation de l’amour.

L’amour sacré, selon Kardos, est aussi une révélation de la beauté. L’expérience amoureuse permet de percevoir un monde transfiguré par le regard divin :

C’est uniquement par la beauté que se manifeste le premier témoignage du divin. L’amant exalte sans cesse la beauté extérieure, mais c’est parce qu’Inanna lui a fait découvrir la beauté qu’il peut l’exalter. Sans le regard d’Inanna, il ne saurait reconnaître la beauté. C’est cet état d’amour qui rend le monde beau.

À travers cet amour, la beauté devient omniprésente :

³⁰¹ Michel Cazenave, “Poésie biblique : Le Mystère du Cantique des Cantiques”, *Les Vivants et les Dieux*, France Culture, 13 décembre 1997. Invitées : Annick de Souzaenelle et Marguerite Kardos.

La beauté révélée par l'amour devient une beauté omniprésente, une beauté partout. L'amant s'exalte sur chaque partie du corps, sur chaque arbre, sur les cèdres, les palmiers, les vergers, sur tout ce qui brille. Tout ce qu'il touche est sanctifié par cet état d'amour. Cela montre que le premier signe de l'amour, c'est de voir la beauté dans le monde³⁰².

Les chants sumériens offrent des parallèles frappants avec le *Cantique* : jardins luxuriants, miel, lait, et dialogues amoureux. Ces similitudes révèlent une parentés symboliques repérées par certains spécialistes, sans pour autant postuler une filiation directe et linéaire, où l'amour agit comme un catalyseur de transformation. Toutefois, le *Cantique des Cantiques* ne se contente pas d'hériter d'une tradition poétique antique ; il en renouvelle la portée en reconfigurant des motifs présents dans l'horizon culturel ancien et en les inscrivant dans une théologie proprement biblique. Il ne s'agit donc pas d'une reprise consciente des chants sumériens, mais d'une réélaboration dans un contexte distinct, où l'amour est interprété comme fondement d'une unité intérieure ordonnée à la transcendance.

Dans ces chants d'amour, comme dans le *Cantique*, l'amant est à la fois roi et berger, et s'adresse à sa bien-aimée en tant que « sœur ». Annick de Souzenelle éclaire ce terme hébreu אַחֵי (Ahot, « sœur »), en lien avec אַחַת (Achat, « une »), révélant une polysémie profonde. Lorsque le bien-aimé dit : « Ma sœur, mon épouse », il exprime également : « Ma une, ma bien-aimée, mon unique. » Comme le souligne de Souzenelle, « Cela signifie non seulement « mon unique », mais aussi celle qui me permet d'aller vers la totale unité de moi-même. » L'unité, précise-t-elle, est essentielle pour comprendre le *Cantique des Cantiques*. « L'épouse est cet autre côté qui, dans la rencontre avec Dieu, se révèle. C'est ce féminin-là dont il est question dans le *Cantique*. C'est la partie la plus noble de l'être, car elle contient le noyau divin. » Ainsi, l'union avec le féminin intérieur devient un chemin vers l'unité, une voie pour intégrer pleinement les polarités de l'être³⁰³. Bien que le *Cantique* ait été canonisé dans la tradition biblique, il semble prolonger un héritage ancien en décrivant une union mystique entre l'époux et l'épouse. Dans la tradition chrétienne, l'époux est souvent interprété comme Dieu ou le Christ, et l'épouse, comme l'âme ou l'Église aspirant à cette union divine. L'union des époux bibliques transcende ainsi le charnel pour devenir une quête intérieure de complétude et de transformation spirituelle.

Dans le *Cantique*, l'épouse affirme : « Ne prenez pas garde à mon teint bruni : c'est le soleil qui m'a brûlée.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*

» (*Cantique* 1:5)³⁰⁴. Le verset, souvent interprété comme un témoignage de l'épreuve et du désir d'amour, prend une dimension plus profonde à la lumière de la kabbale et de la mystique hébraïque. Le soleil, associé à la séphira Tipheret³⁰⁵ (symbole de la beauté et de l'harmonie), incarne à la fois une force extérieure purificatrice et une lumière intérieure révélant les profondeurs de l'être. Annick de Souzenelle souligne que cette lumière brûlante symbolise un double processus : purification des attaches terrestres et transfiguration de l'âme. L'épouse, marquée par cette lumière, devient non seulement un miroir des épreuves subies, mais aussi le reflet d'un chemin spirituel conduisant à l'union divine. Ce passage du feu purificateur à la transfiguration est fondamental : la rencontre avec le bien-aimé passe d'abord par une confrontation avec l'ombre. Ce processus initiatique implique une descente dans les profondeurs, une nuit obscure nécessaire avant toute illumination. C'est cette dialectique entre épreuve, purification et transfiguration, qui traverse aussi l'idéal courtois tel que le lit Peter Dronke, dans la lignée de Joseph Bédier, pour qui l'expérience amoureuse s'élève par « la dignité et la beauté de la passion dans la souffrance », « le pouvoir ennoblissant »

³⁰⁴ Cantique des cantiques I, 1–6 (*Vulgate*). Ce passage illustre le dialogue entre l'Épouse et le Chœur des jeunes filles. Texte français adapté du latin biblique.

Traduction française :

[L'Épouse.] Qu'il m'embrasse d'un baiser de sa bouche, car tes caresses surpassent le vin, et le parfum de tes huiles précieuses s'exhale. Ton nom est une huile répandue : c'est pourquoi les jeunes filles t'ont aimé.

[Le Chœur des jeunes filles.] Attire-moi ! Nous courrons à ta suite, enivrés par l'odeur de tes parfums. **Le roi m'a introduite dans ses celliers** : nous exulterons, nous nous réjouirons en toi, nous nous souviendrons de tes caresses, plus enivrantes que le vin. Les cœurs droits t'aiment.

[L'Épouse.] **Je suis noire, mais belle, filles de Jérusalem**, comme les tentes de Kédar, comme les tentures de Salomon. **Ne prenez pas garde à ma teinte brune, car le soleil m'a décolorée**. Les fils de ma mère se sont dressés contre moi, ils m'ont mise à garder les vignes, mais ma propre vigne, je ne l'ai pas gardée. Indique-moi, toi que mon âme chérit, où tu fais paître ton troupeau, où tu te reposes à midi, pour que je ne commence pas à errer derrière les troupeaux de tes compagnons.

Texte latin : *Osculetur me osculo oris sui; quia meliora sunt ubera tua vino, fragrantia unguentis optimis. Oleum effusum nomen tuum; ideo adolescentulae dilexerunt te. Trahe me, post te curremus in odorem unguentorum tuorum. Introduxit me rex in cellaria sua; exsultabimus et laetabimur in te, memores uberum tuorum super vinum. Recti diligunt te. Nigra sum, sed formosa, filiae Jerusalem, sicut tabernacula Cedar, sicut pelles Salomonis. Nolite me considerare quod fusca sim, quia decoloravit me sol. Filii matris meae pugnaverunt contra me; posuerunt me custodem in vineis: vineam meam non custodivi. Indica mihi, quem diligit anima mea, ubi pascas, ubi cubes in meridie, ne vagari incipiam post greges sodalium tuorum.*

³⁰⁵ **Tipheret**, située au centre de l'Arbre de Vie dans la Kabbale, est la **sixième sephira** et incarne la **beauté**, l'harmonie et l'équilibre. Elle joue un rôle central en équilibrant les forces opposées des autres sephiroth, notamment la miséricorde (*Chesed*) et la rigueur (*Gevurah*), symbolisant ainsi la réconciliation des dualités. Associée au **soleil**, Tipheret représente la lumière divine illuminant et purifiant l'âme, facilitant la transmutation spirituelle. En tant que **cœur de l'Arbre de Vie**, elle est le point de convergence des énergies divines, reflétant l'union parfaite entre le divin et l'humain, et guidant l'aspirant spirituel vers une conscience supérieure et une intégration harmonieuse des aspects matériels et spirituels de l'existence. De Souzenelle, *Le symbolisme du corps humain*, Paris, Albin Michel, 2021, p. 272–279.

et « le culte d'un objet excellent ».

Dans la tradition biblique, ce cheminement est illustré par l'histoire de Jacob, figure de la transformation par l'épreuve. Avant de devenir Israël, « celui qui lutte avec Dieu », Jacob fait l'expérience d'un double mouvement spirituel. Il reçoit d'abord la vision d'une échelle reliant la terre au ciel, où les anges montent et descendent, symbolisant une progression graduelle vers le divin (*Genèse 28:12*). Mais cette ascension ne se fait pas sans un passage par l'épreuve : avant d'être béni, Jacob doit affronter un être mystérieux dans la nuit, lutter jusqu'à l'aube, être blessé et recevoir un nouveau nom (*Genèse 32:23–32*). Ce combat nocturne marque un basculement, une initiation à une identité nouvelle³⁰⁶.

Ce double mouvement, descente dans l'épreuve et montée vers la lumière, se retrouve dans le parcours de l'épouse du *Cantique des Cantiques*. Annick de Souzenelle l'exprime ainsi : « Cette lumière éclatante qui enveloppe l'âme dans sa rencontre avec le bien-aimé commence pourtant par la noirceur du soleil de Tipheret, qui l'a poussée à descendre dans les profondeurs les plus sombres d'elle-même. » Comme Jacob, l'épouse du *Cantique* est entraînée dans une nuit obscure où elle affronte sa propre noirceur et la peur de mourir. Cette descente dans les profondeurs de l'être est une étape essentielle : avant d'accéder à la lumière, il faut d'abord traverser les ténèbres. L'expérience du soleil brûlant, loin d'être une épreuve stérile, initie un retournement intérieur. L'épouse traverse une alchimie spirituelle, où la noirceur devient lumière, où la séparation mène à l'union. Elle « sort du désert, appuyée sur son bien-aimé, parée de riches vêtements » (*Cantique 8:5*), portant désormais la splendeur qu'elle a conquise³⁰⁷.

L'expérience de l'épouse dans le *Cantique des Cantiques*, marquée par la traversée du désert et l'épreuve du soleil brûlant, est aussi une quête de connaissance. Annick de Souzenelle met en lumière un lien profond entre l'Éden et la connaissance, à travers une lecture symbolique du mot Éden (אֵדֶן). En hébreu, l'inversion de ses lettres donne אֵדָן (*Nadak*), qui se rattache au verbe יָדָה (*Yada'*), signifiant « connaître ». Ce jeu de lettres révèle une vérité spirituelle essentielle : l'Homme ne prend conscience de l'Éden qu'en s'en éloignant. Tant qu'il y est, il demeure dans un état d'union originelle, mais sans en mesurer la portée. C'est la rupture avec cet état, l'exil et l'épreuve, qui lui permettent d'en saisir pleinement le sens. Ce n'est qu'en traversant l'obscurité qu'il peut reconnaître la lumière. Comme l'exprime Annick de Souzenelle : « Toutes les énergies puisées dans les profondeurs de nous-mêmes sont porteuses d'information. Lorsqu'elles

³⁰⁶ De Souzenelle, *Le Seigneur et le Satan. Au-delà du bien et du mal*, Paris, Albin Michel, 2008, 180 p.

³⁰⁷ Cazenave, « Poésie biblique : Le Mystère du Cantique des Cantiques », *Les Vivants et les Dieux*, France Culture, 13 décembre 1997. Invitées : Annick de Souzenelle et Marguerite Kardos.

émergent à la lumière, elles se transforment en connaissance. » Cette dynamique est analogue à l'expérience de l'épouse du *Cantique*, qui, après avoir traversé l'épreuve, revient magnifiée, vêtue de splendeur, ayant conquis une nouvelle lumière intérieure (*Cantique* 6:10). L'amour, dans cette lecture, n'est pas qu'un retour à l'union perdue, mais une transformation qui mène à une union supérieure. Ce cheminement est indissociable de l'épreuve : c'est en traversant les ténèbres que l'être accède à une lumière véritable, consciente et transformée.

Dans le *Cantique*, les gardes frappent l'épouse (*Cantique* 5:7), figures des forces adverses qui, paradoxalement, ouvrent l'accès à une rencontre plus profonde avec soi-même et le bien-aimé. « Nous ne pouvons aller à la rencontre de nous-mêmes qu'en affrontant l'adversaire », affirme Souzenelle, « ces confrontations nous permettent de plonger plus profondément en nous-mêmes, pour rencontrer le bien-aimé dans une dimension plus grande de notre être ». Marquée par le soleil, l'épouse devient l'icône d'un mystère plus grand. Le soleil de Tipheret, qui brûle et transforme l'âme, reflète un processus initiatique que l'on retrouve dans diverses traditions symboliques, où le charnel se fait icône. Dans la mystique hébraïque, le mot בשר (*Basar*, chair) ne désigne pas simplement le corps physique, mais « le secret de l'être, enfoui dans les profondeurs du féminin de l'être ». Cette puissance de l'éros, loin d'être une énergie brute, est magnifiée dans le *Cantique* : « Lorsqu'une personne entre en résonance avec cette chair des profondeurs, cette image divine qu'elle porte, alors le corps devient chair, il exprime la chair. Le corps vit alors dans la magnificence de son expression, reflétant toute la beauté que l'être porte dans ses profondeurs. » Ainsi, à travers le feu du soleil et l'expérience de la chair, l'épouse du *Cantique* manifeste une union transfigurée. Son voyage intérieur, marqué par la descente aux profondeurs et l'ascension vers la lumière, reflète la dynamique même de l'amour mystique, où le charnel devient révélation du divin. Cette quête trouve son accomplissement dans ce qu'Annick de Souzenelle décrit comme un « baiser nuptial », lieu d'union ineffable entre le ciel et la terre, où la vie humaine prend tout son sens. À travers cette dynamique du Verbe et de la Chair, l'amour spirituel transcende la dualité pour révéler la présence divine au sein même du tangible, établissant ainsi le cœur d'une vision cohérente entre ordre cosmique et expérience intérieure.

3.3. Entre fusion absolue et attachement particulier : la dialectique des universaux

Pour mieux comprendre la portée transversale de cette dynamique (sans postuler une universalité au sens d'un invariant historique), où un amour humain se hisse à la dimension d'une union sacrée, il est éclairant de la comparer à d'autres traditions. Cette dynamique mystique entre l'épouse et l'époux divin, oscillant entre séparation et union, n'est pas sans rappeler (par analogie structurale, et non par équivalence doctrinale) la tension entre Héloïse et Abélard. Leur correspondance illustre une opposition profonde entre deux

conceptions de l'amour : une vision fusionnelle et close sur elle-même, incarnée par Abélard, et une approche plus hiérarchisée et ancrée dans une fidélité particulière, défendue par Héloïse. Cette opposition s'exprime notamment dans leur usage contrasté des termes *singularis* et *specialis*, qui renvoient à une réflexion plus large sur la nature des attachements humains et des universaux.

Dans l'*Ep. 5* à Héloïse, Abélard reprend ces versets du premier chapitre du *Cantique* pour méditer sur la souffrance et la purification spirituelle. Il les paraphrase ainsi : « Je suis noire, mais belle, filles de Jérusalem. C'est pourquoi le roi m'a aimée et m'a introduite dans sa chambre. Ne prenez pas garde à mon teint bruni : c'est le soleil qui m'a brûlée ³⁰⁸. » Il reprend ce passage du *Cantique* pour répondre au premier grief formulé par Héloïse dans l'*Ep. 4* : elle lui reproche d'avoir, dans sa salutation de l'*Ep. 3*, inscrit son nom avant le sien, en contradiction avec l'usage hiérarchique spirituel. Pour justifier cet ordre, Abélard renverse la logique et place Héloïse au-dessus de lui : puisqu'il est le serviteur du Christ, elle, en tant que moniale, est l'épouse mystique du Christ, occupant ainsi une place plus élevée. La salutation qu'il adopte dans l'*Ep. 5* reflète cette stratégie rhétorique : « À l'épouse de Jésus-Christ, le serviteur de celui-ci (et/ou de la-même) (*Sponse Christi, servus ejusdem*). Cette formule latine, volontairement ambiguë, peut signifier à la fois « serviteur du Christ » et « serviteur de l'épouse du Christ » ³⁰⁹. L'ambiguïté du latin, analysée par Constant Mews, met en lumière la tension rhétorique entre le lien universel avec Dieu et l'intimité personnelle qu'Héloïse continue de revendiquer dans leur échange.

Cette dualité des salutations se manifeste dès l'*Ep. 2*, où Héloïse s'adresse à Abélard avec une formule d'une grande complexité rhétorique :

Domino suo immo patri, conjugii suo immo fratri, ancilla sua immo filia, ipsius uxor immo soror, Abaelardo Heloysa.

À son seigneur, ou plutôt son père ; à son époux, ou plutôt son frère ; sa servante, ou plutôt sa fille ; son épouse, ou plutôt sa sœur, Héloïse à Abélard.

³⁰⁸ Cf. 303. *Ep. 5*, p.190–191. Abélard modifie ou adapte le verset pour lui donner un sens théologique plus explicite. Sa version : « *Nigra sum, sed formosa, filiae Jerusalem, ideo dilexit me rex et introduxit me in cubiculum suum* » introduit deux éléments qui ne figurent pas dans la *Vulgate*. D'une part, « *Ideo dilexit me rex* » (C'est pourquoi le roi m'a aimée) établit une causalité entre la beauté de l'épouse et l'amour du roi. D'autre part, « *Et introduxit me in cubiculum suum* » (Et il m'a introduite dans sa chambre) remplace l'expression de la *Vulgate* « *cellaria sua* » (ses celliers) par « *cubiculum suum* » (sa chambre), insistant sur l'intimité nuptiale et mystique.

³⁰⁹ En choisissant le génitif *ejusdem*, Abélard laisse planer le doute sur le référent de ce pronom, qui signifie littéralement « de celui-ci » ou « de la même ». Mews souligne que cette stratégie rhétorique s'inscrit dans un échange où chaque salutation devient un espace subtil de négociation entre la sphère affective et la sphère monastique.

Cette salutation explore les multiples facettes de leur relation, oscillant entre soumission hiérarchique et intimité personnelle. Héloïse commence par une appellation formelle et hiérarchique (*domino suo*), subordination religieuse attendue, puis glisse vers des rôles plus intimes (paternité, conjugalité, fraternité). La progression s'achève avec *uxor immo soror*, reformulant leur mariage terrestre en une union spirituelle fraternelle. Ce jeu d'oppositions souligne la complexité de leur lien, pris entre l'autorité spirituelle et leur passé amoureux³¹⁰.

Cette tension entre l'unicité de leur lien et la diversité des registres d'attachement se retrouve dans la première correspondance des *EDA*, attribuée à Héloïse et Abélard. Dans la lettre 1, Héloïse se décrit comme « celle qui est sienne de cœur et de corps » (*sua corde et corpore*), affirmant d'emblée son engagement à la fois physique et spirituel. Abélard, dans sa réponse (Lettre 2), insiste sur l'unicité absolue de leur lien, en ouvrant ainsi sa lettre : « À la joie singulière et à l'unique réconfort d'un esprit fatigué » (*Singulari gaudio et lassate mentis unico solamini ille*). À travers cette expression, Abélard construit un lien fusionnel, marqué par une idée d'unicité absolue, qui se prolonge dans toute leur correspondance. Cette opposition entre *singularis* (unique) et *specialis* (particulier), analysée par Constant Mews, traverse l'ensemble de leurs lettres³¹¹. Dans la lettre 4, Abélard se qualifie de « son unique » (*singularis eius*), et dans la lettre 56, il se décrit comme « son ami qui ne fait qu'un esprit avec elle » (*unanimis amicus*), tout en lui promettant tout bien « singulièrement » (*singulariter*) réservé aux amants. Pourtant, Héloïse ne reprend jamais le terme *singularis* pour parler d'Abélard. Elle lui préfère *specialis*, qu'elle utilise pour la première fois dans la lettre 21 : « À son bien-aimé spécial, et à la lumière même de cette réalité, elle se donne telle qu'elle est. » (*dilecto suo speciali, et ex ipsius experimento rei, esse quod est*).

Dans la lettre 24, Abélard affirme que, bien que l'amour soit une réalité universelle (*res universalis*), il se contracte en une forme si restreinte qu'il ne règne véritablement qu'entre eux deux (*affirmem eum in nobis solummodo regnare*). Cette déclaration révèle une conception à la fois absolutiste et fusionnelle de l'amour, où l'union des âmes exclut toute fragmentation. Pour lui, l'amour est une force de l'âme (*vis animae*) qui,

³¹⁰ « La première salutation d'Abélard [*Ep. 3*] en réponse à Héloïse modifie les termes qu'elle employait dans sa salutation à elle [*Ep. 2*]. Il souligne le fait qu'il s'adresse à elle dans le Christ plutôt que comme à un individu : « À mon unique après le Christ, son unique dans le Christ » (*Unico suo post Christum, unica sua in Christo*). Elle accepte l'idée que sa relation avec lui est dans le Christ, mais elle veut communiquer avec lui comme avec un individu, comme il le faisait autrefois. Pour bien faire comprendre sa frustration, elle reproche ensuite à Abélard d'avoir mis le nom d'Héloïse avant le sien [premier grief de l'*Ep. 4*], contrairement à l'usage lorsqu'un supérieur s'adresse à un inférieur. S'il ne souhaite pas entrer en conversation avec elle sur un plan personnel, il doit commencer par « Abélard à Héloïse ». Mews, « La rhétorique de l'individualité : Le discours des lettres d'amour », *La voix d'Héloïse ...*, p. 205.

³¹¹ Mews, « La rhétorique de l'individualité... », p. 200–205.

par nature, tend à s'unir à un autre être jusqu'à abolir toute distinction, de sorte que leurs volontés ne forment plus qu'une seule (*unum quid indifferenter*)³¹². Il décrit ainsi leur relation comme une harmonie si parfaite qu'ils anticipent mutuellement leurs pensées et leurs désirs, donnant l'impression que leur amour n'est pas un choix délibéré mais une nécessité intérieure. Une telle radicalité tend à exclure toute forme de hiérarchie ou de gradation amoureuse : leur lien n'est pas un attachement privilégié dans un ensemble plus large, mais une exclusivité totale, un absolu qui éclipse toute autre forme d'amour. Pour Abélard, leur relation est *singularis* : une exception qui ne peut être comparée ni intégrée à un ordre affectif plus large. Il ne la conçoit pas comme un cheminement, mais comme une entité *sui generis*, universelle en principe mais enfermée dans la singularité de leur lien.

Dans la lettre 25, Héloïse reformule cette vision en l'inscrivant dans une logique de fidélité et de dette (*dilectionis debitum*). Pour elle, l'amour véritable (*verus amor*) ne repose pas seulement sur une harmonie des âmes, mais sur un engagement irrévocable qui exige un acquittement constant. Elle souligne que l'amour ne peut être interrompu sans cesser d'exister : *si amor noster tam facili propulsione discedit, verus amor non fuit* (Si notre amour s'éloigne si facilement, alors ce n'était pas un véritable amour). Loin d'être une simple passion passagère, l'amour véritable exige un engagement constant, car *sine intermissione debentur* (il doit être dû sans interruption). Cette conception de l'amour comme dette évoque la tradition chrétienne de la *caritas*, fondée sur un don total et une fidélité perpétuelle. Toutefois, Héloïse s'en distingue profondément : alors que la *caritas* est universelle, son amour pour Abélard est exclusif, devenant un attachement ultime et particulier (*specialis*). Ce lien ne relève pas de la *dilectio*, qui admet la pluralité des attachements, ni même de la relation fondée sur la vertu partagée et l'équilibre réciproque que les anciens nommaient *amicitia*. L'amour qu'elle professe s'élève au sommet de la hiérarchie affective : absolu, irrévocable, et singulier.

Loin d'opposer amour particulier et amour universel, Héloïse affirme : « Ce n'est pas parce que nous démontrons une entière charité envers tous que nous les aimons de manière égale. Ce qui est général envers tous devient ainsi *speciale* envers certains. » Cette distinction ne diminue pas son amour pour Abélard, mais le consacre comme l'aboutissement naturel d'une logique affective et spirituelle. Elle ne rejette pas la *caritas*, mais affirme que tous les amours ne sont pas égaux : certains, par leur intensité et leur engagement absolu, deviennent *specialis*. Là où Abélard conçoit leur amour comme une entité unique et close sur elle-même (*singularis*), Héloïse insiste sur son caractère exceptionnel au sein d'un ordre affectif plus vaste, sans

³¹² Cf. p. 170.

le dissoudre dans une universalité abstraite. À ce sujet, Constant Mews précise :

Le contraste entre l'utilisation du terme *singularis* par l'homme [des *EDA*] et la préférence de la femme pour *specialis* fait écho à celui contenu dans la salutation inhabituelle avec laquelle Héloïse ouvre sa troisième lettre [*Ep. 6*] à Abélard : « À celui qui lui est spécialement destiné, elle qui lui est singulièrement consacrée » (*Suo specialiter, sua singulariter*). [...] Héloïse semble établir un contraste délibéré entre le fait qu'elle le considérait comme étant « spécialement à elle », tandis qu'à ses yeux [Abélard], elle était « singulièrement à lui ». C'est précisément ce contraste entre la femme et l'homme dans les lettres d'amour de Troyes [*EDA*]. Bien qu'il ait été suggéré qu'Héloïse faisait allusion à une phrase d'Abélard dans sa première lettre à elle « Souviens-toi toujours dans tes prières de celui qui t'est spécialement destiné », il semble plus probable qu'elle lui rappelait les manières contrastées dont chacun d'eux désignait l'autre³¹³.

Ce contraste trouve un écho dans la réflexion dialectique d'Abélard. Chez lui, la distinction entre *singularis* et *specialis* ne relève pas d'un simple choix stylistique, mais s'inscrit dans une structure logique héritée de la tradition aristotélicienne et porphyrienne. En dialecticien, il ne conçoit pas leur amour comme un simple attachement privilégié, mais comme une entité absolue, échappant à toute classification. Dans ses gloses sur Porphyre, il souligne que *specialis* désigne ce qui appartient à une espèce, c'est-à-dire à une catégorie qui inclut plusieurs individus, tandis que *singularis* marque une réalité unique, sans équivalent possible. Cette distinction, précise Mews, pourrait refléter (à titre d'hypothèse interprétative) une idée qu'Abélard avait avancée en suggérant d'ajouter l'individuel comme sixième prédicable à la liste traditionnelle des cinq prédicables de Porphyre (genre, espèce, différence, particulier, accident), bien qu'il ne soit jamais revenu sur cette hypothèse par la suite. Ce raisonnement éclaire la divergence fondamentale entre lui et Héloïse : tandis qu'il place leur amour dans une sphère d'exception radicale, elle l'inscrit dans un ordre hiérarchisé des affections, où l'intensité de leur lien en fait un attachement ultime mais non isolé du reste du monde.

Dans sa dernière salutation de l'*Ep. 6* (*Suo specialiter, sua singulariter*), Héloïse rappelle subtilement leurs perceptions contrastées de leur relation, insistant sur la différence entre la vision d'Abélard, plus universaliste et théologique, et la sienne, ancrée dans leur histoire commune et la spécificité de leur lien. Là où Abélard privilégie *singularis*, soulignant l'unicité absolue de leur amour dans un cadre spirituel, Héloïse choisit *specialis*, un terme plus inclusif qui englobe autant leur présent monastique que leur passé terrestre et amoureux. Pour Mews, cette divergence n'est pas qu'une simple question de vocabulaire, mais illustre une tension fondamentale entre leurs styles épistolaires : Abélard tend à universaliser leur relation dans une logique théologique, tandis qu'Héloïse maintient son caractère concret et particulier, refusant de l'absorber

³¹³ Mews, « La rhétorique de l'individualité... », p. 203.

totalem dans une vision exclusivement spirituelle.

La salutation de l'*Ep.* 5 incarne cette tension. Bien qu'alignée sur un cadre chrétien, elle contient des éléments rhétoriques subtils, en accord avec les attentes d'Héloïse, qui souhaite concilier un lien universel avec Dieu et une intimité personnelle soutenue par leur vécu amoureux. Dans cette même perspective, Abélard mobilise, dans sa cinquième lettre, le passage du *Cantique des Cantiques* pour comparer Héloïse à la Sulamite.

Si nous admettons que ce passage évoque généralement (*generaliter*) l'âme contemplative qui est spécifiquement (*specialiter*) nommée épouse du Christ, il s'applique encore mieux à toi-même et tes consoeurs en raison des robes dont vous êtes revêtus. [...] Elle est donc noire au dehors, mais au dedans elle est belle. C'est la multitude des adversités et des tribulations dont son corps est affligé dans cette vie, qui noircissent la surface de sa peau, selon la parole de l'Apôtre : « Tous ceux qui veulent vivre pieusement en Jésus-Christ souffriront des tribulations³¹⁴. »

Il cherche à montrer que la beauté de son teint, bruni par le soleil, reflète la marque qu'Héloïse porte, fruit de l'adversité qu'elle a affrontée et de l'endurance dont elle a fait preuve, visibles dans les sacrifices qu'elle endure par amour pour lui. Abélard poursuit :

Mais par le soleil qui l'a brûlée, il faut entendre encore le feu authentique de l'amour divin, car l'Époux céleste l'a mortifiée et accablée de tourments, **afin qu'elle ne se fasse pas une gloire de son bonheur**. Si elle a été ainsi brûlée c'est pour marquer sa différence d'avec toutes celles qui soupirent après les biens terrestres et qui poursuivent la gloire en ce monde. Elle est noire au-dehors parce qu'elle a choisi de vivre humblement et pauvrement dans l'exil de ce pèlerinage terrestre, afin de monter dans sa vraie patrie où elle se réfugiera avec le Christ auprès de Dieu³¹⁵.

Pour Abélard, cette noirceur n'est pas une disgrâce, mais un signe de distinction. Elle atteste d'un renoncement aux vanités du monde, d'une ascension intérieure à travers l'épreuve. En lisant le *Cantique* à travers ce prisme, il transforme la douleur de leurs séparations et souffrances en une étape indispensable à l'élévation de l'âme vers Dieu. La brûlure du soleil devient une allégorie de la grâce divine, où l'épreuve est le feu qui purifie et élève. Abélard prolonge cette idée en invitant Héloïse à s'unir à lui dans une quête

³¹⁴ *Ep.* 5, p. 192–93, lignes 54–57 : « *In quibus quidem verbis cum generaliter anima describatur contemplativa, que specialiter sponsa Christi dicitur, expresius tamen ad vos hoc pertinere ipse etiam vester exterior habitus loquitur.* », et lignes 71–75.

³¹⁵ *Ep.* 5, p. 192–95, lignes 84–96.

spirituelle partagée. Il écrit :

Et d'autant plus volontiers (*libentius* : avec un zèle accru et une joie profonde), que le lieu où il nous faut aller (*quo veniendum nobis est* : la destination spirituelle, la béatitude éternelle auprès de Dieu, but ultime de notre existence) est plus rempli de béatitude (*beatius est* : une joie céleste incomparable et un bonheur supérieur, ultime récompense de la vie spirituelle). Ainsi, notre union (*societas nostra* : notre lien spirituel, mais aussi notre communion en Dieu) sera d'autant plus précieuse (*gratior* : chère et aimable, tant à nos yeux qu'à ceux de Dieu) qu'elle sera plus heureuse (*felicior* : marquée par la félicité divine, un bonheur parfait qui transcende toute souffrance terrestre)³¹⁶.

Abélard sublime leur lien terrestre en une communion spirituelle. Plus leur destination spirituelle est élevée, plus leur union, marquée par les épreuves, devient précieuse et transcendante. Le bonheur qu'ils ont partagé ici-bas n'est qu'une étape, destinée à être enrichie et sublimée dans leur marche vers Dieu. Plus ils avancent dans ce cheminement spirituel, plus leur communion devient précieuse, se rapprochant de la béatitude ultime, où elle trouvera son plein accomplissement. Abélard insiste sur ce point en s'adressant à Héloïse comme à une compagne inséparable :

Approche toi aussi, compagne inséparable (*inseparabilis comes* : âme liée spirituellement à moi), pour participer à une même action de grâce (*una gratiarum actione* : louange unifiée envers Dieu pour ses bienfaits) : toi qui as été rendue participante à la fois de la faute (*culpe* : la transgression terrestre) et de la grâce (*gratie* : la rédemption divine). Car le Seigneur n'a pas oublié ton salut (*salutis* : ta rédemption), bien au contraire, il se souvient profondément de toi (*plurimum tui memor* : il accorde une attention spéciale à ta personne), lui qui, par une sorte de présage sacré contenu dans ton nom (*sancto quodam nominis presagio*), t'a particulièrement désignée comme lui appartenant. En effet, il t'a appelée Héloïse, c'est-à-dire : divine, en te marquant de son propre nom, *Heloym*. [...] Peu de temps avant que cela ne se produise (c'est-à-dire leur séparation et les épreuves), il [Dieu] nous avait unis réciproquement par le lien indissoluble du sacrement du mariage. Alors que je désirais, au-delà de toute mesure, te garder auprès de moi (*te michi retinere*), toi qui m'étais si chère (*dilectam*) pour toujours (*in perpetuum*). Bien plus, alors que lui-même [Dieu] commençait déjà à utiliser cette circonstance (*hac occasione*) pour nous ramener (*tractaret... convertere*) tous deux à lui³¹⁷.

³¹⁶ Ep. 5, p. 206–207, lignes 280–282 : « Et tanto libentius quanto quo veniendum nobis est beatius est, ut tanto scilicet societas nostra sit gratior, quanto felicior. »

³¹⁷ Ep. 5, p. 214–215, lignes 417–439 : « Accede et tu, inseparabilis comes, in una gratiarum actione, que et culpe particeps facta es et gratie. Nam et tue Dominus non immemor salutis, immo plurimum tui memor, qui etiam sancto quodam nominis presagio te precipue suam fore presignavit, cum te videlicet Heloïsam, id est: divinam, ex proprio nomine suo quod est Heloym insignivit [...] Paullulum enim antequam hoc accideret, nos indissolubili lege sacramenti nuptialis invicem astrinxerat; cum cuperem te michi supra modum dilectam in perpetuum retinere, immo cum ipse jam

Abélard invite Héloïse à reconnaître leur union spirituelle comme une manière de participer à une œuvre divine. En reliant symboliquement son nom à *Heloym* (un des noms de Dieu), il affirme son rôle d'élue et de co-participante à la grâce divine, malgré les épreuves terrestres qu'ils ont traversées. Cette double participation, à la faute et à la grâce, reflète leur transformation spirituelle. Leur amour terrestre devient un instrument de purification et de rapprochement avec Dieu. Ces extraits de l'*Ep. 5* traduisent la manière dont Abélard réinterprète sa relation avec Héloïse. L'amour humain, marqué par la dualité du terrestre et du céleste, se transfigure en une union sacrée. La souffrance devient le feu purificateur qui ouvre la voie vers une communion plus haute. Loin d'être une simple séparation, leur distance devient l'espace même où leur lien se spiritualise et s'accomplit.

Toutefois, si l'on suit la lecture de Barbara Newman, selon laquelle Héloïse subit une double répression imposée par Abélard, d'abord l'entrée en religion, ensuite l'abandon de l'amour qui l'avait poussée à ce sacrifice, on constate qu'Héloïse ne disparaît pas pour autant. Dans l'*Ep. 6*, souvent présentée comme un écrit purement « monastique », on voit au contraire son rôle actif se déployer : elle réclame une règle adaptée au « sexe faible », discute les prescriptions de saint Benoît, de Jérôme et de Grégoire, et remet en question l'idée d'imposer aux religieuses un modèle originellement pensé pour les hommes. Même si elle se conforme à la demande d'Abélard de « taire » leur lien amoureux, elle n'obéit pas passivement ; elle élabore en effet une vision cohérente de la vie religieuse féminine, interroge l'autorité des Pères de l'Église et fait valoir la nécessité d'un monachisme adapté à la réalité féminine.

Son silence sur l'amour charnel, que Newman qualifie de « mysticisme manqué », peut alors se lire non comme un renoncement total, mais comme le déplacement d'une quête spirituelle et affective. En renonçant à l'expression passionnelle, Héloïse révèle la profondeur de son attachement, acceptant de se transcender par amour pour Abélard, dont la vie fut marquée par de graves persécutions et accusations doctrinales. Dans ces conditions, ce dernier ne peut plus envisager d'aimer Héloïse qu'au sein d'un cadre strictement monastique et spirituel. Plutôt que de refuser cette perspective, Héloïse la reconfigure : elle investit le champ de la théologie et de la règle religieuse comme un nouvel espace où leur lien peut survivre. Ainsi, l'*Ep. 6* la montre toujours actrice de sa foi et de ses choix de vie, intégrant l'exigence d'Abélard pour mieux y imprimer son propre sceau.

tractaret ad se nos ambos hac occasione convertere. Si enim michi antea matrimonio non esses copulata, facile in discessu meo [a] seculo vel suggestionem parentum vel carnalium oblectatione voluptatum seculo inhiasses. »

De fait, ce changement ne marque pas la « mort » de l'amour, mais une reconfiguration façonnée par les épreuves pesant sur Abélard. L'« échec » mystique relevé par Newman apparaît ainsi comme un signe de la grandeur même de l'amour d'Héloïse : taire le registre charnel, non pour nier la passion, mais pour la sublimer, notamment dans un projet commun d'écriture, de réflexion et de fondation de l'abbaye du Paraclet. (Cette ouverture comparative ne vise pas à homogénéiser des corpus hétérogènes, mais à mettre en regard des configurations symboliques comparables.) Pour mieux saisir l'universalité de cette dynamique, où un amour humain se hisse au rang d'une union sacrée, il est éclairant de la mettre en regard d'autres traditions. La tension entre charnel et sacré dépasse en effet le christianisme médiéval : on la retrouve déjà dans les chants sumériens, où la lumière et la fertilité divines expriment un renouvellement cosmique à travers l'amour. Marguerite Kardos souligne que ces chants célèbrent la complémentarité entre masculin et féminin, céleste et terrestre, sans les opposer. Cette continuité résonne aussi dans le *Cantique des Cantiques*, où l'épouse, par son désir pour l'époux, poursuit une quête de transcendance reliant l'amour humain à l'unité divine. Dans toutes ces traditions, l'épreuve ou la séparation devient un chemin initiatique, transfigurant le désir en voie d'élévation spirituelle. Ainsi, à la manière d'Héloïse et Abélard, d'autres cultures témoignent d'une dialectique entre passion terrestre et aspiration au divin, montrant que l'amour peut devenir un puissant levier de communion, non seulement entre deux êtres, mais aussi entre l'humain et le sacré.

Annick de Souzenelle associe cette quête à l'invitation biblique « Va vers toi-même » (*Lekh Lekha*, *Genèse* 12:1), une injonction à plonger dans l'intériorité pour y rencontrer Dieu³¹⁸. De manière similaire, les lettres d'Héloïse et Abélard témoignent d'une tension féconde entre charnel et spirituel, où le dialogue devient un espace de transformation intérieure. Grâce à sa sagesse et sa profondeur émotionnelle, Héloïse guide Abélard dans une introspection, révélant le potentiel du féminin intérieur (*Ishah*) comme harmonisateur des polarités de l'âme.

Dans le *Cantique des Cantiques*, cette dynamique s'incarne dans l'appel du Bien-Aimé à l'Épouse : « Lève-toi, mon amie, ma belle, et va vers toi ! » (*Koumi lakh, rayati, yafati, oulekhi lakh*, *Cantique* 2:10). Ici, le Verbe, compris comme Parole vivante et créatrice de Dieu, agit comme une puissance transformatrice : il appelle l'âme à s'éveiller à sa propre profondeur, à se tourner vers l'intérieur pour y découvrir sa véritable nature. De même, par ses lettres empreintes de sagesse et de sensibilité, Héloïse agit comme médiatrice de

³¹⁸ De Souzenelle, *Va vers toi : La vocation divine de l'Homme*, chapitre 7, « Va vers toi », Paris, Albin Michel, 2013, p. 84–94. Voir également : Innocent Himbaza, « “Lekh-lekha”. L'appel à Abraham en Genèse 12,1 et les tournures parallèles », *Études théologiques et religieuses*, tome 91, 2016, p. 21–34 ; ainsi que Frédéric Lenoir et Leili Anvar, « Le cheminement vers soi, avec de Souzenelle », *Les Racines du Ciel*, France Culture, 6 novembre 2011.

cette transformation. Elle invite Abélard à dépasser les scissions entre intellect et émotion, entre blessure et vocation, en l’accompagnant dans une quête d’unité intérieure. Le Verbe, chez elle aussi, devient lieu de réconciliation entre le terrestre et le céleste, entre la mémoire blessée et la Sagesse restauratrice.

Cette élévation se retrouve également dans les récits sumériens du mariage sacré, où l’union entre Inanna et Dumuzi symbolise l’harmonie des principes masculin et féminin dans une perspective cosmique. À l’instar de l’Épouse du *Cantique* ou de l’*Ishah* de la Genèse, Héloïse incarne cette polarité féminine intérieure qui réconcilie l’être avec lui-même. Dans leur correspondance, la tension entre désir et élévation devient alors le moteur d’une alchimie spirituelle : l’amour, loin d’être réduit à la passion, s’offre comme voie initiatique, capable de relier le fini à l’infini. De fait, Héloïse et Abélard s’inscrivent dans une dynamique universelle, où l’amour vécu dans la chair devient langage du divin, et où le féminin intérieur (*Ishah*) agit comme un pont vivant entre l’humain et le sacré.

3.4. Une quête d’unité universelle : du *Cantique* au *Rasa Lila*

Qu’il s’agisse des chants sumériens, des lettres d’Héloïse et Abélard ou du *Cantique des Cantiques*, ces textes témoignent d’une quête récurrente dans plusieurs traditions religieuses où l’amour sacré transcende les limites du monde phénoménal pour s’élever vers une unité supérieure. Cette aspiration résonne profondément dans la tradition indienne, en particulier dans le *Rasa Lila* du *Bhagavata Purana* (récits intemporels sur Dieu)³¹⁹, souvent surnommé, dans la littérature secondaire, le « *Cantique des Cantiques* de l’Inde »³²⁰. Ce poème dramatique raconte l’histoire de jeunes demoiselles (*Gopîs*) rejoignant leur bien-aimé idéal, Krishna, pour exécuter une danse circulaire, le *Rasa*, symbolisant une union divine transcendante. Dans cette apothéose de l’amour divin, Krishna danse avec les *Gopîs*, incarnant une extase cosmique où les âmes dévouées aspirent à s’unir au divin. Le *Rasa Lila* illustre ainsi le « jeu divin » (*lila*) et exprime l’union amoureuse éternelle entre l’âme et la divinité suprême. Cette dynamique, marquée par la tension entre *kama* (désir charnel) et *prema* (amour pur), reflète une quête universelle où l’amour humain devient un pont vers Dieu. Plusieurs traditions vaiṣṇava, centrées sur la dévotion à Vishnu ou Krishna dans sa forme suprême,

³¹⁹ Le *Śrīmad Bhāgavatam* (*Bhāgavata Purāṇa*) est l’un des dix-huit *Purana* majeurs de la tradition hindoue. Composé en sanskrit, il développe une théologie de la *bhakti* centrée sur Krishna, incarnation de Vishnu. Le récit du *Rasa Lila*, situé dans le livre X, met en scène la relation entre Krishna et les *Gopîs* et constitue l’un des passages majeurs de la littérature dévotionnelle hindoue. Voir notamment Graham M. Schweig, *Dance of Divine Love: India’s Classic Sacred Love Story – The Rasa Lila of Krishna*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

³²⁰ Schweig, *Dance of Divine Love: India’s...*, p. 1–19.

considèrent le *Rasa Lila* comme l'essence ultime des *lilas* (jeux divins)³²¹.

Avec son ton érotico-divin, le *Rasa Lila* a suscité fascination et confusion. Certains interprètes l'ont réduit à une simple passion charnelle, mais son intention spirituelle est tout autre : l'écoute ou la récitation de cette histoire est censée libérer les âmes de la luxure, décrite comme une « maladie du cœur ». Les traditions hindoues soulignent que l'imagerie érotique du texte reflète l'intensité de l'amour divin, accessible seulement à ceux qui cultivent *prema-netra* (l'œil de l'amour pur), une vision spirituelle atteinte par la dévotion (*sadhana-bhakti*) et l'amour mystique. Cette perspective révèle un royaume de beauté et de félicité où l'âme et le divin s'unissent dans un jeu d'amour éternel³²².

De même que le *Cantique des Cantiques* occupe une place prééminente parmi les livres bibliques, le *Rasa Lila* est vénéré comme « l'essence de toutes les *lilas* » dans les traditions Vaishnava. Il a marqué profondément la culture et la spiritualité indiennes, inspirant depuis plus de mille ans poètes et dramaturges, qui revisitent inlassablement cette histoire à travers des récits variés. Parmi ces réinterprétations, le *Gita Govinda* de Jayadeva, un poème sanskrit du XII^e siècle, occupe une place centrale. Ce *Chant de Govinda* recentre l'attention sur la relation intime entre Krishna (Govinda) et Rādhā, sa Gopî préférée, explorant les dimensions de leur lien : passion, séparation, réconciliation et union mystique. Contrairement à la communion collective du *Rasa Lila*, le *Gita Govinda* illustre l'union exclusive et spirituelle entre l'âme et Dieu, mêlant sensualité, dévotion et symbolisme spirituel.

Rādhā, figure centrale du *Rasa Lila*, symbolise une sagesse divine comparable à celle de l'Épouse biblique dans le *Cantique des Cantiques*. Son amour absolu pour Krishna transcende les dimensions terrestres, symbolisant une quête spirituelle universelle. Dans les traditions Vaishnava, il est dit que si nous servons Krishna, lui-même sert Rādhā. Elle est décrite comme « l'âme de l'âme suprême », et ensemble, Rādhā et Krishna forment l'intégralité de Dieu. Ils représentent l'union indissociable entre l'énergie cosmique et la matière, manifestées dans leurs formes respectives de Rādhā et Krishna³²³.

À travers la danse circulaire des Gopîs autour de Krishna, le *Rasa Lila* illustre une reliance profonde entre les aspects du cosmos, où chaque être participe à une harmonie universelle. De même, le *Cantique des*

³²¹ Schweig, *Dance of Divine Love: India's...*, p. 2

³²² Schweig, *Dance of Divine Love: India's...*, p. 6.

³²³ P. R. Vadgama, *Radha-Krishna: Sacred Love Stories*, 2020, p. 5.

Cantiques, à travers l'appel du Bien-Aimé à l'Épouse, exprime une dynamique où l'amour sacré agit comme une force transformatrice, effaçant les dualités entre le charnel et le spirituel pour révéler une vérité cosmique. L'amour sacré, au cœur de ces récits, est une forme d'amour mystique où le désir érotique devient une métaphore de l'intimité entre l'âme et le divin. Les passages tels que « Qu'il me donne les baisers de sa bouche ! » (*Cantique* 1:2) et « Accorde-nous, s'il te plaît, le nectar de tes lèvres ! » (*Rasa Lila* 3:14) traduisent cette passion mystique partagée par des cultures différentes. Ces récits, bien qu'enracinés dans des contextes culturels différents, partagent une vision commune où l'amour transcende les limites humaines pour atteindre une union sacrée³²⁴.

Cette perspective trouve un écho dans l'analyse de William M. Reddy, qui montre que la tradition occidentale du XII^e siècle a forgé une conception singulière de l'amour romantique, fondée sur une tension entre désir sexuel et amour véritable. Cette dualité, entre appétit charnel perçu comme égoïste et amour pur, altruïste et maîtrisé, s'élabore notamment dans la poésie des troubadours et dans le contexte de la réforme grégorienne. En contraste, Reddy met en lumière, à travers l'exemple du *bhakti* vaishnavite en Inde et du *Gīta Govinda*, une approche où le désir n'est pas opposé à la quête spirituelle, mais pleinement intégré à l'union divine. Le *Rasa Lila* devient alors l'expression d'un désir sacré, où le corps n'est pas nié mais transfiguré dans l'expérience de dévotion. Cette comparaison permet de nuancer certaines lectures occidentales de l'amour courtois comme simple sublimation du désir sexuel, et rejoint la présente étude dans sa volonté de réhabiliter la dimension spirituelle et relationnelle de l'amour, telle qu'elle se manifeste dans la correspondance entre Héloïse et Abélard, à travers une tension féconde entre intériorité, désir et élévation³²⁵.

3.4.1. Héloïse et *Rādhā* : deux visages de l'amour sacré

Dans cette perspective, l'analyse comparée de la figure d'Héloïse avec celle de *Rādhā*, issue de la tradition hindoue, permet de dégager une structure symbolique commune à deux traditions éloignées : celle d'un amour vécu dans la chair, mais tendu vers une transcendance. Séparées par les siècles, les langues et les civilisations, ces deux figures féminines incarnent une même tension féconde entre attachement charnel et quête mystique, entre union terrestre et aspiration à l'absolu. Héloïse, par sa plume, s'inscrit dans une

³²⁴ Schweig, *Dance of Divine Love: India's...*, p. 6.

³²⁵ William M. Reddy, *The Making of Romantic Love : Longing and Sexuality in Europe, South Asia, and Japan, 900–1200 CE*, Chicago, University of Chicago Press, 2012, p. 1–37 et 197–246.

posture intellectuelle et introspective, nourrie de philosophie antique, d'exégèse biblique et d'expérience personnelle. Son amour pour Abélard, loin de s'effacer dans le cloître, se transforme en dialogue spirituel, où le souvenir du corps devient une mémoire sensible de la transcendance. Dans les *Epistolae* comme dans la *Correspondance*, l'amour est vécu comme un chemin de connaissance et de dépossession, en tension avec l'idéal de la *caritas*. Cette dynamique intérieure fait écho à une théologie de l'amour fondée sur l'expérience de l'absence, de l'attente, et de l'élévation de l'âme.

Rādhā, au contraire, est pleinement inscrite dans une culture de l'oralité, de la musique et de la danse. Figure centrale du *Bhāgavata Purāṇa* et du *Gita Govinda*, elle représente l'amour divin dans sa forme la plus incarnée : sensuelle, passionnée, transgressive. Elle ose aimer Krishna hors mariage, défie les conventions sociales, et fait du désir un acte sacré. Sa quête est celle de la *bhakti*, une dévotion intense qui unit le corps et l'esprit, le souffle et la grâce. Dans le *Rasa Lila*, cette union s'exprime à travers une danse cosmique, où le divin multiplie sa présence pour épouser l'infini des amoureuses. Si Héloïse écrit et Rādhā chante, si l'une prie à l'intérieur d'un cloître et l'autre sous les étoiles de Vrindavan, toutes deux peuvent être lues comme participant, chacune dans son contexte propre, d'une dynamique où l'amour tend à dépasser les cadres strictement institutionnels pour devenir expérience spirituelle structurante. L'une pense l'amour comme une élaboration spirituelle de la mémoire, l'autre comme une fusion extatique dans le présent. Pourtant, chez l'une comme chez l'autre, l'amour n'est pas simplement relation : il est transformation. Cette tension entre désir, absence et communion est également explorée par Yudit K. Greenberg, qui met en regard la figure de Rādhā dans le *Gita Govinda* et celle de l'Épouse dans le *Cantique des cantiques*. Toutes deux incarnent une poétique de l'amour sacré où la séparation est féconde, et où le langage amoureux devient expression d'une quête de l'absolu³²⁶. Cette comparaison souligne ainsi la portée universelle de l'amour comme expérience de dépassement de soi, qu'il prenne la forme d'une rhétorique chrétienne de la *caritas* ou d'un abandon extatique dans la *bhakti*. À travers leurs figures, le féminin devient non plus objet d'amour, mais sujet de la quête mystique, voie de connaissance et lieu de révélation. Comme le souligne Makarand R. Paranjape, dans la tradition vaishnavite, le désir de Rādhā pour Krishna n'est pas simplement une passion terrestre, mais une manifestation extatique de la dévotion. L'érotisme sacré du *Rasa Lila* est une voie de communion mystique,

³²⁶ Yudit Kornberg Greenberg, “Integrating the Natural, the Divine and the Erotic in the *Gita Govinda* and *Shir Ha-Shirim*”, dans Namita Gokhale et Malashri Lal (dir.), *Finding Radha: The Quest for Love*, New Delhi, Penguin Books, 2018, p. 114–127.

où l'amour charnel devient expérience spirituelle de l'absolu³²⁷.

À la lumière de cette lecture comparée, il apparaît que si les contextes culturels diffèrent profondément, la mise en parallèle permet d'interroger des structures analogues dans la manière dont l'amour est pensé comme voie de transformation spirituelle. Qu'il passe par la lettre, le chant ou la danse, il se déploie comme un langage universel de l'âme, un espace où se croisent douleur, extase, mémoire et communion. C'est dans cette perspective que les lettres d'Héloïse et Abélard peuvent être relues : non plus seulement comme le témoignage intime d'un amour contrarié, mais comme une exploration de l'amour pensé comme tension entre expérience sensible et horizon transcendant. En poursuivant cette réflexion, il est possible de dégager les traits d'un imaginaire de l'unité qui dépasse le cadre historique et existentiel des amants pour rejoindre les grandes figures de l'amour mystique qui, à travers les traditions religieuses et poétiques, donnent lieu à une formulation symbolique d'une aspiration au dépassement et de la transcendance.

Loin d'être un simple reflet d'un imaginaire mystique féminin, la figure d'Héloïse se manifeste aussi dans l'espace concret du langage et de l'écriture, au cœur même de la correspondance échangée avec Abélard. À travers les lettres qu'ils s'adressent, c'est un lien vivant, incarné et évolutif qui se déploie, lieu privilégié pour observer comment le désir, la parole et l'intellect s'entrelacent dans une dynamique de transformation spirituelle.

3.5. Lettres d'Héloïse et Abélard : une exploration de l'amour universel

Ce chapitre s'inscrit dans une démarche herméneutique qui dépasse la lecture strictement contextuelle des correspondances, envisagées ici comme des espaces vivants où s'entrelacent langage, émotion et quête de sens. À travers l'étude littéraire, symbolique et affective des lettres 112 et 113 des *EDA*, cette section met en lumière une dynamique où désir, parole et spiritualité participent d'un même mouvement de transfiguration. Loin de réduire l'amour à la seule passion, ces lettres révèlent un chemin de connaissance intérieure, en écho à d'autres traditions mystiques telles que le *Rasa Lila*, le *Cantique des cantiques* ou encore les hymnes sumériens.

La lettre 112, rédigée par Héloïse, s'ouvre sur une salutation où se conjuguent respect intellectuel, affectivité et référence théologique : « *Magistro suo nobilissimo atque doctissimo: salutem in eo qui est salus et*

³²⁷ Makarand R. Paranjape, "Ch. 8 : Enjoying God: The Divine Paramour", dans Gokhale & Lal (dir.), *Finding Radha*, p. 101–113.

benedictio » (À son maître très noble et très savant : salut dans Celui qui est salut et bénédiction)³²⁸. Cette formule révèle une structure d'adresse inhabituelle : Héloïse n'envoie pas directement son salut à Abélard, mais l'inscrit dans la médiation divine. En choisissant d'exprimer son salut « dans Celui qui est salut et bénédiction », elle fait transiter son message par Dieu lui-même, présenté comme la source de tout salut (*salus*)³²⁹. Dans le vocabulaire chrétien, *salus* désigne avant tout le salut spirituel, c'est-à-dire la rédemption de l'âme et l'accès à la vie éternelle. Ce choix lexical n'est donc pas anodin : il inscrit dès l'ouverture de la lettre leur relation sous le signe de la transcendance. Héloïse superpose ainsi deux niveaux de communication. D'une part, elle affirme la hiérarchie intellectuelle traditionnelle du maître et de l'élève, en saluant la noblesse et la science d'Abélard. D'autre part, elle détourne les codes épistolaires religieux pour y inscrire son attachement personnel, transformant l'acte de saluer en une déclaration affective imprégnée de sacralité. Ce procédé opère une transfiguration du lien amoureux : l'affection humaine n'est plus seulement sentimentale, elle est élevée dans l'ordre du sacré, assimilée à une voie de salut. L'amour devient ainsi un moyen de transformation intérieure, une ascension vers Dieu. En mobilisant le vocabulaire chrétien du salut et de la bénédiction, Héloïse donne à sa passion une légitimité spirituelle et une finalité transcendante.

La suite de la lettre approfondit la sacralité initiée dans la salutation. Héloïse compare la joie suscitée par la réception des lettres d'Abélard à une expérience mystique : « *Laetitia tuae immensae me, subito nimio gaudio, quasi per internam revelationem, ad votum meum consolationem instituerunt* » (La joie immense de tes lettres m'a saisie à l'improviste, comme une révélation intérieure, et a établi une consolation pour mon désir profond)³³⁰. Le vocabulaire mobilisé (*revelatio, exultatio, consolatio, tertium caelum*) inscrit son

³²⁸ Lettre 112, « À son maître très noble et très savant : salut dans celui qui est salut et bénédiction. Si tu es en bonne santé et que tu progresses parmi les affaires terrestres sans encombre, je m'en réjouis profondément avec une exultation d'esprit suprême. Ta noblesse a jugé bon d'envoyer ces lettres à mon insignifiance, dans lesquelles, en m'interpellant et en promettant la consolation de ton affection, tu m'as, par une joie excessive et une certaine vivacité d'esprit, comme transportée jusqu'au troisième ciel. » ; « *Magistro suo nobilissimo atque doctissimo: salutem in eo qui est salus et benedictio. Si bene vales et inter mundana curis sine offensione, summa effero mentis exultatione. Placuit tue nobilitati eas litteras mittere mee parvitati, in quibus me appellando, et tue dilectionis consolationem promittendo, pre nimio gaudio, sicut michi visum est quadam agilitate mentis, me usque ad tertium celum rapuisti.* », EDA, p. 119–120, 172,173

³²⁹ Voir *Dictionary of Medieval Latin from British Sources* (DMLBS), Oxford, Oxford University Press, 2015 : s.v. *salus*, sens 3b et 5, où la formule "*salutem in eo qui est salus*" est explicitement associée à la médiation divine du salut.

³³⁰ Lettre 112, « Je vais te dire plus clairement la vérité : la joie immense de tes lettres m'a saisie à l'improviste, et c'est comme si, par une révélation intérieure, elles avaient établi une consolation pour mon désir le plus profond. [...] Nourri désormais des domaines de la philosophie, tu as puisé à la source poétique. [...] Avoir soif de Dieu et adhérer à lui seul est nécessaire pour toute personne vivante. [...] Bien que ce soit une chose future, déjà je te vois supplier les sommets des montagnes sacrées. Je ne doute pas que ce que je souhaite s'accomplisse en toi par une volonté divine. Il est vrai

ressenti dans une tradition contemplative où l'amour charnel devient le vecteur d'une élévation de l'âme.

La notion médiévale de *revelatio*, intrinsèquement liée à l'expérience spirituelle et à la manifestation de la vérité divine dans l'âme, trouve ici une transposition remarquable dans l'univers affectif d'Héloïse. À travers l'effet des lettres d'Abélard, décrites comme une *revelatio interna*, Héloïse réinvestit un vocabulaire théologique traditionnel pour exprimer une illumination intérieure provoquée par la parole aimée. Le langage, loin de se limiter à une fonction informative, devient ainsi le vecteur d'une expérience mystique, où l'amour charnel se transforme en un moyen d'élévation de l'âme et d'aspiration vers la transcendance.

Héloïse ne reste pas passivement traversée par cette révélation. Elle en fait un levier actif pour redéfinir sa relation à Abélard. Le reconnaissant à la fois comme maître des savoirs philosophiques et poétiques (« *nutritus philosophie laribus, poeticum fontem ebibisti* », « Nourri désormais des domaines de la philosophie, tu as puisé à la source poétique »), elle affirme son propre désir d'union par l'étude : « *desiderio, desidero indeficienter tuo vacare studio* » (« par désir, je désire sans relâche consacrer mon étude à toi »). Le verbe latin *vacare* signifie littéralement « être vide », « être libre », mais dans la tradition chrétienne et philosophique médiévale, il désigne bien plus qu'une simple vacance : il évoque un acte intérieur de libération active, par lequel l'âme se rend pleinement disponible à un objet supérieur, qu'il s'agisse de Dieu, du savoir, ou, dans le cas d'Héloïse, de l'être aimé³³¹.

Cette compréhension rejoint celle de Hugues de Saint-Victor, pour qui *vacare* ne relève pas d'une oisiveté spirituelle, mais d'une orientation contemplative soutenue, aimée, capable de transformer la vie et de

qu'aucun langage, aucune éloquence ne peut suffire à exprimer pleinement combien je me réjouis d'obtenir, en toute sécurité et sans ingratitude, le port de ton affection. Donc, bien que je sois incapable de rendre un bienfait si grand à la hauteur de son mérite, je désire sans relâche consacrer mon étude à toi. »

« *Evidentius verum dicam: litterarum tuarum immensa iocunditas ex improviso me rapuit, et quasi per internam revelationem ad voti mei consolationem instituit. [...] Jam philosophie laribus nutritus, poeticum fontem ebibisti. [...] Sitire deum et illi adhere solum necessarium est omni viventi. [...] Quanvis futurum sit, tamen iam tibi moncium cacumina supplicare conspicio. Nec dubito, quin in te impleatur hoc quod opto divino consilio. Verum nullo genere linguarum, nulla verborum facundia potest sufficienter explicari, quantum gaudeo, quod portum tue dilectionis segura nec ingrata optineo. Cum ergo tanti beneficii meritis dignam rependere vicem nullatenus valeam, tamen desiderio, desidero indeficienter tuo vacare studio.* » EDA, p. 119–120, 172,173

³³¹ Sur le sens spirituel du verbe *vacare* dans le latin médiéval, entendu comme « disposition contemplative et disponibilité active de l'âme à Dieu, au savoir ou à l'aimé », voir *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, s.v. *vacare*, Oxford University Press, 2015.

consoler dans l'épreuve³³². En ce sens, la disposition d'Héloïse manifeste une fidélité affective aussi exigeante que celle du méditant chrétien, mais transposée dans une relation intersubjective où l'aimé devient présence formatrice, lieu de consolation et de savoir.

Vacare ne décrit donc pas une passivité, mais une concentration volontaire et un dévouement total. Dans ce contexte, *vacare studio tuo* exprime pour Héloïse la volonté de faire place nette en elle-même pour orienter toute son énergie vitale, affective et intellectuelle vers l'étude d'Abélard, devenu l'unique horizon de sa pensée et de son désir. À travers cette formule, elle révèle ainsi une orientation intérieure radicale : son amour n'est plus un simple attachement sentimental, mais s'élève au rang de savoir suprême, fusionnant aspiration affective et quête intellectuelle. Par la transfiguration du langage amoureux en langage de révélation, Héloïse fait de l'amour une voie de connaissance intérieure, où l'étude devient une forme de fidélité spirituelle, et où la pensée s'enracine dans la mémoire vivante de l'aimé.

La lettre 113, rédigée par Abélard, répond à cet élan d'Héloïse dans une tonalité plus incarnée, sensuelle, mais tout aussi transformatrice. Dès les premiers mots, « *Urget Amor sua castra sequi, sua jura vereri* » (L'Amour me presse de suivre son camp, de respecter ses lois), l'amour apparaît comme une force impérieuse, presque militaire, qui l'enrôle dans une quête où il n'est plus maître de lui-même³³³. Le choix du vocabulaire latin (notamment *urget, castra, jura*) suggère une logique de dépossession volontaire : Abélard ne choisit pas d'aimer, il est saisi, dominé, conquis. Ce n'est donc pas un simple trouble affectif qu'il exprime, mais une véritable expérience de dépossession intérieure, où l'amour devient en quelque sorte loi divine et fardeau sacré. Dans cette perspective, l'amour n'est ni accidentel ni anecdotique : il fonctionne comme une force initiatique, à la fois douloureuse et révélatrice. Il entraîne un effondrement de l'ego, une perte de contrôle sur soi-même, mais cette chute n'est pas stérile. Elle ouvre paradoxalement à une forme de renaissance intérieure, à un éveil de la conscience. Ce mouvement paradoxal, entre soumission et élévation, entre vulnérabilité et transfiguration, entre en résonance avec la dynamique mystique du *Rasa Lila*. Dans cette danse cosmique, les Gopîs, transportées par l'amour divin de Krishna, abandonnent leur

³³² Hugues de Saint-Victor, *Opera omnia*, t. II, éd. J.-P. Migne, Paris, Migne, 1854 (*Patrologia Latina*, vol. 176), col. 772C : « *Quam si quis familiarius amare didicerit eique saepius vacare voluerit, iucundam valde reddit vitam, et maximam in tribulatione praestat consolationem* » : « Si quelqu'un apprend à l'aimer intimement [la méditation] et désire s'y consacrer fréquemment, celle-ci rend la vie profondément agréable et procure une très grande consolation dans l'épreuve ».

³³³ Lettre 113, « L'Amour me presse de suivre son camp et de respecter ses lois ; et ce que je n'ai pas appris, l'amour m'oblige à l'apprendre » ; « *Urget Amor sua castra sequi, sua jura vereri, et quod non didici, discere cogit amor.* » *EDA*, p. 121, 122, 173, 174.

individualité pour s'unir pleinement à lui dans une extase qui les dépasse et les transforme. Chez Abélard, on retrouve cette structure initiatique : l'amour agit comme un principe à la fois charnel, spirituel et poétique. Charnel, car il naît du corps et du désir ; spirituel, parce qu'il mène au dépassement de soi et à une conscience plus élevée ; poétique, enfin, car son expression repose sur un langage chargé de symboles, de rythmes et de profondeur lyrique. L'expérience amoureuse, chez lui, est donc bien plus qu'un attachement émotionnel : elle devient un lieu de révélation intérieure, un passage obligé vers une connaissance de soi et de l'autre, à la fois intime et transcendante.

Abélard poursuit en magnifiant la beauté d'Héloïse dans une prose enflammée, où lyrisme amoureux et puissance symbolique se conjuguent :

Celui que ta beauté ne touche pas n'est pas un homme, mais une pierre. Je crois que je suis ému, et je ne peux être une pierre. Les poètes ont pour tâche de représenter les traits de Vénus. Mais ont-ils jamais créé des égaux à toi ? Je ne le crois pas, car ta beauté surpasse celle des déesses véritables. (*Non homo sed lapis est quem non tua forma movebit. Credo quod moveor, nec lapis esse queo. Cura fuit Veneris effingere membra poetis. Sed tibi non finxere pares? Non estimo certe: exuperat veras nam tua forma deas* ³³⁴.)

Héloïse devient ici la figure symbolique de l'éros exalté, perçu comme un principe de vie, de mouvement et de révélation. La puissance du désir agit comme une force d'éveil : celui qui n'est pas bouleversé par elle ne peut être qu'une pierre, inapte à l'humanité véritable. Bien qu'antérieur à la formalisation de l'esthétique courtoise³³⁵, le style poétique d'Abélard partage avec elle plusieurs motifs caractéristiques, hyperboles lyriques, invocation de Vénus, exaltation de la beauté féminine, tout en s'en distinguant par une densité affective et spirituelle singulière, qui dépasse la simple rhétorique de l'idéalisation amoureuse. Il ne s'agit pas simplement de magnifier une beauté idéale, mais de reconnaître en Héloïse une figure transfigurante, capable d'élever l'âme.

Cette dynamique rappelle (par affinité conceptuelle, non par influence directe) la conception de l'éros développée dans *Le Banquet* de Platon, où, sous l'enseignement de Diotime rapporté par Socrate, l'amour (éros) est décrit comme un mouvement ascendant qui, partant de la beauté sensible, conduit l'âme vers la

³³⁴ Lettre 113, *EDA*, p. 121,122, 173, 174.

³³⁵ Sur les motifs caractéristiques de l'esthétique courtoise, voir Michel Zink, *Les troubadours – Une histoire poétique*, Paris, Perrin, 1995.

contemplation du Beau intelligible³³⁶. De même, chez Abélard, l'amour d'Héloïse ne s'arrête pas à la fascination esthétique : il devient moteur d'élévation intérieure. Son amour, loin de se réduire à une passion sensuelle, devient source d'éloquence et d'ascension spirituelle : « *Facundum me sola facis* » (Toi seule me rends éloquent). Par cette déclaration, Abélard affirme que le lien amoureux agit directement sur sa parole, l'inspirant et la renouvelant. Il s'exprime ainsi dans une langue à la fois affectée et transfigurée, où l'amour devient le moteur d'une parole vivante, animée par la grâce.

L'échange entre les lettres 112 et 113 constitue ainsi une forme d'alchimie amoureuse, où la femme initie un mouvement d'élévation intérieure et où l'homme, touché dans sa chair, se laisse transfigurer par la force du lien. Cette dynamique atteint son sommet dans l'aveu d'Abélard :

Toi seule rends mes paroles éloquentes ; aucune gloire ne pourrait être digne de toi si je devais composer des vers pour te célébrer. Tu n'as d'égale en rien, car la Nature a réuni en toi tout ce que le monde peut offrir de plus précieux. Ta beauté, ton rang, tes mœurs, par lesquels l'honneur éclot, font de toi la gloire et l'admiration de notre cité. Est-il donc étonnant que je sois attiré par tout cela, si je me rends, vaincu par ton amour³³⁷?

Dans cet aveu, Abélard reconnaît en Héloïse une perfection qui transcende l'ordre humain : la Nature elle-même semble avoir concentré en elle tout ce que le monde peut produire de plus précieux. En exaltant tour à tour sa beauté physique (*forma*), son rang noble (*genus*) et ses qualités morales (*mores*), il inscrit Héloïse dans une triade de valeurs qui évoque à la fois l'idéal aristocratique et l'idéal spirituel du Moyen Âge. Mais loin de se contenter d'une admiration esthétique ou sociale, Abélard confesse sa propre dépossession intérieure : il se déclare vaincu par l'amour. Ce « *succumbo, victus amore tuo* » exprime une forme de soumission volontaire, où l'amour devient une force initiatique qui renverse les défenses de l'ego pour ouvrir l'âme à une transformation profonde. Loin d'un simple trouble sensuel, l'amour d'Héloïse apparaît comme un agent de conversion intérieure, un passage du charnel vers le spirituel, en résonance avec la dynamique ascendante de l'éros platonicien.

Dans la suite de la lettre 113, Abélard donne voix à une tension aiguë entre désir, pudeur et frustration,

³³⁶ Platon, *Le Banquet*, éd. et trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1992, discours de Socrate (210a–211c), p. 154–157.

³³⁷ Lettre 113, *EDA*, p. 121, 122, 173, 174. « *Facundum me sola facis, hec gloria nulli contigit, ut fuerit carmine digna meo. Tu nulli similis, in qua Natura locavit quicquid precipuum mundus habere potest, forma, genus, mores, per que pariuntur honores, urbi te nostre conspiciuum faciunt. Ergo quid est mirum si me nitor attrahit horum, si tibi succumbo, victus amore tuo ?* »

dévoilant une parole amoureuse à la fois troublée et transgressive³³⁸. Son dilemme, « *Eloquar an sileam ?* » (Dois-je parler ou me taire ?), ouvre une séquence où l'aveu devient un acte périlleux, suspendu entre l'appel au dévoilement et la crainte du scandale. Le corps d'Héloïse, évoqué par la périphrase « *quae veste tegis* » (ce que tu dissimules sous tes vêtements), suscite chez lui une agitation mentale et sensorielle intense : « *vix mente quiesco* » (à peine puis-je trouver la paix d'esprit. Ce trouble n'est pas seulement érotique ; il traduit une combustion intérieure qui envahit tout son être, jusqu'à ses moelles, selon sa propre expression : « *nam non ante meas penetravit flamma medullas* » (jamais auparavant la flamme n'avait pénétré jusqu'à mes moelles).

Abélard confesse ici un désir mêlé de honte, entravé par la pudeur (*pudor*) et par la pression sociale (*populi murmura* – les murmures du peuple), formant un double interdit auquel Abélard oppose son désir irréprouvable. La passion devient ainsi un foyer de contradiction et de tension spirituelle : tiraillé entre la retenue imposée par les normes sociales et l'irrésistible force du désir, il reconnaît son impuissance à maîtriser son amour : « *non patienter amo* » (je t'aime avec impatience) et « *fortius hinc uror* » (je brûle plus fort à cause de cela). Cet aveu éclaire toute l'ambiguïté de sa situation : loin d'être un simple emportement charnel, le désir d'Abélard s'inscrit dans une dynamique où l'amour, profondément incarné, devient à la fois source de trouble, d'humilité et d'élévation intérieure.

Ce langage à vif, tendu entre l'intime et le public, l'élan et l'obstacle, inscrit la lettre dans une tradition spirituelle du désir comme chemin initiatique, à la fois charnel et transfigurateur, à l'image de l'amour des Gopîs pour Krishna, ou du combat mystique de l'âme amoureuse dans le *Cantique des Cantiques*³³⁹. Ce mouvement entre aveu brûlant et trouble intérieur conduit à un sommet où le langage d'Abélard condense les trois dimensions essentielles de leur lien : l'admiration esthétique, l'éblouissement spirituel, et la reconnaissance d'une supériorité féminine intégrale. Héloïse n'est plus seulement l'objet du désir : elle devient la source d'une transformation intérieure, révélée par le souffle poétique. Cette dynamique

³³⁸ Lettre 113, « Dois-je parler ou me taire ? Si ta grâce m'autorise, je parlerai. Je dirai ce qui manque à tous les traîtres de paroles : quelle est la nature de ce que tu dissimules sous tes vêtements ? À peine puis-je trouver la paix d'esprit. Je désire toucher ce que je ne peux qu'imaginer. Mais la fortune et la pudeur s'opposent à mes vœux les plus doux, tout comme les murmures du peuple, que je crains. Je souhaite tant pouvoir te voir, toi qui m'es chère, et le pouvoir trois ou quatre fois par jour serait pour moi un bonheur suprême ! La nuit en deviendrait plus éclatante que le jour en son milieu. Accorde-moi ton pardon, car l'amour me dicte ce que j'écris ; accorde-moi ton pardon pour cet aveu : je t'aime avec impatience. Tu m'as vaincu, toi que personne ne pouvait vaincre. Je brûle plus fort à cause de cela, car tu es mon premier amour ; jamais auparavant la flamme n'avait pénétré jusqu'à mes moelles. Si un amour m'avait touché auparavant, il était tiède. »

³³⁹ Pour l'amour comme voie mystique unissant âme et corps dans la tradition biblique, voir André LaCocque, *Romance, She Wrote: A Hermeneutical Essay on Song of Songs*, Trinity Press, 1998, p. 1–68.

d'inspiration, mais aussi de dépossession, rejoint celle du *Rasa Lila*, où les Gopîs ne s'unissent pas à Krishna dans la maîtrise, mais dans l'abandon. L'amour se révèle alors comme une force initiatique, transfigurant la tension entre désir et élévation en un chemin vers l'unité³⁴⁰. Dans les deux traditions, l'élan amoureux ne sépare pas l'âme du corps, mais les unifie dans une même quête de dépassement : la beauté y devient voie de connaissance, et le langage, lieu de transfiguration.

Les Lettres 112 et 113 révèlent bien davantage qu'un simple amour contrarié : elles ouvrent un espace symbolique, où le langage devient sacrement et le désir, voie de transformation. La révélation intérieure évoquée par Héloïse trouve son reflet dans l'embrasement d'Abélard, où la passion ne peut se dire qu'à travers la métaphore, la tension, la poésie. La soif exprimée (*vix mente quiesco*), la demande de pardon (*da veniam*), l'aveu brûlant (*non patienter amo*) dessinent le portrait d'un homme saisi par une métamorphose intérieure, guidé par une figure féminine à la fois inspirante et supérieure. Ensemble, ces deux lettres tissent le motif d'un mariage mystique, non dans le sens sacramentel, mais comme entrelacement intérieur, fusion des âmes et des intelligences. Elles s'inscrivent dans les grandes traditions spirituelles, qu'elles soient chrétienne, biblique ou hindoue, pour lesquelles l'amour est voie de réintégration, de retour à l'origine, de reconnaissance réciproque. Leur correspondance transforme la séparation en communion, la blessure en parole poétique, la chair en quête spirituelle. À travers le langage, l'amour humain (éros) se joint à la sagesse divine (*Sophia, Sapientia*), faisant de leur échange un chemin vivant vers l'unité intérieure.

Les lettres 112 et 113 ne sont que deux fragments d'une correspondance ardente, où le langage et les métaphores, loin d'être de simples ornements, participent d'une véritable transformation spirituelle. À l'instar du *Rasa Lila*, où l'amour devient acte cosmique de fusion entre l'humain et le divin, la parole d'Héloïse et d'Abélard témoigne d'une aspiration profonde à l'union parfaite, à une conjonction de l'âme et de l'esprit. Ce processus de transfiguration, où le désir devient passerelle vers le divin, résonne dans de nombreuses traditions mystiques et sacrées à travers le monde.

Dans cette dynamique de transcendance, l'amour charnel n'est plus une fin en soi, mais devient un vecteur d'union plus profonde, un chemin vers la communion avec l'autre, et avec le divin. Ce renversement de perspective trouve un écho puissant dans le *Rasa Lila*, où l'union des Gopîs avec Krishna, loin de se limiter à une expérience terrestre, devient une danse cosmique, une épiphanie de l'unité divine. De même, chez

³⁴⁰ Sur la dynamique initiatique de l'amour comme dépassement de soi dans la tradition hindoue, voir Schweig, *Dance of Divine Love ...*, p.1–19. Sur l'élévation de la beauté sensible vers la connaissance spirituelle, voir à nouveau le discours de Socrate dans Platon, *Le Banquet ...*, (210a–211c), p. 154–157.

Héloïse et Abélard, le désir d'unité se manifeste à travers des métaphores vives, le feu, la soif, la révélation, qui traduisent le passage du singulier à l'universel. Ce désir devient le miroir d'une aspiration humaine à l'absolu. Pour Héloïse, l'admiration intellectuelle et la passion charnelle ne suffisent pas : elle cherche une communion totale, un espace où pensée, cœur et âme se rejoignent. Ce désir d'union entre l'esprit et le corps résonne avec la logique du *Rasa Lila*, où l'amour, loin de s'opposer à la spiritualité, en devient le vecteur principal³⁴¹. Tout comme dans les traditions mystiques chrétiennes, où le mariage spirituel entre l'âme et le Christ est un thème fondamental, la correspondance entre Héloïse et Abélard donne forme à un amour profondément humain, mais tendu vers une perfection spirituelle. Leur échange ouvre ainsi une vision élargie de l'amour comme acte de réintégration, où l'âme et le corps, en se dépassant, retrouvent l'unité première du vivant et du divin.

Ce désir d'unité, qui anime les amants médiévaux comme il anime les dévotes de Krishna dans le *Rasa Lila*, résonne avec une quête universelle de transcendance. Dans les grandes traditions spirituelles, l'amour est perçu comme un chemin vers le divin, une voie de purification où le corps et l'âme sont appelés à s'unir dans un tout supérieur. Que ce soit à travers les lettres d'Héloïse et Abélard, les danses mystiques du *Rasa Lila*, ou les extases des mystiques chrétiennes et hindoues, l'amour devient un acte spirituel, une rencontre de l'humain et du sacré, où la dualité entre chair et esprit s'efface dans une communion. Cette perspective mystique, transversale aux époques et aux cultures, invite à lire leur correspondance non seulement comme le témoignage d'une passion, mais comme un document de quête intérieure, porteur d'un savoir affectif et spirituel. À travers leurs lettres, l'amour se donne comme acte sacré, voie d'unité spirituelle telle qu'elle est formulée dans le cadre chrétien du XII^e siècle, au-delà du plaisir terrestre, vers un idéal de pureté et d'accomplissement. Ce processus de transformation, où le désir se fait langage divin, se trouve au cœur même de leur lien, révélant toute la profondeur spirituelle de leur amour.

3.6. Conclusion chapitre 3 : vers une mystique amoureuse de l'unité

L'analyse des rôles discursifs adoptés par Héloïse et Abélard dans leurs lettres, leurs postures littéraires, ainsi que celle du langage amoureux et des conceptions de l'amour qu'ils mobilisent, met en lumière une dynamique singulière : celle d'un désir qui se transforme en quête d'unité spirituelle. Ce chapitre a permis d'explorer la correspondance d'Héloïse et Abélard comme un espace de tension féconde entre amour humain

³⁴¹ Sur l'interprétation du *Rasa Lila* comme danse cosmique et voie d'élévation spirituelle, voir Schweig, *Dance of Divine Love*, I, p. 5–8, 152–186. Sur la dynamique mystique de l'amour humain dans le *Cantique des Cantiques*, voir André LaCocque, *Romance, She Wrote...*, p. 1–14.

et quête de transcendance. Leur relation met en jeu des oppositions structurantes : le charnel et le spirituel, l'individuel et l'universel, l'expérience intime et l'aspiration cosmique. À travers une approche herméneutique et intertextuelle, nous avons montré comment leurs lettres s'inscrivent dans une dynamique symbolique qui, bien qu'enracinée dans le XII^e siècle, autorise un dialogue comparatif avec d'autres traditions philosophiques et mystiques. La correspondance révèle ainsi une relation où l'amour, le langage et le symbole participent d'une même dynamique de dépassement de soi.

La relation entre Héloïse et Abélard peut être relue à la lumière des structures symboliques des traditions religieuses et philosophiques anciennes, où l'amour devient un espace de transfiguration intérieure. À partir du concept de « féminin intérieur » développé par Annick de Souzenelle, nous avons exploré la polarité entre masculin et féminin comme dynamique spirituelle fondatrice, incarnée par la figure d'*Ishah* (יְשָׁרָא) dans la Genèse, et prolongée par la figure de Sophia dans la tradition chrétienne. Selon Souzenelle, le féminin intérieur désigne la capacité d'accueil et de transmutation de l'énergie divine en l'homme, permettant ainsi une transformation spirituelle. Dans la correspondance, Héloïse peut être lue comme incarnant ce principe actif : loin d'être une simple interlocutrice, elle devient médiatrice entre la pensée et la vie, entre la quête intellectuelle et l'expérience vécue. Par sa fidélité au souvenir affectif et par son refus d'abstraire leur amour dans une pure spéculation, elle maintient l'amour dans un registre où la vie intérieure et le vécu sensible deviennent indissociables. Cette dynamique intérieure éclaire la manière dont leur relation, à travers la parole amoureuse, se fait chemin d'accomplissement spirituel. Le féminin, ici, ne constitue pas une simple polarité opposée au masculin : il devient un espace de métamorphose, un réceptacle actif où l'expérience humaine est fécondée par la quête du divin. Dans cette lecture, la figure d'Héloïse, par son attachement à la mémoire sensible, devient dépositaire de cette capacité spirituelle d'intégration : elle refuse l'oubli, elle refuse que l'amour soit sublimé sans lien au vécu, et rappelle ainsi que la vérité passe par la chair assumée et transfigurée. Cette lecture symbolique ne prétend pas restituer une filiation historique, mais constitue une ouverture herméneutique. Bien qu'anachronique au regard du contexte médiéval strict, elle permet d'éclairer certaines dynamiques internes au corpus sans prétendre en constituer l'interprétation historique exclusive.

Cette lecture trouve un écho dans une autre tradition, celle de Franz von Baader, pour qui Sophia, la sagesse divine, éclaire la conscience humaine et guide l'âme vers l'unité originelle. Si Souzenelle insiste sur l'accueil intérieur du divin, Baader souligne quant à lui le rôle actif de la sagesse comme médiatrice de la connaissance spirituelle. Cette double perspective permet d'éclairer la dynamique propre à la correspondance d'Héloïse et Abélard : tandis qu'Abélard, dans sa quête spéculative, tend à universaliser

leur lien en l'orientant vers une transcendance désincarnée, Héloïse insiste sur la nécessité de l'incarnation, du vécu, comme voie d'accomplissement de l'amour. À travers son exigence de fidélité à l'expérience concrète, Héloïse devient ainsi porteuse d'une sagesse vivante, d'une *Sapientia* incarnée, qui inscrit leur amour dans un chemin de transformation intérieure et non d'abstraction.

L'étude du mariage sacré (*hieros gamos*) dans les traditions sumériennes et bibliques a permis d'élargir cette réflexion, en montrant comment l'union entre le masculin et le féminin est conçue comme un principe de renouvellement cosmique et spirituel. Dans le mythe sumérien de Dumuzi et Inanna, c'est la déesse qui initie son amant à la sagesse divine par l'union charnelle, devenue acte de révélation et de transformation cosmique. De même, dans le *Cantique des cantiques*, l'Épouse représente l'âme en quête du divin, mais aussi la manifestation de la beauté qui attire le Bien-Aimé vers une union dépassant le cadre terrestre. La beauté y occupe une place centrale, comme dans les chants sumériens, où l'amour transfigure le monde et le révèle dans sa splendeur. Cette structure initiatique permet une mise en parallèle avec la correspondance d'Héloïse et Abélard, où l'amour devient à la fois dévoilement et chemin de connaissance. Hildegarde de Bingen, dans ses visions mystiques, évoque le jardin d'amour comme l'espace où l'âme s'ouvre à la lumière divine. Cet amour qui magnifie le monde peut être rapproché de la relation entre Héloïse et Abélard, où l'expérience amoureuse devient mouvement d'élévation spirituelle.

L'analyse de la dialectique entre *singularis* et *specialis* a mis en évidence une tension centrale entre les conceptions de l'amour portées respectivement par Abélard et Héloïse. Abélard conçoit leur lien comme une expérience fusionnelle absolue (*singularis*), inscrite dans un ordre spirituel universel. Héloïse, au contraire, insiste sur un attachement spécifique (*specialis*), enraciné dans leur vécu singulier, irréductible à une abstraction. Cette opposition reflète non seulement la querelle médiévale des universaux, mais surtout deux visions de l'amour : l'une tournée vers l'idéal transcendant, l'autre vers la fidélité au vécu concret.

Leur correspondance devient ainsi le lieu d'un débat vivant, entre fusion mystique et engagement personnel, où deux visions de l'amour se confrontent, se complètent et s'élèvent. Cette tension, loin d'être singulière, trouve des échos profonds dans d'autres grandes traditions spirituelles. La mise en dialogue avec le *Cantique des Cantiques* et le *Rasa Lila* indien a révélé que la tension entre amour charnel et amour spirituel traverse de nombreuses cultures. Dans le *Rasa Lila*, Krishna et les Gopîs dansent en cercle, symbolisant une extase mystique où le désir s'élève en mouvement cosmique. Ce modèle rejoint celui du *Cantique*, où l'Épouse, par son abandon total au Bien-Aimé, ne poursuit pas seulement l'union amoureuse, mais cherche à dépasser sa condition terrestre pour accéder à une unité transcendante avec le divin. Ainsi, la correspondance

d'Héloïse et Abélard peut être située, par analogie, dans une constellation de traditions où l'amour devient langage mystique : un passage vivant entre l'humain et le divin, au-delà des cadres religieux et culturels. Elle révèle un cheminement intérieur où l'amour oscille entre chair et transcendance, entre fusion absolue et engagement singulier, affrontant l'épreuve du réel pour atteindre la transformation spirituelle. Ce chemin ne nie pas la chair, ni ne se dissout dans une abstraction spirituelle : il peut être lue comme une tension créatrice entre le désir humain et l'aspiration divine. Au cœur de cette dynamique, la figure féminine, portée ici par Héloïse, incarne une médiation essentielle : elle est le lieu où le désir s'ouvre à l'accomplissement spirituel. Héloïse incarne ainsi une figure de *Sapientia* : loin de s'opposer à l'intellect, elle l'enrichit en l'ancrant dans l'expérience vécue, en lui insufflant la vitalité du désir et de la mémoire affective, et en prolongeant la quête de vérité par une connaissance vivante et incarnée.

Leur correspondance témoigne d'un amour qui, en transcendant les frontières humaines, devient quête d'unité intérieure, et où le langage lui-même devient l'instrument de cette aspiration à la transcendance. Ainsi, leur échange ne se contente pas de dépasser la tension entre amour terrestre et aspiration mystique : il trace un chemin de révélation intérieure, où la connaissance, l'amour et l'expérience fusionnent dans un même mouvement d'élévation. À travers l'épreuve du renoncement et de l'aspiration, l'expression amoureuse et la médiation sapientielle ouvrent un chemin vers la réintégration de l'être. Plus qu'un simple échange épistolaire, leur correspondance devient œuvre de transfiguration : un lieu où l'amour s'écrit, s'éprouve et se cherche, au carrefour du charnel et du divin. En résonance avec les grandes traditions mystiques du *Rasa Lila* et du *Cantique des cantiques*, elle propose une formulation de l'amour comme force de dépassement de soi, d'union intérieure et d'harmonie cosmique, inscrite au cœur même de l'expérience humaine.

Si l'amour, dans la correspondance d'Héloïse et Abélard, s'affirme comme un lieu de transformation spirituelle, certaines analyses modernes prolongent cette intuition en montrant que l'amour véritable constitue également un espace de suspension des rapports de domination. Dans le post-scriptum intitulé *Sur la domination et l'amour* de *La domination masculine*, Pierre Bourdieu montre que la violence symbolique, produit de la socialisation, s'inscrit dans l'inconscient des structures mentales incorporées. Cette violence ne se limite pas à l'ordre extérieur : elle agit au cœur même des individus, dans les corps et dans les esprits, par la complicité inconsciente des dominés eux-mêmes. C'est pourquoi, selon Bourdieu, seule une révolution symbolique, une transformation intérieure de la conscience, peut en suspendre les effets. À titre d'ouverture contemporaine, sans appliquer ces cadres au XII^e siècle mais en les mobilisant en contrepoint, cette réflexion peut être prolongée : l'amour véritable ou l'amitié sincère apparaissent comme

des exceptions précieuses. Bourdieu écrit : « la dyade amoureuse, unité sociale élémentaire, insécable et dotée d'une puissante autarcie symbolique, [détient] le pouvoir de rivaliser victorieusement avec toutes les consécrationes que l'on demande d'ordinaire aux institutions et aux rites de la « Société », ce substitut mondain de Dieu³⁴². » Loin d'être une simple relation affective, l'amour véritable devient alors un acte de révolution intérieure : il suspend non seulement les hiérarchies sociales visibles, mais désarme aussi les réflexes inconscients qui reproduisent la domination. Par cette suspension, il ouvre un espace de reconnaissance réciproque où l'être humain retrouve sa liberté essentielle.

Simone de Beauvoir, dans *Le Deuxième Sexe*, retrouve une intuition semblable à travers sa lecture de Stendhal. Dans le chapitre « Stendhal ou le romanesque du vrai », qui clôt la troisième et dernière partie intitulée *Mythes* du premier volume, elle analyse comment Stendhal, à rebours des écrivains qui ont contribué à forger des mythes aliénants sur la femme, propose une vision de l'amour fondée sur la reconnaissance mutuelle et l'authenticité. Elle décrit un amour qui refuse les projections mythifiantes et reconnaît en l'autre son être véritable : un amour qui, dans la révélation réciproque, permet à chacun de se découvrir lui-même et d'accéder aux fins véritables de l'existence, le beau, la joie, la vérité sensible du monde. Chez Stendhal, l'amour donne lieu à une reconnaissance mutuelle où l'aimée, en se découvrant dans le regard de l'amant, ouvre un espace d'accomplissement partagé : « Le couple heureux qui se reconnaît dans l'amour défie l'univers et le temps ; il se suffit, il réalise l'absolu »³⁴³. Tant chez Beauvoir que chez Bourdieu, l'expérience amoureuse véritable se présente comme une enclave de liberté intérieure : un espace où les structures visibles de la domination sont suspendues, où la violence symbolique elle-même est désarmée, et où la connaissance de l'autre révèle en retour la connaissance de soi. L'amour devient dès lors un lieu de vérité partagée, capable de transcender l'ordre social oppressif et de révéler une humanité retrouvée. Dans cette lumière, la correspondance d'Héloïse et Abélard peut être interprétée comme une forme d'exception : un espace intérieur où la domination symbolique est suspendue, et où la parole amoureuse devient acte de transfiguration. À travers leur dialogue, l'amour se fait non seulement conscience vivante, mais aussi résistance subtile : un lien sacré où la reconnaissance mutuelle ouvre un chemin vers une vérité commune. Par l'épreuve du désir, du langage et du dépassement, leur correspondance révèle que l'amour, lorsqu'il s'ouvre à la reconnaissance et à la transfiguration, apparaît comme l'une des voies possibles d'accès à l'unité de l'être et au mystère du divin.

³⁴² Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 152

³⁴³ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe I*, Paris, Gallimard, 1976, p. 386, 387.

Si certaines structures symboliques semblent réapparaître dans des traditions distinctes, leur formulation concrète, leur lexique et leur articulation doctrinale demeurent historiquement situés. L'intérêt de l'analyse historique réside précisément dans cette tension entre récurrence symbolique et singularité contextuelle : c'est dans le XII^e siècle latin, avec ses débats théologiques et ses formes rhétoriques propres, que l'expérience d'Héloïse et d'Abélard prend son sens spécifique.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Synthèse des découvertes et implications

Cette étude s'est attachée à explorer l'expérience sensible de l'amour telle qu'elle s'exprime dans la correspondance d'Héloïse et Abélard, à travers une approche centrée sur les émotions, les symboles et la quête spirituelle. Loin de se réduire à une passion tragique, leur relation, telle qu'elle se laisse percevoir dans les *Epistolae duorum amantium* et la *Correspondance*, devient un lieu d'élaboration de la subjectivité amoureuse médiévale. Leur dialogue épistolaire révèle une tension féconde entre l'attachement singulier et l'idéal transcendant, entre le désir incarné et l'élévation spirituelle. À travers leurs lettres, se dessine à la fois une mémoire affective enracinée dans le corps et un chemin d'approfondissement intérieur.

Cette expérience amoureuse s'enracine dans un langage à la fois théologique et intime, où les termes de *caritas*, *dilectio*, *amor* et *affectus* portent à la fois une résonance émotionnelle et un ancrage spirituel profond. À travers leurs lettres, Héloïse et Abélard élaborent une rhétorique affective subtile, dans laquelle la tension entre chair et âme, entre séparation et union, devient un levier de réflexion sur la nature de l'amour. Leur correspondance apparaît ainsi comme un espace d'ascèse affective, un exercice intérieur de transformation des émotions et du désir, mais aussi comme une tentative de donner forme, dans le langage, à un lien qui dépasse les oppositions habituelles. Ce travail d'écriture ne se réduit pas à l'expression des sentiments : il manifeste une *intentio* profonde, celle d'ordonner les affects, de transmuter la souffrance pour en faire un lieu de sens, et d'élever l'amour humain à la hauteur d'une quête spirituelle.

La singularité de leur discours amoureux se déploie notamment dans la tension entre *singularis* et *specialis*, entre une visée d'union mystique et un attachement profondément enraciné dans le vécu sensible. Abélard conçoit la *caritas* comme un acte volontaire de réorientation des affects, une *intentio* tournée vers la vérité et le salut, selon une logique rationnelle de dépassement du désir. Dans la Lettre 24, il décrit leur lien comme *singularis*, c'est-à-dire unique, séparé de tous les autres, et tendu vers une forme d'idéalisation spirituelle. L'union y devient élévation de l'âme, reflet du lien entre l'humain et le divin. Héloïse, dans sa réponse (Lettre 25), oppose à cette perspective une parole ancrée dans le corps, la mémoire affective et la continuité du lien. Elle refuse de dissocier la vérité de leur relation de son histoire vécue, marquée par le plaisir, la perte et le souvenir. Loin d'être une simple fonction morale, la *caritas* devient chez elle une modalité d'attachement irréductible, à la fois charnelle et spirituelle. Cette tension incarne deux manières philosophiques de concevoir l'union : l'une tendue vers l'idéal et la maîtrise des passions ; l'autre enracinée

dans une fidélité sensible et singulière. La voix d'Héloïse entre ainsi en résonance avec les débats théologiques du XII^e siècle sur la hiérarchie des amours, tout en en déplaçant les termes : elle affirme, dans l'épaisseur du vécu, la dignité d'un amour incarné. Comme un refuge affectif : un espace d'écriture où l'amour devient une manière de résister à l'oubli. À travers leurs lettres, l'attachement se transforme en mémoire vivante. Ce n'est pas seulement un échange douloureux, mais aussi un chemin vers une reconnaissance mutuelle, où leur histoire singulière rejoint quelque chose d'universel³⁴⁴.

L'étude de l'amour dans la correspondance d'Héloïse et Abélard révèle une dynamique de transfiguration progressive, où l'expérience affective devient peu à peu le lieu d'une quête spirituelle. Comme dans d'autres écrits du XII^e siècle, cette élévation ne passe pas par un rejet du désir, mais par sa réorientation vers un horizon plus vaste. Loin d'être opposées, la *fin' amor* des poètes courtois et la *caritas* chrétienne partagent un même langage du cœur, fait d'excès, de dépossession et d'espérance. La voix d'Héloïse, dans ses lettres, porte une sagesse incarnée, qui entre en résonance avec les visions de Hildegarde de Bingen. Chez cette dernière, l'amour est une force cosmique et unificatrice : la *caritas* y prend la forme d'une énergie féminine, *Sapientia* ou *Sophia*, capable de réunir le corps, l'âme, le monde et Dieu dans un même élan d'intelligence aimante. Ce geste de rassemblement dépasse les clivages entre mystique et rationalité, entre théologie et poésie. De la même manière, Héloïse transforme la mémoire affective en chemin de connaissance intérieure. Comme l'ont montré Peter Dronke et Barbara Newman, ces figures féminines introduisent un langage nouveau de l'amour, où l'émotion, la pensée, la foi et le symbole ne sont plus dissociés. Ce langage sensible et intérieur donne à l'amour sa profondeur spirituelle et en fait aussi un mode de révélation.

Enfin, en replaçant leur correspondance dans le cadre plus vaste de la rhétorique épistolaire médiévale et de l'histoire des émotions, ce mémoire a permis de réévaluer la place de l'amour dans la culture affective du XII^e siècle. À la croisée de la tradition biblique, de la philosophie antique et de la spiritualité chrétienne, les lettres d'Héloïse et Abélard participent à l'émergence d'un langage amoureux où l'émotion, la pensée et la foi se rejoignent. Le langage y recueille le désir tout en accompagnant un travail intérieur de transformation. Ces lettres témoignent d'une sensibilité affective nuancée, où la passion s'articule à la pensée, et devient chemin de connaissance, vers soi, vers l'autre, et vers Dieu. Dans cette alchimie des mots et des affects, l'amour ne se contente plus d'être un objet de discours : il devient une manière d'exister autrement, dans l'écart entre l'absence et la mémoire, la blessure et la parole, la séparation et l'union. En ce sens, la correspondance d'Héloïse et Abélard n'est pas seulement une archive du sentiment, mais un espace

³⁴⁴ Reddy, *The Making of Romantic Love...*, p. 1–37 et 197–246.

d'élaboration intérieure, où l'amour se fait langage, fidélité, et révélation partagée.

Contributions à l'historiographie et perspectives

Ce mémoire propose une contribution originale à l'histoire des émotions médiévales, en mettant en lumière la finesse des affects exprimés dans la correspondance d'Héloïse et Abélard, ainsi que la profondeur des tensions entre amour terrestre et quête spirituelle. Il s'inscrit dans le prolongement des recherches sur les sensibilités médiévales, en montrant que l'écriture amoureuse peut être lue comme un lieu d'élaboration intérieure, où se tissent émotions, représentations symboliques et aspirations à une forme de vérité spirituelle. Il met en lumière la richesse du langage affectif dans les lettres, non comme simple ornement rhétorique, mais comme expression d'une intériorité structurée. Les termes *caritas*, *dilectio*, *amor* ou *affectus* sont investis d'une profondeur morale et théologique, et traduisent une conception de l'amour comme tension entre l'âme et le monde, entre mémoire du lien et orientation du désir. Cette dynamique s'appuie sur la notion médiévale d'*intentio*, conçue comme une orientation de l'âme enracinée dans l'*animus*, ce lieu où se conjuguent émotions, volonté et mémoire. Héloïse reconnaît dans l'*Ep. 6* l'impuissance à gouverner l'*animus*, soulignant que les *affectiones* y surgissent avec une force irréprouvable. Chez elle, cette reconnaissance n'est pas une soumission, mais une manière de révéler la sincérité de l'élan affectif, là où le discours monastique appelle souvent au retrait.

Chez Abélard, cette réflexion s'approfondit dans le *Scito teipsum*, où il affirme que seule l'intention morale permet de distinguer le bien du mal. Cependant, dans ses lettres monastiques, on perçoit une forme de retenue : son langage, plus austère, semble s'aligner sur les exigences d'orthodoxie de son temps, peut-être en réponse aux persécutions doctrinales qu'il a subies. Ce contraste discret renforce la singularité de la voix d'Héloïse, qui continue de faire entendre un attachement affectif profond, même dans un cadre religieux contraignant. Cette lecture trouve un prolongement dans les travaux de Constant Mews, qui a montré comment Abélard élabore une pensée éthique de la *caritas*, inspirée de Cicéron, mais enrichie par une réflexion sur l'intention morale. Il met en lumière le rôle actif d'Héloïse dans cette élaboration, et la manière dont sa voix infléchit la pensée théologique d'Abélard. Paulette Panych, de son côté, lit cette dynamique comme une tentative d'unification ontologique : l'amour, chez Héloïse, est un chemin d'union, où le corps, l'*affectus* et l'âme participent à une même quête spirituelle. Ces approches confirment que la correspondance ne se limite pas à une rhétorique sentimentale : elle construit au fil des lettres une vision cohérente de l'amour comme force de structuration de l'être.

Sur le plan méthodologique, ce mémoire croise l'histoire des émotions, une herméneutique des symboles et

une attention fine à la forme épistolaire. Il s'agit de lire les lettres non seulement comme des documents historiques, mais comme des lieux où se déploient des liens affectifs et spirituels, dans un langage en mouvement, parfois retenu ou modulé. Cette approche vise à comprendre comment les auteurs médiévaux expriment une part de leur intériorité dans un cadre souvent contraint, qu'il soit rhétorique, spirituel ou doctrinal, et comment leur parole, même tenue ou allusive, laisse percevoir des mouvements sensibles, des tensions, ou des gestes d'aveu. Ainsi, les lettres d'Héloïse et Abélard ne se présentent pas seulement comme des témoignages affectifs, mais comme le lieu patient d'une élaboration intérieure, où le lien amoureux se façonne dans l'épreuve de la distance, la fidélité du souvenir et la persistance d'une espérance partagée. Elles construisent un itinéraire intérieur où le langage, chargé d'émotion et de foi, devient le moyen de préserver une relation qui échappe aux cadres institutionnels. À travers cette correspondance, on entrevoit une manière singulière d'habiter le lien amoureux dans un monde médiéval marqué à la fois par les exigences de l'orthodoxie et par les aspirations d'exprimer une vérité vécue, non imposée, mais façonnée dans l'échange, la fidélité, et la transformation intérieure.

Cette approche interdisciplinaire invite à considérer la correspondance non seulement comme document historique, mais comme espace vivant : un lieu où s'entrelacent l'expérience, le langage, et la quête de sens. En cela, les lettres d'Héloïse et Abélard ne livrent pas seulement une trace du passé, mais une parole active, poétique et spirituelle, par laquelle le lien amoureux devient un mode de subjectivation, un chemin de révélation intérieure inscrit dans les configurations intellectuelles et affectives du XII^e siècle.

En dernier lieu, leur correspondance révèle combien l'amour, dans sa forme la plus accomplie, s'élève au rang de *summum bonum*, bien suprême, et devient aussi *consolatio*, source de réconfort spirituel. Dans la Lettre 49, Héloïse élève son lien avec Abélard à la hauteur d'une quête du bien suprême, fondée non sur un attrait passager, mais sur la *virtus*, cette vertu souveraine qui régule les passions et conduit l'âme vers une harmonie supérieure. Elle affirme que cet amour, enraciné dans l'éthique et la transcendance, est éternel, parce qu'il participe d'un ordre spirituel qui dépasse les contingences terrestres. Dans la Lettre 50, c'est au tour d'Abélard d'attribuer à Héloïse un rôle de médiatrice consolatrice, en des termes qui rappellent la figure du Paraclet : « Tu es pour moi le repos dans la fatigue, l'ombre dans la chaleur, le plus véritable apaisement. » À travers cette idéalisation, il inscrit leur lien dans une dynamique théologique où l'amour devient lieu de réconfort, d'équilibre, et d'élévation. Ce double mouvement, vers le *summum bonum* et vers la consolation, tisse ensemble philosophie, affectivité et spiritualité, et montre combien leur correspondance articule l'expérience humaine de l'amour à une aspiration métaphysique. Dans ce lien transfiguré, l'aimé devient aussi guide, miroir, et témoin d'une quête de paix intérieure, où la mémoire du corps et la fidélité du cœur

deviennent les voies d'un dépassement, non pas d'eux-mêmes, mais du monde, vers un sens qui apaise, élève et éclaire.

En s'écartant volontairement des approches exclusivement constructivistes qui dominent aujourd'hui une partie des sciences humaines, et notamment certains courants de l'histoire des émotions, ce mémoire s'inscrit dans une posture herméneutique assumée, attentive à la densité symbolique et à la portée universelle des textes. Il ne s'agit pas de nier la contextualité des discours amoureux, ni les enjeux de pouvoir, de genre ou de langage qui les traversent, mais de reconnaître qu'au-delà de leur inscription sociale, certaines expériences humaines, comme l'amour, la perte, la consolation, la quête d'unité, recèlent une dimension de permanence, de réminiscence et de verticalité. Cette perspective rejoint les travaux de Paul Ricœur, soucieux d'articuler soupçon critique et reconstruction du sens, mais aussi ceux de Peter Dronke, Henry Corbin et Annick de Souza, pour qui les mythes, les récits mystiques et les imaginaires de l'amour ouvrent des chemins vers une compréhension plus profonde de l'être. Dans cette optique, la correspondance entre Héloïse et Abélard, lue à la lumière d'autres figures spirituelles comme Rādhā ou la Sulamite, ne relève pas seulement d'une étude de cas médiévale : elle témoigne d'un savoir sensible et d'un désir de transcendance qui traversent les traditions, et dont la reconnaissance pourrait élargir l'horizon de l'histoire elle-même.

Pistes pour les recherches futures

Les analyses menées dans ce mémoire ouvrent plusieurs voies de recherche susceptibles d'approfondir la compréhension des formes amoureuses et spirituelles dans les écritures médiévales. Une première orientation consisterait à entreprendre une étude comparative avec d'autres corpus épistolaires ou lyriques du Moyen Âge, où s'expriment des liens affectifs intenses, qu'il s'agisse de lettres spirituelles, de poèmes-dialogues ou de formes hybrides, à la croisée du mystique et de l'amoureux. Une telle démarche permettrait de mieux situer la singularité du lien entre Héloïse et Abélard, tout en faisant apparaître d'éventuelles constantes émotionnelles, symboliques ou théologiques dans les représentations du sentiment amoureux au sein de la culture médiévale.

Une autre piste féconde consisterait à explorer les résonances entre les conceptions de l'amour comme voie de connaissance dans les grandes traditions spirituelles du Moyen Âge. Des rapprochements entre la mystique chrétienne et le *Rasa Lila* hindou, les dialogues de Platon, la théosophie d'Ibn Arabi ou encore la philosophie illuminative de Sohrawardi, telle qu'interprétée par Henry Corbin, ouvrent un champ comparatif encore peu exploré. Ces traditions, bien que diverses, partagent une même intuition : l'amour n'est pas simplement un affect, mais un acte de reconnaissance intérieure, une forme d'union entre le visible et

l'invisible, entre l'âme et le divin. À travers les notions d'intelligence agente, de *mundus imaginalis*, de connaissance visionnaire ou encore d'unité intérieure, ces pensées font de l'amour une expérience transformatrice, à la fois poétique et métaphysique. Dans la continuité des travaux de Corbin et de Leili Anvar³⁴⁵, une telle recherche pourrait contribuer à une meilleure compréhension des traditions de sagesse, et éclairer, en miroir, la portée spirituelle des lettres d'Héloïse et Abélard dans leur quête d'un amour qui pense, voit, et révèle.

Enfin, une dernière piste de recherche consisterait à approfondir l'articulation entre amour mystique, amour courtois et amour épistolaire, à partir d'un corpus élargi intégrant la littérature vernaculaire, les lettres spirituelles, les poèmes lyriques et les traditions allégoriques du XII^e siècle. Dans la continuité des tensions analysées dans ce mémoire, entre *éros* et *caritas*, entre amour humain et amour divin, il serait fécond d'interroger les figures féminines et symboliques qui habitent ces discours : l'Épouse du *Cantique des cantiques*, la Dame courtoise, *Caritas*, *Sapientia*, *Natura*, ou encore l'*Ishah*, ce féminin intérieur que développe Annick de Souzenelle comme voie d'unité spirituelle. En croisant les perspectives offertes par les chants sumériens du mariage sacré analysés par Marguerite Kardos, les mystiques du *Cantique*, les visions d'Hildegarde et les lettres d'Héloïse, on peut lire l'amour comme un processus de transfiguration. Comme si l'aimé et l'être aimé, traversés par l'expérience de l'union, voyaient leur regard s'élever et se transfigurer, un regard rendu capable, à travers l'amour, de percevoir dans la nature des éclats insoupçonnés de beauté. Les oiseaux, les arbres, le souffle du vent deviennent alors les signes d'une présence cachée, révélée par *Sapientia* : une sagesse aimante qui relie l'intérieur et l'extérieur, l'humain et le divin, dans un même souffle de reconnaissance et de révélation. Ce type d'analyse permettrait de mieux comprendre comment les traditions poétiques, spirituelles et philosophiques ont pensé l'amour non seulement comme tension, mais comme voie d'unité, un espace où le langage, la mémoire et le désir deviennent des instruments de réconciliation entre la chair et l'âme, entre le monde et son origine.

L'amour comme connaissance : figures, voix et vérité intérieure

La perspective adoptée ici ne prétend nullement établir une continuité historique ou doctrinale entre les traditions évoquées. Elle relève d'un geste herméneutique comparatif, attentif aux récurrences symboliques et aux structures d'expérience susceptibles d'apparaître dans des contextes culturels distincts. Il ne s'agit donc pas d'affirmer une essence universelle de l'amour, mais de mettre en lumière des analogies

³⁴⁵ Leili Anvar et Makram Abbès, *Trésors dévoilés : Anthologie de l'islam spirituel*, Paris, Éditions du Seuil, 2009. 298 p. Voir la « Deuxième partie : Paradigmes de la connaissance », p. 119–202.

interprétatives qui éclairent, par contraste ou résonance, la singularité du corpus médiéval étudié.

Les réflexions menées dans ce mémoire, bien que centrées sur un corpus médiéval, résonnent avec des interrogations contemporaines sur les liens entre amour, vérité et subjectivation. À partir de la correspondance d'Héloïse et Abélard, et en dialogue avec les figures de Rādhā, Sapientia ou la Sulamite, cette dernière section ouvre sur une conception de l'amour comme voie d'accès à une connaissance intérieure, à la fois affective et spirituelle, capable de traverser les clivages historiques, théologiques ou philosophiques. Dans le sillage des lettres d'Héloïse et Abélard, du *Cantique des cantiques* et des récits du *Rasa Lila*, se dessine une interrogation convergente : l'amour n'est pas seulement un sentiment, mais peut être pensé comme une forme de savoir, par union, par contact, par intuition. Une connaissance intérieure, non démonstrative, mais vécue, que le penseur Henri Guillemin qualifie de « connaissance par contact », en écho critique à la « connaissance du cœur » de Pascal. Dans *L'Affaire Jésus*, Guillemin insiste sur cette dimension de proximité ontologique avec le divin, en commentant la parole rapportée par *Luc (17,21)* : « Le Royaume de Dieu est en vous. » Le terme grec original, *entos humôn*, signifie rigoureusement « au-dedans de vous », et Guillemin déplore que certains traducteurs modernes, par crainte d'une lecture trop intimiste ou mystique, l'aient délibérément rendu par « parmi vous ». Or, précise-t-il, la cohérence du passage exige de reconnaître que cette révélation n'est pas extérieure mais intérieure : elle désigne une présence vivante, inscrite au cœur de l'être. Ce Dieu « au-dedans » ne se démontre pas : il se reconnaît, comme « la boussole sait le pôle », écrit encore Guillemin³⁴⁶.

À cette lumière, aimer, c'est connaître ; et désirer le divin, c'est déjà en porter la trace. Ce savoir du cœur n'est pas naïveté, mais réminiscence, orientation intérieure, un appel-réponse, comme celui que Rādhā adresse à Krishna dans certaines versions modernes inspirées de la tradition *bhakti* : « Tu ne me comprendras que si tu nais avec mon cœur »³⁴⁷. Cela signifie que l'amour apparaît comme un mode privilégié d'accès à une forme de vérité vécue, et que le désir que nous éprouvons pour le divin ne peut naître que d'une trace déjà inscrite en nous. Une telle structure symbolique semble réapparaître dans des contextes culturels distincts : dans le *Cantique*, l'Épouse cherche l' Aimé la nuit ; dans le *Rasa Lila*, Rādhā incarne la part manquante de Dieu lui-même ; dans les lettres d'Héloïse, l'amour est fidélité au souvenir du corps et à

³⁴⁶ Henri Guillemin, *L'affaire Jésus*, Paris, Éditions le Seuil, 1982, p. 98–99. Voir Annexe E – Extrait de *L'affaire Jésus* d'Henri Guillemin, pour le texte complet.

³⁴⁷ Vadgama, *Radha-Krishna: Sacred Love Stories...*, p. 48–49. Le dialogue reprend le récit du *Śrīmad Bhāgavatam*, Canto X, chap. 29–33 (*Rāsa Līlā*). Pour la traduction anglaise, voir A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda (trad.), *Śrīmad Bhāgavatam*, Canto 10, Los Angeles, Bhaktivedanta Book Trust, 1975 (éd. réimpr.).

l'union vécue, une fidélité qui devient voie de vérité, résistance à l'abstraction, révélation de soi. C'est pourquoi ces textes, le *Cantique des cantiques*, le *Rasa Lila*, les lettres d'Héloïse et Abélard, occupent une place structurante dans leurs traditions respectives : non parce qu'ils enseignent des dogmes, mais parce qu'ils disent, dans le langage de l'amour, ce que la théologie ne peut qu'approcher. Ils montrent que le divin ne s'impose pas comme évidence rationnelle, mais se dévoile comme une présence intime, déjà pressentie : un savoir du dedans, orienté par le désir, une reconnaissance silencieuse. Comme le rappelle encore Henri Guillemin, reprenant une intuition platonicienne, « on ne saurait désirer que ce dont on a déjà un commencement de possession » : le désir naît d'un savoir partiel, d'un pressentiment. L'amour, en ce sens, est mémoire d'un lien enfoui, reconnaissance d'un appel intérieur³⁴⁸.

C'est cette intuition qu'incarne aussi la figure de la Sagesse aimée, qu'elle prenne le nom de *Natura*, *Caritas* chez Hildegarde ou *Sapientia* dans le *Livre de la Sagesse*. Elle est celle qu'on cherche, qu'on désire, qu'on aime ; et c'est par cet amour que s'ouvre l'accès à Dieu. De même, dans la tradition imaginaire que décrit Henry Corbin, l'intelligence agente, médiatrice entre le monde et le divin, prend souvent la forme d'une figure féminine lumineuse, non comme une entité genrée, mais comme une image intérieure de la connaissance incarnée. Cette sagesse est présence intérieure, voie de transformation, et voix de vérité. Les figures de Rādhā, de la Sulamite, de la Sagesse aimée, d'*Isha*, ou encore d'Héloïse, dessinent alors une constellation ontologique : des présences féminines symboliques où se manifeste une forme de savoir spirituel, relationnel, mystique, révélatrice. Parmi elles, Rādhā, figure centrale dans le *Rasa Lila*, est désignée comme l'âme du suprême, celle qui unit matière et énergie, forme et essence, dans une figure féminine de révélation. Plus qu'une simple amante de Krishna, elle manifeste une vérité théologique subtile : l'amour ne procède pas de la dualité, mais de la reconnaissance mutuelle entre l'absolu et son reflet, entre Dieu et sa *shakti* (l'énergie divine). Dans certaines lectures théologiques de la tradition bhakti, Rādhā est interprétée comme révélatrice de la présence divine. En ce sens, Rādhā ne complète pas Krishna : elle le révèle. Elle est la mémoire du divin, l'intuition de sa présence, l'appel qui le fait venir. Elle symbolise cette connaissance intérieure qui, dans la tradition de la *bhakti*, passe par le cœur, le chant, la danse, et qui, à travers la séparation, intensifie la présence. Ainsi comprise, Rādhā devient la figure d'une vérité amoureuse où l'union est d'autant plus absolue qu'elle est suspendue : une vérité révélée dans le manque, dans le désir,

³⁴⁸ Guillemin, *L'affaire Jésus...*, p. 100. Guillemin s'inspire ici d'une idée centrale de Platon, notamment exprimée dans *Le Banquet* et *Le Phèdre*, selon laquelle le désir est éveillé par une réminiscence, une forme de savoir oublié que l'âme reconnaît confusément. Ainsi, l'élan amoureux ou mystique procède d'une connaissance intérieure, non démonstrative, mais intuitive.

dans le souvenir d'un lien fondateur³⁴⁹. Ce que Guillemin appelle le Royaume, ce que Dronke nomme la *figura*, ce que Corbin décrit comme le *mundus imaginalis*, ce que Rādhā vit dans la séparation de Krishna, ce qu'Héloïse écrit dans la nuit de l'absence, toutes ces traditions semblent converger vers une interrogation analogue sur l'intériorité : l'espace intérieur de la révélation aimante. Et si connaître, au fond, ce n'était rien d'autre qu'aimer vraiment ? Aimer jusqu'à voir, jusqu'à savoir. Comme le disait Jacques de Bourbon-Busset : « L'amour prouve Dieu³⁵⁰. » Certains auteurs ont pu voir dans l'amour une expérience susceptible d'ouvrir à une dimension transcendante.

Une telle conception de l'amour, comme lieu de connaissance et d'union intérieure, pourrait sembler étrangère aux regards sociologiques modernes. Et pourtant, même Pierre Bourdieu, dans *La domination masculine*, en vient à rêver d'un monde où l'amour véritable serait possible, c'est-à-dire un amour affranchi des logiques de pouvoir, de prestige, d'appropriation. Ce que nous donnent à voir Rādhā, la Sulamite, Sapientia ou Héloïse, ce n'est pas l'utopie naïve d'un amour pur : c'est l'expérience vécue, traversée, d'un amour libre de dominer et libre de se soumettre, un amour qui révèle plutôt qu'il ne masque. Ce type de lien est rare, car il suppose une désidentification aux structures sociales, une dépossession volontaire de soi, ce que Bourdieu nomme parfois une révolution symbolique. Dans cette lumière, l'amour devient non seulement le lieu d'une transformation de l'être, mais aussi un espace privilégié d'une vérité partagée. C'est peut-être dans les *EDA* que s'esquisse le plus nettement cette forme rare de révolution symbolique, non comme une théorie, mais comme une expérience vécue de l'amour. Loin des rôles imposés, Héloïse et Abélard y construisent une communauté émotionnelle singulière, fondée sur une liberté réciproque, une intimité partagée qui suspend, ne serait-ce qu'un instant, les logiques de pouvoir entre le maître et la disciple, entre les normes sociales et le souffle du désir. À cet égard, les mots de Pierre Bourdieu prennent un relief particulier :

Mais, comme le dit bien Sasha Weitman, la coupure avec l'ordre ordinaire ne s'accomplit pas d'un coup et une fois pour toutes. C'est seulement par un travail de tous les instants, sans cesse recommencé, que peut être arrachée aux eaux froides du calcul, de la violence et de l'intérêt, « l'île enchantée » de l'amour, ce monde clos et parfaitement autarcique qui est le lieu d'une série continuée de miracles : celui de la non-violence, que rend possible l'instauration de relations fondées sur la pleine *réciprocité* et autorisant l'abandon et la remise de soi ; celui de la reconnaissance mutuelle, qui permet, comme dit Sartre, de se sentir « justifié d'exister », assumé, jusque dans ses particularités les plus contingentes ou les plus négatives, dans et par une sorte d'absolutisation arbitraire de l'arbitraire d'une rencontre (« parce que c'était lui, parce

³⁴⁹ Paranjape, « Ch. 8. Enjoying God: The Divine Paramour », dans Gokhale & Lal (dir.), *Finding Radha...*, p. 95–101.

³⁵⁰ Guillemin, *L'affaire Jésus...*, p. 101.

que c'était moi ») ; celui du *désintéressement* qui rend possibles des relations désinstrumentalisées, fondées sur le bonheur de donner du bonheur, de trouver dans l'émerveillement de l'autre, notamment devant l'émerveillement qu'il suscite, des raisons inépuisables de s'émerveiller³⁵¹.

Cette *île enchantée*, fragile mais tenace, pourrait se comprendre comme un îlot *néguentropique*, au sens où l'entend Bernard Stiegler³⁵² (1952–2020), philosophe contemporain, spécialiste de la technique et de la mémoire, dont la pensée explore les effets de la désintégration symbolique dans les sociétés contemporaines³⁵³ : un espace de résistance à l'érosion du sens, à l'uniformisation des affects, à l'effacement des singularités noétiques (cognitives) et sensibles (émotionnelles) qui nourrissent la vie intérieure³⁵⁴. Cette analogie demeure évidemment transhistorique et ne vise pas à projeter des catégories contemporaines sur le XII^e siècle, mais à proposer un éclairage théorique susceptible d'ouvrir une lecture symbolique.

L'amour, dans cette lumière, devient un soin de l'âme et du lien, un geste de sauvegarde du monde intérieur, une manière de différer l'entropie affective en régénérant un horizon commun de sens et de pensée. Il ne sauve pas seulement les amants : il sauve leur capacité à habiter le monde avec justesse, à créer de nouvelles formes de présence. Bien que développée dans un contexte contemporain, la réflexion de Stiegler permet, par analogie, d'ouvrir une lecture symbolique de l'expérience amoureuse entre Héloïse et Abélard, qui devient alors le lieu d'une bifurcation sensible, poétique et spirituelle³⁵⁵, un événement de subjectivation où

³⁵¹ Bourdieu, *La domination masculine...*, p. 149–150.

³⁵² Bernard Stiegler (1952–2020) est un philosophe français, fondateur de l'institut *Ars Industrialis*, dont l'œuvre s'attache à penser les mutations contemporaines à travers des notions telles que le *pharmakon*, la *bifurcation*, la *grammatisation*, la *prolétarianisation* ou encore la *néguentropie*. Il plaide pour une économie néguentropique, fondée sur une politique du soin, de la transmission et du savoir, comme remèdes aux effets desubjectivants de l'accélération technologique et des logiques marchandes fondées sur le *calculable*. À ses yeux, résister à l'uniformisation algorithmique des comportements et à l'appauvrissement de la vie intérieure implique de réhabiliter le sensible, l'intime, l'inattendu, tout ce qui échappe à la mesure et nourrit la singularité psychique et collective. Dans cette perspective, la lutte contre la prolétarianisation des sensibilités passe par une réinvention des circuits affectifs et mémoriels, un enjeu fondamental pour l'histoire des émotions, qui interroge précisément les formes sensibles de l'intériorité, de l'expression et de la transformation des désirs à travers le temps.

³⁵³ Stiegler emploie le terme « néguentropie » pour désigner ce qui résiste à la désintégration du sens, à la perte de différenciation symbolique et à l'uniformisation des affects. Elle désigne tout processus qui produit de l'organisation, de la mémoire et de la singularité, par le soin, la transmission du savoir et l'individuation, en opposition à l'entropie, comprise comme appauvrissement psychique et dissolution des repères culturels.

³⁵⁴ Le terme *noétique*, issu du grec *noûs* (l'esprit, l'intellect), désigne ici les singularités liées à la pensée, à la perception intérieure et à la conscience réfléchie.

³⁵⁵ Le terme « bifurcation », emprunté à Bernard Stiegler, désigne la capacité d'un individu ou d'un collectif à infléchir le cours de son existence par un tournant décisif, souvent affectif ou symbolique, qui s'oppose à la reproduction mécanique des structures établies. Voir : Bernard Stiegler, *Bifurquer. Il n'y a pas d'alternative*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2020, 403 p.

se rejoue la possibilité d'un avenir humain, non régi par la simple répétition des structures, mais ouvert à la transformation intérieure et à l'émergence d'un ordre de sens partagé³⁵⁶.

Ce « travail de tous les instants », évoqué par Sasha Weitman et mis en lumière par Bourdieu, trouve un écho profond dans la vision de l'amour exprimée par Héloïse. Dans la Lettre 25, elle affirme que l'amour véritable ne peut se maintenir sans une fidélité continue : « *sine intermissione debentur* » (il doit être dû sans interruption). Loin d'une passion spontanée, l'amour devient chez elle une dette affective, un engagement soutenu, une vigilance constante. Par son intensité et son caractère exclusif, son amour pour Abélard incarne une forme particulière de *caritas*, qui ne se dissout pas dans l'universel, mais le fait éclore dans le particulier. Cet attachement *specialis*, loin de réduire la portée spirituelle de l'amour, la radicalise : il devient le lieu même d'une émergence singulière, irréductible à tout calcul.

Dans cette lumière, l'amour qu'elle défend peut être lu comme un geste négentropique, au sens de Bernard Stiegler : un acte qui s'oppose à l'entropie des structures affectives et symboliques héritées, en cultivant l'inattendu, l'irréversible, l'incalculable. La fidélité amoureuse devient ainsi une opération poétique sur le temps, un soin du lien, un refus de la répétition vide, une attention portée à ce qui, dans la relation, crée du sens et produit de la beauté. Comme le savoir, selon Stiegler, l'amour véritable est fait de bifurcations : il échappe à la pure reproduction pour ouvrir un espace de transformation, d'imprévisible, de singularité vivante.

En ce sens, la *caritas* d'Héloïse n'est pas une abstraction morale, mais une force de création : elle invente un monde à part, une île fragile mais nécessaire, où le sens ne se donne pas, mais se fait, dans l'engagement, la présence, et le renouvellement incessant du lien. George Sand, dans *Consuelo*, exprime cette idée dans une envolée lyrique sur l'amour comme « miracle » et « libre consentement mutuel », au-delà des lois humaines : un lien fondé sur une aliénation réciproque des libertés, voulue et sacrée, qui ne peut être garantie que par Dieu lui-même. Cet amour ne repose pas sur l'obligation, mais sur la fidélité libre, inspirée par la grâce, et portée par le miracle d'une égalité des âmes, unies par choix et par foi³⁵⁷. Bourdieu y voit lui aussi le seul véritable horizon d'un amour affranchi de la domination symbolique et de rapports de pouvoir. Leur

³⁵⁶ Stiegler, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2016, p. 119–123.

³⁵⁷ Sand, *La comtesse de Rudolstadt*, Paris, Michel Lévy frères, 1852, vol. II, discours de la sibylle Wanda, chap. XVIII, p. 229–236 : « Toute âme est éternellement libre en vertu d'un droit divin. Et pourtant, lorsque deux âmes se donnent et s'enchaînent l'une à l'autre par l'amour, leur mutuelle possession devient aussi sacrée, aussi de droit divin que la liberté individuelle. [...] Préparez les âmes à ce que ce miracle s'accomplisse en elles, formez-les à l'idéal de l'amour ; exhortez, instruisez, vantez et démontrez la gloire de la fidélité [...] ».

correspondance, si elle reste marquée par les contraintes du temps, en porte néanmoins la trace lumineuse : un amour qui ne reconduit pas l'ordre, mais le traverse et le défie, en révélant la possibilité d'un lien affranchi, non instrumental, transfiguré. C'est là que réside leur révolution : non dans le rejet frontal des structures, mais dans la création fragile d'un monde à part, d'un lieu symbolique, un *topos affectif*, une vérité partagée qui s'élève à contre-courant de la violence symbolique.

La correspondance d'Héloïse et Abélard incarne ce désir d'accéder à une vérité amoureuse, au cœur même des contraintes historiques et institutionnelles de leur temps. Dans les *EDA*, ce qui s'exprime ne se réduit pas à un échange passionné : il s'agit de l'esquisse d'un lien fondé sur la réciprocité, la lucidité et l'engagement. Leur relation propose l'idée d'une union véritable, non pas scellée par un contrat imposé ou dictée par une norme sociale, mais née d'un choix libre entre deux consciences souveraines, prêtes à se dévoiler mutuellement dans la vérité nue de l'amour. L'amour, dans cette optique, devient une forme rare d'accord profond : une aliénation libre et réciproque des volontés, fondée non sur la fusion, mais sur un don mutuel de soi, rendu possible par la reconnaissance pleine et entière de l'autre dans sa singularité. Cette conception rejoint, à sa manière, l'idéal esquissé par Pierre Bourdieu d'un amour affranchi des logiques de domination symbolique, un amour qui ne repose ni sur la hiérarchie ni sur l'effacement, mais sur le respect actif de l'égalité, de la différence, et de la fidélité librement consentie.

Pourtant, cette échappée est fragile. Dans la correspondance monastique, les structures sociales resurgissent : Abélard, accablé par ses blessures, cherche refuge dans le langage théologique, tandis qu'Héloïse, elle, refuse le masque de l'effacement. En affirmant l'amour, même contre l'institution, elle ouvre un espace d'émancipation intérieure et de fidélité subversive. L'amour, chez elle, devient acte de résistance, et c'est là, peut-être, qu'éclôt une forme rare de révolution symbolique : celle d'un amour qui ne reconduit pas l'ordre, mais le défie, en le traversant. Ainsi, si l'amour révèle, c'est parce qu'il nous ramène au lieu d'où procède toute connaissance véritable : non un savoir qui s'érige, mais une vérité qui se reçoit, dans le silence, la présence, et la parole aimante d'une figure qui nous appelle à ce lieu en nous où l'infini fait signe.

ANNEXE A

MANUSCRITS ET DOCUMENTS ORIGINAUX

Cette annexe regroupe les manuscrits médiévaux et les éditions critiques associés aux deux grands corpus épistolaires attribués à Abélard et Héloïse : la correspondance classique (*Lettres I à VIII*) et les *Epistolae duorum amantium (EDA)*, identifiées plus récemment. Ces sources constituent les fondements textuels du présent travail.

A. Manuscrits de la correspondance classique (*Lettres I à VIII*)

A.1. Troyes, Bibliothèque municipale, MS 802 (dit manuscrit T ou *Paraclitense*)

Date : vers 1235

Provenance : Copié probablement à la demande de Guillaume d’Auvergne, évêque de Paris

Contenu : *Historia calamitatum*, *Lettres I à VII*, *Lettre VIII (Institutio quasi regula)*, suivies d’écrits monastiques destinés aux pratiques féminines moniales, dont *Institutiones nostrae* attribué à Héloïse.

Importance : En 1347, Robert de Bardi, chanoine de Notre-Dame de Paris, fait l’acquisition du manuscrit. Celui-ci est plus tard identifié comme le *manuscrit Paraclitense* mentionné dans l’édition *Opera Omnia* publiée en 1616 par André Duchesne et François d’Amboise, première édition imprimée de la correspondance d’Abélard et Héloïse. Le MS T sert de base aux éditions critiques modernes, notamment celles d’Éric Hicks et de Mary Martin McLaughlin. Il aurait été réacheminé au Paraclet entre 1359 et la fin du XVe siècle, possiblement lors du projet de reconstruction de l’abbaye après sa destruction pendant la guerre de Cent Ans en 1359. Le manuscrit disparaît ensuite des archives jusqu’à sa réapparition en 1630, parmi les volumes légués à l’Oratoire de Troyes par François Pithou (1545–1621). Durant la Révolution, il est transféré à la bibliothèque municipale de Troyes, où il demeure conservé aujourd’hui.

2. Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 2923 (manuscrit A)

Date : entre 1275 et 1300

Contenu : *Historia calamitatum*, *Lettres I à VII*, *Confessio fidei universis*, *Confessio fidei ad Heloissam*, *Soliloquium*, ainsi que des lettres complémentaires.

Particularité : Ce manuscrit est acquis par Pétrarque, qui s’en procure une copie vers 1340. Il présente une organisation thématique plus développée et ne contient pas la Lettre VIII (*Institutio quasi regula*). Il renferme la *Confessio fidei universis* (1141) d’Abélard, rédigée après sa condamnation au concile de Sens, la *Confessio fidei ad Heloissam*, le *Soliloquium* (1120), ainsi que des écrits liés à Bérenger de Poitiers, disciple d’Abélard, dont l’*Apologeticus* défendant son maître contre Bernard de Clairvaux, ainsi que plusieurs lettres échangées entre eux.

3. Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 14511

Copiste : Simon Plumetot, clerc et humaniste du XIV^e siècle

Contenu : *Problemata Heloissae* (recueil de 42 questions adressées par Héloïse à Abélard) et *Lettre IX* (homélies destinées aux religieuses du Paraclet)

Importance : Manuscrit essentiel pour l’étude de la pensée théologique et pédagogique d’Héloïse, les *Problemata* constituant la seule source conservée à cet effet. Copié par Simon Plumetot (1371-1443), il témoigne de la réception universitaire et scolastique du couple et conserve ses derniers textes connus.

4. Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 920 (Manuscrit J)

Date : fin XIII^e siècle

Contenu : Traduction partielle de la correspondance d'Abélard et Héloïse par Jean de Meung, intégrée dans *Le Roman de la Rose*

Particularité : Ce manuscrit témoigne d'une première réception littéraire courtoise de leur relation. Il marque la transition du couple vers une figure symbolique dans la culture vernaculaire. Le texte est remanié selon des critères moralisants et stylistiques propres à la tradition du *Roman*.

5. Manuscrit de Chaumont – Nouveau bréviaire du Paraclet

Date : Fin XV^e – début XVI^e siècle

Contexte : Rédigé lors de la réforme de l'abbaye par l'abbesse Catherine de Courcelles (1482–1513)

Contenu : Textes liturgiques, épitaphes et documents relatifs à la mémoire des fondateurs du Paraclet (Abélard et Héloïse).

Importance : Témoignage tardif d'une mémoire monastique active autour du couple. Il reflète un regain d'intérêt spirituel pour leur héritage au sein du Paraclet et s'inscrit dans une culture humaniste religieuse. Ce manuscrit a vraisemblablement été rédigé ou enrichi par les moniales elles-mêmes, dans le cadre d'un effort de réhabilitation symbolique des fondateurs.

B. Manuscrits des *Epistolae duorum amantium* (EDA)

1. Troyes, Bibliothèque municipale, MS 1452

Date : 1471

Copiste : Johannes de Vepria, moine cistercien de Clairvaux

Contenu : Le manuscrit contient une série de 116 lettres anonymes échangées entre une femme (*Mulier*) et un homme (*Vir*), connues sous le nom d'*Epistolae duorum amantium*. Elles figurent aux folios 159r à 167v d'un recueil composite.

Importance : Il s'agit du seul manuscrit conservé de ce corpus. Il a été redécouvert et édité en 1974 par Ewald Könsgen, puis attribué à Héloïse et Abélard par Constant J. Mews (1999), une hypothèse reprise et discutée par Sylvain Piron et Barbara Newman. Ce témoin est fondamental pour comprendre une phase antérieure de leur relation, marquée par une intensité affective et intellectuelle exceptionnelle.

C. Éditions critiques majeures

Lettres canoniques d'Héloïse et Abélard (*Lettres I à VIII*)

Éric Hicks, *Correspondance*, éd. bilingue, Les Belles Lettres, 1991

Mary Martin McLaughlin, *The Letters of Abelard and Heloise*, Penguin Classics, 2009

David Luscombe, *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, Oxford Medieval Texts, 2013

Opera Omnia, éd. Duchesne & d'Amboise, 1616 (éd. princeps à partir du manuscrit *Paraclitense*)

Epistolae duorum amantium (EDA)

Ewald Könsgen, *Epistolae duorum amantium*, éd. princeps, 1974

Constant J. Mews, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard*, 1999

Sylvain Piron, *Lettres des deux amants*, éd. Payot, 2005

Barbara Newman, *Making Love in the Twelfth Century*, University of Pennsylvania Press, 2016

ANNEXE B

CARTES DES ESPACES INTELLECTUELS AU XII^e SIECLE

1. Paris intellectuel et ecclésiastique (extrait du plan de 1705) :

Extrait du *Troisième plan de la ville de Paris sous le règne de Louis le Jeune*, gravé par Antoine Coquant (1705), d'après les travaux de M.L.C.D.L.M. (Monsieur Le Commissaire de La Mare). Cette carte constitue une reconstitution érudite du Paris du XII^e siècle, fondée sur les descriptions anciennes de Fortunat, Grégoire de Tours, les archives de Saint-Germain-des-Prés, de Saint-Martin-des-Champs, et du Trésor des chartes. Les extraits ici reproduits mettent en évidence les zones centrales de l'Île de la Cité, du Petit Pont, et de la rive gauche.



Sur l'Île de la Cité et la rive gauche immédiate :

(O) Cathédrale Notre-Dame : cœur du pouvoir religieux parisien, elle abrite l'école cathédrale dirigée par les chanoines, figures centrales de l'enseignement canonial. Abélard y enseigne la théologie à partir de 1114, après son retour de Laon. Ce lieu symbolise à la fois son intégration officielle dans les cercles ecclésiastiques et les tensions croissantes avec l'autorité doctrinale, notamment celle du chapitre.

(P) Évêché : autorité épiscopale centrale, acteur majeur dans les conflits doctrinaux et pédagogiques.

(Q) Enseignement théologique : transmis principalement dans les écoles cathédrales, en particulier à Notre-Dame de Paris, qui devient un foyer majeur de réflexion et de débats au tournant du XII^e et du XIII^e siècle.

(B) Clos Garlande : enclos foncier situé sur la Rive Gauche, propriété du chapitre de Notre-Dame, mis à disposition de certains maîtres. Ce terrain devient au XII^e siècle le berceau des écoles indépendantes et l'un des noyaux de formation du futur Quartier latin. C'est dans ce contexte que s'affirme l'enseignement privé d'Abélard, en marge de l'école cathédrale.



Au sud du Quartier latin :

(M) Abbaye Sainte-Geneviève : monastère de chanoines réguliers, soutenu par Étienne de Garlande, qui y invite Abélard à enseigner vers 1111. Ce passage marque un tournant dans son parcours intellectuel : il s'intègre aux cercles académiques tout en affirmant une posture critique face à l'autorité. Ce contexte favorise son prestige croissant et sa confrontation célèbre sur les universaux avec Guillaume de Champeaux

Abbaye Saint-Victor : fondée vers 1108 par Guillaume de Champeaux, cette abbaye est un haut lieu de savoir spirituel et théologique, rival de l'école cathédrale. Elle marque le développement des écoles régulières et l'essor d'un intellectualisme monastique original au cœur de Paris.

Bien qu'élaborée au XVIII^e siècle, cette carte offre une visualisation synthétique précieuse des lieux évoqués dans la correspondance d'Héloïse et Abélard, et de la géographie intellectuelle de la ville. Elle ne vise pas une précision topographique, mais propose une lecture historique et symbolique d'un Paris en pleine effervescence scolaire et religieuse.

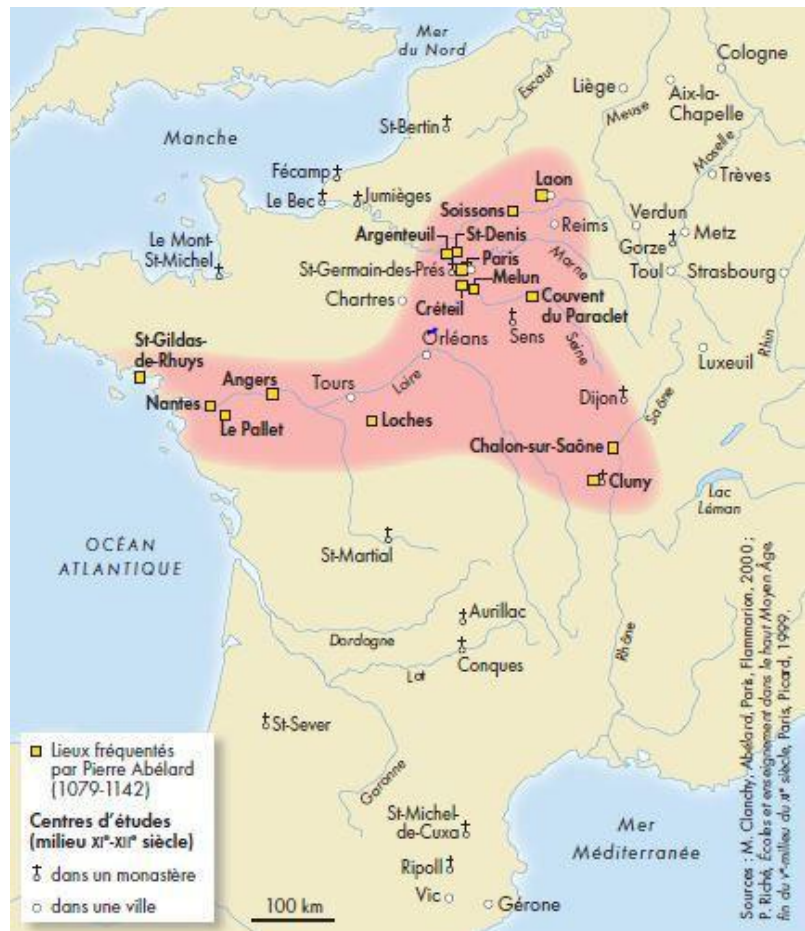
Source : Nicolas de Delamare, *Troisième plan de la ville de Paris, son étendue et les bourgs dont elle étoit environnée sous le règne de Louis le Jeune, VII^e du nom* [document cartographique], gravé par Antoine Coquart, Paris, 1705. Tiré de : *Traité de la police*, Nicolas de La Mare, Paris, 1705–1738, t. I, p. 75. Gallica, BNF : http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb40_584147w.public (consulté le 21 juin 2025).

2. Carte des centres scolaires en France aux XI^e–XII^e siècles :

Cette carte met en évidence les principaux foyers intellectuels de la France médiévale, en distinguant les écoles urbaines et monastiques. Y sont indiqués les lieux fréquentés par Pierre Abélard (Le Pallet, Loches, Paris, Laon, Melun, Corbeil, Saint-Denis, le Paraclet, Saint-Gildas-de-Rhuys, Cluny), qui dessinent une géographie dynamique du savoir, marquée par des tensions entre autorité ecclésiastique, innovation pédagogique et enracinement territorial.

Cette même géographie éclaire le parcours d'Héloïse, élevée à Argenteuil, puis prieure au Paraclet, formée au contact des lettres dans un milieu d'élite intellectuelle. L'essor des écoles dans cet espace reflète les transformations sociales et religieuses du XII^e siècle : la montée d'une classe d'intellectuels clercs ou laïcs, l'affirmation de réseaux de mécénat (comme celui des Garlande) et la tension entre différentes conceptions de la réforme. La carte permet ainsi de situer concrètement les trajectoires croisées d'Héloïse et Abélard dans un paysage intellectuel en mutation, préparant l'émergence des universités.

Source : Antoine Destemberg, *Atlas de la France médiévale. Hommes, pouvoirs et espaces, du Ve au XV^e siècle*, cartographie de Fabrice Le Goff, Paris, Éditions Autrement, coll. « Atlas/Mémoires », 2017, p. 61.



ANNEXE C
LEXIQUES AFFECTIFS ET SPIRITUELS

1. Termes latins affectifs et spirituels

Terme	Traduction générale	Nuances et contexte dans le mémoire
<i>amor</i>	amour	Amour passionnel, charnel ou affectif ; plus fréquent chez Abélard, proche de la tradition antique.
<i>concupiscentia / cupiditas</i>	désir charnel / convoitise	Désir désordonné, vice naturel hérité du péché originel, concept central dans la théologie d’Augustin, largement repris au Moyen Âge. Il fonde une méfiance envers le corps et le désir, et contribue à occulter la complexité morale humaine.
<i>amicitia</i>	amitié	Lien affectif fondamental dans la culture médiévale, fondé sur la vertu, la sincérité et la réciprocité. L’ <i>amicitia vera</i> et <i>sincera</i> est une relation désintéressée, où l’amitié dépasse l’intérêt utilitaire pour devenir un engagement moral profond ³⁵⁸ . Elle s’inscrit dans une dynamique de loyauté, de confiance et d’élévation mutuelle, souvent opposée aux formes d’amitié fondées sur des bénéfices matériels ou politiques. Comme le montrent Boquet et Nagy ³⁵⁹ , l’amitié médiévale s’inscrit dans un cadre émotionnel et éthique sensible, où les affects jouent un rôle clé dans la construction du lien social et spirituel. Elle constitue ainsi un vecteur d’humanité et de vertu au sein des réseaux sociaux et intellectuels du Moyen Âge.
<i>dilectio</i>	amour choisi / chéri	Amour moral, spirituel et désintéressé ; privilégié par Héloïse, issu du verbe <i>diligere</i> .
<i>caritas</i>	charité / amour divin	Amour divin, universel et désintéressé, fondement moral et spirituel dans la tradition chrétienne. Chez Abélard, la <i>caritas</i> est une vertu morale fondée sur la pureté de l’intention (<i>amor honestus</i>), incarnée par l’Esprit Saint comme force unificatrice entre Dieu et l’âme humaine. Héloïse souligne la dimension affective et la sincérité intérieure dans la quête d’union spirituelle.

³⁵⁸ Mews, « Cicero and the Boundaries of Friendship in the Twelfth Century », *Viator*, vol. 38, no 2, 2007, p. 369–384.

³⁵⁹ Boquet et Nagy, *Sensible Moyen Âge...*, p. 78–86.

<i>affectus</i>	affectivité, émotion intérieure	Désigne les mouvements internes et les émotions profondes de l'âme, liés au désir, à la consolation ou à la souffrance. Chez Héloïse et Abélard, <i>affectus</i> traduit la sincérité émotionnelle et la profondeur des sentiments, notamment dans l'expérience amoureuse, où ces émotions cohabitent et dialoguent avec la raison et la volonté.
<i>anima</i>	âme	Dans la pensée médiévale, l' <i>anima</i> désigne le principe immatériel qui anime le corps et le relie à Dieu. Immortelle car créée par Dieu, elle est conçue par Aristote comme la forme du corps vivant et, dans la théologie chrétienne, comme le souffle spirituel qui assure à la fois la vie biologique et l'orientation transcendante de l'être humain. Les débats médiévaux soulignent toutefois la complexité de ce concept, situé entre philosophie naturelle et théologie.
<i>animus</i>	esprit intérieur / cœur volontaire	L' <i>animus</i> désigne plutôt la dimension consciente et volontaire de l'âme : siège de la mémoire, de la pensée rationnelle et des passions. Héritée de la tradition latine, cette notion exprime la tension entre raison et affectivité, intention et désir. Dans la correspondance d'Héloïse et Abélard, l' <i>animus</i> joue un rôle central, car il oriente l' <i>intentio</i> et manifeste la sincérité intérieure, au cœur de leur réflexion éthique et spirituelle.
<i>intentio</i>	intention (morale ou spirituelle)	Orientation intérieure de l'âme vers le bien ou le mal ; critère moral central chez Abélard pour juger les actes. <i>Intentio</i> exprime la volonté consciente qui fonde la valeur éthique d'une action, souvent opposée à la simple apparence extérieure. Héloïse et Abélard insistent sur l'importance de l' <i>intentio</i> sincère dans l'amour et la spiritualité.
<i>summum bonum</i>	bien suprême	Le Bien suprême, conçu dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne à la fois comme principe moral ultime et comme attribut de Dieu lui-même. Il ne s'agit pas seulement d'un idéal abstrait, mais du Bien éternel, identifié à Dieu, vers lequel tend tout désir authentique. Chez Héloïse, l'amour (<i>dilectio</i>) est orienté vers ce <i>summum bonum</i> , transcendant les plaisirs sensibles et fondant la régulation intérieure de l'âme. Il structure la quête d'union intime et éternelle avec le Bien divin, horizon de perfection morale et spirituelle.
<i>consolatio</i>	consolation	Soulagement intérieur profond, procuré par la présence ou les lettres de l'aimé(e), qui agit comme un réconfort à la fois spirituel et émotionnel. Dans la correspondance d'Abélard et Héloïse, la <i>consolatio</i> dépasse l'apaisement des douleurs terrestres : elle devient une force régulatrice et transcendante, unifiant souffrance humaine et paix divine. L'aimée y est célébrée comme médiatrice d'une harmonie intérieure, reflet de la <i>caritas</i> , l'amour divin incarné par l'Esprit Consolateur (<i>Paraclet</i>), source d'un apaisement véritable et durable.

2. Termes grecs évoqués ou implicitement discutés

Terme	Traduction générale	Nuances discutées
<i>agapē</i> (ἀγάπη)	amour divin, inconditionnel	Issu du vocabulaire grec antique et déjà présent dans la philosophie, le terme <i>agapē</i> désigne originellement une forme d'affection ou d'amour bienveillant. Dans la tradition chrétienne, il acquiert un sens théologique central : celui d'un amour universel, désintéressé, orienté vers le don de soi. L' <i>agapē</i> désigne l'amour qui descend de Dieu vers l'humanité, en lien avec la <i>caritas</i> latine, et se caractérise par la grâce, la miséricorde et le salut. Contrairement à l' <i>éros</i> , il ne recherche ni possession ni réciprocité, mais l'élévation de l'autre.
<i>éros</i> (ἔρως)	amour passionné / désir	Force cosmique et dynamique ascendante, <i>éros</i> désigne dans la culture grecque classique à la fois le désir charnel et la quête de beauté et de vérité. Chez Platon, il exprime le mouvement de l'âme vers le divin par l'amour de la beauté intelligible. Dans la théologie chrétienne, son interprétation varie : les Pères grecs comme Origène, Pseudo-Denys et surtout Grégoire de Nysse réhabilitent <i>éros</i> comme moteur mystique d'élévation. Pour Grégoire, <i>éros</i> purifié devient <i>epektasis</i> , un désir infini d'union avec Dieu, expression d'un amour qui pousse l'âme à dépasser ses limites dans une tension continue vers le divin. À l'inverse, chez Augustin et dans la tradition latine, <i>éros</i> est souvent perçu comme un attachement désordonné aux biens terrestres, devant être réorienté par la grâce vers la <i>caritas</i> . Cette divergence reflète une tension entre une vision intégrative du désir dans la spiritualité (Pères grecs) et une approche hiérarchisante et ascétique (Augustin), tension au cœur des lettres d'Héloïse et Abélard.
<i>philia</i> (φιλία)	Amitié, affection intellectuelle	Désigne un lien d'attachement fondé sur l'estime réciproque, la raison ou le partage de valeurs. Dans l'Antiquité grecque, <i>philia</i> est une forme noble d'amour civique ou philosophique. Dans les textes chrétiens, elle peut apparaître comme une forme imparfaite d'amour, car moins absolue que l' <i>agapē</i> . Cependant, elle conserve une dignité morale importante, notamment chez Aristote et Cicéron.

3. Lexique spirituel latin : hébreu, sanskrit et àarabe (références soufies)

Terme	Tradition	Traduction / Sens	Contexte d'usage dans le mémoire
<i>Ish</i> (ישׁ)	Hébraïque	Homme	Polarité masculine active, principe de conscience et de verticalité
(ישׁ ם ישׁ) <i>Ishah</i>	Hébraïque	Femme ; principe féminin intérieur	Polarité féminine intérieure, réceptacle du souffle divin, matrice spirituelle

(בָּסָר) <i>Bassar</i>	Hébraïque	Chair	Corporéité incarnée, lieu d'expression du sacré, support de la révélation
(דָּבָר) <i>Dabar</i>	Hébraïque	Parole ; verbe créateur	Verbe créateur divin, puissance qui structure et manifeste le Réel
Rādhā	Hindouisme	Épouse mystique de Krishna ; âme cosmique féminine	Figure centrale de l'amour divin dans la tradition du <i>bhakti</i> , Rādhā incarne l'âme individuelle dans sa quête d'union avec l'Absolu. Elle symbolise à la fois la séparation douloureuse et l'union extatique, faisant d'elle une médiatrice entre le désir humain et l'amour spirituel. Sa relation avec Krishna, marquée par la transgression, le secret et l'intensité affective, est mise en parallèle avec la figure d'Héloïse dans les <i>EDA</i> , où l'aimée devient porteuse d'un savoir intérieur et d'un amour transfigurateur, à la fois incarné et spirituel
Rasa Lila	Hindouisme	Danse mystique de l'union divine	Représentation cosmique de l'amour divin dans le <i>Bhāgavata Purāna</i> , où Krishna danse en cercle avec les Gopīs. Cette ronde sacrée symbolise l'unité transcendante entre l'âme et le divin, où le désir humain, transfiguré par la <i>bhakti</i> (dévotion), devient voie d'élévation spirituelle. Par son érotisme sacré, le <i>Rasa Lila</i> rejoint la tension présente dans les <i>EDA</i> où le langage du désir devient espace de transfiguration. Modèle d'amour mystique universel, il exprime l'union de l'intime et du cosmique, à l'image de la quête spirituelle vécue par Héloïse et Abélard
Bhakti	Hindouisme	Dévotion ; amour de Dieu	Forme d'amour désintéressée vers le divin
Dāna	Hindouisme	Don désintéressé	Éthique de l'offrande dans l'amour spirituel
Niṣkāma-karman	Hindouisme	Action sans désir personnel	Amour libéré de l'intérêt ou de l'égo
Seva	Hindouisme	Service désintéressé	Attitude de dévotion active dans la relation
Viveka	Hindouisme	Discernement spirituel	Capacité de distinguer l'amour vrai du désir
Ātman	Hindouisme	Soi profond, essence spirituelle	Point de jonction entre l'âme et le divin
Brahman	Hindouisme	Absolu, réalité cosmique	Horizon spirituel de l'amour mystique

<i>Prāna</i>	Hindouisme	Souffle vital	Évoqué dans l'union mystique du <i>Rasa Lila</i>
<i>Aham</i>	Hindouisme	« Je suis » ; conscience divine	Affirmation d'un soi spirituel unifié
<i>Jñānī</i>	Hindouisme	Sage illuminé	Figure du maître spirituel par l'amour
<i>Saṃsāra</i>	Hindouisme	Cycle des réincarnations	Le désir conduit à la libération ou à l'attachement
<i>Ṛta</i>	Hindouisme	Harmonie cosmique ; ordre naturel	Associée à la vérité de l'union mystique
<i>Kali Yuga</i>	Hindouisme	Âge sombre de l'humanité	L'époque où l'amour vrai est rare mais salvateur
<i>Ma'rifa</i>	Soufisme	Connaissance intuitive du divin	Associée à la reconnaissance amoureuse spirituelle
<i>Haqiqa</i>	Soufisme	Vérité ultime	Stade d'union mystique, comparable à la <i>caritas</i>
<i>Tariqa</i>	Soufisme	Voie spirituelle (initiatique)	Parcours d'élévation intérieure par l'amour
<i>Sharia</i>	Soufisme	Loi extérieure (contrastée avec la voie intérieure)	Rappel de la double dimension, externe et interne
Intelligence agente	Philosophie islamique / Corbin / ; reprise dans la scolastique chrétienne (Albert le Grand, XIII ^e s.)	Intermédiaire céleste ; Sophia cosmique	Principe de médiation spirituelle et d'union entre amour humain et divin. Issue de la philosophie aristotélicienne et développée par la pensée islamique (notamment Avicenne et Averroès), l'intelligence agente sera reprise dans la tradition chrétienne médiévale, par exemple chez Albert le Grand, et intégrée dans les débats scolastiques sur la connaissance et la médiation divine.

ANNEXE D

LAUDIS HONOR (POÈME ATTRIBUÉ À HÉLOÏSE)

Le poème *Laudis honor*, extrait d'un manuscrit conservé à la British Library (Add. 24199, fol. 77v), est un texte latin anonyme du XII^e siècle, édité par André Boutemy. Il a été analysé par Constant J. Mews, qui y voit une œuvre possiblement attribuable à Héloïse, en raison de son ton revendicatif, de sa maîtrise rhétorique et de sa défense du savoir comme voie spirituelle légitime. Bien que cette attribution demeure hypothétique, elle est historiquement et symboliquement significative. Le poème évoque l'expulsion d'une femme savante, probablement issue d'un cadre monastique, en raison de son engagement intellectuel. Mews met cet épisode en relation avec l'éviction d'Héloïse du monastère d'Argenteuil en 1129. À travers la voix lyrique, ce texte articule les tensions entre savoir et autorité, entre genre et légitimité spirituelle. Il exprime un refus des logiques d'effacement féminin dans l'espace intellectuel.

Dans le cadre de ce mémoire, *Laudis honor* n'est pas reproduit ici pour statuer sur son attribution, mais pour faire entendre, à travers son souffle et sa forme, une résonance possible de la voix d'Héloïse, en particulier dans sa manière de penser l'écriture, la mémoire et le lien amoureux. La critique y est frontale : l'exclusion de la *littera*, c'est-à-dire du droit d'accès des femmes à l'écriture et au savoir lettré, est présentée comme une perte spirituelle collective. Ce texte fait écho à la défense, par Héloïse, de l'amour lettré et incarné, dans ses lettres à Abélard.

La traduction partielle présentée ici s'appuie sur les travaux de Constant J. Mews (*La voix d'Héloïse*, Cerf, 2018, p. 268–276), tout en veillant à en restituer la dimension poétique et théologique.

*Laudis honor*³⁶⁰, *probitatis amor, gentilis honestas,*
Cuncta simul quali, quo periere modo?
Liuor edax, ignaua quies, detractio turpis,
Quid prosunt regni totius imperio?
Caesaribus dilecta uiris hoc tempore sordent 5
Gratia Pieridum Pegaseusque liquor.
Romanae quondam non ultima gloria gentis,
Vergilius, Naso, nomina uana iacent.
Pellimur orbe nouo, Studium quia littera nostrum.

Clio, fida comes, pellimur, egredere! 10
Principibus si quod placuit noua lectio nostris,
Subque nouis regnat lex noua principibus.
Carminibus leniri dudum fera corda solebant,
At modo carminibus mollia corda tument.
Mitius exilium meruerunt carmina uatis 15
Carminibusque fuit Caesaris ira minor.
Nostris principum dat littera nostra furoris,
Nostris nulla placent carmina principibus.

³⁶⁰ André Boutemy (éd.), « Le Recueil poétique du manuscrit Additional 24199 du British Museum », *Latomus*, vol. 2, no. 1, 1938, p. 30–52

Traduction française

L'honneur de la louange, l'amour de la probité, la noble vertu
Comment, de quelle manière pourraient-ils tous périr en même temps ?
L'envie qui ronge, l'inaction oisive, la calomnie basse,
À quoi servent-elles pour régir tout le royaume ?
La grâce des Muses et la source de Pégase³⁶², 5
si chères aux empereurs, sont inutiles aux hommes
de nos jours.
Autrefois, non la moindre gloire du peuple romain,
Virgile, Ovide gisent morts en de vains noms.
Je suis expulsé du nouveau monde parce que mes efforts
se consacrent à des écrits savants³⁶³.
Clio, fidèle compagne, pars : je suis expulsé ! 10
Bien que de nouvelles lectures aient autrefois plu à nos princes,
sous de nouveaux princes règne une nouvelle loi.
Autrefois, les cœurs farouches étaient adoucis par la poésie,
mais aujourd'hui les cœurs faibles sont enragés par les poèmes.
Les poèmes du poète [Ovide] lui valurent un exil plus clément, 15
et la colère de César envers la poésie fut moindre.
Mes écrits savants suscitent la rage des nôtres,
aucun poème ne plaît à nos princes.
Je suis accusé, mais pour quel méfait antérieur ?
Si vous voulez savoir : mon art est mon crime,
et mon imagination. 20
Mes grands écrits savants ont engendré mon grand crime.
Clio, ...

Oh, nouvelle religion, saint renoncement à la vie,
maintenant si seulement je savais quel crime sont les écrits savants.
Elle ou il (est) bon.ne dont le visage est toujours baissé, 25
qui, puisqu'elle ou il ne sait rien, pense qu'elle ou il est bon.ne.
Mais (est-ce) cette existence qui est sainte, celle qui, en méditant
sur rien ou en ne sachant rien, devient rien³⁶⁴ ?
Si Dieu est saisi par les sens et saisi par la raison, 30
celui qui possède plus de raison en saisira plus.

³⁶² Pégase est donc bien plus qu'un simple cheval ailé : il incarne des notions élevées de créativité, de savoir et d'aspiration. Pégase, célèbre cheval ailé de la mythologie grecque, est une figure emblématique associée à la poésie, à l'inspiration et à l'élévation spirituelle. Né du sang de Méduse lorsque celle-ci fut décapitée par Persée, Pégase est également lié à la source de l'Hippocrène sur le mont Hélicon, qui jaillit sous l'impact de son sabot et devint une source d'inspiration pour les poètes. Servant de monture à Zeus pour transporter la foudre, il est aussi associé au héros Bellerophon, qui l'a dompté grâce à un mors d'or offert par Athéna, afin de vaincre la Chimère, une créature monstrueuse. Dans la littérature et l'art, Pégase symbolise l'aspiration à l'excellence, la créativité artistique et la quête intellectuelle, unissant les domaines divin et humain dans un même élan d'inspiration et de savoir.

³⁶³ L'utilisation du terme *littera* par la poétesse ici, comme celle de nombreux contemporains, semble se référer simultanément à l'esprit lettré et au document savant qu'il produit.

³⁶⁴ Ces lignes difficiles mettent à l'épreuve les connaissances en latin et en philosophie du lecteur, tout en soulignant l'importance de l'apprentissage.

Les grands écrits savants ne m'empêcheront pas d'être bon.ne,
les écrits savants n'interdisent pas, mais permettent de connaître Dieu.
Je crois et je sais rationnellement que Dieu existe
et aussi que ce que je fais, Dieu ne l'interdit pas.
(S'il) interdit ce que je fais, j'interdirai ce que vous faites. 35
Clio, ...

Réciter en nouveaux vers les bonnes et les mauvaises actions—
C'était mon erreur, si c'en était une.
Votre esprit a voulu condamner ce qu'il ne pouvait (faire),
discréditer les bonnes choses, si elles méritaient d'être louées. 40
Et même si la honte vous contraignait à les louer,
hélas, comment [....] être bon.ne !
Oh, quelle nouvelle ruse—mais connue de moi : sous le couvert
de la correction, l'envie cherche une place.
Il ne revient pas aux femmes religieuses de composer des vers 45
ni à nous de demander qui pourrait être Aristote.
Cette vertu (est) ancienne : les poèmes (sont) rien à votre époque,
rien en genre ou en espèce, ni en ornement rhétorique.
À quoi bon garder des mesures correctes, consigner des disputes ?
Clio, ... 50

Mais savoir cette chose sacrée³⁶⁵ est mieux que de la critiquer ;
il ne sait pas ce qu'il critique, mais le critique tout de même.
Qui que vous soyez, ce que vous corrigez si sagement en moi,
vous le connaîtriez (en vous-même), homme bon, si vous le vouliez.

Composez des vers, vous calomniateur des vers, pour que je pense 55
que vous pouvez bien sûr créer (de la poésie), mais ne le voulez pas.
Je serais acceptable même pour vous si mes écrits savants étaient acceptables :
un génie égal réconcilie habituellement deux personnes !

³⁶⁵ Ce que le poème nomme *chose sacrée* renvoie, de manière significative, à la *littera*, à l'écriture en tant que telle, investie ici d'un caractère quasi sacré.

ANNEXE E

TRADUCTION LITTÉRAIRE DE STROPHES DU *CHEVALIER À LA PEAU DE PANTHÈRE*

(ვეფხისტყაოსანი)

Cette annexe présente une traduction littéraire originale, réalisée par l’auteure du mémoire, des strophes 20 à 24 du *Chevalier à la peau de panthère* de Chota Rousavéli. Elle a été effectuée à partir du texte géorgien édité par Levan Gvelesian (*Tbilissi, Grefix, 2011*), en dialogue comparatif avec la traduction anglaise proposée par Peter Dronke (*Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 17–18), laquelle offre une version condensée de ce passage dans le cadre de son analyse des sources de la lyrique amoureuse européenne.

La traduction française qui suit est donc une réalisation originale de l’auteure, appuyée sur l’édition géorgienne de référence et enrichie par une comparaison avec la version anglaise de Dronke. Elle est accompagnée de notes philologiques explicitant les choix de traduction et certaines nuances du texte original.

Traduction anglaise de Peter Dronke

I speak of the supreme Love, species of divine essence
(it is hard for human language to tell of it):
a celestial activity, lifting the soul on its pinions
whoever aspires to it must endure many griefs.
That unique Love the wise cannot comprehend,
the tongue will tire, human ears will be exhausted.
I had better tell of mundane ecstasies, which mortals can experience,
and yet they imitate that Love
when, withholding, they languish at a distance.
A lover is called ‘madman’ in Arabic,
for he loses his senses if desire is not fulfilled.
Some have nearness to God—they return from their height
to some, again, it is natural to aspire to lovely women.
A lover must have beauty, beauty like the sun,
wisdom, humility, generosity, and lots of time;
he must be eloquent, understanding, enduring and heroic
no one can be a lover who is not all these.
Love is beautiful, hard to define:
true love is not lust, it is utterly different,
wide boundaries lie between the two.
Do not confuse them, I beg of you³⁶⁶!

³⁶⁶ Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 17–18.

Texte original (géorgien)³⁶⁷

20 ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;
იგი არს საქმე ზეცისა, მომცემი აღმაფრენათა;
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა.
21 მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან,
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან;
ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან;
მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან.
22 მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა,
მით რომე შმაგობს მისისა ვერ-მიხვდომისა წყენითა;
ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა,
კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედა ფრფენითა.
23 მიჯნურსა თვალად სიტურფე ჰმართებს მართ ვითა მზეობა,
სიბრძნე, სიუხვე, სიმდიდრე, სიყმე და მოცალეობა,
ენა, გონება, დათმობა, მძლეოთა მეზრძოლთა მძლეობა.
ვისცა ეს სრულად არა სჭირს, აკლია მიჯნურთ ზნეობა.
24 მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი;
მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი:
იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი ზღვარი,
ნუვინ გაჰრევთ ერთმანერთსა, გესმას ჩემი ნაუზარი!

Traduction littéraire française

20 Je parlerai de l'Amour premier, né de la lignée des êtres d'en-haut³⁶⁸,
Difficile à exprimer, il réclame une langue rare³⁶⁹, propre à en révéler le mystère.
C'est une œuvre céleste, une source d'élévation et d'extase³⁷⁰,
Mais quiconque ose y tendre doit affronter renoncements et profondes douleurs³⁷¹.

³⁶⁷ Source géorgienne : ჩოტა რუსთველის (ვეფხისტყაოსანი), ტექსტი ლევან გველეხიანის რედაქციით. თბილისი, Grefix, 2011, გვ. 27–28.

³⁶⁸ « êtres d'en-haut » : Traduction de გვართა ზენათა, litt. « les lignées d'en-haut » ; ზენა (zena) désigne ce qui est élevé ou céleste, parfois associé à l'ordre divin ou angélique. L'expression souligne que cet amour appartient à un ordre supérieur.

³⁶⁹ « langue rare » : Rend le géorgien საჭირო გამოსაგები ენათა, litt. « langue propre à l'expression (de cette chose) » ; suggère une capacité langagière exceptionnelle, qui pourrait renvoyer à une parole inspirée ou mystique,

³⁷⁰ « élévation et extase » : Traduction de აღმაფრენათა, dérivé de *aghma* (haut) et *prena* (envol), image forte d'ascension spirituelle.

³⁷¹ « renoncements et profondes douleurs » : Traduction de თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა ; თმობა (tmoba) signifie renoncement, abnégation volontaire ; წყენა (tsqena) suggère des blessures affectives, morales ou spirituelles. L'amour exige ici une épreuve initiatique.

21 Cet unique Amour, les sages ne peuvent le saisir³⁷²,
 La langue fatiguerait, et les oreilles humaines en seraient exténuées³⁷³.
 J'ai évoqué les formes inférieures de l'amour, celles qui effleurent la chair³⁷⁴.
 Ce n'est qu'un pâle reflet de l'Amour qu'ils poursuivent ; mais s'il s'agit de luxure, alors ils
 s'égareront dans le lointain³⁷⁵.
 22 L'amoureux est dit fou dans la langue arabe³⁷⁶,
 Car il devient insensé du tourment de ne pas atteindre son désir³⁷⁷.
 Certains accèdent à la proximité divine, mais s'épuisent dans leur envol³⁷⁸,
 D'autres, par nature, se laissent porter vers les charmes des belles³⁷⁹.

³⁷² « les sages ne peuvent le saisir » : Traduction de *მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან* : le terme *ჭკვიანი* (chk'viani) désigne l'intellectuel, le raisonnable, parfois le philosophe. *მიხვდებიან* signifie « comprendre, atteindre intellectuellement » : l'amour transcende ici la capacité rationnelle.

³⁷³ « La langue fatiguerait » : *ენა დამჯრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან* : image forte de la parole impuissante (*დამჯრება* = s'épuiser) et de l'écoute elle-même atteinte physiquement. Cela évoque l'idée mystique de l'indicible, ce que la parole humaine ne peut contenir.

³⁷⁴ « formes inférieures de l'amour... qui effleurent la chair » : *ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან* : *ქვენი* (kvena) signifie « inférieur, bas » ; *ხელობანი* (khelobani) désigne des pratiques ou arts – ici probablement des expériences amoureuses plus triviales. *ხორცი* (khorts'i) : la chair, le corps, par opposition à l'âme. D'où l'idée de pulsion ou de sensualité.

³⁷⁵ « s'ils s'égareront dans la luxure » : *მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან* : litt. « ils imitent cet Amour, sauf s'il s'agit de luxure, alors ils se perdent de loin ». *სიძვა* (sidzva) : fornication, concupiscence ; *ბნდებიან* (bndebian) implique se perdre, se troubler, s'égarer dans la distance, image d'un éloignement moral ou spirituel.

³⁷⁶ « dit fou dans la langue arabe » : *მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა* : Le mot *შმაგი* (*shmagi*) signifie fou, possédé, exalté. L'expression fait clairement référence au mot *majnūn* en arabe, pour désigner Qays ibn al-Mulawwah, appelé *Majnūn Laylā*. L'amour mystique, dévorant, rend littéralement fou dans cette tradition.

³⁷⁷ « du tourment de ne pas atteindre son désir » : *მით რომე შმაგობს მისისა ვერ-მიხვდომისა წყენითა* : *შმაგობს* (*shmagobs*) : devient fou ; *ვერ-მიხვდომა* (*ver-mikhvdoma*) signifie « non-accomplissement », « ne pas parvenir à ». La *წყენა* (*tsqena*) est ici un chagrin profond, une blessure intérieure. L'amoureux devient fou par frustration, mais aussi par la tension spirituelle vers l'inaccessible.

³⁷⁸ « s'épuisent dans leur envol » : *ზოგთა აქს საღმრთო სიახლე, დამჯრების აღმაფრენითა* : *საღმრთო სიახლე* : proximité divine ; *დამჯრება* : épuisement ; *აღმაფრენა* = élévation, envol mystique. Le vers évoque ici des figures contemplatives ou mystiques qui, ayant atteint une certaine proximité du divin, ne peuvent en soutenir la puissance, et retombent.

³⁷⁹ « se laissent porter vers les charmes des belles » : *ზოგთა ქვე უც ბუნება კკლუცთა ზედა ფრფენითა* : *ზოგთა ქვე უც ბუნება* signifie « certains ont en eux, par nature », une disposition ; *კკლუცი* = beauté séduisante, charme féminin. *ფრფენა* (*prpena*) : planer, voltiger, donc attirance légère ou sensuelle. Cela suggère une disposition charnelle, par opposition à l'élévation spirituelle du vers précédent.

23 L'amant doit briller d'une beauté éclatante, pareille à celle du soleil³⁸⁰,
 Doué de sagesse, de générosité, de richesse, de fraîcheur d'âme et de liberté d'esprit³⁸¹.
 Il lui faut éloquence, intelligence, humilité, et vaillance face aux plus forts³⁸².
 Qui ne possède en soi l'ensemble de ces dons, ignore les vertus de l'amour³⁸³.
 24 L'Amour est une beauté sublime, douloureuse, dont la nature est difficile.³⁸⁴
 Le véritable amour n'est pas la volupté, il en est radicalement distinct³⁸⁵.
 Une vaste frontière repose entre les deux³⁸⁶.
 Ne les confondez pas, je vous en prie³⁸⁷.

³⁸⁰ « d'une beauté éclatante, pareille à celle du soleil » : მიჯნურსა თვალად სიტურფე ჰმართებს მართ ვითა მზეობა : სიტურფე (*sit'urpe*) signifie beauté, charme visible ; მზეობა (*mzeoba*) = éclat du soleil, éclat rayonnant. L'image renforce le lien entre beauté et lumière divine, courante dans les traditions mystiques.

³⁸¹ « sagesse, générosité, richesse, fraîcheur d'âme et liberté d'esprit » : სიბრძნე, სიუხვე, სიმდიდრე, სიყმე და მოცალეობა : Chaque mot ici désigne une qualité cardinale : სიბრძნე (*sibrdzne*):sagesse ;სიუხვე (*siukhve*): générosité, abondance intérieure ;სიმდიდრე (*simdidre*): richesse, aussi spirituelle ; სიყმე (*siqme*) : fraîcheur, jeunesse du cœur ; მოცალეობა (*motsaléoba*) : liberté intérieure, disponibilité. L'ensemble évoque une plénitude de l'être, non pas seulement sociale ou physique.

³⁸² « éloquence, intelligence, humilité, vaillance face aux plus forts » : ენა, გონება, დათმობა, მძლეოთა მებრძოლთა მძლეობა : ენა : langue, éloquence ; გონება : pensée, raison vive ; დათმობა : renoncement, capacité à céder (humilité) ; მძლეობა : force, puissance. La fin du vers « combattre les puissants » indique le courage de celui qui, par amour, surmonte les obstacles et même les puissances oppressives.

³⁸³ « ignore les vertus de l'amour » : ვისცა ეს სრულად არა სჭირს, აკლია მიჯნურთ ზნეობა : სრულად არა სჭირს : ne les possède pas entièrement ; ზნეობა : éthique, noblesse morale, disposition intérieure juste. Ce dernier terme est crucial : l'amour est ici lié à un ethos, une manière d'être structurée par des qualités spirituelles et morales, non par la passion seule.

³⁸⁴ « beauté sublime, douloureuse, dont la nature est difficile » : მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი : ტურფა (*turpa*) : beauté éclatante, charme profond, parfois sublime. საცოდნელად ძნელი გვარი : de nature difficile, douloureuse ou éprouvante. Le mot საცოდნელი peut aussi évoquer la pitié, la compassion, comme si cet amour méritait la peine ou la vénération tant il est élevé et souffrant.

³⁸⁵ « il en est radicalement distinct » : მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი : სხვა რამეა : « c'est autre chose ». სიძვა (*sidzva*) = concupiscence, débauche, luxure. დასადარი = comparable à. Cette ligne insiste sur l'altérité radicale entre amour véritable et désir charnel

³⁸⁶ « une vaste frontière repose entre les deux » : იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი ზღვარი : Répétition rythmique de « ceci est autre, cela est autre » ; დიდი ზღვარი = grande limite ou frontière. Cette métaphore spatiale est fréquente en poésie mystique : il y a un abîme infranchissable entre l'amour spirituel et la dévoration charnelle.

³⁸⁷ « ne les confondez pas, je vous en prie » : ნუვინ გაჰრევთ ერთმანერთსა, გესმას ჩემი ნაუბარი : ნუვინ გაჰრევთ = que nul ne mélange ; გესმას ჩემი ნაუბარი = écoutez bien mes paroles. Cette clôture adressée au lecteur est un appel éthique, presque pédagogique. L'auteur insiste sur une distinction morale et intellectuelle à ne pas trahir : une forme de conscience affective lucide.

ANNEXE F

VENI SANCTE SPIRITUS : MANUSCRIT, TRANSCRIPTION ET CONTEXTE

Reproduction

Le folio 56v du manuscrit *Cambridge, Trinity College, MS B.14.39–40*³⁸⁸ contient la séquence latine *Veni Sancte Spiritus*. Il s'agit d'une pièce liturgique chantée à la Pentecôte. Ce folio témoigne de la diffusion manuscrite de l'hymne dès la fin du XII^e siècle, dans un contexte canonial influencé par la réforme grégorienne.

Autres informations codicologiques et liturgiques

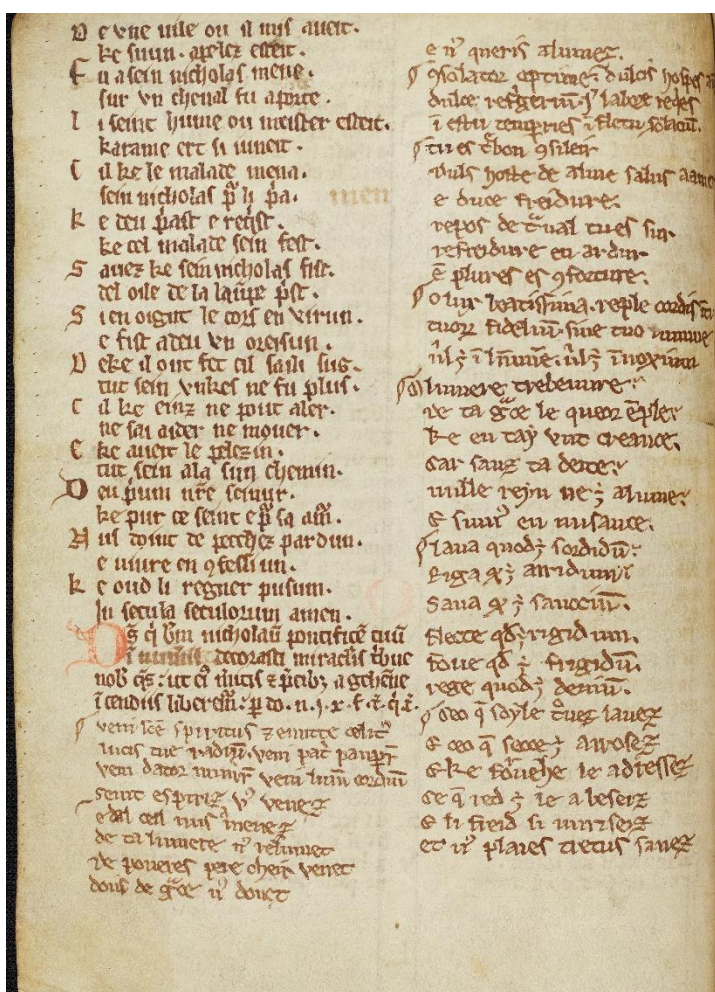
Attribution traditionnelle :

Étienne Langton (1150–1228),
archevêque de Cantorbéry
Lieu de copie probable : Angleterre, dans
un contexte canonial influencé par la
réforme grégorienne

Observations paléographiques : écriture
gothique cursive régulière avec
abréviations médiévales typiques (ex. : «
qd » pour quod, « 7 » pour et).

Forme métrique et musicale : texte en
vers trochaïques dimètres, typiques des
séquences, avec un rythme adapté au
chant grégorien.

Transmission liturgique : le texte
correspond étroitement à la version
chantée encore aujourd'hui à la messe de
Pentecôte.



³⁸⁸ *Cambridge, Trinity College, MS B.14.39–40, fol. 56v.*

Transcription latine³⁸⁹

*Veni Sancte Spiritus, et emitte
caelitus
lucis tuae radium.
Veni pater pauperum,
veni dator munerum,
veni lumen cordium.*

*Consolator optime,
dulcis hospes animae,
dulce refrigerium.
In labore requies,
in aestu temperies,
in fletu solatium.*

*O lux beatissima,
reple cordis intima
tuorum fidelium.
Sine tuo numine,
nihil est in homine,
nihil est innoxium.*

*Lava quod est sordidum,
riga quod est aridum,
sana quod est saucium.
Flecte quod est rigidum,
fove quod est frigidum,
rege quod est devium.*

*Da tuis fidelibus,
in te confidentibus,
sacrum septenarium.
Da virtutis meritum,
da salutis exitum,
da perenne gaudium.*

Traduction française (adaptée de Gérard Messiaen³⁹⁰)

Viens, Esprit Saint, et envoie du
haut des cieux
un rayon de ta lumière.
Viens, père des pauvres,
viens, dispensateur des dons,
viens, lumière des cœurs.

Consolateur souverain,
hôte très doux de l'âme,
adouçissante fraîcheur.
Dans le labeur, le repos,
dans la fièvre, la fraîcheur,
dans les pleurs, le réconfort.

Ô lumière bienheureuse,
viens remplir jusqu'à l'intime
le cœur de tous tes fidèles.
Sans ta puissance divine,
il n'est rien en aucun homme,
rien qui ne soit perverti.

Lave ce qui est souillé,
baigne ce qui est aride,
guéris ce qui est blessé.
Assouplis ce qui est raide,
réchauffe ce qui est froid,
rends droit ce qui est faussé.

Accorde à tes fidèles,
qui se confient en toi,
le don sacré en septaine.
Donne mérite et vertu,
donne le salut final,
donne la joie éternelle

³⁸⁹ John Mason Neale, *Mediaeval Hymns and Sequences*, Londres, J.T. Hayes, 1867.

³⁹⁰ Gérard Messiaen (trad.), *Séquences liturgiques latines*, Paris, Cerf, 1997.

ANNEXE G

EXTRAIT DE *L'AFFAIRE JÉSUS* D'HENRI GUILLEMIN

Cet extrait, tiré de *L'Affaire Jésus* du professeur Henri Guillemin (1903–1992), historien de la littérature et fin lecteur du christianisme, éclaire de manière saisissante la conception d'un Royaume intérieur, thème central de la dernière section de ce mémoire, où l'amour devient voie de connaissance et d'unification intérieure.

Ce qui nous conduit directement à la grande révélation-divulgation qu'apportait le Nazaréen. Elle tient en sept mots que l'on trouve à la fois en Luc (17,21) et dans l'un des « *logia* » de l'Évangile selon Thomas. Luc : « Le royaume de Dieu est en vous » ; Thomas : le royaume de Dieu est, en même temps, « en vous et en dehors de vous ». « *Entos humôn* », dit le texte de Luc : et il est strictement impossible de traduire cet « *ento* » autrement que par « au-dedans ». C'est attenter à la grammaire, et recourir à un faux sens délibérés, que de traduire « *entos* » en « parmi » ; c'est bien « en vous », alors que, d'une part, la phrase précédente implique la traduction juste (« La venue du royaume de Dieu ne se laisse pas observer et on ne saurait dire : Le voici ! Le voilà ! » – ce qui exclut l'interprétation « parmi vous ») et que, d'autre part, la parabole du semeur n'a de sens que si « *entos humôn* » est correctement traduit par « au-dedans de vous ». Ch. Perrot qui prétend cet « *entos* » « difficile à traduire », ne se cache pas la raison du refus qu'il oppose à la traduction normale et honnête de « *entos* » en « au-dedans » et déclare avec candeur (« cynisme » serait inconvenant) que de traduire « *entos humôn* » par « au-dedans de vous » « risque d'égarer le lecteur dans quelques religion de type intimiste ou mystique ». Je me demande ce que serait une foi étrangère à l'intimité de l'être, et la mystique est-elle donc une déviation ? Je sais bien que Fénelon a été condamné par Rome sur l'injonction de Louis XIV, mais je doute que ce soir à cause de ceci, qui figure dans son traité de l'Existence de Dieu : « O mon Dieu, si tant d'hommes ne vous découvrent point [...], ce n'est pas que vous soyez loin. Vous êtes auprès d'eux et au-dedans d'eux, mais ils sont fugitifs et errants hors d'eux-mêmes. »

De ce Dieu « au-dedans de nous », de cette connaissance intuitive, la négation, la démystification est classique, bien antérieure même à Feuerbach et à Marx. C'est l'illusion de notre naïveté qui projette dans l'imaginaire, pour lui attribuer une réalité consolante, le besoin désespéré qui est le nôtre de croire à des rêves. Éperdument désirer qu'une chose soit vraie ne suffit pas à la rendre vraie. La foi, disait Marx, « n'est que le soupir de la créature étouffée par un monde sans cœur ». Construction vaine. Mirage. Réponse : mais non, Lamartine ne se trompait point lorsque, dans son poème « Utopie » (1838), il parlait de « cette aspiration » en nous, « qui prouve une atmosphère ». Qui « prouve » disait-il ; et le mot était juste. De même que l'existence dans notre corps d'un système respiratoire ne s'y trouve que parce qu'il y a un air à respirer, de même cette « aspiration » dont les témoignages sont partout, prouve qu'y correspond une réalité ; car on ne saurait désirer que ce dont on a déjà un commencement de possession. L'amour, dit Platon, est fils de *poros* et de *pénia* ; *poros*, l'abondance, la plénitude ; *pénia*, la pénurie, le manque. On ne désire une femme que parce qu'on la sait réelle (et s'il s'agit d'une femme rêvée, l'image que nous nous formons d'elle est faite d'éléments empruntés à des femmes que nous avons vues). Il faut, pour désirer, une connaissance directe, mais insuffisante, mais imparfaite ; une pré-connaissance, un pré-sentiment, sans quoi l'élan ne saurait naître. L'élan répond à l'appel. Appel d'air. Aimantation. Quelque chose en nous sait

Dieu comme la boussole sait le pôle. Et là où Pascal dit « connaissance du cœur », je préfère connaissance par contact.

Dans cette importante conversation dont nous avons déjà cité quelques mots, Sartre déclarait à Benni Lévy : « Ce qu'est un homme n'est pas encore établi. Nous ne sommes pas des hommes complets [...] ; nous sommes des sous-hommes, c'est-à-dire des êtres qui ne sont pas parvenus à une fin, qu'ils n'atteindront peut-être jamais d'ailleurs, mais vers laquelle ils vont [...]. Ces sous-hommes ont en eux des principes [...] qui sont en avance sur leur être même [...]. Ce qu'il y a de mieux en nous, c'est notre effort pour être au-delà de nous-même. » Et Sartre parlait de « réquisition » dont nous sommes l'objet et qui « va au-delà du réel ». Ce sur-réel, le Nazaréen le nommait « le royaume » et nous enseignait que ce « royaume » non seulement nous habite mais nous constitue ; que nous sommes participants de l'Infini, abouchés à l'Infini ; que notre identité foncière n'est pas autre chose que la présence en nous, incomplète et suscitatrice, du « royaume ». Et c'est ce qu'ont articulé, chacun en son langage, et Pascal lorsqu'il écrivait que « l'homme passe l'homme infiniment », et Jean-Jacques lorsqu'il déclarait « Notre vrai moi n'est pas tout entier en nous », et Jaurès lorsqu'il affirmait : « l'humanité n'a de valeur que comme expression de l'infini », et encore plus nettement Tolstoï ; la connaissance intuitive de Dieu, l'adhésion à l'Absolu, cette réalité « est en nous-même » ; « plus qu'en nous-même, elle est nous-même ». Sullivan risquait cette formule : « Dieu est le fond de tout être humain » et, dans son assertion (qu'autour de lui on n'aima point) : « Nous sommes la race de Dieu. » De la même veine, ces mots de Jacques de Bourbon-Busset : « L'amour prouve Dieu », et ceci de Jean Prévost, à propos du Nazaréen : « Ne pas croire en lui c'est douter de notre cœur où est son royaume. » Roger Caillois, pour sa part évoquait « ce tropisme qui, dans la parcelle, est aimanté vers la totalité », et Joseph de Maistre : « Toutes les vérités sont dans nous ; elles sont nous, et lorsque l'homme croit les découvrir, il ne fait que regarder en lui-même et dire Oui »³⁹¹.

³⁹¹ Henri Guillemin, *L'affaire Jésus*, Paris, Éditions le Seuil, 1982, p. 99–100–101.

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources

A) Manuscrits cités

A. Manuscrits de la correspondance classique (Lettres I à VIII)

Troyes, Bibliothèque municipale, MS 802 (manuscrit T, dit *Paraclitense*), *Historia calamitatum*, Lettres I à VIII, *Institutiones nostrae*, vers 1235.

Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 2923 (manuscrit A), *Historia calamitatum*, Lettres I à VII, *Confessio fidei universis*, *Soliloquium*, entre 1275 et 1300.

Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 14511, *Problemata Heloissae*, Lettre IX, copié par Simon Plumetot, XIV^e siècle.

Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 920 (manuscrit J), traduction partielle par Jean de Meung, fin XIII^e siècle.

Les Silos, Maison du livre et de l'affiche de Chaumont, ms. 31, *Bréviaire du Paraclit*, fin XV^e – début XVI^e siècle.

B. Manuscrits des *Epistolae duorum amantium* (EDA)

Troyes, Bibliothèque municipale, MS 1452, *Epistolae duorum amantium*, ff. 159r–167v, copié par Johannes de Vepria, 1471.

B) Sources éditées

Abelardus, Petrus et Heloïsa

Letters and Other Writings, trad. William Levitan, Indianapolis, Hackett, 2007, 356 p.

Letters of Heloise and Abelard: A Translation of Their Collected Correspondence and Related Writings, trad. et éd. Mary Martin McLaughlin avec Bonnie Wheeler, New York, Palgrave Macmillan, 2009, 366 p.

Letter Collection of Peter Abelard and Heloise, éd. et trad. David Luscombe, Oxford, Clarendon Press, Oxford Medieval Texts, 2013, 643 p.

Lettres d'Abélard et Héloïse, texte établi et annoté par Éric Hicks et Thérèse Moreau, pr éface de Michel Zink, introduction de Jean-Yves Tilliette, Paris, Le Livre de Poche, 2007, 567 p.

Héloïse et Abélard. Lettres et vies, trad. et présentation Yves Ferroul, Paris, Flammarion, 2015, 220 p.

« Dernière lettre d'Abélard à Héloïse : Profession de foi », dans Louis Stouff (éd.), *Lettres, par Héloïse et Abélard, suivies de quelques textes contemporains*, Paris, Union générale d'éditions, 1964, p. 264.

Augustinus

Confessions, livre X, trad. Goulven Madec, Paris, Cerf, 1992, 612 p.

De civitate Dei, livre XIV, chap. 7, trad. Guillaume de Greef, Paris, Les Belles Lettres, 1999, 512 p.

De doctrina christiana, livre I, chap. 22, trad. Éric Rebillard, Paris, Les Belles Lettres, 1997, 298 p.

Chalcidius

Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, éd. J. H. Waszink, Londres, Warburg Institute, 1962.

Charles-Louis Hugo

Sacrae Antiquitatis Monumenta historica dogmatica, disciplina Christiana illustrantia, 3 vol., Tullii Leucorum [Toul], Voguel, 1725-1740.

Bernardus Claraevallensis

Œuvres complètes de saint Bernard, trad. M. l'abbé Charpentier, Paris, Librairie de Vivès, 1866, éd. Kindle, 7359 p.

Boethius

La Consolation de Philosophie, trad. Jean-Yves Guillaumin, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

Epistolae duorum amantium

Édition critique : Ewald Könsgen, *Mittelateinische Studien und Texte*, vol. 8, Leiden, Brill, 1974, 137 p.

Traduction anglaise : Barbara Newman, *Making Love in the Twelfth Century: "Letters of Two Lovers"*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016, 392 p.

Traduction française : Sylvain Piron, *Lettres des deux amants*, Paris, Gallimard, 2005, 218 p.

Fakhraddin Gorgani

Vis et Ramin, trad. Dick Davis, Vancouver, Penguin, 2009, 576 p.

Guilelmus de Sancto Theodorico

« Disputatio adversus Petrum Abaelardum », dans *Opera omnia V : Opuscula adversus Petrum Abelardum et de fide*, éd. Paul Verdeyen, Turnhout, Brepols, 2007, 217 p

Heloïsa

Laudis honor, éd. André Boutemy, « Le Recueil poétique du manuscrit Additional 24199 du British Museum », *Latomus*, vol. 2, no 1, 1938, p. 30–52.

Institutiones nostrae, Troyes, Bibliothèque municipale, ms. 802, ff. 89r–90v, éd. Chrysogonus Waddell, Abbaye de Gethsemani, 1987, 211 p.

Hieronimus

Adversus Jovinianum, trad. Hilaire Renaud, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1962.

Contre Jovinien, livre I, introd., trad. et notes Luce Savoye, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 637, 2023.

Hildegardis Bingensis

Liber Divinorum Operum, dans Jacques-Paul Migne (éd.), *Patrologia Latina*, vol. 197, Paris, Imprimerie catholique, 1855, col. 1924–1931.

Hugo de Sancto Victore

Opera omnia, t. II, éd. J.-P. Migne, Paris, Migne, 1854 (*Patrologia Latina*, vol. 176), col. 772C.

Hugo Metellus

Ep. 16, dans Charles-Louis HUGO (éd.), *Sacrae antiquitatis monumenta historica, dogmatica, diplomatica*,

2 vol., Stivagium [Saint-Dié], litteris Joannis Martini Heller, 1725-1731, t. II, p. 348-349.

Paraclete Statutes

Breviaire du Paraclet, dit d'Abélard, Les Silos, Maison du livre et de l'affiche de Chaumont, ms. 31.
<https://ccfr.bnf.fr/portailccfr/ark:/16871/005FRCGMBPF-521216201-01a>

Petrus Abaelardus

Heidelberg, Universitätsbibliothek, Heid. Hs. 71, *Briefsammlung zu Bernhard von Clairvaux*, XII^e s., ff. 14v–15v (lettre de Pierre Abélard contre l'abbé Bernard de Clairvaux, *Epistola Petri abailardi contra Bernhardum abbatem*), en ligne : <https://doi.org/10.11588/diglit.2920#0030>

Historia calamitatum, éd. Jacques Monfrin, Paris, Vrin, 1978.

Theologia Christiana, éd. Eligius M. Buytaert, dans *Opera Theologica* II, CCCM 12, Turnhout, Brepols, 1969.

Theologia Christiana, éd. Constant J. Mews, dans *Opera Theologica* III, CCCM 13, Turnhout, Brepols, 1987.

L'Hymnaire du Paraclet, préface et trad. Pascale Bourgain, introduction et notes Franz Dolveck, Turnhout, Brepols, 2022.

Plato

Symposium (Le Banquet), éd. et trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1992, discours de Socrate (210a–211c), p. 154–157

Shota Rustaveli

ვეფხისტყაოსანი (*Vepkhistqaosani / Le Chevalier à la peau de panthère*), texte établi par Levan Gvelesian, Tbilissi, Grefix, 2011, 300 p.

The Knight in the Panther's Skin, trad. Marjory Wardrop, Londres, Royal Asiatic Society, 290 p.

Shijing

Le Classique des poèmes, trad. Rémi Mathieu, Arles, Indes savantes, 2024, 1114 p.

Śrīmad Bhāgavatam

Canto 10, trad. A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, Los Angeles, Bhaktivedanta Book Trust, 1975 (éd. réimpr.).

Veni Sancte Spiritus

Manuscrit Cambridge, Trinity College, MS B.14.39–40, fol. 56va–56v.

Édition critique : John Mason Neale, *Mediaeval Hymns and Sequences*, Londres, J. T. Hayes, 1867.

Traduction française moderne : Gérard Messiaen, *Séquences liturgiques latines*, Paris, Cerf, 1997.
<https://gregorien.info/chant/id/8433/0/fr>

2. Ouvrages de référence et ressources numériques

Association culturelle Pierre Abélard, « Œuvres et correspondance »,
<https://www.pierre-abelard.com/text-bernard-capitula.htm>

Dictionary of Medieval Latin from British Sources, Oxford, Oxford University Press, 2015.

Dictionnaire du Moyen Âge, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

PATAR, Benoît, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006.

BUCHWALD, Wolfgang, Armin HOHLWEG et Otto PRINZ, *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1991.

3. Études

ALAIN, André, « La philosophie de Cicéron avant 54 », *Revue des Études Anciennes*, vol. 67, no 3–4, 1965, p. 324–341.

ANVAR, Leili et Makram ABBÈS, *Trésors dévoilés : Anthologie de l'islam spirituel*, Paris, Éditions du Seuil, 2009, 298 p.

ATUCHA, Iñigo et Reudi IMBACH, *Amours plurielles : Doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*, Paris, Points, 2006, 323 p.

AUERBACH, Erich, *Scenes from the Drama of European Literature*, New York, Meridian Books, 1959, 256 p.

BASCHET, Jérôme, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, no 112, 2000, p. 5–29.

BÉDIER, Joseph, « Les fêtes de mai et les commencements de la poésie lyrique au Moyen Âge », *Revue des Deux Mondes*, 4e période, LXVIe année, vol. 135, 1er mai 1896, p. 146–172.

BODDICE, Rob, *The History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

BOND, Gerald, *The Loving Subject: Desire, Eloquence, and Power in Romanesque France*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, 276 p.

BOQUET, Damien, compte rendu de Constant J. Mews (éd.), *Abélard et Héloïse: Lettres d'amour et d'argumentation, Médiévales*, no 51, 2006, p. 185–188.

BOQUET, Damien, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge*, Caen, CRAHM, 2004, 371 p.

BOQUET, Damien et Piroska NAGY, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015, 468 p.

BOQUET, Damien et Piroska NAGY (dir.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, 2008, 519 p.

BOTHE, Catherine M., « Writing as Mirror in the Work of Marguerite Porete », *Mystics Quarterly*, vol. 20, no 3, 1994, p. 105–112.

BOURGAIN, Pascale, « Héloïse, vie et œuvres », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, vol. 23, 2012, p. 211–222.

BOURDIEU, Pierre, *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, 177 p.

BOURNAZEL, Éric, *Louis VI le Gros*, Paris, Fayard, 2007, 650 p.

BROOKE, Christopher, *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford, Oxford University Press, 1989, 344 p.

BROUWER, Christian, « Roscelin de Compiègne, nominaliste ou hérétique ? », *Siècles*, no 2, 1996, p. 15–30. <https://doi.org/10.4000/siecles.6823>

CALABRESE, Michael, « Ovid and the Female Voice in the *De Amore* and the “Letters” of Abelard and

- Heloise », *Modern Philology*, vol. 95, no 1, 1997, p. 1–26. <http://www.jstor.org/stable/438942>
- CASSAR, Séverine (dir.), « Amour courtois, rencontre entre chair et esprit », *France Culture Papiers*, no automne 2016, p. 82–89.
Transcription de l'émission *La Fabrique de l'histoire*, diffusée sur France Culture le 23 mars 2016.
Production : Emmanuel Laurentin ; coordination : Victor Macé de Lépinay. Avec les interventions de Michel Zink, Damien Boquet, Didier Lett.
- CAZENAVE, Michel, « Poésie biblique : le mystère du *Cantique des Cantiques* », *Les Vivants et les Dieux*, émission diffusée sur France Culture, 13 décembre 1997. Avec Annick de Souzenelle et Marguerite Kardos. <https://www.youtube.com/watch?v=8bP84RRjZc>
- CHARRIER, Charlotte, *Héloïse dans l'histoire. Étude de la réception médiévale et moderne*, Paris, Honoré Champion, 1938, 312 p.
- CLANCHY, Michael, *Abelard: A Medieval Life*, Oxford, Blackwell, 1997, 416 p.
- CLERVAL, Alexandre (abbé), *Les écoles de Chartres au Moyen Âge du Ve au XIVe siècle*, Paris, Faculté des lettres de Paris, 1895, 594 p.
- COLISH, Marcia L., *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400–1400*, New Haven, Yale University Press, 1997, 388 p.
- CONSTABLE, Gilles, « Sur l'attribution des *Epistolae duorum amantium* », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 145^e année, no 4, 2001, p. 1679–1693.
- CONTINI, Gianfranco, *Poeti del Duecento*, 2 vol., Milano–Napoli, Ricciardi, 1960, XXXVIII-780 p.
- CORBIN, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986 [1964–1974], 544 p.
- CORBIN, Henry, *Autour de Jung : le bouddhisme et la Sophia*, éd. établie par Michel Cazenave avec la collaboration de Daniel Proulx, Paris, Cerf, 1981 ; rééd. Paris, Éditions Entrelacs, 2014, 150 p.
- CORBIN, Henry, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Éditions Verdier, coll. « Islam spirituel », 1999 [1954], 423 p.
- DALARUN, Jacques, « Nouveaux aperçus sur Abélard, Héloïse et le Paraclet », *Francia*, vol. 32, no 1, 2005, p. 19–66. https://perspectivia.net/receive/ploneimport3_mods_00007969
- DANIÉLOU, Jean, *Platonisme et théologie mystique : doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Éditions Montaigne, 1944, 326 p.
- DAKHLIA, Jocelyne, Arlette FARGE, Christiane KLAPISCH-ZUBER et Alessandro STELLA (dir.), *Histoires de l'amour. Fragilités et interdits, du Kâmasûtra à nos jours*, Paris, Bayard, 2011, 375 p.
- DE BEAUVOIR, Simone, *Le deuxième sexe*, t. I, Paris, Gallimard, 1976, 408 p.
- DE LIBERA, Alain, *La querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 2014 [1996], 670 p.
- DE LIBERA, Alain, *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017 [1989], 126 p.
- DE SOUZENELLE, Annick, *Alliance de feu*, t. I : *Une lecture chrétienne du texte hébreu de la Genèse*, Paris, Albin Michel, 1995 [1986], 781 p.
- DE SOUZENELLE, Annick, *Alliance de feu*, t. II : *Une lecture chrétienne du texte hébreu de la Genèse*, Paris, Albin Michel, 1995 [1986], 659 p.
- DE SOUZENELLE, Annick, *Le Baiser de Dieu ou l'Alliance retrouvée*, Paris, Albin Michel, 2019, 154 p.

- DE SOUZENELLE, Annick, *Le Féminin de l'Être. Pour en finir avec la côte d'Adam*, Paris, Albin Michel, 1997, 341 p.
- DE SOUZENELLE, Annick, *Le Seigneur et le Satan. Au-delà du bien et du mal*, Paris, Albin Michel, 2008, 180 p.
- DE SOUZENELLE, Annick, *Le symbolisme du corps humain*, Paris, Albin Michel, 2021, 484 p.
- DE SOUZENELLE, Annick, *Va vers toi : la vocation divine de l'Homme*, Paris, Albin Michel, 2013, 240 p.
- DOLEŽALOVÁ, Lucie (éd.), *Strategies of Remembrance. From Pindar to Hölderlin*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2009, 260 p.
- DREYER, Susan, O.S.B., « The Education of Heloise in Twelfth-Century France », *School of Theology and Seminary Graduate Papers/Theses*, St. John's University, Collegeville, 2006, 30 p.
- DRONKE, Peter (dir.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 495 p.
- DRONKE, Peter, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, Oxford, Oxford University Press, 1965, 338 p.
- DRONKE, Peter, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, 338 p.
- DRONKE, Peter, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, Glasgow, University of Glasgow Press, 1976, 63 p.
- DUBY, Georges, *Dames du XII^e siècle, t. I : Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres*, Paris, Gallimard, 1995, 192 p.
- DUBY, Georges, « Dans la France du Nord-Ouest au XII^e siècle : les "jeunes" dans la société aristocratique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 19, no 5, 1964, p. 835–846.
- DUBY, Georges, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981, 318 p.
- DURAN, Jean, « Heloise: A Christian View on Ethics and Love », *New Blackfriars*, vol. 92, 2011, p. 35–45. <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2010.01376>
- FESSLER, Ignaz Aurelius, *Abälard und Heloise*, Berlin, Friedrich Maurer, 1806, 634 p.
- FRANKLIN, Alfred, *Histoire de la bibliothèque de Saint-Victor à Paris*, Paris, Auguste Aubry, 1865, VIII-232 p.
- FRINGS, Theodor, *Minnesinger und Troubadours*, Berlin, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Vorträge und Schriften, Heft 34, 1949, 61 p.
- GILSON, Étienne, *Héloïse et Abélard*, Paris, Vrin, 1997, 212 p.
- GILSON, Étienne, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 1949, 287 p.
- GILSON, Étienne, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 1985, 254 p.
- CLASSEN, Albrecht, « Abaelards *Historia calamitatum*, der Briefwechsel mit Heloise und Gottfrieds von Strassburg *Tristan* », *Arcadia. Internationale Zeitschrift für Literaturwissenschaft*, vol. 35, 2000, p. 225-253.
- GOKHALE, Namita et Malashri LAL (dir.), *Finding Radha: The Quest for Love*, New Delhi, Penguin Books, 2018, 328 p.

- GOODMAN, Peter, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages: Abelard, Heloise, and the Archpoet*, New York, Cambridge University Press, 2009, 224 p.
- GREENBERG, Yudit Kornberg, *Integrating the Natural and the Human. Holistic Perspectives on Human Nature*, Lanham, University Press of America, 1998, 221 p.
- GUILLEMIN, Henri, *L'affaire Jésus*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, 160 p.
- HIMBAZA, Innocent, « “Lekh-lekha”. L'appel à Abraham en Genèse 12,1 et les tournures parallèles », *Études théologiques et religieuses*, t. 91, 2016, p. 21–34.
- HUGO, Charles-Louis, *Sacrae Antiquitatis Monumenta historica dogmatica, disciplina*, 2 vol., Saint-Dié, 1725–1731.
- JAEGER, Stephen C., *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, 311 p.
- JAEGER, Stephen C., « The *Epistolae duorum amantium*, Abelard, and Heloise: An Annotated Concordance », *The Journal of Medieval Latin*, vol. 24, 2014, p. 185–224.
- JOLIVET, Jean et Henri HABRIAS (dir.), *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, 684 p.
- JOLIVET, Jean (dir.), *Abélard en son temps. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 9e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14–19 mai 1979)*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, 241 p.
- JORDAN, Mark D., *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, XII-230 p.
- KLINKENBORG, Verlyn, *Several Short Sentences about Writing*, New York, Alfred A. Knopf, 2012, 203 p.
- KRAMER, Samuel-Noah, « Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna », *Revue de l'histoire des religions*, t. 181, no 2, 1972, p. 121–146.
- LaCOCQUE, André, *Romance, She Wrote. A Hermeneutical Essay on Song of Songs*, Harrisburg (PA), Trinity Press International, 1998, XII-228 p.
- LALOU, Élisabeth, « “Quid sit amor?” », *Critique*, no 716, janvier 2007, p. 80-90.
- LANHAM, Dana, « Salutatio Formulas in Twelfth-Century Latin Letters », *Mediaeval Studies*, vol. 52, 1990, p. 120-150.
- LAURIE, Helen C. R., « Chrétien de Troyes and the Love Religion », *Romanische Forschungen*, vol. 101, p. 169–183.
- LE GOFF, Jacques, *Un autre au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999, 1368 p.
- LE GOFF, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Éditions Points, 2014 [1957], 256 p.
- LECLERCQ, Jean, « Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits », *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, IX, 1953, fasc. 1-2.
- LECLERCQ, Jean, « Héloïse et Abélard : les passions de la raison », dans Bruno Curatolo et Jacques Poirier (dir.), *Portraits de philosophes : de l'idée à l'image*, 2001, p. 85–99.
- LENOIR, Frédéric et ANVAR, Leili, « Le cheminement vers soi, avec de Souzenelle », *Les Racines du Ciel*, France Culture, 6 novembre 2011.

- LOBRICHON, Guy, *Héloïse. L'amour et le savoir*, Paris, Gallimard, 2005, 370 p.
- LOT-BORODINE, Myrrha, *De l'amour profane à l'amour sacré : Études de psychologie sentimentale au Moyen Âge*, Paris, Librairie Nizet, 1961, 189 p.
- LOTZ, Jean-Baptiste, S.J., *Pour aimer : Désir, amitié, charité*, trad. de l'allemand par Hélène Bourboulon, Vienne, Bellarmin, Desclée de Brouwer, 1974, 181 p.
- LICHTMAN, Maria, « Negative Theology in Marguerite Porete and Jacques Derrida », *Christianity & Literature*, vol. 47, no 2, 1998, p. 213–227.
- LUSCOMBE, David E., *The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, 358 p.
- MARENBOON, John, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 362 p.
- MCLAUGHLIN, Mary Martin et Bonnie WHEELER, *Heloise and the Paraclete: A Twelfth-Century Quest*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, 304 p.
- MCLAUGHLIN, Mary Martin et James Bruce ROSS, *The Portable Medieval Reader*, New York, Penguin Book, 1977 [1955], 704 p.
- MCLAUGHLIN, Mary Martin, « Abelard as Autobiographer: The Motives and Meaning of His *Story of Calamities* », *Speculum*, vol. 42, no 3, 1967, p. 463–488.
- MEWS, Constant J., *Abelard and Heloise*, New York, Oxford University Press, 2005, 326 p.
- MEWS, Constant J., *La voix d'Héloïse. Un dialogue de deux amants*, Paris, Cerf, 2005, 347 p.
- MEWS, Constant J., *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Hampshire, Routledge, 2002, 352 p.
- MEWS, Constant J., *Abelard and His Legacy*, Aldershot, Ashgate, 2001, 376 p.
- MEWS, Constant J., « Discussing Love: The *Epistolae Duorum Amantium* and Abelard's *Sic et Non* », *Journal of Medieval Latin*, vol. 19, 2009, p. 130–147.
- MEWS, Constant J., « Imagining Heloise as Abbess of the Paraclete », *Journal of Religious History*, vol. 44, 2020, p. 422–442. <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12692>
- MEWS, Constant J., « Heloise », dans Alastair Minnis et Rosalynn Voaden (éd.), *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100–c. 1500*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 267–291.
- MEWS, Constant J., « Bernard, Abelard and Heloise on Love », *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 60, fasc. 3, 2004, p. 633–660.
- MEWS, Constant J., « Bertrada de Montfort, Peter Abelard, and Adelard of Bath: The Critique of Authority in the Early Twelfth Century », *Parergon*, vol. 32, no 1, 2015, p. 1–29.
- MINOIS, Georges, *Les origines du mal : Une histoire du péché originel*, Paris, Fayard, 2002, 440 p.
- MOHRMANN, Christine, *Études sur le latin des chrétiens*, 3 vol., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958-1972, 1958, XXII-468 p.
- MOLINIER, Auguste, *Obituaires de la province de Sens. Tome I : Diocèses de Sens et de Paris*, Paris, Imprimerie nationale / C. Klincksieck, 1902, XII-1 380 p.
- NAGY, Piroska, *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (Xe–XIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000, 448 p.

- NEWMAN, Barbara, *Making Love in the Twelfth Century: "Letters of Two Lovers"*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016, 392 p.
- NEWMAN, Barbara, *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, 446 p.
- NEWMAN, Barbara, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, 355 p.
- NYGREN, Anders, *Éros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. Pierre Jundt, Paris, Aubier, coll. « Éditions Montaigne », 1944-1952, 2 vol., 760 p.
- LOUDIN, Fanny, « Héloïse et Abélard. Amants, époux, religieux », *Questes*, Vol. 20, 2011, p. 38–53.
<https://doi.org/10.4000/questes.2380>
- PANYCH, Paulette, *La conception de l'amour chez Héloïse et Abélard*, maîtrise en philosophie, Université du Québec à Trois-Rivières, 2008, 117 p.
- PARANJAPÉ, Makarand, *Enjoying God. Poetry and the Concept of the Divine*, New Delhi, Samvad India Foundation, 1998, 256 p.
- PERKAMS, Matthias, *Intention et charité. Études sur la théorie de l'action chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2008, 288 p.
- PIRON, Sylvain, « La "collection" des lettres d'Abélard et Héloïse », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 57, 2014, p. 337–342. <https://shs.hal.science/halshs-01160628>
- PIRON, Sylvain, « L'éducation sentimentale d'Héloïse », *Clio*, vol. 47, 2018, p. 155–166.
- PIRON, « Heloise's literary self-fashioning and the *Epistolae duorum amantium* », dans Lucie DOLEŽALOVÁ (éd.), *Strategies of Remembrance. From Pindar to Hölderlin*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 103-162.
- PIRON, Sylvain, « Héloïse et Abélard. L'éthique amoureuse des *Epistolae duorum amantium* », dans Jocelyne DAKHLIA, Arlette FARGE, Christiane KLAPISCH-ZUBER et Alessandro STELLA (dir.), *Histoires de l'amour. Fragilités et interdits, du Kâmasûtra à nos jours*, Paris, Bayard, 2011, p. 71-94.
- POGGI, Colette, *Quelle charité dans l'hindouisme ?*, Paris, Albin Michel, 2004, 189 p.
- POIREL, Dominique, *L'École de Saint-Victor de Paris*, Turnhout, Brepols, 2010, 719 p.
- RANFT, Patricia, *Women in Western Intellectual Culture, 600–1500*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, 279 p.
- REDDY, William M., *The Making of Romantic Love: Longing and Sexuality in Europe, South Asia, and Japan, 900–1200 CE*, Chicago, University of Chicago Press, 2012, 446 p.
- REXROTH, Frank, *Knowledge True and Useful: A Cultural History of Early Scholasticism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2023, 394 p.
- RICHÉ, Pierre, *Les Lumières de l'an mille*, Paris, CNRS Éditions, 2013, 232 p.
- ROSENWEIN, Barbara H., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2006, 228 p.
- RUYS, Juanita Feros, « Eloquencie vultum depingere: Eloquence and *Dictamen* in the Love Letters of Heloise and Abelard », dans Constant J. MEWS (éd.), *Rhetoric and Renewal in the Latin West, 1100-1540. Essays in Honour of John O. Ward*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 99-112.

- RUYS, Juanita Feros, *Before Emotion: The Language of Feeling in the Middle Ages*, New York, Routledge, 2020, 282 p.
- SACKS, Jonathan, *Covenant & Conversation: A Weekly Reading of the Jewish Bible*, New Milford, Maggid Books, 2009, 376 p.
- SAND, George, *La Comtesse de Rudolstadt*, Paris, Calmann-Lévy, 1886 [1843], vol. II, 348 p.
- SANSONE, Andrea et al., « Castration and emasculation in the Middle Age: The andrological conundrum of Peter Abelard », *Andrology*, vol. 10, 2022, p. 825–836.
- SCHUON, Frithjof, *L'Œil du cœur*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, 232 p.
- SCHWEIG, Graham M., *Dance of Divine Love: The Rasa Lila of Krishna from the Bhagavata Purana*, Princeton, Princeton University Press, 2005, 424 p.
- SHAHAR, Shulamith, *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*, Oxford, Taylor & Francis Group, 2003, 292 p.
- SINGER, Irvin, *The Nature of Love*, vol. 1 : *Plato to Luther*, Chicago, University of Chicago Press, 2009 [1966], 404 p.
- SINGER, Irvin, *The Nature of Love*, vol. 2 : *Courtly and Romantic*, Chicago, University of Chicago Press, 2009 [1987], 538 p.
- STEVENSON, Jane, *Women Latin Poets. Language, Gender, and Authority, from Antiquity to the Eighteenth Century*, Oxford–New York, Oxford University Press, 2005, 680 p.
- STELLA, Francesco, « Analisi informatiche del lessico e individuazione degli autori nelle *Epistolae duorum amantium* (XII secolo) », dans R. Wright (éd.), *Latin vulgaire – latin tardif VIII. Actes du VIIIe colloque international sur le latin vulgaire et tardif à Oxford du 6 au 9 septembre 2006*, Hildesheim, Olms-Weidmann, 2008, p. 559–568.
- STELLA, Francesco, « Epistolae duorum amantium: nuovi paralleli testuali per gli inserti poetici », *The Journal of Medieval Latin*, vol. 18, 2008, p. 374–397.
- STIEGLER, Bernard, *Bifurquer. Il n'y a pas d'alternative*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2020, 403 p.
- STIEGLER, Bernard, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2016, 450 p.
- SUSINI, Eugène, *Franz von Baader et le Romantisme mystique*, t. III : *La philosophie de Franz von Baader*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1942, 519 p.
- THOMSON, Rodney M. et Michael WINTERBOTTOM, *For and Against Abelard: The Invective of Bernard of Clairvaux and Berengar of Poitiers*, Woodbridge, Boydell Press, 2020, 186 p.
- TRACY, Larissa, *Castration and Culture in the Middle Ages*, Woodbridge, D. S. Brewer, 2013, 351 p.
- TURCAN-VERKERK, Anne-Marie, « Note sur Troyes BM 1452, témoin des *Epistolae duorum amantium* », dans Cédric Giraud et Dominique Poirel (éd.), *La rigueur et la passion : Mélanges en l'honneur de Pascale Bourgain*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 247–256.
- TURNER, Ralph V., *Eleanor of Aquitaine*, New Haven, Yale University Press, 2009, 395 p.
- TÜRK, Egbert, « Héloïse à Abélard : *Rhetorici colores* et discours persuasif », dans Thomas Deswarte (dir.), *Écriture et genre épistolaires IVe–XIe siècle*, 2018, p. 69–84.
<https://doi.org/10.4000/books.cvz.4892>
- VADGAMA, P. R., *Radha-Krishna: Sacred Love Stories*, autoédition, 2020, 50 p.

- VON MOOS, Peter, « Die *Epistolae duorum amantium* und die säkulare Religion der Liebe. Methodenkritische Vorüberlegungen zu einem einmaligen Werk mittellateinischer Briefliteratur », *Studi Medievali*, vol. 44, 2003.
- VERDON, Jean, *L'amour au Moyen Âge : La chair, le sexe et le sentiment*, Paris, Perrin, 2006, 288 p.
- VERGER, Jacques, *Culture, enseignement et société en Occident aux XIIe et XIIIe siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999, 194 p.
- WHEELER, Bonnie, *Feminea Medievalia I: Representations of the Feminine in the Middle Ages*, Cambridge, Academia Press, 1993, 355 p.
- WHEELER, Bonnie, *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth-Century Woman*, New York, Palgrave Macmillan, 2000, 394 p.
- WOLFF, Étienne, *La Lettre d'amour au Moyen Âge*, Paris, Nil Édition, 2000, 151 p.
- ZINK, Michel, *Les troubadours. Une histoire poétique*, Paris, Perrin, 2013, 445 p.
- ZIOLKOWSKI, Jan, « Lost and Not Yet Found: Heloise, Abelard, and the *Epistolae duorum amantium* », *The Journal of Medieval Latin*, vol. 14, 2004, p. 171–202. <http://www.jstor.org/stable/45019598>
- ŻŁOBIŃSKA-NOWAK, Aleksandra, « Termes exprimant la notion d'amour en grec, leurs traductions adoptées et leur contexte d'emploi dans les Évangiles synoptiques et dans l'Évangile selon saint Jean », *Neophilologica*, vol. 33, 2021, p. 1-31.

4. Ressources électroniques

- CANTIN, André, « Roscelin de Compiègne (1050 env.–après 1120) », *Encyclopædia Universalis*, version en ligne : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/roscelin-de-compiegne/>.
- LACOUSSE, Magali, « Bertrade de Montfort : vers 1070 – Haute-Bruyère (Yvelines), 14 février 1118 (ou 1117) », *FranceArchives (Archives nationales de France)*, 2018, https://francearchives.gouv.fr/fr/pages_histoire/82509222.
- SOT, Michel, « Louis VI le Gros (1081 env.–1137) roi de France (1108–1137) », *Encyclopædia Universalis*, version en ligne : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/louis-vi-le-gros/>.
- SOT, Michel, « Philippe Ier (1052–1108) roi de France (1060–1108) », *Encyclopædia Universalis*, version en ligne : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/philippe-ier/>.