

L'*Ovidius moralizatus* de Pierre Bersuire

Essai de mise au point

Abstract

Thanks to the age-long efforts of Birger Munk Olsen, to whom the present article is dedicated, we have a good overview of how the Roman classics were spread, read and (re-)used up to the year 1200, but we have no such cicerone for the Late Middle Ages. Taking the medieval commentaries on the *Metamorphoses* as a point of departure, the article is an attempt to open up the *Ovidius moralizatus* of Pierre Bersuire, a fourteenth-century commentary that hitherto has received relatively little notice due to the lack of a critical edition. After a preliminary discussion of how the *Ovidius moralizatus* relates to the earlier medieval commentary tradition and a general assessment of the Avignon and Paris versions, the core of the article focuses on the explanatory principles.

L'âge ovidien

Tout chercheur qui s'est investi dans l'étude de la réception des auteurs classiques latins sait ce que représente le travail herculéen effectué par Birger Munk Olsen. Dans mon cas, c'est Ovide, plus précisément la littérature de la soi-disant *aetas ovidiana*, des XII^e et XIII^e siècles (selon la définition de Ludwig Traube), qui depuis quelques années est au cœur de mes recherches. Les données pertinentes issues des études du savant danois peuvent servir de point de départ pour cet article. Pour cela, je me suis inspiré de deux travaux, à savoir, "Ovide au moyen âge" et "L'Esprit critique à l'égard de la littérature païenne au moyen âge." Dans la première étude, tout en reconnaissant qu'Ovide "a eu un grand impact sur les poètes" (88) Munk Olsen arrive, par l'analyse des manuscrits conservés, à la conclusion que "la diffusion de ses œuvres a été relativement modeste" (88). "Même à la fin du XII^e siècle, en pleine *aetas ovidiana*," constate-t-il, "on est loin d'accepter sans réserves l'œuvre ovidienne, et on est loin encore de considérer notre poète comme un bon chrétien, voire comme un saint" (80). Comment expliquer le nombre considérable

1. Comme en témoigne l'éloquent exemple de Roger Bacon qui dans son *Opus maius* se réjouit que le poème pseudo-ovidien confirme la profession de la foi chrétienne: "Et cum posuerunt Dominum Jesum Christum esse Deum et hominem, ut (...) dicit (...) necnon et in illo libro qui inscribitur, *Ovidius de Vetula*, Deum incarnari in Christo colligitur... (...) Et laudare debemus, quod nobiscum concordant et confirmant nostram professionem." Cf. Bridges, vol. 1: 267–68. En ce qui concerne la question de savoir si Bacon croyait à l'authenticité du poème, les éditeurs sont arrivés à des conclusions opposées. Cf. Klopsch: "Nach diesen Äußerungen, die mit den Erwähnungen von "De vetula" etwa gleichzeitig sind, ist es undenkbar, daß Baco an die Authentizität unseres Gedichtes geglaubt hat" (81); Robathan: "In spite of the discrepancy in dates, which would preclude the poet's conversion to Christianity, the *Vetula* was accepted as genuine by Roger Bacon (1214 – ca. 1291), who, in the *Opus Maius*, expresses satisfaction that the pagan Ovid had become a Christian" (1).

2. Et n'oublions pas les Cisterciens. Comme l'a remarqué Jacques Le Goff: "L'effort encyclopédique se regroupe au XIII^e siècle autour des milieux universitaires d'une part (...) et autour des ordres religieux: on s'accorde d'ailleurs sur le rôle joué par les ordres mendiants, c'est une de leurs grandes fonctions mais (et cela a été souligné avant moi) sans oublier l'importance des Cisterciens dans ce mouvement (...) La façon dont les Cisterciens ont passé en quelque sorte le relais aux Mendiants est un événement qui me paraît dans l'histoire religieuse et intellectuelle du XIII^e siècle de notable importance." Cf. Le Goff 29.

3. La littérature est tellement riche que je me borne ici à mentionner les noms de quelques chercheurs, tels Nicole Bériou, Jacques Berlioz, Jacques Dalarun, David d'Avray, Catherine Guyon, Guy Lobrichon, Dominique Poirel, Bernard Ribémont, André Vauchez et Michel Zink.

4. C'est le cas, par exemple, du commentaire des *Métamorphoses* contenu dans le manuscrit Clm 4610

d'imitations et de *pseudo-Ovidiana* (Hexter, "Shades of Ovid;" Kretschmer, "The Love Elegy") d'une part et la diffusion réduite des œuvres d'Ovide d'autre part? Le destin aléatoire des manuscrits des bibliothèques privées et la réticence des maîtres d'école semblent en être la cause. Il fallait justement faire d'Ovide "un bon chrétien," tâche à laquelle les savants s'appliquaient plutôt vers la fin de l'*aetas ovidiana* ou après. Les XIII^e et XIV^e siècles sont les siècles de l'apparition dans la littérature médiévale de poèmes comme le *De vetula*¹ ou l'*Ovide moralisé* (sur lequel on reviendra plus loin), pour ne mentionner que deux exemples. Il s'agit là d'une littérature ovidienne un peu moins connue que celle de l'apogée du XII^e siècle – du fait, entre autres, que la monumentale *Étude* de Munk Olsen s'arrête au XII^e siècle. Bien entendu, le paysage littéraire n'est plus tout à fait le même. Avec l'apparition des ordres mendiants,² par exemple, les *exempla*, les sermons et les ouvrages encyclopédiques prennent un certain essor.³ Ce qui reste par contre constant dans tout le moyen âge, c'est la position ambiguë face à la littérature païenne. Une lecture de la seconde des deux études mentionnées nous permet de mieux connaître les positions des lettrés médiévaux vis-à-vis des auteurs classiques: d'une manière ou d'une autre leurs expressions traduisent une manifestation de l'esprit critique, qu'il s'agisse d'un rejet total ou d'une mise en œuvre de différentes stratégies d'intégration (notamment, le remplacement, comme la réécriture (Kretschmer "The Anti-Terentian Dramas of Hrotsvit") par Hrotsvita des comédies de Terence, ou les interprétations allégoriques, comme les commentaires d'Ovide).

Les commentaires d'Ovide: des écoles d'Orléans à Pierre Bersuire

Sur ces commentaires, même si les éditions sont souvent insuffisantes ou incomplètes ou, pire, inexistantes,⁴ nous sommes assez bien renseignés grâce aux travaux de Fausto Ghisalberti et à ceux, plus récents, de Frank Coulson, de Ralph Hexter et d'autres (Coulson, "Ovid's Metamorphoses;" Engelbrecht; Hexter *Ovid and Medieval Schooling*; Knox). Il sera utile de rappeler les œuvres majeures: d'abord, vers la fin du XII^e siècle, les *Glosulae* et les *Allegoriae*⁵ écrites par Arnoul d'Orléans.

5. Édition partielle par Ghisalberti "Arnolfo d'Orléans." Édition critique et intégrale en préparation par David T. Gura. Voir aussi, Gura. Je fais remarquer qu'ici je ne m'intéresse qu'aux *Métamorphoses*; dès lors, je n'inclus pas ici les maîtres Orléanais Foulques et Guillaume dont les commentaires glosent plutôt sur la poésie élégiaque.

6. Édition partielle par Coulson (qui prépare actuellement l'édition intégrale): *The Vulgate Commentary*; pour une analyse de ses explications mythologiques et allégoriques, voir, Coulson, "Myth and Allegory." Ce commentaire est remarquable par sa sensibilité littéraire; ce que montre bien Coulson, "Literary criticism."

7. Nom d'ailleurs qui nous rappelle où il donnait ses cours, à savoir, dans le Clos de Garlande.

8. Édition par Ghisalberti, "Giovanni del Virgilio." Édition critique par Valeria Cotza dans une thèse récemment soutenue à l'Université de Pise (aussi [online](#)).

9. Ghisalberti, "L'Ovidius moralizatus" est la contribution la plus substantielle jusqu'à présent. Hexter, "The Allegari of Pierre Bersuire" et Michel valent également la peine d'être lus. De façon plus générale, l'ouvrage de référence sur sa vie et son œuvre demeure celui de Samaran et Monfrin. Voir aussi Meunier. Je me contenterai d'évoquer brièvement les principales étapes biographiques: né vers la fin du XIII^e siècle à Saint-Pierre-du-Chemin dans le Bas-Poitou, l'actuel département de la Vendée, Pierre Bersuire, à un certain moment de sa jeunesse, passe de l'ordre des Franciscains à celui des Bénédictins, passage dont on ne connaît pas les circonstances, mais voir maintenant Rivers "Another look." Ce qui est certain c'est qu'il passe une longue période de sa vie à la cour pontificale d'Avignon. Durant cette période, c'est-à-dire des années 1320 aux années 1340 environ, Bersuire bénéficie de la protection du cardinal Pierre des Prés. En effet, Avignon s'avère être l'endroit idéal pour la formation littéraire du jeune homme: dans la bibliothèque pontificale il a accès aux livres qui lui servent pour son écriture, et la cour rassemble les beaux esprits du temps. On le sait, c'est pendant son séjour avignonnais que Bersuire se lie d'amitié avec Pétrarque; liaison dont témoignent les *Epistulae seniles* où le poète italien le qualifie de "religione et litteris vir insignis." La dernière étape de sa vie se déroule à Paris, ville aussi favorable à Bersuire qu'Avignon l'avait été auparavant. À la demande de son nouveau protecteur, le roi de France, Jean le Bon, Bersuire traduit Tite-Live en français, et en 1354 il devient prieur de Saint-Éloi, fonction qu'il remplit jusqu'à sa mort en 1362.

Ensuite, vers la moitié du XIII^e siècle, l'anonyme commentaire dit vulgate,⁶ provenant également de l'Orléanais, ainsi que les *Integumenta Ovidii* (Ghisalberti, *Giovanni di Garlandia*) du maître parisien Jean de Garlande,⁷ et enfin les *Allegoriae*⁸ de Giovanni del Virgilio qui enseignait à Bologne pendant la première moitié du XIV^e siècle. Sans doute, ce lettré du trecento est-il plus connu pour ses églogues échangées avec Dante (Wicksteed; Brugnoli et Scarcia). Et nous voici arrivés à l'*Ovidius moralizatus*,⁹ qui conclue la liste des principaux commentaires médiévaux d'Ovide. Ce qu'il faut d'abord savoir, c'est que les ouvrages que nous venons de mentionner constituent un catalogue assez hétérogène. La première chose à noter à propos de l'*Ovidius moralizatus*, c'est sa nouveauté par rapport aux prédécesseurs. Comme l'ont bien remarqué Monfrin et Samaran (sur les traces de Ghisalberti):¹⁰ "Ovide n'est pas pour lui [Bersuire] un thème d'études littéraires. À l'exégèse des grammairiens il oppose la sienne, celle d'un ecclésiastique, en quoi il aura l'impression de faire quelque chose de vraiment nouveau. (...) Ce qu'il veut, c'est mettre les clercs instruits, et spécialement les prédicateurs, en mesure d'utiliser le symbole païen, sous forme de divinité ou de mythe, en développant le plus possible sa signification." Certes, cette description est exacte. Le recours à la mythologie des religieux et des savants du XIV^e siècle¹¹ propose autre chose que les gloses des écoles d'Orléans du XII^e et XIII^e siècle. Cependant, il reste à savoir plus concrètement en quoi consiste l'exégèse ovidienne de Pierre Bersuire. Autrement dit, comment met-il Ovide au service de la prédication? Ne perdons pas de vue non plus que l'*Ovidius moralizatus* fait partie d'"une encyclopédie biblique de philosophie morale à l'usage des prédicateurs;"¹² c'est-à-dire que nous nous trouvons dans le susdit paysage littéraire des *exempla*, des sermons et des encyclopédies plutôt que dans celui des commentaires de la tradition orléanaise.

Pendant ces années Bersuire continue d'écrire en se nourrissant des relations amicales qu'il noue au sein de la brillante vie artistique qui baigne alors la capitale. Parmi ses amis, le nom de Philippe de Vitry se distingue, comme on le verra. Enfin, je ne peux terminer ce résumé biographique sans dresser la liste des ouvrages: le *Reductorium morale*, une sorte d'encyclopédie moralisée dont l'*Ovidius moralizatus* constitue le quinzième livre; le *Repertorium morale*, une sorte de dictionnaire biblique; la mentionnée traduction

Interfaces 3 · 2016 · pp. 221-244

française de Tite-Live; ainsi que deux ouvrages perdus: le *Breviarium morale* et la *Cosmographia seu mappa mundi*.

10. Cf. Samaran et Monfrin 340 qui reprend Ghisalberti, "L'Ovidius moralizatus" 12, 27-28 et 32.

11. Parmi lesquels nous comprenons les poètes-compositeurs tels Guillaume de Machaut et Philippe de Vitry. J'invite le lecteur à consulter Pognon; McGrady; Mühlethaler, ainsi que Plumley. Plus particulièrement sur Jean de le Mote, voir maintenant Menegaldo; et plus largement sur l'utilisation de la mythologie classique dans la littérature française du Moyen Âge, voir Blumenfeld-Kosinski. Rivers aborde plus particulièrement l'influence des 'frères classicisants' sur Pierre Bersuire et Jean de Hesdin (*Preaching the memory*).

12. C'est bien la définition qu'en donne Tesnière 231 (Voir aussi notre note 16).

13. Il convient de signaler le tout récent livre de Slotemaker dont un chapitre (233–49) est consacré aux *Moralitates*, ouvrage jusqu'ici assez peu connu.

14. Caractéristiques qui semblent avoir quelque peu agacé Jacques Le Goff: “Je pense que nous avons là une des limites à laquelle n'échappera pas le XIII^e siècle, si innovateur qu'il soit. En effet, une des limites de l'encyclopédisme médiéval c'est de ne pas être arrivé à se débarrasser de la visée moralisatrice et allégorique. Et c'est en cela qu'il n'est pas moderne. Il n'y aura d'encyclopédisme moderne que lorsque on se sera débarrassé de cette effervescence symbolique” (32).

15. Notamment Bijl; Engels, “L'édition critique” et *Bersuire, Pierre* (*Petrus Berchorius*).

16. Coulson et Roy 24–28. En ce qui concerne l'influence de l'*Ovidius moralizatus* en France et en Angleterre à la fin du Moyen Âge, voir Moss et Clark.

17. Il vaut encore la peine de lire Seznec.

À bien de titres, l'*Ovidius moralizatus* se rapproche davantage d'ouvrages comme les *Gesta Romanorum* et les *Moralisationes* (également appelées *Moralitates*) *historiarum* de Robert Holcot.¹³ En ce qui concerne les encyclopédies, leur mention peut frapper les lecteurs moins versés en ces matières, mais c'est précisément les caractéristiques moralisatrices et allégoriques¹⁴ de celles-ci qui nous aident à comprendre la nature de l'ouvrage de Bersuire. Bref, pour mieux définir l'*Ovidius moralizatus*, disons que cet ouvrage fait partie d'une encyclopédie – présentant bien sûr les caractéristiques typiques de son siècle – dont le quinzième livre est un commentaire des *Métamorphoses*. Ajoutons à cela que ce genre de commentaire implique, pour chacune des fables des métamorphoses, une partie de récapitulation des contenus, suivie par une partie d'explications historiques, physiques, morales et allégoriques – celles-ci combinées de manière peu systématique. Tout comme les *exempla*, ce recueil de fables et d'explications fournit aux prédicateurs la matière de sermons – ce qui le distingue des commentaires des écoles orléanaises.

La version avignonnaise et la version parisienne de l'*Ovidius moralizatus*

Avant d'aborder la question de l'exégèse ovidienne de Bersuire, il convient de signaler quelques problèmes de critique textuelle. Pour le moment, il n'existe ni édition ni traduction de ce texte et il y a relativement peu d'études qui lui sont consacrées. En effet, si les études sont si peu nombreuses sur l'*Ovidius moralizatus*, c'est probablement dû à l'état encore imparfait de nos connaissances sur la nature du texte. Pourtant, les travaux¹⁵ conduits par Engels et ses collaborateurs de l'Université d'Utrecht dans les années 60 et au début des années 70, fournissent des contributions importantes à cet égard et surtout ils nous permettent de décrire à grands traits la genèse du texte dans sa matérialité: transmis par quatre-vingt-sept manuscrits, le commentaire a joui d'un succès considérable.¹⁶ Déjà le grand nombre de témoins pose un défi de taille, mais ce qui complique davantage l'analyse, c'est que le texte nous est parvenu en trois versions. La première, rédigée en Avignon vers 1340, est conçue comme une explication continue, divisée en 15 chapitres correspondant à chacun des livres des *Métamorphoses* et introduite par un prologue et, après consultation d'un extrait de l'*Afrique* (3.138–264) de Pétrarque, par un bref exposé sur les dieux païens.¹⁷ C'est la version qu'on a coutume d'ap-

peler la version A primitive ou A₁. Une version étendue de celle-ci, également rédigée en Avignon, constitue, à son tour, la base de ce qui deviendra la version finale, rédigée à Paris entre 1350 et 1360 environ. Ce sont les versions A₂ et P. Cette dernière est le résultat des ajouts tirés principalement de l'*Ovide moralisé*, un poème anonyme de quelque 70000 vers écrit en ancien français entre 1316 et 1328, additions que Bersuire glisse de-ci de-là dans son propre ouvrage en les élaborant à sa manière. Ce poème, porté à la connaissance de Bersuire par Philippe de Vitry, lui était particulièrement précieux pour l'approche exégétique:

Non moveat tamen aliquem quod fabule poetarum alias fuerant moralizate, et ad instanciam illustrissime domine Johanne quondam regine Francie dudum in rimis gallicis sunt translate, quia revera opus illud non videram quousque tractatum istum penitus perfecissem. Quia tamen, postquam Avinione redivissem Parisius, contigit quod magister Philippus de Vitriaco, vir utique excellentis ingenii, moralis philosophie historiarumque et antiquitatum zelator precipuus et in cunctis mathematicis scienciis eruditus, dictum gallicum volumen michi tradidit, in quo procul dubio multas bonas exposiciones tam allegoricas quam morales inveni; ideo ipsas revisitatis omnibus, si eas antea non proposueram, suis locis assignare curavi.

(Pourtant nul ne doit s'inquiéter si les fables des poètes sont déjà moralisées et même mis en vers français, il y a quelque temps, à l'instance de la souveraine Jeanne, autrefois reine de France, car, en effet, je n'avais pas vu cet ouvrage avant d'avoir entièrement achevé mon traité. Cependant, il se trouve qu'après mon retour d'Avignon à Paris, Maître Philippe de Vitry, homme d'un talent extraordinaire, grand amateur de philosophie morale, d'histoire et d'antiquités, versé également dans toutes les sciences mathématiques, m'a donné ledit livre français, dans lequel j'ai sans doute trouvé plusieurs bonnes explications à la fois allégoriques et morales. Par conséquent, j'ai tout révisé et si je n'avais pas proposé ces explications auparavant, j'ai pris soin de les insérer aux bons endroits.¹⁸)

18. Cette traduction et les suivantes sont les miennes.

D'ailleurs, ce qui est à mon avis tout à fait pertinent, c'est le fait qu'il s'agit, à la fois pour l'*Ovide moralisé* et pour l'*Ovidius moralizatus*,

19. Cf. Possamai-Pérez, qui commence la conclusion de son imposante étude sur l'*Ovide moralisé* par cette phrase: "L'*Ovide moralisé* serait donc un ouvrage de vulgarisation de haut niveau à l'usage des frères franciscains qui se rendaient auprès du peuple pour lui prêcher une vie conforme à la charité chrétienne: cette 'somme' des connaissances mythologiques à l'époque offrait un matériau capable à la fois de captiver les foules par des récits attrayants, par une sorte de *captatio benevolentiae*, et de les conduire par degrés à la vérité intelligible, au dogme chrétien et à sa mise en pratique, en vue du salut de leur âme" (869). En ce qui concerne le contexte historique de la création du *Fulgentius metaforalis* de John Ridewall que Bersuire utilise pour le premier livre sur les dieux païens (intitulé *De formis figurisque deorum*), il est également intéressant de noter que "Die Umdeutung von weltlichem Stoff zu kirchlich erbaulichem Sinn finden wir als Moralitas seit dem Auftreten der Bettelorden unter dem festen Bestand ihrer Predigtliteratur. (...) Auch Ridewall wird dir Göttermoralisationen für seine theologischen Hörer in Oxford ausgearbeitet haben; die Aufzeichnung und Verbreitung erfolgte vielleicht als Textbuch für die mindergelehrten Prediger...". Cf. Liebeschütz 38–39. Pour une étude de la présence d'Ovide dans les sermons des XIV^e et XV^e siècles en Angleterre, voir Wenzel.

20. Conservée dans les 16 manuscrits mentionnés par Bijl 25.

21. La version étendue de l'exposé sur les dieux païens (le *de formis figurisque deorum*) devient un chapitre à part de sorte que la version finale (P) de l'*Ovidius moralizatus* se divise en 16 chapitres.

22. Les manuscrits latins 14136 (=Pa5), 15145 (=Pa6) et 16787 (=Pa7) de la Bibliothèque Nationale de France et le manuscrit 226 (To) de la Bibliothèque municipale de Toulouse.

23. Apparemment, ce but lui importait plus que de respecter le contexte de la citation. Voir à ce propos Westra 287–88.

d'ouvrages allégoriques conçus pour la prédication.¹⁹ On l'aura compris, il est bien légitime, vu la ressemblance des deux projets, de se poser la question de l'originalité de l'*Ovidius moralizatus*.

Les explications allégoriques et typologiques de Pierre Bersuire

Je consacrerai la suite de cet article au sujet de la fonction exégétique du commentaire de Bersuire. Plus précisément, je me propose ici d'examiner quelques-uns des passages où Bersuire a recours au sens spirituel, voire à la typologie biblique. À cette fin, il faut se servir de la version P.²⁰ L'ennui est que seulement les deux premiers chapitres sont disponibles en édition critique (voir note 15). De plus, pour la version parisienne nous ne possédons aucune édition des chapitres 2 à 16.²¹ En effet, la transcription des chapitres 2 à 15 exécutée par Engels et son équipe constitue une copie de l'édition de l'imprimeur Josse Badius de 1509 qui, lui, se servit d'un manuscrit contenant la version avignonnaise. Pour l'établissement du texte des extraits, je me suis donc servi des quatre manuscrits disponibles aujourd'hui en ligne (*Pa5*, *Pa6*, *Pa7* et *To*).²²

D'abord, tout le prologue repose sur l'opposition entre la vérité et la fable (au sens de fiction ou de mythe). Au tout début, après avoir cité le verset dans lequel Paul dit que "ils détourneront l'oreille de la vérité, et se tourneront vers les fables" (2 *Timothée* 4.4), Bersuire conclut qu'en règle générale il faut se servir des fables, des énigmes et des poèmes pour en extraire un sens moral *afin que la fausseté serve la vérité*.²³ Ce principe, dit-il, est valable tant pour les Saintes Écritures que pour la poésie:

A veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur dicit plantator et rigator Christiane fidei Paulus apostolus Ihesu Christi. Quod utique verbum ad hoc possum inducere, quod plerumque fabulis, enigmatibus et poematibus est utendum, ut exinde aliquis moralis sensus extrahatur et ut etiam ista falsitas veritati famulari cogatur. (...) Sacra enim Scriptura hiis et similibus fabulis et fictionibus solet uti, ut exinde possit aliqua veritas extrahi vel concludi. Simili modo fecerunt poete, qui in principio fabulas finxerunt, quia scilicet per huiusmodi figmenta semper aliquam veritatem intelligere voluerunt.

(Le planteur et l'arroseur de la foi chrétienne Paul [cf. 1 *Corinthiens* 3,6-8], l'apôtre de Jésus-Christ, dit ceci [2 *Timothée* 4,4]: "ils détourneront l'oreille de la vérité, et se tourneront vers les fables." Ces mots, je les interprète donc en ce sens que, pour la plupart, il faut utiliser les fables, les énigmes et les poèmes pour en tirer un sens moral, de sorte que leur fausseté soit obligée de servir la vérité. En fait, l'Écriture Sainte a coutume d'employer de telles fables et de telles fictions, et d'autres semblables, afin qu'on puisse en extraire ou en tirer une vérité. Les poètes, qui ont d'abord inventé les fables, procédaient de façon similaire, car, bien évidemment, par de telles inventions ils ont toujours voulu faire connaître une vérité.)

En effet, il s'agit pour Bersuire de s'approprier le dispositif herméneutique des Saintes Écritures et de l'appliquer à son commentaire d'Ovide. Conformément aux procédés de l'exégèse, il entreprend la moralisation des fables afin de confirmer les mystères de la morale et de la foi. Ceci est exprimé par des images empruntées à deux grands moments de l'Ancien et du Nouveau Testament, à savoir, le Cantique de Moïse et le Sermon sur la montagne. Ainsi, Bersuire associe-t-il ses moralisations aux sermons de Moïse et de Jésus, faisant en même temps allusion au passage de l'*Exode* (*Ex.* 3,21–22) où Dieu ordonne aux Hébreux de dépouiller les Égyptiens, allégorie dont les auteurs médiévaux, suivant les traces d'Augustin,²⁴ se servaient pour justifier l'utilisation de la littérature profane:

24. Cf. Munk Olsen, "L'esprit critique" 28–29.

Quia ergo video quod Scriptura utitur fabulis ad alicuius veritatis (...) designationem, congruum michi visum est (...) ad moralizandum fabulas poetarum manum ponere, ut sic per ipsas hominum fictiones possim morum et fidei misteria confirmare. Licitum enim est quod homo, si potest, *de spinis colligat uvas* et quod *mel de petra suggat oleumque de saxo durissimo* sibi sumat quodque de thesauris Egyptiorum tabernaculum federis edificet et componat.

(Et comme je vois que l'Écriture utilise les fables pour indiquer une vérité, il m'a paru bon de me mettre à moraliser les fables des poètes pour que je puisse ainsi, par ces mêmes fictions humaines, révéler les mystères de la morale et de la foi. Car, s'il est capable, l'homme peut bien "cueillir des

raisins sur des épines” [Matthieu 7.16], “sucrer le miel du rocher, tirer l’huile du rocher le plus dur” [Deutéronome 32.13] et se construire et édifier un tabernacle de l’alliance à partir des trésors des Égyptiens.)

Cette vérité qu’il faut extraire des fables comme on cueille des raisins sur des épines (Matthieu 7.16) ou comme on fait sortir le miel ou l’huile du rocher (Deutéronome 32.13), cette vérité donc, peut être concrète ou abstraite. Il s’agit du *sensus litteralis* et du *sensus spiritualis*. Au niveau du sens littéral, se situent les vérités naturelles ou historiques alors qu’au niveau du sens spirituel se placent les vérités les plus cachées, c’est-à-dire les allégories et les mystères. C’est pourquoi Bersuire indique explicitement ses interprétations par des phrases comme *fabula potest exponi litteraliter/naturaliter/historialiter/spiritualiter, dicamus/dic/dico litteraliter/realiter/ allegorice/mistice quod, litteralis autem ratio est quia, ista fabula potest historialiter allegari* et ainsi de suite. Par ailleurs, il n’est pas toujours évident de distinguer les différents sens spirituels; d’autant plus que Bersuire n’adopte pas une terminologie rigoureuse. Inutile, donc, d’y chercher une présentation cohérente des trois sens spirituels (allégorique, tropologique, anagogique) que nous connaissons si bien grâce au Père de Lubac. Ce qui est sûr, cependant, c’est que Bersuire, d’une manière générale, privilégie le sens spirituel.²⁵ La raison qu’il en donne dans le prologue est que bien d’autres ont déjà exposé le sens littéral des fables:

...verumque de litterali fabularum intellectu iam plurimi tractaverunt, scilicet Fulgentius, Alexander et Servius et alii nonnulli (...) Hinc est quod in presenti opusculo, quod huius mei voluminis particulam esse volo, non intendo nisi rarissime litteralem sensum fabularum tangere, sed solum circa expositionem moralem et allegoricam laborare...

(Un bon nombre d’auteurs, à savoir Fulgence, Alexandre [Neckham, c’est-à-dire, le troisième mythographe du Vatican], Servius et certains autres, ont déjà examiné le sens littéral des fables. C’est la raison pour laquelle, dans le présent petit ouvrage que je conçois comme une petite partie de mon livre [le *Reductorium morale*], je n’ai pas l’intention, à de rares exceptions près, de parler du sens littéral des fables, mais d’élaborer uniquement des explications morales et allégoriques.)

25. Possamai-Pérez remarque, à juste titre, qu’on ne peut pas comprendre le choix de Bersuire sans tenir compte de son groupe de destinataires: “Il est remarquable que Pierre Bersuire, qui semble réaliser le même travail que notre anonyme, à peu près au même moment, propose très peu de ces ‘relais sensibles’ avant de présenter les sens spirituels de la fable qu’il utilise. Nous pourrions nous rappeler cette différence quand nous nous demanderons qui écrivait l’*Ovide moralisé* et surtout pour qui il l’écrivait: sans doute Bersuire écrivait-il pour des clercs, des lecteurs assez avertis pour pouvoir se passer des sens concrets, des étapes, et aborder directement les vérités intelligibles” (365).

26. Sauf les quelques exemples isolés qu'on trouve, ici et là, dans la littérature consacrée à l'*Ovidius moralizatus*.

27. La terminologie remonte à Friedrich Ohly. Pour une discussion sur l'application de la typologie biblique à la littérature extra-biblique, voir Kretschmer "Y a-t-il une typologie historiographique?" Les études de Possamai-Pérez et Tilliette contiennent des remarques très pertinentes sur la typologie semi-biblique dans l'*Ovide moralisé*: Possamai-Pérez, 434–67; Tilliette, "Le Cantique des Cantiques; "L'Écriture et sa métaphore;" "Ovide métamorphosé;" "Ovide et son 'moralisateur'."

28. Dans le cadre d'un projet biennal (2017–18), en tant que chercheur associé au Centre for Medieval Literature (Université du Danemark du Sud), au Centre d'Études et de Recherches Antiques et Médiévales (Sorbonne Nouvelle, Paris 3) et au Centre Interuniversitaire d'Histoire, d'Archéologie, de Littérature des mondes chrétiens et musulmans médiévaux (Lyon 2), je consacrerai un livre aux explications allégoriques et typologiques de l'*Ovide moralisé* et de l'*Ovidius moralizatus*.

Jusqu'à présent, personne²⁶ n'a étudié les nombreux passages où Bersuire imite la typologie biblique en associant un personnage ovidien à un personnage biblique, ou même en juxtaposant une fable ovidienne et un récit biblique, phénomène qu'on appelle typologie semi-biblique.²⁷ Il s'agit d'une centaine de cas que je me réserve d'étudier plus en détail dans un travail ultérieur.²⁸

La tendance à créer des liens typologiques est décelable déjà dans le premier chapitre, le *De formis figurisque deorum*, où parfois Bersuire rapproche un dieu païen du Christ. En faisant ces rapprochements, il compare les attributs des dieux païens aux attributs du Christ, le tout éventuellement renforcé par un verset placé aux bons endroits. De cette manière, un objet de bois tel que la flèche d'Apollon, le caducée de Mercure ou la vigne de Bacchus devient une figure de la croix:

Vel dic quod Appollo est sol iusticie Christus, qui semper iuvenis per puritatem tripodam auream habuit, id est triplicis nature unitatem, scilicet animam, corpus et deitatem. Citharam habuit alios consolando, arcum et sagittas alios arguendo. Pythonem, id est Luciferum, cum sagitta crucis prostravit.

(Ou dis qu'Apollon est le soleil de la justice, le Christ, qui, toujours jeune par la pureté, avait un trépied d'or, c'est-à-dire l'unité de la triple nature, à savoir, l'âme, le corps et l'esprit. Il avait la cithare pour consoler les uns et l'arc et les flèches pour attaquer les autres. Avec la flèche de la croix il abattit Python, c'est-à-dire Lucifer.)

...virgam sompniferam debet habere, id est in crucis Christi memoriam, que dat menti soporem et suavitatem. *Ps.* [22:4]: *Virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt.*

(Il [Mercure] doit avoir une baguette somnifère [cf. *Mét.* 1.671-2], c'est-à-dire, en mémoire de la croix du Christ, qui procure à l'esprit un doux sommeil. *Psaume* [22.4]: "Ta houlette et ton bâton me rassurent.")

Vel dic in bono quod vinum est gratia Dei vel fervor Spiritus Sancti; qui dicitur puer propter puritatem, muliebris propter pietatem, nudus propter veritatem, cornutus propter auctori-

tatem. Item iste equitat super tigrides, demones et tyrannos calcando; coronatus est vite, id est Christi cruce, passionem meditando.

(Ou dis, dans un bon sens, que le vin est la grâce de Dieu ou la chaleur du Saint Esprit. Il [Bacchus] est appelé garçon en raison de la pureté, féminin en raison de la piété, nu en raison de la vérité, cornu en raison de l'autorité. De même, il chevauche des tigres, piétinant les démons et les tyrans. Il est couronné de pampres, c'est-à-dire de la croix du Christ, méditant sur la passion.)

Prenons un exemple du deuxième chapitre qui contient les interprétations du premier livre des *Métamorphoses*. Parmi les fables de ce livre nous trouvons celle de Deucalion et Pyrrha, les seuls survivants du déluge qui repeuplent le monde en jetant derrière eux des pierres qui se métamorphosent en hommes. Le lecteur pourrait s'attendre à une juxtaposition²⁹ de Deucalion et de Noé comme dans l'*Ovide moralisé* où Deucalion est l'équivalent de Noé,³⁰ c'est-à-dire un homme droit, innocent et pur.³¹ Cependant, le patriarche n'est pas mentionné dans l'*Ovidius moralizatus*. Pour Bersuire, Deucalion qui jette les pierres en les changeant en hommes figure le Christ qui transforme les pécheurs endurcis en hommes justes. La comparaison des pierres avec les vices des hommes, Bersuire la doit à l'*Ovide moralisé*,³² il est vrai, mais la juxtaposition de Deucalion et du Christ est une invention de son cru:

Istud potest allegari quod Deus quandoque mirabiliter de peccatoribus facit iustos. Constat enim quod diluuium vitiorum quasi iam totum genus humanum consumpsit et ideo, quia iam totus mundus est iustis hominibus spoliatus, quia scilicet per peccatum et per prosperitatis diluuium iam omnes innocentiam amiserunt, necesse est ut Deucalion, id est Christus, ex ipsis lapidibus, id est de duris peccatoribus, iustos faciat ipsosque per penitentiam vivificet et componat. *Luc. III[Mat. 4.3]: Dic ut lapides isti panes fiant.* Sed quomodo hoc facit? Pro certo ipsos lapides retro se prociendo, id est ipsos duros peccatores, qui scilicet dicuntur proprie ossa terre in quantum sunt terre et avari, tribulationi et paupertati subiciendo et post dorsum obligationis sue in praesenti ponendo et quasi de eis non curando – *Ps. [43.10–11]: Nunc autem repulisti et detraxisti, convertisti post tergum tuum, nos*

29. *Ovide moralisé* 1.2139–: “La devine page et la fable / Sont en ce, ce samble, acordable...” etc. Cf. Boer 1.107. Voir aussi l'*Ecloga Theoduli*, vv. 69–76.

30. Cf. *Genèse* 6.9: *Noe vir iustus atque perfectus fuit in generationibus suis.*

31. Cf. *Ovide moralisé* 1.2268–71: “Mes saciez que nulz n'i aprime / Se n'est pure, et Deuchalion / C'est gent de droite entencion, / Innocent et de pur corage...” etc. Cf. Boer 1.110.

32. Cf. *Ovide moralisé* 1.2351–64: “Les roches ce sont les malices, / Les griez escandres, les durs vices, / Dont nostre cuer sont enduri. / Crions à Dieu bone merci, / Si jetons par confession, / Et par humble contricion, / Les malices et les pechiez / De quoi nous somes entechiez, / Si lessons tries nostre derriere, / Sans propos de torner arriere: / Certainement, qui ce fera / Tout neuf se rapareillera / Net et pur, saint et convenable, / A Dieu plesant et acceptable.” Cf. Boer 1.111–12.

retrorsum post inimicos nostros, et qui oderunt nos diripiebant sibi – quia revera sepe fit quod homo durus, lapideus et obstinatus ex tali deiectione et postposicione et tribulatione penitere compellitur et in se per contritionem mollitur et sic in hominem, id est in personam rationalem, per gratiam et penitentiam transformatur. *Luc.* [3.8] *Potens est enim Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahe.*

33. Pour Bersuire, la *prosperitas* représente souvent tout ce qui fait dévier l'homme de la vérité et qui le fait conduire à l'erreur et au mal. Voir par exemple *Reductorium* 7,3 ou il parle du fleuve Borysthenes (l'actuel Dniepr): "vel dic quod iste fluvius est mundus vel prosperitas vel voluptas. Huius enim pisces, id est homines, carent ossibus constantiae et firmitatis et sunt molles et flexibiles per inconstantiam fragilitatis."

(Ceci peut être interprété en ce sens que parfois Dieu, de façon miraculeuse, des pécheurs fait des justes. Il est bien connu que le déluge des vices détruisit presque tout le genre humain, et puisque le monde entier fut privé des hommes justes, c'est-à-dire, puisque tous perdirent leur innocence à cause du péché et à cause du déluge de la prospérité,³³ il fût nécessaire que Deucalion, c'est-à-dire, le Christ, des pierres, c'est-à-dire, de durs pécheurs, fit des justes, et que, par la pénitence, il les corrigeât et les fît revivre. *Luc* IIII [Matthieu 4.3]: "ordonne que ces pierres deviennent des pains." Mais comment fait-il cela? Certainement en lançant ces pierres derrière lui, c'est-à-dire, en soumettant ces durs pécheurs – je veux dire ceux qui, d'autant qu'ils sont des mortels avarés, sont à juste titre appelés les os de la terre – à des tourments et à la pauvreté, ainsi qu'en les plaçant derrière le dos de l'obligation de l'ici-bas, comme ne s'en souciant pas. – *Psaume* [43.10–11/Is. 38.17]: "Cependant tu nous repousses, tu nous fais tomber, tu nous fais retourner* derrière ton dos, tu nous fais retourner* en arrière devant l'ennemi, et ceux qui nous haïssent enlèvent nos dépouilles." – Car il arrive souvent qu'un homme dur, insensible et opiniâtre soit obligé, après un tel renversement, après un tel rejet en arrière et après de tels tourments, de faire pénitence, et que par la contrition il s'adoucisse intérieurement et qu'ainsi il se change en homme, c'est-à-dire qu'il se change, par la grâce et par la pénitence, en une personne raisonnable. *Luc* [3.8]: "de ces pierres Dieu peut susciter des enfants à Abraham." *Évidemment, Bersuire joue avec la polysémie du verbe *converto*: "(faire) retourner, changer, transformer, convertir.")

Tout au long de son commentaire Bersuire présente des groupes d'antitypes qu'il répète, varie et combine sans cesse. Ce sont des variations sur des thèmes comme le Christ et la Vierge; le Christ et la

Croix; le Christ, le Diable et l'âme pécheresse; le Christ et les Juifs; le Christ, le diable, l'âme et l'Église etc.

Voyons d'abord une de ses explications qui concerne le Christ et la Vierge. Dans le deuxième livre des *Métamorphoses* (vv. 549–95) la corneille raconte au corbeau comment la déesse Pallas dépose son enfant conçu sans copulation, Érichthonius, dans un panier, en le confiant aux Cécropides avec la consigne de ne pas l'ouvrir, et comment l'une d'elles, Aglaure, en dépit de l'ordre, regarde dans le panier et découvre l'enfant avec un serpent. Selon Bersuire, la déesse vierge Pallas signifie la vierge Marie tandis que l'enfant et le serpent figurent la double nature du Christ. Comme d'habitude, Bersuire renforce l'analogie en associant, d'une part, le serpent Ovidien au serpent d'airain du livre des Nombres et, d'autre part, la corbeille avec l'enfant caché aux années obscures de Jésus. On ne trouve rien de correspondant dans l'*Ovide moralisé* (2.2758 ss).³⁴

34. Pour l'interprétation de l'*Ovide moralisé*, voir Possamai-Pérez 437 et 815.

Vel dicamus allegorice quod ista dea semper virgo significat virginem gloriosam, que sine virili semine unum filium, scilicet Christum, genuit et concepit. Qui scilicet duplicem dicitur habere naturam divinam scilicet et humanam. Fuit enim homo et draco seu serpens: homo, id est, quod est animal rationale, significat divinitatem Christi, que est pars prima; serpens, quod est animal brutum, significat eius humanitatem. Unde etiam iste figuratur per istum serpentem, quem Moyses, id est populus Iudaicus, pependit in ligno, ut morsi ab aliis serpentibus, id est a demonibus, sanarentur, sicut dicitur *Numeri XXI*. Cista autem ista, in qua fuit clausus et sigillatus, significat secretum paterne providentie, que per triginta annos fecit eum in hoc mundo esse absconditum et ignotum. Et *Ysaïas XLV*. Vere tu es deus absconditus.

(Ou disons, dans un sens allégorique, que cette déesse, éternellement vierge, signifie la glorieuse vierge qui sans semence d'homme conçut et enfanta un fils, c'est-à-dire le Christ, c'est-à-dire celui qui est dit avoir une double nature, c'est-à-dire divine et humaine. Car il fut homme et dragon ou serpent; c'est-à-dire que l'homme, puisqu'il est un être raisonnable, signifie la nature divine du Christ, qui est la première partie, tandis que le serpent, puisqu'il est un être privé de raison, signifie sa nature humaine. Il est également figuré par le serpent que Moïse, c'est-à-dire le peuple juif,

éleva sur une pièce de bois pour guérir ceux qui étaient mordus par d'autres serpents, c'est-à-dire par des démons, comme il est dit dans *Nombres* 21. La corbeille dans laquelle il fut enfermé et scellé signifie le secret de la providence paternelle qui le fit demeurer caché et inconnu dans ce monde pendant trente ans. *Esaïe* 45.[15] "Mais tu es un Dieu qui te caches.")

Les *Métamorphoses* abondent en récits de séduction. Le plus souvent, Bersuire élabore un modèle d'explication selon lequel le dieu séducteur correspond au Christ (ou au contraire au diable), la nymphe convoitée figure l'âme pécheresse et enfin la nymphe métamorphosée représente l'âme sauvée. Examinons les cas des nymphes Daphné, Io et Callisto (*Mét.* 1.452–567, 1.583–746, 2.401–95.)

Après une longue poursuite, la belle Daphné est presque rattrapée par Apollon. Au dernier moment, elle supplie son père, le dieu fleuve Pénée, de lui enlever la beauté. Pénée exauce alors sa prière en la transformant en laurier. D'après l'une des explications de Bersuire, la fable signifie que le diable poursuit l'âme et que celle-ci, pour échapper à ses avances, c'est-à-dire pour se soustraire au péché, doit s'en remettre à Dieu. Ainsi, avec l'aide de Dieu, elle peut se changer en laurier, c'est-à-dire en un être vertueux. Enfin, la typologie s'achève avec la figure de Marie-Madeleine, l'illustre pécheresse repentie de Magdala:

Phebus iste, karissimi, potest significare dyabolum, Daphne [mss: Diana] animam Christianam, quia procul dubio dyabolus istam virginem, animam, per temptationes persequi non cessat, ut eam per malum consensum sibi coniungat et per peccatum destruat et corrumpat. Sed quid? Pro certo ipsum debet fugere, occasiones peccati et temptationum vitando et si illud non sufficiat, debet rogare deum terre, scilicet Christum, quod eam de manibus istius Phebi eripiat, formam aliam, scilicet religionis habitum, sibi dando; et sic pro certo debet fieri laurus, id est persona religiosa, virtuosa et perfecta, pedes bonorum [mss: vanorum] gressuum radicaliter figendo, corticem penitentie induendo et ramos bonarum affectionum acquirendo et virorem conversationis nunquam perpetuo deponendo. Sic enim mutata istius Phebi cupidinem non timebit et virginitatem, id est integritatem mentis, perpetuam retinebit. Unde *Iohannes*. xx [14] dicitur de Magdalena quod *conversa retrorsum vidit Ihesum*.

(Ce Phébus, mes très chers, peut signifier le diable, Daphné l'âme chrétienne, puisque le diable ne cesse sans doute pas de persécuter cette vierge, l'âme, par des tentations, pour s'unir à elle par le mauvais consentement et pour la corrompre et détruire par le péché. Quoi faire? Elle doit certainement le fuir, évitant les occasions du péché et des tentations, et si cela ne suffit pas, elle doit prier le dieu de la terre [Pénéé], c'est-à-dire le Christ, de l'arracher des mains de ce Phébus, lui donnant une autre forme, c'est-à-dire l'habit religieux. Ainsi deviendra-t-elle certainement un laurier, c'est-à-dire une personne religieuse, vertueuse et parfaite, jetant les racines de la bonne voie, mettant l'écorce de la pénitence, faisant pousser les branches des bons sentiments et ne jamais perdant la verdure persistante de la vie monastique. Car, ainsi changée, elle ne craindra pas le désir de ce Phébus et conservera une virginité éternelle, c'est-à-dire l'intégrité de l'esprit. Il est donc dit de Madeleine dans *Jean* 20.[14]: "elle se retourna, et elle vit Jésus debout.")

Ainsi, Bersuire prend-il souvent l'*Ovide moralisé* comme point de départ pour ensuite l'élaborer à sa manière en variant ou en changeant les détails, ou encore en redistribuant les rôles. Ici, en l'occurrence, Daphné représente la Vierge Marie: "Par Dané puis prendre et gloser / Cele glorieuse Pucele / Vierge pure avenant et bele" (1.3216–18), mais nulle part l'auteur ne mentionne concrètement des correspondances entre Apollon/Pénéé ou le dieu de la terre³⁵ et le diable/le Christ comme chez Bersuire. En revanche, c'est plutôt Apollon qui est associé au Christ (1.3221–60).

Le premier livre des *Métamorphoses* raconte également comment la beauté d'Io, la fille d'un autre dieu fleuve, Inachus, provoque le désir de Jupiter. Io cherche à s'enfuir, mais sans succès: le dieu fait tomber le brouillard sous lequel il déflore la nymphe. Pour détourner les soupçons de son épouse, Jupiter transforme Io en génisse. Cependant, Junon n'est point rassurée sur la fidélité de son mari. Elle demande la génisse en cadeau afin de la placer sous la surveillance d'Argus, le géant aux cent yeux. Jupiter charge alors son fils Mercure d'expédier le monstre. Déguisé en berger, le dieu-messager réussit à endormir le vigilant gardien en jouant de la flûte et à l'aide de son caducée. Puis, d'un coup d'épée, Mercure tranche la tête d'Argus. Après quoi Junon, fâchée de voir son garde mort, envoie une furie pour persécuter la jeune vache qui finit par échouer en Égypte, pleurant au

35. Le fait que Bersuire ne mentionne ici que le dieu de la terre (il sera fait mention de Pénéé plus loin dans le texte: *aliud autem integumentum habet quod Peneus...*) montre bien l'influence de l'*Ovide moralisé* (en l'occurrence 1.3020–21: *Lors s'escria par grant esmoi: / Biaux douz peres, secourez moi! / Ha, terre, œuvre, si me trangleoute...*).

bord du Nil. Enfin, Jupiter, touché par le sort de son amante, se réconcilie avec Junon et fait en sorte qu'Io soit rendue à sa forme naturelle.

Parmi les explications de ce mythe Bersuire propose celle-ci: Io changée en génisse et placée sous la garde d'Argus symbolise l'âme tombée dans le péché et assujettie au diable. Mercure qui se rend chez Argus et l'endort au son de la flûte et à l'aide de son caducée représente le Christ qui assume la chair et qui, par la Croix, triomphe du diable. Ainsi la flûte et le caducée figurent-ils l'assomption et la crucifixion. Enfin, le salut s'accomplit lorsque Jupiter transforme à nouveau la génisse en femme, acte qui symbolise la transfiguration de la pécheresse en femme juste, obtenue par la volonté de Dieu le Père:

Vel dic quod Argus est dyabolus oculatissimus et subtilissimus, qui Yo mutata in vaccam, id est animas peccatrices, in suo dominio detinet. Sed Mercurius, id est Christus, qui de masculo factus est femina, de Deo factus est homo, quando Verbum caro factum est, assumpta humanitatis nostre fistula, ipsum Argum, id est dyabolum, consopivit ipsumque per virgam crucis superavit et de eius dominio Yo, id est humanam naturam, liberavit, et tandem de vacca in mulierem, id est de peccatrice in iustam, ipsam Iupiter, Deus Pater, transmutavit.

(Ou dit que le très sagace Argus aux multiples yeux est le diable qui tient en son pouvoir Io changée en vache, c'est-à-dire les âmes pécheresses. Mais Mercure, c'est-à-dire le Christ, qui fut changé d'homme en femme, fut changé de dieu en homme au moment où le verbe fut fait chair, et après avoir pris le pipeau de notre humanité, il endormit Argus, c'est-à-dire le diable, le vainquit par le bâton de la croix et libéra Io, c'est-à-dire la nature humaine, de son emprise, et enfin Jupiter, Dieu le Père, la transforma de vache en femme, c'est-à-dire de pécheresse en femme juste.)

On ne trouve rien d'équivalent aux étapes de l'histoire du salut (l'assomption, la crucifixion, le salut) si on va chercher dans l'*Ovide moralisé*. Pour le poète anonyme, Io représente une jeune vierge quelconque (1.3907: "Par Yo, vierge gente et bele") tandis qu'Argus et Mercure symbolisent le monde et l'éloquence des sermons (1.3938: "Argus le monde senefie," 1.3994-95: "Mercurius, c'est la loquence /

Des sermons et des precheïs”). La possibilité du salut est quand même suggérée par l'exemple de Marie l'Égyptienne (1.4013–30), mais il n'y a aucun effort pour créer des analogies typologiques nettes comme chez Bersuire.

Pour compléter la triade, rappelons aussi le mythe de Callisto, la jolie nymphe du cortège de Diane. À la vue de cette nymphe au repos dans les forêts d'Arcadie, Jupiter s'en éprend passionnément. Comme d'habitude, le dieu parvient à approcher sa proie à l'aide d'un astucieux camouflage. En l'occurrence, il se déguise en Diane et c'est ainsi qu'il conquiert la belle pour ensuite se retirer au ciel (*Mét.* 2.437–38: “... superum petit aethera victor / Iuppiter...”).

La fable est interprétée par Bersuire selon le schéma habituel: Jupiter qui, sous le déguisement de Diane, entre dans la forêt pour séduire Callisto figure le Christ qui assume l'humanité pour sauver l'homme de l'enfer. Son retour au ciel figure l'Ascension. Les références aux étapes de l'histoire du salut, l'assomption de l'humanité et l'Ascension, sont de plus établies par la citation de deux versets:

Sic vere, karissimi, Iupiter, id est Dei filius benedictus, a principio mundi summe amavit puellam pulcherrimam Callistonem, id est animam vel naturam humanam, et ideo ut ipsam posset acquirere et sibi per fidem et caritatem coniungere, vestem et faciem muliebrem assumpsit, id est carnem et humanam figuram, quia scilicet in *Apo.* *Iste fuit de muliere natus, sub lege in similitudinem hominum factus et habitu inventus est ut homo* [*Gal.* 4.4-5/*Phil.* 2.7], et sic istam puellam redemit et sibi fide et gratia copulavit et tandem ad celum unde venerat remeavit per ascensionem, unde dicit *Mt.* XII. [44] *Revertar ad domum meam unde exivi.*

(Ainsi donc, mes très chers, dès le commencement du monde, Jupiter, c'est-à-dire le bénit fils de Dieu, aime au plus haut point la splendide jeune fille Callisto, c'est-à-dire l'âme ou le genre humain, et donc, afin de la garder pour lui et de s'unir à elle par la foi et par l'amour, il endossa les habits et l'apparence d'une femme, c'est-à-dire la chair et la forme humaine, car selon l'apôtre [*Gal.* 4.4–5/*Phil.* 2.7] il est “né d'une femme, devenu sous la loi semblable aux hommes et reconnu homme à son aspect,” et ainsi il délivra la jeune fille et s'unir à elle par la foi et par la grâce, et enfin il retourna par

l'Ascension au ciel d'où il était venu, dont parle *Matthieu* 12[.44]: "Je retournerai dans ma maison d'où je suis sorti.")

Encore une fois l'*Ovide moralisé* nous offre des explications plus générales: "Dyane note pureté, / Ce m'est vis, de virginité" etc. (2.1697–98). Possamai-Pérez commente le passage en ces termes: "...la légende de Callisto commence à être interprétée, aux vers 1695–1914 du livre II, par une lecture que l'on pourrait appeler 'historico-morale': aucune formule d'introduction ne permet d'identifier explicitement ce que l'auteur se propose de faire, mais le passage contient un long couplet moral qui relève l'indignation de l'auteur contre les mères qui abandonnent leurs enfant (2.1706–1819), tandis que les passés simples et les imparfaits signalent, à partir du vers 1820, le retour à un récit plus 'historique'" (372–73). En revanche, dans l'explication suivante (2.1915–2006), des équivalences sont posées entre Callisto et la Judée, signe d'une nouvelle interprétation typologique.

En effet, Bersuire élabore aussi des typologies sur les Juifs, vraisemblablement inspiré par la lecture de l'*Ovide moralisé*, mais ce n'est pas ici le lieu d'évaluer son originalité, étude comparative que je réserve également pour un travail ultérieur.³⁶ Je présenterai plutôt deux passages où Bersuire fait preuve d'une certaine indépendance. Il s'agit des fables d'Iphigénie et d'Hippolyte contenues respectivement dans le douzième et dans le quinzième livre des *Métamorphoses* (12.1–38 et 15.497–551).

Le mythe d'Iphigénie est bien connu: coincés au port d'Aulis à cause des vents défavorables provoqués par la colère de Diane après la chasse et l'abattage d'une biche, les Grecs décident de sacrifier la fille d'Agamemnon afin que les vents puissent pousser leur flotte vers Troie. La déesse s'apitoie alors et éloigne Iphigénie de l'autel en la remplaçant par une biche. Après le sacrifice de celle-ci les vents tombent.

La première chose à noter est que Bersuire substitue la déesse apitoyée à Jupiter, raison pour laquelle j'ai choisi de citer aussi bien le résumé que l'explication du mythe. En ce qui concerne l'interprétation, la fable signifie que Diane/la divinité, est en colère contre les Grecs/contre l'humanité, parce que sa biche/la nature humaine, a été tuée/a été corrompue par le péché originel des premiers hommes. Ainsi donc, on est coincé en mer/dans ce monde, dans l'impossibilité de gagner les rivages de Phrygie/d'atteindre le Paradis. Il fallait donc sacrifier Iphigénie/l'humanité du Christ. Et voici qu'apparaît l'antisémitisme de Bersuire, car la biche sacrifiée figure la destruc-

36. À présent, il faut s'appuyer sur Engels et Levine.

tion de Jérusalem par Vespasien et Titus, une punition divine pour la mort du Christ:

Cum Greci irent et navigarent ad Troiam delendam, arrestati sunt a ventis contrariis ita quod ultra procedere non valebant; quod utique faciebat Diana, quia cervam eius in silva Aulida occiderant. Decretum est ergo ut ira dee sanguine virgineo placaretur, et sic fatatum erat quod Iphigenia virgo, filia Agamemnonis regis, eligeretur et quod Diane immolaretur. Cui Iupiter compaciens ipsam de ara rapuit et cervam loco eius supposuit. Qua immolata, prosperos ventos dedit. Dic, si vis, quod dea irata est divinitas contra humanum genus indignata pro eo scilicet quod cerva eius, id est humana natura, a primis parentibus fuerat per morsum vetitum interfecta. Quapropter in mari huius mundi arrestati omnes eramus nec ad occupandam Troiam, id est civitatem paradisi, procedere poteramus. Necesse fuit ergo quod sanguine virgineo placaretur et quod Iphigenia, id est Christi humanitas, occideretur sed tandem per resurrectionem rapitur et liberatur a morte. Cerva vero, id est gens Iudaica, tandem per Titum et Vespasianum loco eius, id est propter mortem ipsius, occiditur et sic offensa divinitas complacatur. *Ysa. XLIII. Dedi Egyptum et Ethiopiam et Saba pro te.*

(Lorsque les Grecs prirent la mer pour détruire Troie, ils furent arrêtés par les vents contraires de sorte qu'ils ne pouvaient pas continuer. Cela fut sans doute provoqué par Diane parce qu'ils avaient tué sa biche dans la forêt d'Aulide. On décida donc d'apaiser la colère de la déesse par le sang d'une vierge et le destin voulut que la vierge Iphigénie, la fille du roi Agamemnon, fût élue et sacrifiée à Diane. Jupiter, ayant pitié d'elle, l'arracha de l'autel et mit une biche à sa place. Après que la biche fut sacrifiée, il donna des vents favorables. Dis, si tu veux, que la déesse en colère est la divinité, fâchée contre le genre humain puisque sa biche, c'est-à-dire la nature humaine, avait été tuée à cause du fruit défendu croqué par les premiers parents. C'est pourquoi nous fûmes tous arrêtés dans la mer de ce monde et nous ne pûmes pas continuer d'occuper Troie, c'est-à-dire la cité du Paradis. Il était donc nécessaire que la divinité fût apaisée par le sang de la vierge et qu'Iphigénie, c'est-à-dire l'humanité du

Christ, fût tuée, mais enfin, elle fut enlevée et délivrée de la mort par la résurrection. En fait, la biche, c'est-à-dire le peuple juif, fut enfin tuée par Titus et Vespasien à sa place, c'est-à-dire à cause de la mort du Christ, et ainsi la divinité offensée fut apaisée. *Esaië* 43.[3]: “Je donne l'Égypte pour ta rançon, L'Éthiopie et Saba à ta place.”)

Tout aussi intéressant que l'explication du mythe d'Iphigénie est celle du mythe d'Hippolyte qui dans le poème d'Ovide raconte lui-même ses malheurs pour consoler Égérie de la mort de son mari. En route vers Trézène après ses mésaventures avec Phèdre, Hippolyte est surpris par l'apparition soudaine d'un monstre marin (ou d'un taureau, cf. *Mét.* 15.511) qui effarouche les chevaux de son char. Les chevaux se précipitent vers la mer, le char se brise en heurtant un tronc d'arbre dont la pointe perce les entrailles d'Hippolyte qui meurt. Diane a pitié de lui et finit par le ressusciter en le renommant Virbius. Selon l'interprétation de Bersuire, les chevaux effrayés par le monstre marin sont les Juifs scandalisés des miracles, et en particulier de celui de Lazare, alors qu'Hippolyte pendu sur le tronc figure le Christ sur la croix. Diane symbolise la divinité qui évoque la résurrection:

Talis est Christus quia scilicet equi sui, id est Iudei, quos antiquitus freno discipline regebat, monstris mirabilium et miraculorum suorum territi et maxime de novitate vituli de mari erumpentis, id est Lazari de inferis resurgentis; ipsum herentem arbori, id est cruci, laceraverunt et mortuum ad inferos transmiserunt. Diana tamen, id est divinitas, ipsum resuscitavit et sic Virbius, pro eo quod bis vitam et vires habuit, dictus fuit.

(Tel est le Christ, manifestement parce que ses chevaux, c'est-à-dire les Juifs, qu'il guidait dans les temps anciens par les rênes de la discipline, furent effrayés par la monstruosité de ses prodiges et de ses miracles et surtout par la nouveauté du veau qui s'élança de la mer, c'est-à-dire par Lazare ressuscité des enfers. Le torturèrent suspendu à l'arbre, c'est-à-dire, à la croix, et, l'envoyèrent mort aux enfers. Cependant, Diane, c'est-à-dire la divinité, le ressuscita, et ainsi il fut appelé Virbius, puisqu'il reçut la vie et les forces vitales (*vires*) deux fois (*bis*).)

37. Voir aussi la remarque de Boer 5.184: "Je note ce détail qu'Hippolyte, le beau-fils de Phèdre, représente saint Hippolyte, comparaison, d'ailleurs, qui n'est pas nouvelle, comme le prouve le récit de la mort de ce dernier d'après les *Actes des martyrs*."

38. *Ovide moralisé* 12.1547–72. Cf. Boer 4.271–72.

39. Sans doute a-t-il élaboré l'ébauche esquissée dans l'*Ovide moralisé* 11.1042–98. Cf. Boer 4.142–44.

Il n'y a pas la moindre trace de l'*Ovide moralisé* dans cette explication de Bersuire. Chez le poète anonyme Hippolyte représente saint Hippolyte (15.6279)³⁷ et, en ce qui concerne l'explication du mythe d'Iphigénie,³⁸ la polémique anti-judaïque y est absente.

Pour ne pas conclure sur une note antisémite, je terminerai cet article par l'explication du mythe de l'érection des murailles de Troie. Bersuire fait de ce mythe une sorte de figure de l'histoire du salut,³⁹ interprétation qualifiable d'emblématique de son approche typologique. D'après la légende racontée par Ovide (*Mét.* 11. 194–217), Laomédon, le roi mythique de Troie, refuse de payer une certaine somme d'or en échange de laquelle Apollon et Neptune ont accepté de lui venir en aide pour la construction des murs de la ville. Neptune se venge en inondant les champs de Troie et en exigeant que la princesse, Hésione, soit exposée à un monstre marin. C'est alors qu'Hercule s'offre à la délivrer à condition que Laomédon lui donne ses merveilleux chevaux. Mais après avoir sauvé la vie de Hésione, Hercule ne reçoit aucune récompense. Il s'empare donc de la ville doublement parjure et donne Hésione en mariage à son compagnon Télamon.

Apollon et Neptune bâtissant les murailles de Troie figurent Dieu, les anges et la création du monde. La somme d'or réclamée à Laomédon symbolise les obligations de foi et de charité demandées à l'homme. Le premier parjure et la punition subséquente, c'est-à-dire l'inondation de la campagne de Troie et la livraison de la princesse au monstre, représente le péché originel, les tourments de l'état post-paradisique et la soumission de l'homme aux démons. Par le héros, venu pour délivrer la princesse, il faut entendre l'incarnation et la rédemption du Christ. Le manque de paiement des chevaux et la prise de Troie signifient que le monde a refusé de rendre les hommes fidèles, innocents et justes; raison pour laquelle le Christ détruira le monde à la fin des temps. Ce sera l'heure de la demeure de Dieu avec les hommes, ultime étape du salut, figurée par le mariage d'Hésione et de Télamon. Bersuire ne parle pas explicitement de la nouvelle Jérusalem, mais, compte tenu de l'imagerie nuptiale, il songeait peut-être à ce verset (21.2) de la Révélation: *Et je vis descendre du ciel, d'auprès de Dieu, la ville sainte, la nouvelle Jérusalem, préparée comme une épouse qui s'est parée pour son époux.*

Vel dic allegorice quod ista numina deum et angelos significans, qui scilicet a principio Troiam, id est mundi civitatem, edificaverunt <et pro salario aurum, id est fidem et carita-

40. La lacune a été comblée par le texte de la version A. Cf. la transcription d'Engels *Petrus Berchorius. Reductorium morale* 159.

tem,^{>40} a rege huius civitatis, id est ab homine, petierunt. Sed vere iste rex Adam fidem fregit, dum in mundo peccavit et sic aurum promissum non restituit sed negavit. Quapropter fluctibus maris, id est amaribus tribulationibus, fatigatus exitit et filia sua, id est humana natura, ligata vinculis vitiorum monstris marinis, id est demonibus, data fuit. Sed pro certo Hercules, id est Christus, per incarnationem veniens ipsam liberavit et equos veloces et candidos, id est viros fideles et innocentes et iustos, pro salario inde speravit. Sed quia Troia, id est mundus, ipsos reddere renuit, ideo finaliter iste Hercules Christus secundo veniet et ipsam in iudicio destruet et totaliter dissipabit et Hesionem liberatam, id est humanam naturam redemptam et salvatam vel quamlibet animam sanctam et predestinatam, Telamoni socio suo, id est deo patri, in coniugem assignabit tunc, scilicet quando regnum deo et patri commendabit perpetuo.

(Ou dis, dans un sens allégorique, que ces dieux signifient Dieu et les anges qui, au commencement, construisirent Troie, c'est-à-dire la cité du monde, et qui demandèrent pour récompense de l'or, c'est-à-dire la foi et l'amour, au roi de cette cité, c'est-à-dire à l'homme. Mais en vérité, ce roi, Adam, manqua à sa promesse, pécha dans le monde, et ainsi, au lieu de rendre l'or promis, il le leur refusa. C'est pourquoi il fut harcelé par les flots de la mer, c'est-à-dire par d'amères tribulations, et sa fille, c'est-à-dire le genre humain, liée aux chaînes des vices, fut donnée aux monstres marins, c'est-à-dire aux démons. Mais, on le sait, Hercule, c'est-à-dire le Christ, venu par l'incarnation, la libéra, en récompense de quoi il espérait des chevaux rapides et blancs, c'est-à-dire des hommes fidèles, innocents et justes. Mais puisque Troie, c'est-à-dire le monde, refusa de les payer, cet Hercule-Christ viendra enfin une seconde fois, et au jugement dernier il la détruira et anéantira entièrement. Et il donnera alors Hésione libérée, c'est-à-dire le genre humain délivré et guérit ou n'importe quelle âme sainte et prédestinée, en mariage à son compagnon Télamon, c'est-à-dire à Dieu le Père, c'est-à-dire lorsqu'il confiera à jamais le pouvoir à Dieu le Père.)

Rappelons notre point de départ: à la fin du XII^e siècle les lettrés étaient loin encore de considérer notre poète comme un "bon chrétien." Même si Ovide était matière d'enseignement pendant cette pé-

41. Le premier témoignage d'un commentaire scolaire date des environs de 1100: le manuscrit Clm 4610, voir notre note 8. Pour une récente mise au point de la question de l'enseignement d'Ovide dans les écoles au Moyen Âge, cf. Leone Gatti dont j'ai fait le compte rendu dans *Exemplaria Classica* 19 (2015): 345–53.

riode,⁴¹ il fallut attendre le XIII^e siècle et surtout le XIV^e siècle pour que se mette en place l'image d'un Ovide chrétien. Nous espérons avoir montré comment les explications des *Métamorphoses* contenues dans l'*Ovidius moralizatus* de Pierre Bersuire ont pu contribuer à la construction littéraire d'un *Ovidius christianus*.

Bibliographie

- Bijl, Maria S. van der. "Petrus Berchorius. Reductorium Morale Liber xv: Ovidius moralizatus, cap. ii." *Vivarium* 9 (1971): 25–48.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate. *Reading Myth. Classical Mythology and Its Interpretations in Medieval French Literature*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Boer, Cornelis de, éd. *Ovide moralisé: Poème du commencement du quatorzième siècle publié d'après tous les manuscrits connus*. 5 vols. Amsterdam: Johannes Müller, 1915–38.
- Bridges, John Henry, editor. *Roger Bacon. Opus maius*. 3 vols. London: Williams and Norgate, 1900.
- Brugnoli, Giorgio e Riccardo Scarcia, a cura di. *Dante Alighieri. Le egloghe, testo, traduzione e note*. Milano/Napoli: Ricciardi, 1980.
- Clark, James G. "Ovid in the monasteries. The evidence from late medieval England." *Ovid in the Middle Ages*. Edited by James G. Clark, Frank T. Coulson, and Kathryn L. McKinley. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 177–96.
- Coulson, Frank T. "Ovid's *Metamorphoses* in the school tradition of France, 1180–1400. Texts, manuscript traditions, manuscript settings." *Ovid in the Middle Ages*. Edited by Clark, James G., Frank T. Coulson, and Kathryn L. McKinley. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 48–82.
- . *The Vulgate Commentary on Ovid's Metamorphoses, Book 1*. Kalamazoo: Western Michigan University Medieval Institute, 2015.
- . "Myth and Allegory in the Vulgate Commentary on Ovid." *Lire les mythes: Formes, usages et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance*. Éd. Arnaud Zucker, Jacqueline Fabre-Serris, Jean-Yves Tilliette, et Gisèle Besson. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2016. 199–223.
- . "Literary criticism in the Vulgate Commentary on Ovid's *Metamorphoses*." *Medieval Textual Cultures: Agents of Transmission, Translation and Transformation*. Edited by Wallis, Faith et Robert Wisnovsky. Berlin: De Gruyter, 2016. 121–32.
- Coulson, Frank T. et Bruno Roy. *Incipitarium Ovidianum. A finding guide for texts related to the study of Ovid in the Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2000.
- Engelbrecht, Wilken. "Fulco, Arnulf, and William: Twelfth-Century Views on Ovid in Orléans." *Journal of Medieval Latin* 18 (2008): 52–73.

- Engels, Joseph. *Études sur l'Ovide moralisé*. Groningen: J.-B. Wolters, 1945.
- . *Petrus Berchorius. Reductorium morale, Liber xv, cap. ii-xv. 'Ovidius moralizatus' naar de Parijse druk van 1509*. Werkmaterial 2. Utrecht: Instituut voor Laet Latijn der Rijksuniversiteit Utrecht, 1962.
- . *Bersuire, Pierre (Petrus Berchorius). Reductorium morale, Liber xv: Ovidius moralizatus, cap. i: De Formis figurisque deorum*. Werkmateriaal 3. Utrecht: Instituut voor Laet Latijn der Rijksuniversiteit Utrecht, 1966.
- . "L'édition critique de l'Ovidius moralizatus de Bersuire." *Vivarium* 9 (1971): 19–24.
- Ghisalberti, Fausto. "Giovanni del Virgilio, espositore delle metamorfosi." *Il giornale dantesco* 34 (1931): 1–110.
- . "Arnolfo d'Orléans, un cultore di Ovidio nel secolo XII." *Memorie del r. istituto lombardo di scienze e lettere* 24 (1932): 194–234.
- . *Giovanni di Garlandia, Integumenta Ovidii. Poemetto inedito del secolo XIII*. Messina/Milano: Giuseppe Principato, 1933.
- . "L'Ovidius moralizatus di Pierre Bersuire." *Studj romanzi* 23 (1933): 5–136.
- Gura, David T. "Living with Ovid: The Founding of Arnulf of Orléans' Thebes." *Manuscripts of the Latin Classics 800-1200*. Edited by Erik Kwakkel. Leiden: Leiden University Press, 2015. 131–66.
- Hexter, Ralph J. *Ovid and Medieval Schooling. Studies in Medieval School Commentaries on Ovid's Ars Amatoria, Epistulae ex Ponto, and Epistulae Heroidum*. München: Arceo-Gesellschaft (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 38), 1986.
- . "The Allegari of Pierre Bersuire. Interpretation and the Reductorium morale." *Allegorica* 10 (1989): 51–84.
- . "Shades of Ovid. Pseudo- (and para-) Ovidiana in the Middle Ages." *Ovid in the Middle Ages*. Edited by Clark, James G., Frank T. Coulson, and Kathryn L. McKinley. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 284–309.
- Klopsch, Paul. *Pseudo-Ovidius: De Vetula. Untersuchungen und Text*. Leiden: Brill, 1967. *Mittellateinische Studien und Texte*, 2.
- Knox, Peter E. "Commenting on Ovid." *A Companion to Ovid*. Éd. Knox, Peter E. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. 327–40.
- Kretschmer, Marek Thue. "The Love Elegy in Medieval Latin Literature (Pseudo-Ovidiana and Ovidian Imitations)." *The Cambridge Companion to Latin Love Elegy*. Edited by Thorsen, Thea Selliaas. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 271–89.
- . "Y a-t-il une typologie historiographique?" *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*. Éd. Kretschmer, Marek Thue. Turnhout: Brepols, 2014. 1–23. *Textes et Études du Moyen Âge* 75.
- . "The Anti-Terentian Dramas of Hrotsvit of Gandersheim." *The Cambridge Companion to Roman Comedy*. Edited by Dinter, Martin. Cambridge: Cambridge University Press, à paraître.
- Le Goff, Jacques. "Pourquoi le XIII^e siècle a-t-il été un siècle d'encyclopédisme?" *L'enciclopedia medievale*. A cura di Picone, Michelangelo. Ravenna: Longo editore, 1994. 23–40.
- Leone Gatti, Pierluigi. *Ovid in Antike und Mittelalter. Geschichte der philologischen Rezeption*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2014. *Hermes, Einzelschriften*, 106.
- Levine, Robert. "Exploiting Ovid. Medieval Allegorizations of the Metamorphoses." *Medioevo romanzo* 14 (1989): 197–213.
- Liebeschütz, Hans. *Fulgentius metaforalis. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter*. Leipzig: Teubner, 1926.
- Lubac, Henri de. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*. 4 vols. Paris: Aubier, 1959–64.
- McGrady, Deborah. "Le Voir dit: réponse à l'Ovide moralisé?" *Cahiers de recherches médiévales* 9 (2002): 99–114.
- Menegaldo, Silvère. *Le dernier ménestrel? Jean de Le Mote, une poétique en transition (autour de 1340)*. Genève: Droz, 2015. *Publications Romanes et Françaises* 265.
- Meunier, René-Adrien. "L'Humaniste Pierre Bersuire (fin du XIII^e siècle–1362)." *Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest et des musées de Poitiers* 14 (1947/48): 511–32.
- Michel, Paul. "Vel dic quod Phebus significat dyabolum: Zur Ovid-Auslegung des Petrus Berchorius." *Sinnvermittlung: Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik I*. Éd. Michel, Paul et Hans Weder. Zürich: Pano Verlag, 2000. 293–353.
- Moss, Ann. *Ovid in Renaissance France. A Survey of the Latin Editions of Ovid and Commentaries Printed in France Before 1600*. London: The Warburg Institute, 1982.

- Mühlethaler, Jean-Claude. "Entre amour et politique: métamorphoses ovidiennes à la fin du Moyen Âge. La fable de Céyx et Alcyoné, de l'Ovide moralisé à Christine de Pizan et Alain Chartier." *Cahiers de recherches médiévales* 9 (2002): 143–56.
- Munk Olsen, Birger. *L'étude des auteurs classiques latins aux XI^e et XII^e siècles*. 4 vols. Paris: éditions CNRS, 1982–2014.
- . "Ovide au moyen âge (du IX^e au XII^e siècle)." *Le strade del testo*. A cura di Guglielmo Cavallo. Bari: Adriatica, 1987. 67–96.
- . "L'esprit critique à l'égard de la littérature païenne au moyen âge, jusqu'au XII^e siècle." *La méthode critique au Moyen Âge*. Éd. Mireille Chazan et Gilbert Dahan. Turnhout: Brepols, 2006. 27–45.
- Plumley, Yolanda. *The Art of Grafted Song. Citation and Allusion in the Age of Machaut*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 251–78.
- Pognon, Edmond. "Ballades mythologiques de Jean de le Mote, Philippe de Vitri, Jean Champion." *Humanisme et Renaissance* 5 (1938): 385–417.
- Possamaï-Pérez, Marylène. *L'Ovide moralisé: Essai d'interprétation*. Paris: Honoré Champion, 2006.
- Rivers, Kimberly. "Another look at the career of Pierre Bersuire, OSB." *Revue bénédictine* 116 (2006): 92–100.
- . *Preaching the Memory of Virtue and Vice. Memory, Images, and Preaching in the Late Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2010.
- Robathan, Dorothy, editor. *The Pseudo-Ovidian De Vetula*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1968.
- Samaran, Charles et Jacques Monfrin. "Pierre Bersuire, prieur de Saint-Éloi de Paris." *Histoire littéraire de la France* 39 (1962): 259–450.
- Seznec, Jean. *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*. London: The Warburg Institute, 1939.
- Slotemaker, John T. et Jeffrey C. Witt. *Robert Holcot*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Tesnière, Marie-Hélène. "Le Reductorium morale de Pierre Bersuire." *L'enciclopedia medievale*. A cura di Michelangelo Picone. Ravenna: Longo editore, 1994. 229–49.
- Tilliette, Jean-Yves. "L'Écriture et sa métaphore. Remarques sur l'Ovide moralisé." *Ensi firent li ancessor. Mélanges de philologie médiévale offerts à Marc-René Jung*. Éd. Luciano Rossi, Christine Jacob-Hugon, et Ursula Bähler. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1996. 2.543–58.
- . "Ovide métamorphosé: l'Ovide moralisé, les Tales from Ovid de Ted Hughes." *Poétique* 151 (2007): 311–24.
- . "Le Cantique des Cantiques relu par l'Ovide moralisé: Interprétations allégoriques du conte de Pyrame et Thisbé." *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*. A cura di Guglielmetti, Rossana E. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2008. 553–64.
- . "Ovide et son 'moralisateur' au miroir de Pythagore. Figures de l'auteur dans l'Ovide moralisé." *Ovide métamorphosé. Les lecteurs médiévaux d'Ovide*. Éd. Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille, et Michelle Szkilnik. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2009. 201–22.
- Wenzel, Siegfried. "Ovid from the pulpit." *Ovid in the Middle Ages*. Edited by Clark, James G., Frank T. Coulson, and Kathryn L. McKinley. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 160–76.
- Westra, Haijo J. "The Allegorical Interpretation of Myth. Its Origins, Justification and Effect." *Mediaeval Antiquity*. Edited by Welkenhuysen, Andries, Herman Braet, et Werner Verbeke. Leuven: Leuven University Press, 1995. 277–92.
- Wicksteed, Philip H. et Edmund G. Gardner. *Dante and Giovanni del Virgilio. Including a Critical Edition of Dante's "Eclogae Latinae" and of the poetic remains of Giovanni del Virgilio*. Westminster: Archibald Constable, 1902.