

Topiques, études satoriennes Topoi Studies, Journal of the SATOR



De disciple à mentor : le parcours exemplaire de Christine de Pizan

Madeleine Jeay

Volume 4, 2018

Maître-disciple : une relation topique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1074717ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1074717ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

SATOR, Société d'Analyse de la Topique Romanesque d'Ancien Régime

ISSN

2369-4831 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Jeay, M. (2018). De disciple à mentor : le parcours exemplaire de Christine de Pizan. *Topiques, études satoriennes / Topoi Studies, Journal of the SATOR*, 4, 1–22. <https://doi.org/10.7202/1074717ar>

Article abstract

From disciple to mentor, this is the path followed by Christine de Pizan. She begins to stage herself under the guidance of allegorical personifications such as the Cumaean Sibyl in *Chemin de long estude* (The Long Road of Learning), and Reason, Rectitude and Justice in the *Livre de la Cité des Dames* (The Book of the City of Ladies) et le *Livre des trois Vertus* (The Book of the Three Virtues). Then she assumes in her own name the role of mentor. The initiatory quest she undertakes in the first of these texts, refers to the well-known topos of the trip to the Other World under the guidance of an emblematic figure, represented by two major works that inspired her, Dante's *Divine Comedy* and Virgil's *Aeneid*.

Tous droits réservés © Madeleine Jeay, 2019



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

De disciple à mentor : le parcours exemplaire de Christine de Pizan

C'est d'abord comme poète, dans le cadre des cours princières, que Christine de Pizan se fait connaître et apprécier. Ses premières œuvres sont des recueils de poésies diverses – ballades, rondeaux, virelais – et des débats sur les enjeux de l'amour courtois, en particulier ceux qui concernent la réputation des femmes¹. Un point tournant dans sa carrière fut la querelle sur le *Roman de la Rose*, le chef d'œuvre de Jean de Meun composé dans la deuxième partie du XIII^e siècle pour donner une suite à la quête inachevée de la Rose rédigée par Guillaume de Lorris une quarantaine d'années plus tôt. Sa façon d'énoncer et de rendre publique son indignation provoquée par certains passages, notamment à cause de leur misogynie, fit la démonstration qu'elle était capable de se mesurer aux plus grands intellectuels de son temps². Dès lors, la plupart de ses œuvres auront pour objet sa quête de savoir, la mission qu'elle s'est donnée de célébrer les réalisations des femmes et son ambition de conseiller les détenteurs du pouvoir sur les principes de bon gouvernement, une tâche rendue plus pressante en raison des fléaux affectant le royaume. Durant la période correspondant à l'activité littéraire de Christine de Pizan, les souffrances causées par la guerre entre la France et l'Angleterre se sont aggravées à la suite de l'instabilité mentale du roi Charles VI. L'une de ses conséquences fut une lutte pour le pouvoir qui conduisit à la guerre civile.

On peut comprendre que de telles circonstances aient amené Christine à jouer un rôle de mentor, de conseillère morale et politique³. Pour être écoutée, il lui fallait cependant assurer sa légitimité en tant que femme, c'est-à-dire sans formation scolaire formelle, la confirmer tout d'abord à ses yeux, ensuite à ceux de ses interlocuteurs pas nécessairement prêts à recevoir des leçons d'une femme. C'est pourquoi elle commence par assumer la position de disciple. Dans *Le Livre du chemin de long estude*, voyage initiatique entrepris dans le cadre d'une vision, elle est guidée par la Sibylle de Cumès pour accéder aux

¹ *Œuvres poétiques de Christine de Pisan*, 1886-1896 ; *The Love Debate Poems of Christine de Pisan: "Le livre du debat de deux amans", "Le livre des trois jugemens", "Le livre du dit de Poissy"*, 1998.

² *Le débat sur le Roman de la Rose. Christine de Pisan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col*, 1996 ; *Le livre des epistres du debat sus le Rommant de la Rose*, 2016.

³ Les deux visées ne vont pas l'une sans l'autre pour Christine pour qui le bon gouvernement s'appuie sur les vertus du souverain et de ceux qui sont en position de pouvoir.

sphères supérieures où elle trouvera la « Fontaine de Sapience », la source de la sagesse et du savoir. Elle combine deux récits bien connus de voyage dans l’Au-delà sous la conduite d’une figure emblématique, la *Divine Comédie* de Dante et le texte qui l’a inspiré, l’*Énéide* de Virgile. Dans la *Divine Comédie*, Dante est conduit en Enfer et au Purgatoire par Virgile et au Paradis par sa bien-aimée Béatrice, alors que chez Virgile, Énée est guidé aux enfers par la Sibylle de Cumes. En empruntant à l’*Énéide* la figure de la prêtresse et prophétesse grecque, Christine féminise le personnage du mentor, ce qu’elle fera également dans ses autres œuvres où elle sera conseillée par des personnifications féminines.

Je m’intéresserai d’abord au *Chemin de long estude* pour voir comment, tout en suivant les traces de ses prédécesseurs, elle s’en différencie : il faudra pour cela voir d’abord ce que signifie chez eux le voyage dans l’Au-delà sous la conduite d’un mentor, avant de revenir au texte de Christine. La deuxième partie, centrée sur le *Livre de la Cité des Dames* et le *Livre des trois Vertus*, permettra d’observer son évolution. Afin de réaliser son objectif de donner aux femmes la place qu’elles méritent, elle suit les enseignements de trois vertus personnifiées, Raison, Droiture et Justice, pour finir par jouer, en son nom propre, le rôle de mentor. On constate la même progression dans les deux œuvres qui seront abordées en dernier lieu, l’*Epistre Othea* et le *Livre du corps de policie*. Dans la première, Christine expose les principes de bon gouvernement par l’entremise de la déesse Othea, tandis qu’elle les énonce directement dans la seconde.

Dante et Virgile, prédécesseurs de Christine de Pizan

C’est précisément au moment où Christine, conduite par la Sibylle dans *Le Chemin de long estude*, est parvenue à la Fontaine de Sapience, qu’elle reconnaît le modèle de la *Divine Comédie* et mentionne « Dant de Florence » pour la première fois⁴. Le tout premier vers du premier livre, l’*Enfer*, révèle le sens allégorique et spirituel de l’ouvrage, car le voyageur est confronté à la crise morale du milieu de sa vie et a besoin de réconfort :

Au milieu du chemin de notre vie

⁴ Christine de Pizan, *Le livre du chemin de long estude*, 2000, v. 1128.

je me retrouvai par une forêt obscure
car la voie droite était perdue⁵.

La métaphore de la forêt, qui reflète l'expérience de la confusion morale et intellectuelle vécue par Dante, est suivie par les images de trois bêtes sauvages qui donnent un caractère général à sa douleur personnelle. Le narrateur rencontre trois obstacles, une panthère qui représente la luxure, un lion la vanité et un loup, la rapacité, symbolisant les vices révélateurs de la corruption sociale et politique. C'est un appel à l'aide – « *miserere di me* » –⁶, que Dante adresse au fantôme de Virgile qui lui apparaît en se présentant comme le poète qui a célébré les exploits d'Énée, le héros troyen destiné à être le fondateur de Rome. Dante le salue avant tout comme modèle du *bello stilo*, du beau style, comme « *lo mio maestro e 'l mio autore* », mon maître et mon auteur⁷. Il voit aussi en lui le sage qui lui montrera la « voie droite » jusqu'à ce qu'il soit lui-même en mesure de découvrir le chien, c'est-à-dire le sauveur qui ramènera la paix et la prospérité.

Même s'il désire découvrir les âmes des pécheurs en enfer et au purgatoire, et celles des élus au paradis, la première réaction de Dante à l'offre de Virgile de lui servir de mentor –« Donc pour ton mieux je pense et je dispose / que tu me suives, et je serai ton guide, / et je te tirerai d'ici vers un lieu éternel »– est l'appréhension et un sentiment d'inadéquation : « Je ne suis ni Énée ni Paul »⁸. Sa réponse est une double référence à ses prédécesseurs païen et chrétien qui ont voyagé dans l'Au-delà, Énée et saint Paul. Dans sa version de ce voyage dans II *Corinthiens*, Paul évoque son élévation jusqu'au troisième ciel :

Je connais quelqu'un en Christ qui voici quatorze ans, soit dans le corps, je ne sais pas, ou hors du corps, je ne sais pas, Dieu sait, a été ravi jusqu'au troisième ciel. Et je sais que cette personne, soit dans le corps, soit sans le corps, je ne sais pas, Dieu le sait, a été ravie au paradis et a entendu les dires indicibles que l'homme n'est pas autorisé à répéter⁹.

⁵ Dante, *L'Enfer*, 1985, chant I, v. 1-3, d'après l'édition critique de Giorgio Petrocchi : *Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura / ché la diritta via era smarrita*.

⁶ *Ibid.*, I, v. 65. Sur l'utilisation par Dante de l'*Énéide* : Robert Hollander, « Dante's Use of *Aeneid* I in *Inferno* I and II », 1968, p. 142-156.

⁷ *Ibid.*, I, v. 85. Sur les acceptions du terme *maestro* chez Dante : Giovanni Lombardo, « La figure du maître dans la *Divine comédie* de Dante », 2013, p. 97-112.

⁸ *L'Enfer*, I, v. 112-114 : *Ond 'io per lo tuo me' penso e discerno / che tu mi segui, e io sarò tua guida, / e trarrotti di qui per loco eterno* ; II, v. 32 : *Io non Enëa, io non Paulo sono*.

⁹ II *Corinthiens*, 12, 2-4, 2001. Il est vraisemblable que Dante fasse plutôt référence à l'Apocalypse de Paul, la *Visio Pauli*, qui précise que Paul est allé en Enfer avec son corps, comme il va le faire lui-même :

Paul ne fait référence à aucun guide si ce n'est à une vision reçue de Dieu. Toutefois, dans des versions françaises sur son périple en enfer, composées pour illustrer les tourments infligés aux damnés, saint Michel lui sert de guide, comme si la notion d'un mentor qui montre le chemin était un élément indispensable de la catabase, le topos de la descente aux Enfers¹⁰.

Énée, le pendant païen de Paul mentionné dans la réponse de Dante à Virgile, est conduit dans l'Hadès par la Sibylle de Cumès, la prêtresse d'Apollon et la prophétesse qui lui a annoncé qu'il fonderait Rome. C'est lui qui a demandé à la Sibylle de le conduire à son père :

Je ne te demande qu'une chose : puisque ici, dit-on, se trouve la porte du roi des enfers et un marécage ténébreux, reflux de l'Achéron, qu'il me soit possible d'aller voir mon père chéri, de voir son visage. Montre-moi le chemin, et ouvre-moi les portes sacrées¹¹.

Afin de la convaincre, il invoque quatre exemples illustres : Orphée qui est allé aux enfers pour chercher sa femme Eurydice, Pollux qui voulait sauver de la mort son frère Castor en alternant leurs séjours dans l'Hadès, Thésée qui l'a visité et Hercule qui y est allé pour s'emparer de Cerbère, la bête qui en gardait l'entrée.

Les détails du voyage d'Énée dans l'Hadès sous la conduite de la Sibylle fournissent des éléments de comparaison avec la *Divine comédie* et *Le Chemin de long estude*. C'est lui, à l'inverse de Christine et de Dante qui obéissent à l'invitation de leur guide, qui a prié la Sibylle de lui ouvrir les portes sacrées de l'enfer et de le conduire vers son père Anchise, revendiquant cette faveur au nom de son devoir filial et de son origine divine, au même titre qu'Orphée ou Pollux. S'il veut y pénétrer et en revenir, il doit trouver un rameau d'or, un marqueur d'épreuves destiné à vérifier l'élection du héros¹². Dès son entrée, il rencontre diverses personnifications représentant des aspects de la destinée humaine, dont

Claude Kappler, « L'apocalypse latine de Paul », 1987, p. 237-266 (p. 237-238). À ce titre les voyages d'Énée, de Dante et de Christine sont différents des voyages de l'âme dans l'au-delà étudiés par Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*, 1994.

¹⁰ On trouvera une édition de ces versions, d'Henri d'Arce, de Geoffroi de Paris et deux anonymes, dans L.-E. Kastner, « Les versions françaises inédites de la Descente de saint Paul en enfer », 1905, p. 385-395 et 49, 1906, p. 49-62, 321-351 et 427-450.

¹¹ Virgile, *Énéide*, 2012, chant 6, v. 106-109.

¹² Sur la richesse des interprétations suscitées par ce rameau d'or : Raymond J. Cormier, « Qui détient le rameau d'or devant Charon ? (*Énéide*, VI, 405-407), 1988, p. 151-156.

on peut rapprocher les bêtes sauvages rencontrées par Dante, puis le monstre Cerbère et les âmes dont certaines sont mortes d'amour et d'autres subissent des tortures à cause de leurs mauvaises actions. La Sibylle, comme elle le fera pour Christine et Virgile pour Dante, lui offre les explications nécessaires sur ce qu'il voit. Énée finit par trouver son père, rencontre que fera aussi Christine à la Fontaine de sagesse, qui lui révèle le destin extraordinaire de Rome à travers ses héros.

Le double héritage de Dante –l'Antiquité et le christianisme–, et la prépondérance du second sur le premier, s'exprime aussi à travers les trois figures de mentor à l'origine du pèlerinage de Dante dans l'Au-delà jusqu'à son point culminant. Étant étranger à la loi chrétienne, Virgile ne peut pas le conduire au paradis. Son guide pour cette étape sera Béatrice, la personnification de l'amour idéal. Envoyée par la Vierge Marie et sainte Lucie, la patronne de Dante, elle a apparu à Virgile pour lui demander de le guider dans sa traversée de l'enfer et du purgatoire.

Dante a sans doute puisé à une autre tradition qu'il est important d'évoquer dans le double contexte de la relation de mentorat et du scénario narratif du voyage dans l'Au-delà. À la suite de l'ouvrage de Miguel Asín Palacios sur l'Islam et la *Divine Comédie* publié en 1926, les critiques ont émis l'hypothèse qu'il ait pu connaître les différents récits concernant l'Isra et le Mi'raj, le voyage nocturne de Mohamed aux cieux¹³. Durant son sommeil, le Prophète conduit par l'archange Gabriel¹⁴ fut transporté, selon certaines variantes, par Bouraq, la monture céleste, de La Mecque à la mosquée Al-Aqsa de Jérusalem, la plus éloignée selon le Coran, puis jusqu'au ciel. Au cours de son ascension, Mohamed a rencontré des personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament, parmi lesquels Abraham, Moïse et Jésus, rencontres qui rendent compte de la généalogie des trois religions monothéistes. Le Mi'raj représente un événement fondateur pour l'islam, qui assoit la légitimité du Prophète puisque Dieu lui fait alors connaître l'injonction des cinq prières quotidiennes imposées aux croyants.

¹³ Miguel Asín Palacios, *Islam and the Divine Comedy*, 1926 ; *Dante and Islam : Texts and Studies*, 2000.

¹⁴ Dans certains récits, le guide de Mohamed est Ismael ou bien Gabriel est accompagné de l'archange Michel : Brooke Olson Vuckovic, *Heavenly Journeys, Earthly Concerns: The Legacy of the Mi'raj in the Formation of Islam*, 2005, p. 46 ; Étienne Renaud, « Le récit du Mi'râj : une version arabe de l'ascension du prophète dans le *tafsîr* de Tabarî », 1987, p. 267-290.

Plutôt que d'influence, toujours objet de débat¹⁵, il peut être plus approprié de parler en termes de différentes actualisations d'une expérience spirituelle qui trouve son expression dans le topos du voyage dans l'Au-delà¹⁶. Le récit de l'ascension de Mohamed constitue l'une de ces actualisations, à laquelle se greffent des motifs eux-mêmes topiques tels que la vision ou l'arbre qui monte jusqu'au ciel. À la huitième étape, le Prophète accèdera au septième ciel grâce à un immense arbre du paradis, variante des nombreux arbres mystiques présents dans les mythes et les religions¹⁷. Une variante de ce topos est l'ascension au ciel par le moyen d'une échelle. Le sens littéral de Mi'raj, « échelle », permet de penser que le mode original d'accession au ciel de Mohamed fut une échelle¹⁸.

Le topos de l'ascension par une échelle qui relie la terre au ciel peut être rattaché à l'épisode biblique de l'échelle de Jacob¹⁹. Très populaire au Moyen Âge, il raconte comment Jacob, arrivé à Haran, décida d'y passer la nuit. Il posa sa tête sur une pierre et s'endormit. Dans son sommeil, il vit en rêve une échelle qui allait jusqu'au ciel, avec des anges montant et descendant. Dieu, au sommet, s'adressa à lui pour lui donner, à lui et à ses descendants, la terre sur laquelle il était couché²⁰. En l'absence de référence à cet événement dans le Coran, on ne peut établir de lien formel entre l'échelle de Jacob et celle de Mohamed²¹. En fait, les motifs de l'arbre du monde et de l'échelle vers le ciel sont deux représentations de l'archétype cosmologique de l'*axis mundi*, l'axe du monde, qui illustre la relation entre le ciel et la terre.

Pour revenir à Dante, une source islamique possible de la *Divine Comédie* pourrait être *Le Livre de l'échelle de Mahomet*, un texte du milieu du XII^e siècle traduit de l'arabe en

¹⁵ Vicente Cantarino, « Dante and Islam: History and Analysis of a Controversy », 2014, p. 31-44

¹⁶ Fabienne Pomel, *Les voies de l'Au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, 2001.

¹⁷ En voici deux exemples : Michel Zink, « Sur le sermon du palmier », 2010, et Madeleine Jeay, « L'exégèse de l'Apocalypse par une illettrée du XIV^e siècle : l'arbre de vie de Constance de Rabastens », 2010.

¹⁸ B. O. Vuckovic, *Heavenly Journeys*, 2005, p. 45.

¹⁹ *Genèse*, 28, 11-19. Sur l'ascension au moyen d'une échelle, voir Christian Heck, *L'échelle céleste dans l'art du Moyen âge : une image de la quête du ciel*, 1997.

²⁰ Sur les représentations médiévales de l'échelle de Jacob : Adolf Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art from Early Christian Times to the Thirteenth Century*, 1989, p. 22-24.

²¹ Le fait que l'échelle ait été abandonnée au profit de la monture céleste peut être vue comme une façon de prendre ses distances par rapport à la Bible pour instaurer une tradition proprement coranique : B. O. Vuckovic, *Heavenly Journeys*, 2005, p. 44-45.

castillan à la requête du roi Alphonse X, puis en latin et en français²². Dante aurait pu connaître sa version en latin, le *Liber scale Mahometi*, diffusée en quelque cinq cent manuscrits²³. Cependant les interactions entre le christianisme et l'islam étaient telles qu'il n'est pas nécessaire de supposer un contact direct avec le *Livre de l'échelle de Mohamet* pour expliquer la corrélation entre le voyage de Dante dans l'au-delà et le Mi'raj. Les liens entre les deux expériences et leurs parallèles avec des récits similaires illustrent la prégnance culturelle de ce scénario narratif. Une autre attestation, avant de retourner à Christine de Pizan, de sa prévalence et de son impact sur l'imagination créative des auteurs, est celui de la descente aux enfers du Christ entre la crucifixion et la résurrection. Brièvement évoquée dans les *Actes des Apôtres*, elle a donné lieu au Moyen Âge à une floraison de textes et d'œuvres d'art²⁴.

Le fait que Christine utilise et s'approprie les œuvres de Dante et de Virgile a été certainement favorisé par sa connaissance des différentes versions, classiques et chrétiennes, du voyage dans l'au-delà. Alors qu'elle se contente d'emprunter à Virgile la figure de mentor représentée par la Sibylle de Cumès, elle propose une lecture détaillée et une interprétation personnelle de l'*Enfer*, la première dans la littérature française²⁵. Le cadre général, c'est-à-dire la recherche de réconfort et de réponses auprès d'un mentor dans une situation de crise personnelle et politique, est similaire chez les trois auteurs. Le premier modèle du *Chemin de long estude* est cependant à chercher ailleurs, dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce, texte qui, constamment présent dans ses œuvres, a été pour elle un soutien permanent et une source de réflexion. Boèce raconte en effet comment, injustement emprisonné, il reçoit la vision de Philosophie qui le réconforte.

²² Sur la diffusion de l'ouvrage, voir Peter Wunderli, *Études sur le livre de l'Eschiele Mahomet. Prolégomènes à une nouvelle édition de la version française d'une traduction alphonsine*, 1965, p. 84-128 ; Gisèle Besson, « L'eschatologie musulmane et l'Occident médiéval : l'exemple du *Livre de l'Échelle de Mahomet* », 1991, p. 41-48.

²³ Heather Coffey, « Encountering the Body of Muhammad. Intersections between Mi'raj Narratives, the *Shaq al-Sad* and the *Divina Commedia* in the Age before Print (c. 1300-1500) », 2013, p. 43.

²⁴ Laval Létourneau, *La descente du Christ aux enfers dans la littérature chrétienne grecque des 2^e et 3^e siècles*, 1973 ; Rémi Gounelle, *La descente du Christ aux enfers : Institutionnalisation d'une croyance*, 2000.

²⁵ La première mention de Dante en France revient à Philippe de Mézières dans le *Songe du Vieil Pelerin* en 1389, mais c'est Christine qui démontre une connaissance de ses textes et qui le cite dans quatre autres de ses œuvres : une épître adressée à Pierre Col dans le débat sur le *Roman de la Rose*, la *Mutacion de Fortune*, l'*Advision Cristine* et le *Livre de Prudence*.

Le Chemin de long estude : un parcours vers l'autonomie

Dans *Le Chemin de long estude*, le recours à Boèce se situe dans un long prologue autobiographique dans lequel Christine explique la raison du périple qu'elle va entreprendre avec la Sibylle²⁶. Son propre besoin de consolation vient de la grande tragédie qui a bouleversé sa vie, la mort de son mari. À cette détresse personnelle, il faut ajouter l'angoisse causée par la guerre et le climat de corruption. L'intervention de la Sibylle peut se voir comme le résultat d'une synthèse. Christine renvoie à la littérature de la *peregrinatio*, de la vision reçue lors d'un voyage dans l'au-delà tout en évoquant, avec les deux exemples d'Énée et de Dante qui l'ont inspirée directement, le texte fondateur qu'est pour elle la *Consolation de Philosophie*. Elle fait également allusion au cadre narratif de la vision reçue lors d'un rêve, devenue topique avec le *Roman de la Rose*. En effet, au tout dernier vers du *Chemin de Long estude*, elle attire habilement l'attention du lecteur sur le lien entre les deux œuvres avec une citation presque littérale du dernier vers du *Roman de la Rose*²⁷. La mise en œuvre du topos passe chez elle par le dialogue intertextuel avec ses prédécesseurs.

Décrite comme une femme d'expérience, la Sibylle salue Christine en la désignant comme sa fille et, à cause de son goût de la connaissance, sa vraie disciple²⁸. Sa façon de se présenter rappelle les premiers mots de Virgile à Dante. Elle s'identifie, Almathée, parle longuement d'elle, insiste sur le fait que, avec les autres sibylles, elle a prophétisé la venue de Jésus Christ. Elle rappelle comment elle a guidé Énée lors de son voyage dans l'Hadès et lui a prédit son avenir. La transcription de ses prophéties fait de la Sibylle de Cumes une poète étudiée par Virgile, inaugurant ainsi la lignée des auteurs que Christine reconnaît comme ses modèles et, en tant que femme, sa semblable²⁹. Après ce long préliminaire, Christine qui s'adresse à la Sibylle comme son humble servante, l'invite à se mettre en chemin : « Alez devant ! G'iray derriere »³⁰. Elle renverse ainsi l'invitation

²⁶ *Chemin de long estude*, v. 295-303 et 4125-4130.

²⁷ *Ibid*, v. 6398 : « Car tart estoit, et je m'esveille » ; *Roman de la Rose*, 1982, v. 21750 : « Atant fu jorz, et je m'esveille ».

²⁸ On retrouvera cette formule d'adresse typique du dialogue entre maître et disciple dans *Le Livre de le Cité des Dames* ; c'est ainsi également que s'adresse Connaissance au Chevalier dans *Le Chevalier errant* de Thomas de Saluces.

²⁹ « Mains beaulx vers furent par nous fais, / Et mains grans volumes parfaits », *Chemin de long estude*, v. 541-542.

³⁰ *Chemin de long estude*, v. 698.

semblable que Virgile avait faite à Dante : « Je serai le premier, toi le second »³¹. Elle partage avec ce dernier la même ambivalence faite d'impatience pour l'aventure qui les attend, mais aussi de doute. Si le voyage de Christine est structuré en trois phases, comme la *Divine Comédie*, le sien est entièrement motivé par sa quête de savoir et par son désir d'acquérir de la reconnaissance en tant qu'auteure dans un monde normalement réservé aux hommes.

La première étape conduit les deux voyageuses jusqu'à la Fontaine de Sapience au Mont Parnasse. Dans la miniature du manuscrit Harley 4431 de la British Library que Christine a supervisé elle-même³², Pégase, le cheval ailé qui fit naître la fontaine d'un coup de son sabot et qui symbolise l'imagination poétique, occupe la partie supérieure de l'image. La Sibylle pointe son doigt en direction des neuf muses qui se baignent dans la Fontaine. Elle explique à sa compagne la signification de ce qu'elles ont devant les yeux. La miniature illustre parfaitement la façon de procéder de Christine qui emprunte un motif rhétorique connu et lui insuffle une signification personnelle³³.

Kevin Brownlee a analysé la façon dont elle a retravaillé à ses propres fins le passage des deux voyageurs dans les Limbes au chant IV de l'*Enfer*³⁴. Comme Dante, elle donne les noms des âmes qu'elle a rencontrées. Cependant, alors qu'il affirme avoir vu les grandes figures de l'Antiquité, des patriarches aux philosophes et aux poètes, Christine limite sa liste à ces derniers. Elle mentionne les mêmes noms, excepté celui, significatif pour elle, de son père qu'elle a également rencontré. Il a été son premier mentor, qui lui a ouvert les portes du savoir en dépit des réticences de sa mère. Brownlee précise toutefois que l'image de mentor que Christine donne de son père est ambivalente : l'instruction qu'elle

³¹ *Enfer*, IV, 15 : « *Io sarò primo, e tu sarai secondo* ».

³² Pour accéder à la version numérisée du manuscrit : <http://www.pizan.lib.ed.ac.uk/>. On peut aussi consulter le fac-simile du manuscrit BnF fr. 836 dont le cycle pictural a été aussi conçu par Christine : (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8449048s/f11.image>) ; voir aussi l'*Album Christine de Pizan*, 2012.

³³ L'image ajoute un autre élément à cette synthèse des traditions classique et chrétienne : les muses nues qui se baignent dans la fontaine portent le même type de coiffure que Christine, détail noté (p. 142) par Mary Weitzel Gibbons, « *The Bath of the Muses and Visual Allegory in the Chemin de long estude* », 1998, p. 128-145.

³⁴ Kevin Brownlee, « *Literary Genealogy and the Problem of the Father: Christine and Dante* », 1993, p. 365-387. Sur l'influence de Dante sur Christine de Pizan, voir aussi Kevin Brownlee, « *Le moi 'lyrique' et la généalogie littéraire : Christine de Pizan et Dante* », 1995, p. 105-139.

a reçue, essentiellement en vernaculaire, sans une étude poussée du latin, différerait en cela de celle d'un garçon³⁵.

C'est après l'exploration de la Fontaine de Sapience sous la guidance de la Sibylle, que Christine fait référence à son autre père intellectuel et mentor, Dante, avec une référence précise au premier chant de l'*Enfer* qui donne le titre de son livre :

Lors que Virgile s'aparū
A lui dont il fu secouru,
Adont lui dist par grant estude
Ce mot : « Vaille moy long estude
Qui m'a fait cercher tes volumes
Par qui ensemble accointance eumes »³⁶.

Elle reprend presque à l'identique les termes utilisés par Dante pour invoquer Virgile, son maître en poésie :

O lumière et honneur de tous les poètes,
que m'aident la longue étude et le grand amour
qui m'ont fait chercher ton ouvrage³⁷.

En le citant, Christine s'inscrit dans une généalogie prestigieuse d'auteurs ; elle met ses pas dans les leurs, ce qu'elle confirme aussitôt après, avec une seconde allusion à ce chemin de longue étude qui donne la clé de son titre « Le vaillant poete Dant / Qui a lonc estude ot la dent, / Estoit en ce chemin entrez »³⁸. Comme elle-même avec la Sibylle, Dante était déjà engagé sur la route de « longue étude » lorsqu'il a rencontré Virgile.

La seconde phase du parcours de Christine sur le chemin de la connaissance commence alors : un pèlerinage en Terre Sainte et une expédition qui l'a conduite, en compagnie de

³⁵ Kevin Brownlee, « Le projet 'autobiographique' de Christine de Pizan ; histoires et fables du moi », 2000, p. 14.

³⁶ *Chemin de lonc estude*, v. 1133-1138. Pour le détail des références à Dante dans *Le Chemin de long estude*, je renvoie à la belle thèse de Raphaëlle Decloître, *Les échos de la Comédie dans Le Chemin de Long Estude de Christine de Pizan*, 2016, p. 53-65.

³⁷ *Enfer*, chant I, v. 82-84 : « O de li altri poeti onore e lume, / vagliami 'l lungo studio e 'l grande amore / che m'ha fatto cercar lo tuo volume ».

³⁸ *Chemin de lonc estude*, v. 1141-1143.

la Sibylle, en Inde et en Chine³⁹. Cette partie constitue la section encyclopédique de l'œuvre, dans laquelle la Sibylle joue pleinement un rôle de professeur. Elle nomme et décrit les lieux qu'elles traversent, les animaux et les plantes qu'elles voient avec leurs caractéristiques et leurs propriétés. Après sa visite à la Fontaine des muses, sources d'inspiration des poètes et des philosophes, et son exploration du monde, Christine est maintenant prête pour l'expérience ultime, l'ascension jusqu'au firmament, l'échelle à gravir figurant la Spéculation « qui de tous soubtilz est amee »⁴⁰. Le rôle de la Sibylle va dès lors être de rassurer Christine intimidée par la tâche, et de lui expliquer le cosmos et les planètes. L'échelle et la montée n'iront pas au-delà du cinquième ciel à cause des limites que son sexe a imposées à son éducation. La Sibylle lui transmet momentanément son savoir prophétique en lui permettant d'observer les malheurs à venir dont elle aurait aimé pouvoir protéger l'humanité.

Il lui sera donné toutefois la mission d'éduquer les princes et les nobles français sur la responsabilité qui est la leur d'assurer la paix et un bon gouvernement. À ce point culminant de son initiation, Christine assiste à un débat tenu à la cour de Raison. Assise sur son trône, celle-ci est entourée de quatre personnifications incarnant Sagesse, Noblesse, Chevalerie et Richesse. Elles font valoir tour à tour les qualités qui selon elles font un chef idéal, sans que leur échange puisse aboutir à une conclusion. Ainsi que l'énonce Roberta Krueger dans un article sur les « leçons anxieuses » de Christine, la stratégie pédagogique dans *Le Chemin de lonc estude* est interactive plutôt que prescriptive⁴¹. La miniature du manuscrit Harley 4431 montre la Sibylle pointant son doigt vers Christine, désignée ainsi comme la personne la mieux apte à rapporter les termes du débat à la cour de France afin que ceux qui gouvernent puissent le méditer. La prophétesse a réussi sa mission de mentor puisqu'elle a assuré l'autonomie de sa disciple et lui a permis de jouer à son tour le rôle de mentor⁴².

³⁹ La source principale de Christine pour ce voyage est le *Voyage autour de la terre* de Jean de Mandeville, 1993.

⁴⁰ *Chemin de lonc estude*, v. 1648. Christian Heck, « De la mystique à la raison : la spéculation et le chemin du ciel dans le *Livre du chemin de long estude* », 2000, p. 709-721.

⁴¹ Roberta Krueger, « Christine's Anxious Lessons. Gender, Morality, and the Social Order from the *Enseignemens* to the *Avision* », 1998, p. 23.

⁴² Sur la relation d'identification entre Christine et la Sibylle, voir Bärbel Zühlke, « Christine de Pizan. Le 'moi' dans le texte et l'image », 1994, p. 234-235.

Célébration et éducation des femmes : Le Livre de la Cité des dames et le Livre des trois Vertus.

On peut observer la même évolution entre les deux œuvres majeures que Christine a destinées à la louange et à l'éducation des femmes, *Le Livre de la Cité des Dames* et le *Livre des trois Vertus*. Elle emprunte, comme dans *Le Chemin de long estude*, le cadre de la vision dans son sommeil, où lui apparaissent trois vertus personnifiées, Raison, Droiture et Justice. Leur propos est aussi de consoler Christine découragée par sa lecture d'œuvres misogynes qui dénigrent les femmes depuis l'Antiquité. Cette fois-ci, le texte important qu'elle adapte à ses besoins est le *De mulieribus claris* (*Sur les femmes célèbres*) de Boccace qui présente une série de biographies d'héroïnes de la mythologie et de l'histoire. Elle donne des exemples des réalisations des femmes dans les domaines de la guerre, de la politique, de la culture et de la religion. Afin de démontrer qu'elles sont capables de rivaliser avec les hommes dans tous ces secteurs, Raison commence par présenter celles qui se sont distinguées par leur courage de guerrières et leur sens du gouvernement. Puis Droiture raconte les histoires de celles qui sont renommées comme prophétesses, mais aussi pour leur chasteté et leur charité. Enfin Justice se concentre sur leur accomplissement au plan spirituel avec des vies de saintes. À cause de son goût de l'étude et de ses connaissances, Christine a été choisie pour construire, sous la supervision des trois figures allégoriques qui lui servent ici de mentor, une Cité des Dames métaphorique, un lieu où elles seront protégées des attaques misogynes et où leurs réalisations pourront être célébrées.

Le livre s'ouvre sur l'apparition des trois allégories qui vont lui confier cette tâche, rappel en palimpseste de scènes semblables entre une autorité supérieure et la personne élue. On a rapproché le passage de la visite de Philosophie à Boèce dans la *Consolation de Philosophie*, ou bien de celle des trois dames qui demandent à Virgile dans l'*Enfer* de servir de mentor à Dante⁴³. De façon plus intéressante, la formulation du passage fait penser à une version profane de l'Annonciation à la Vierge telle que racontée dans Luc : « soubdainement sus mon giron vi dessendre un ray de lumiere si comme se le souleil

⁴³ Je rappelle qu'il s'agit de la Vierge, de sainte Lucie et de Béatrice. V. A. Kolve, « The Annunciation to Christine. Authorial Empowerment in *The Book of the City of Ladies* », 1993, p. 177.

fust »⁴⁴. Cette référence à l'Écriture permet à Christine d'asseoir, par l'entremise de la trinité des mentors qui vont s'adresser à elle, l'autorité dont elle a besoin, en tant que femme, pour construire la Cité.

Raison s'adresse la première à sa « chère fille », afin de la réconforter et de l'aider à se libérer des préjugés sur les femmes et de la conception négative de la nature féminine exposés dans un si grand nombre d'ouvrages. Elle commence par expliquer les raisons pour lesquelles tant d'auteurs dénigrent les femmes. Dans le dialogue didactique qui va suivre entre Christine et les trois allégories, celle-ci joue de rôle de l'élève qui pose des questions au professeur. En retour, comme le ferait tout bon maître, elles utilisent des exemples pour appuyer leur démonstration. Elles illustrent le fait que Dieu n'a jamais critiqué le sexe féminin plus que le sexe masculin avec les vies et les actions mémorables des femmes qui personnifient les murs de la Cité. Une fois terminée, celle-ci est confiée à Christine qui s'adresse en son nom personnel à la communauté de toutes les femmes : la Cité n'a pas été érigée pour les dames du passé, mais pour servir de refuge à toutes celles qui le méritent.

Le dernier paragraphe du *Livre de la Cité des Dames* assure la transition avec le *Livre des Trois Vertus*. Alors que Raison, Droiture et Justice ont servi de guides chacune à son tour dans la *Cité des Dames*, elles fonctionnent comme une entité unique dans *Les trois Vertus*, afin de donner des conseils à toutes les femmes, de la princesse à la prostituée. Christine leur sert de secrétaire pour transcrire leurs leçons. Nous ne sommes plus dans le contexte d'une cité idéale, mais dans la vraie vie où les femmes doivent négocier avec les contraintes que leur impose la société. *Les Trois Vertus* se présente comme un manuel de bonne conduite qui leur apprend comment être respectées et sauvegarder leur réputation. Dédié à la jeune épouse du Dauphin, Marguerite de Bourgogne, l'ouvrage consacre une section importante à la conduite attendue de la part des princesses à cause de leurs responsabilités politiques et de leur rôle de modèles pour les autres femmes.

⁴⁴ Faute d'édition critique aisément accessible du *Livre de la Cité des Dames*, je renvoie au texte du manuscrit British Library Harley 4431, f. 291r. On peut aussi consulter *La Città delle Dame*, 1998. Voir V. A. Kolve, « The Annunciation to Christine », 1993, p. 179-189 et J. Cerquiglini-Toulet, « Fondements et fondations de l'écriture chez Christine de Pizan : Scènes de lecture et scènes d'incarnation », 1994, p. 79-96.

La tâche de guider la jeune princesse est donc cruciale. C'est la responsabilité d'une sage gouvernante, Seville de la Tour, dont le nom fait écho à la Sibylle des autres œuvres de Christine, en particulier celle que l'on rencontre dans le *Chemin de long estude* et le *Livre de la Cité des Dames* où les Sibylles sont célébrées parmi les autres héroïnes. Avec ce personnage, Christine se penche sur la difficulté d'enseigner, surtout face à la résistance que les prescriptions morales suscitent chez une jeune princesse séduite par les plaisirs du monde. Elle procède avec ses propres ouvrages comme elle le fait avec les auteurs dont elle s'inspire, parmi lesquels Dante et Boccace : elle emprunte des passages et les adapte en fonction de la signification qu'elle veut véhiculer. Le personnage de Seville de la Tour figurait déjà dans un débat poétique sur les problèmes que l'amour courtois cause aux femmes, *Le Livre du duc des vrais amants*. Dans ce texte, elle adresse une lettre à une jeune princesse dont elle est la gouvernante pour lui rappeler les leçons qu'elle lui a enseignées sur les dommages qu'il peut faire courir à sa réputation. Sa leçon a du succès puisque la princesse renonce à son amour pour le duc qui lui faisait la cour. Dans le *Livre des trois Vertus*, Christine reproduit cette lettre, mais avec un résultat tout à fait différent⁴⁵. En effet, la gouvernante échoue dans ses efforts d'exhorter la jeune princesse à la prudence, car celle-ci s'abandonne au plaisir de l'amour courtois.

Le personnage de Seville de la Tour qui combine à une figure empruntée à la vie réelle, les échos de la Sibylle de Cumès, la guide d'Énée dans l'*Énéide* de Virgile et celle de Christine dans le *Chemin de long estude*, assume directement le rôle de mentor. Seville est pour elle un *alter ego* et sa lettre constitue une forme de mise en abyme à la fois pour son œuvre et pour elle-même. Écrit à la première personne, le *Livre des trois Vertus* exprime sa vision personnelle de la situation des femmes dans la société en fonction de leur statut. Dans ce texte, les trois vertus, Raison, Droiture et Justice, constituent avant tout un dispositif d'encadrement, confiant à Christine, à la fin du livre, la mission de diffuser son œuvre le plus largement possible.

Conseils aux princes : L'Épître Othea et le Livre du corps de police

⁴⁵ À propos de la reprise de la lettre de Seville de la Tour dans le *Livre des trois Vertus*, et de l'interprétation différente à lui donner dans ce texte, voir Kevin Brownlee, « Rewriting Romance: Courtly Discourse and Auto-Citation in Christine de Pizan », 1996, p. 172-194.

Avec les deux oeuvres que nous allons considérer pour terminer, *L'Epistre Othea* et le *Livre du corps de policie*, on passe de façon semblable d'une image allégorisée de mentor, la déesse Othéa, une création de Christine sur le modèle d'une figure mythologique, à sa prise en charge de ce rôle. En fait, comme avec le *Livre des trois Vertus* avec Sebillle de la Tour, il y a superposition entre la figure d'Othéa et Christine. Les véritables destinataires de la lettre adressée par la déesse à Hector, le jeune prince troyen âgé de quinze ans, sont tous ceux qui sont destinés à être en position de pouvoir⁴⁶. Le texte comporte cent poèmes présentés à Hector dans le but de l'instruire en tirant des leçons des exemples offerts par des dieux et des humains, hommes et femmes. Deux sections en prose suivent chaque poème : d'abord une glose qui raconte leur histoire, empruntée pour la plupart d'entre elles aux *Métamorphoses* d'Ovide par l'intermédiaire de l'*Ovide moralisé*, et qui en tire des règles de conduite, puis une allégorisation qui développe son sens spirituel. À travers les citations des philosophes et des auteurs qui nourrissent sa réflexion, l'interprétation de Christine s'impose. Elle élabore une version féminisée des récits mythologiques qu'elle utilise, féminisation annoncée par le choix d'Othéa comme mentor d'Hector. L'explication de Christine pour le choix de ce nom est « sagece de femme »⁴⁷. Les critiques, quant à eux, en font l'équivalent masculin de *O Theos*, le nom grec de Dieu dans l'hymne *Agios o Theos*, *Sanctus Deus* en latin⁴⁸. D'autres femmes remarquables jouent dans cette œuvre le rôle de sages conseillères, Cassandre, Andromaque et, à nouveau, la Sibylle de Cumes. Comme on le sait, les premières ne furent pas écoutées, ce qui porte à conclure que, si elles contribuent à légitimer la charge de conseillère de dirigeants politiques que Christine souhaite assumer, elle est bien consciente de ses difficultés.

Sa dimension morale et politique fait de *L'Epistre Othea* un miroir des princes. Le texte s'apparente aux types d'ouvrages écrits pour l'édification des dirigeants, l'exemple le plus connu étant *Le Prince* de Machiavel. Il en existe de nombreux qui ont pu inspirer

⁴⁶ Christine a adressé *L'Epistre Othea* à plusieurs personnages haut placés, les plus influents étant Louis d'Orléans et Philippe le Hardi : Gabriela Parussa, « Instruire les chevaliers et conseiller les princes : l'*Epistre Othea* de Christine de Pizan », 1996, t. 1, p. 129-156. Sur le choix d'Hector comme destinataire des leçons d'Othéa : Sandrine Legrand, « Comment faire d'un héros un modèle de vertu ? Hector dans l'*Epistre Othea* de Christine de Pizan », 2013, p. 51-64.

⁴⁷ *Epistre Othea*, 1999, p. 199.

⁴⁸ Gianni Mombello, « Recherches sur l'origine du nom de la déesse Othea », 1976, p. 343-375.

Christine, notamment le *De eruditione filiorum nobilium*, le traité sur l'éducation des enfants nobles de Vincent de Beauvais ou le *De regimine principum* de Gilles de Rome et le *Policraticus* de Jean de Salisbury⁴⁹.

Écrite en 1400 après une série de pièces lyriques, l'*Epistre Othea* est la première œuvre de Christine ouvertement didactique centrée sur des questions de gouvernance. Le sujet va être à nouveau abordé dans la dernière partie du *Chemin de long estude*. Par la suite, dans le *Livre de la Cité des Dames* et le *Livre des trois Vertus*, Christine s'attachera surtout à la reconnaissance de la dignité des femmes et à leur rôle dans la société. Puis, durant la dernière partie de sa carrière, sans doute en lien avec le contexte accablant de la guerre, elle a principalement composé des traités politiques et moraux. Son message est alors transmis sans la médiation d'une figure allégorique ou d'un personnage qui fait office d'*alter ego*. Une des sources pour ces traités est sa biographie de Charles V qu'elle a écrite à la requête du frère du roi, Philippe le Hardi, duc de Bourgogne⁵⁰. Charles V, surnommé « le Sage », représente pour elle ce que doit être un bon monarque, c'est-à-dire un véritable mentor pour son peuple. Le fait de réfléchir à sa façon de gouverner a permis à Christine de passer des points de vue théoriques présentés dans l'*Epistre Othea* et le *Chemin de long estude*, aux problèmes réels qui se posent dans une situation concrète, tels ceux qu'elle aborde dans le *Livre du corps de policie* qu'elle dédicace au petit-fils du roi, le Dauphin Louis de Guyenne. Elle se voit comme son mentor, comme Othéa pour Hector, ou comme elle l'a été pour sa femme Marguerite de Bourgogne dans le *Livre des trois Vertus*.

Son propos est le même dans les trois œuvres : donner des conseils de bonne gouvernance s'appliquant à la société au sens large. C'est pourquoi elle ne destine pas le *Livre du corps de policie* seulement aux princes, mais aussi à la noblesse et à « l'université du commun peuple » afin de montrer comment les différentes composantes

⁴⁹ Sur Vincent de Beauvais comme source de Christine : Vincent de Beauvais, *De l'institution morale du prince*, 2010, p. 82 et sur la possible influence du *Policraticus* : Kate Langdon Forhan, « Polycracy, Obligation, and Revolt: the Body Politic in John of Salisbury and Christine de Pizan », 1992, p. 33-52. Gabriela Parussa note que Christine a pu lire le *De regimine principum* dans la traduction d'Henri de Gauchi et le *Policraticus* dans celle de Denis Foulechat : G. Parussa, « Instruire les chevaliers et conseiller les princes », 1996, p. 137.

⁵⁰ Christine de Pizan, *Le livre des fais et bonnes meurs du Sage roy Charles V*, 1936 et 1997.

de l'État peuvent entretenir l'harmonie et la paix⁵¹. La recherche de la paix, une constante dans les œuvres de Christine, explique son choix de la métaphore du corps pour construire son discours. La métaphore du « corps politique » est élaborée dans un ouvrage du XII^e siècle, le *Policraticus* de Jean de Salisbury, durant le règne d'Henri II Plantagenêt en Angleterre. La société est représentée comme un corps dont la tête est le roi, les mains les chevaliers, les soldats et les administrateurs, et les pieds le peuple, notamment les paysans. L'image a pour objet de démontrer l'interdépendance des éléments qui composent l'ensemble de la communauté.

La réflexion de Christine porte sur les devoirs et les responsabilités qui s'imposent à tous les niveaux de la société, en particulier sur les qualités psychologiques et morales nécessaires : le jugement, le courage et les vertus de justice, de prudence, de générosité. Elle aborde des questions très concrètes comme les dépenses déraisonnables qui conduisent à des impôts excessifs, l'abus de pouvoir qui est source de révoltes ou bien le besoin d'équité dans les transactions commerciales, autant de manifestations du déséquilibre causé par l'avidité immodérée du « ventre ». Elle s'attarde sur les critères de sélection d'un bon mentor pour un jeune prince et sur les principes d'éducation qui peuvent s'appliquer à tous les enfants. Dans le même ordre d'idées, elle souligne l'importance des bons conseillers des princes qui doivent être choisis parmi des personnes d'expérience respectées.

Conclusion

La métaphore du corps politique porte à réfléchir, en conclusion, à l'utilisation que fait Christine de thèmes codifiés et de topoi narratifs. On a pu voir comment elle joue de la diversité des dispositifs créatifs dont disposent les auteurs depuis l'Antiquité. Elle combine l'adoption d'un thème, d'un procédé ou d'un topos connus avec la référence à une œuvre dans laquelle ces conventions narratives sont illustrées. Son usage de la vision, en dialogue avec le *Roman de la Rose* de Jean de Meun ou celui de la fontaine d'amour dans ce texte, devenue fontaine de la connaissance, sa relecture du voyage dans l'Au-delà à la suite de Virgile et de Dante, en sont des exemples. On trouve partout des histoires de voyage dans les abysses ou d'ascension dans les sphères supérieures pour retourner

⁵¹ Christine de Pizan, *Le Livre du corps de policie*, 1998, p. 91.

ensuite dans le monde des vivants, sous la gouverne ou pas d'un mentor⁵². La dimension archétypale de ce scénario –le mentor qui protège et informe le personnage principal, le voyage avec son sens symbolique et initiatique, l'expérience elle-même et sa signification– appartient au domaine du mythe⁵³. Cela nous conduit à la question de la distinction à faire entre un scénario qui relève du récit mythologique, ce que Claude Lévi-Strauss appelle un mythème⁵⁴, et le topos narratif tel que le définit la Sator, c'est-à-dire une situation narrative récurrente actualisée dans un texte littéraire. Même s'il possède des connotations religieuses et métaphysiques, un texte littéraire ne renvoie pas au sacré comme le fait le mythe.

L'archétype cosmologique de l'« axe du monde » illustre parfaitement la différence. Même si le fait d'accéder au firmament en gravissant une échelle dans le *Chemin de long estude* peut avoir conservé une connotation spirituelle, le propos est profane. La quête de Christine est le savoir et sa préoccupation pour l'état du monde et sa gouvernance. Par ailleurs, cette ascension joue un rôle crucial dans le développement du récit étant donné qu'elle fonctionne comme un test de sa capacité de gravir les marches qui conduisent au trône de Raison. Elle représente aussi le transfert des responsabilités, le moment où la Sibylle remet à Christine celle d'être un mentor à son tour, après l'avoir guidée jusque là. En ce sens, le topos tel qu'il est actualisé dans le *Chemin de long estude* synthétise ce qui est impliqué dans la relation entre le mentor et sa disciple, l'accès de cette dernière à une pleine autonomie.

Nous avons constaté dans les œuvres que nous avons considérées, la diversité des composantes de cette relation, de la figure classique de guide pour un voyageur jusqu'à celle de conseiller moral et politique. Au départ de leur périple, Dante et Christine avaient besoin qu'un mentor leur apporte du réconfort et du courage dans une situation de crise personnelle et sociale, l'attitude du disciple étant tout d'abord la crainte et le manque de confiance. Le mentor est aussi une source d'inspiration, comme l'a été Virgile pour Dante, son modèle de réussite poétique. Il permet de corriger des préjugés, comme l'ont fait Raison, Droiture et Justice pour Christine dans le *Livre de la Cité des Dames*, avec

⁵² Jean Bottero, « Le pays-sans-retour », 1987, p. 55-82.

⁵³ Sur la dimension initiatique et mythique du voyage : Claude Kappler, 1980, p. 78-96.

⁵⁴ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958.

leur démonstration de la réelle valeur des femmes. Sa fonction éducative comporte de multiples aspects. Il est l'initiateur qui révèle les réalités et la signification profonde du monde, ce que fait la Sibylle lorsqu'elle conduit Énée dans l'Hadès ou Christine à la Fontaine de Sapience. Les leçons transmises peuvent avoir un caractère encyclopédique, moral ou politique ou même prophétique, ce qui correspond au type de mentor que Christine veut être. Bien que réaliste au sujet des résultats concrets de ses conseils, elle ne perd pas la foi dans sa mission de mentorat et de guide des princes et du peuple. Après avoir passé onze ans à pleurer dans l'abbaye de Poissy de découragement à cause de la situation de la France, elle rit de joie dans le *Dittié de Jeanne d'Arc*, sa dernière œuvre, à la nouvelle des miracles accomplis par Jeanne d'Arc :

Je, Christine, qui ay plouré
 XI ans en abbaye close,
 Où j'ay tousjours puis demouré
 Que Charles (c'est estrange chose !),
 Le filz du roy, se dire l'ose,
 S'en fouy de Paris de tire,
 Par la traïson là enclose,
 Ore à prime me prens à rire⁵⁵.

Plus loin dans le poème, Christine compare Jeanne à Moïse, mais aussi à Esther, Judith et Déborah, ces femmes qui ont sauvé leur peuple dans l'Ancien Testament. À l'instar de ces personnages bibliques, elle agit en guide militaire et spirituelle élue par Dieu pour sauver son peuple. Sans prétendre se situer au niveau de figures aussi exceptionnelles, Christine se voit elle aussi en médiatrice qui a mis à profit son talent pour jouer un rôle similaire sur le plan moral et politique.

⁵⁵ Christine de Pizan, *Ditié Jehanne Darc*, 2010, p. 65, v. 1-8.

Bibliographie

- ASÍN PALACIOS, Miguel, *Islam and the Divine Comedy*, Londres, Routledge, 1926. (Frank Cass, 1968)
- BESSON, Gisèle, « L'eschatologie musulmane et l'Occident médiéval : l'exemple du *Livre de l'Échelle de Mahomet* », *Vita Latina*, 124, 1991, p. 41-48.
- BOTTERO, Jean, « Le pays-sans-retour », *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris, Cerf, 1987, p. 55-82. [Claude Kappler et al. (eds)]
- BROWNEE, Kevin, « Le moi 'lyrique' et la généalogie littéraire : Christine de Pizan et Dante », *Musique naturelle : Interpretationen zur Französischen Lyrik des Spätmittelalters*, München, Fink, 1995, p. 105-139. [Wolf-Dieter Stempel (éd.)]
- BROWNEE, Kevin, « Le projet 'autobiographique' de Christine de Pizan ; histoires et fables du moi », *Au champ des escriptures. IIIe colloque international sur Christine de Pizan, Lausanne, 18-22 juillet 1998*, Lausanne, Paris, Champion, 2000, p. 5-23. [Éric Hicks (dir.)]
- BROWNEE, Kevin, « Literary Genealogy and the Problem of the Father: Christine and Dante », *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 23, 1993, p. 365-387.
- BROWNEE, Kevin, « Rewriting Romance: Courtly Discourse and Auto-Citation in Christine de Pizan », *Gender and Text in the Later Middle Ages*, Gainesville, University of Florida Press, 1996, p. 172-194. [Jane Chance (éd.)]
- CANTARINO, Vicente, « Dante and Islam: History and Analysis of a Controversy », *Dante and Islam*, Fordham University Press, 2014, p. 31-44. [Jan M. Ziolkowski (éd.)]
- CAROZZI, Claude, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*, Rome, École française de Rome, 1994.
- CERQUIGLINI-TOULET, Jacqueline, « Fondements et fondations de l'écriture chez Christine de Pizan : Scènes de lecture et scènes d'incarnation », dans *The City of Scholars : New Approaches of Christine de Pizan*, Berlin, W. de Gruyter, 1994, p. 79-96. [M. Zimmermann et D. De Rentiis (dir.)]
- CHRISTINE DE PIZAN, *Ditié Jehanne Darc*, Clermont-Ferrand, Édition Paleo, 2010. [Nathalie Desgrugillers-Billard (éd.)]
- CHRISTINE DE PIZAN, *Epistre Othea*, éd. Gabriella Parussa, Genève, Droz, 1999.
- CHRISTINE DE PIZAN, *La Città delle Dame*, Milano, Luni editrice, 1998. [E. J. Richards (éd.) et P. Carafi (trad.)]
- CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du Sage roy Charles V*, Paris, Champion, 1936. [Susanne Solente (éd.)]
- CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du Sage roy Charles V*, Paris, Stock, 1997. [Eric Hicks et Thérèse Moreau (trads)]
- CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre du chemin de long estude*, Paris, Le Livre de Poche, 2000. [Andrea Tarnowski (éd.)]
- CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du corps de policie*, Paris, Champion, 1998. [Angus J. Kennedy (éd.)]
- CHRISTINE DE PIZAN, *Œuvres poétiques de Christine de Pisan*, Paris, Firmin Didot, 1886-1896 [Maurice Roy (éd.)] (accessible sur <http://gallica.bnf.fr>)
- CHRISTINE DE PIZAN, *The Love Debate Poems of Christine de Pizan: "Le livre du debat de deux amans", "Le livre des trois jugemens", "Le livre du dit de Poissy"*, Gainesville, University Press of Florida, 1998. [Barbara K. Altmann (éd.)]
- COFFEY, Heather, « Encountering the Body of Muhammad. Intersections between Mi'raj Narratives, the *Shaq al-Sad* and the *Divina Commedia* in the Age before Print (c. 1300-1500) », *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, Walter de Gruyter, 2013, p. 33-86. [Avinoam Shalem (éd.)]

- CORMIER, Raymond J., « Qui détient le rameau d'or devant Charon ? (*Énéide*, VI, 405-407), *Rheinisches Museum für Philologie*, 131, 1988, p. 151-156.
- DANTE, *L'Enfer*, Paris, Garnier-Flammarion, 1985. [Jacqueline Risset (trad.)]
- DECLOÏTRE, Raphaëlle, *Les échos de la Comédie dans Le Chemin de Long Estude de Christine de Pizan*, mémoire de maîtrise en Études littéraires, Université Laval, Québec, 2016. (<http://www.theses.ulaval.ca/2016/32966>).
- GOUNELLE, Rémi, *La descente du Christ aux enfers : Institutionnalisation d'une croyance*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 2000.
- GUILLAUME DE LORRIS et JEAN DE MEUN, *Roman de la Rose*, Paris, Champion, 1982. [Félix Lecoy (éd.)]
- HECK, Christian, *L'échelle céleste dans l'art du Moyen âge : une image de la quête du ciel*, Paris, Flammarion, 1997.
- HICKS, Éric (éd.) *Le débat sur le Roman de la Rose. Christine de Pisan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col*, Genève, Slatkine, 1996.
- HOLLANDER, Robert, « Dante's Use of *Aeneid* I in *Inferno* I and II », *Comparative Literature*, 20, 1968, p. 142-156.
- II Corinthiens*, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001. [Frédéric Boyer et Hugues Cousin (trads)]
- JEAN DE MANDEVILLE, *Voyage autour de la terre*, Paris, Les Belles Lettres, 1993. [Christiane Deluz (éd.)]
- JEAY, Madeleine, « L'exégèse de l'Apocalypse par une illettrée du XIV^e siècle : l'arbre de vie de Constance de Rabastens », *L'arbre au Moyen Âge*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010, p. 73-83 [Valérie Fasseur, Danièle James-Raoul et Jean-René Valette (eds)]
- KAPPLER, Claude, « L'apocalypse latine de Paul », in *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris, Cerf, 1987, p. 237-266. [Claude Kappler et al. (eds)]
- KAPPLER, Claude, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1980, p. 78-96.
- KASTNER, Léon-Émile., « Les versions françaises inédites de la Descente de saint Paul en enfer », *Revue des langues romanes*, 48, 1905, p. 385-395 et 49, 1906, p. 49-62, 321-351 et 427-450.
- KATZENELLENBOGEN, Adolf, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art from Early Christian Times to the Thirteenth Century*, Toronto, University of Toronto Press, 1989.
- KOLVE, V. A., « The Annunciation to Christine. Authorial Empowerment in *The Book of the City of Ladies* », *Iconography at the Crossroads*, Brendan Cassidy, Princeton University, 1993, p. 171-191. [Brendan Cassidy (éd.)]
- KRUEGER, Roberta, « Christine's Anxious Lessons. Gender, Morality, and the Social Order from the *Enseignemens* to the *Avision* », *Christine de Pizan and the Categories of Difference*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1998, p. 16-40. [Marilynn Desmond (éd.)]
- LANGDON FORHAN, Kate, « Polycracy, Obligation, and Revolt: the Body Politic in John of Salisbury and Christine de Pizan », *Politics, Gender, and Genre: the Political Thought of Christine de Pizan*, Boulder, Westview Press, 1992, p. 33-52. [Margaret Brabant (éd.)]
- LEGRAND, Sandrine, « Comment faire d'un héros un modèle de vertu ? Hector dans l'*Epistre Othea* de Christine de Pizan », *Bien dire et bien apprendre. Revue de Médiévistique*, 29, 2013, p. 51-64.
- LÉTOURNEAU, Laval, *La descente du Christ aux enfers dans la littérature chrétienne grecque des 2^e et 3^e siècles*, Paris, Institut catholique de Paris, 1973 ;
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- MOMBELLO, Gianni, « Recherches sur l'origine du nom de la déesse Othea », *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 103, 1976, p. 343-375.
- NOACCO, Cristina, BONNET, Corinne, MAROT, Patrick, ORFANOS, Charalampos (eds), *Figures du maître. De l'autorité à l'autonomie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.

- OLSON VUCKOVIC, Brooke, *Heavenly Journeys, Earthly Concerns: The Legacy of the Mi'raj in the Formation of Islam*, New York, Routledge, 2005
- OUY, Gilbert, RENO, Christine et VILLELA-PETIT, Ines, *Album Christine de Pizan*, Turnhout, Brepols 2012. [Olivier Delsaux et Tania Van Hemelryck (eds.)]
- PARUSSA, Gabriela, « Instruire les chevaliers et conseiller les princes : l'*Epistre Othea* de Christine de Pizan », *Studia di Storia della civiltà letteraria francese. Mélanges offerts à Lionello Sozzi*, Paris, Champion, 1996, t. 1, p. 129-156.
- POMMEL, Fabienne, *Les voies de l'Au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2001.
- RENAUD, Étienne, « Le récit du *Mi'râj* : une version arabe de l'ascension du prophète dans le *tafsîr* de Tabarî », in *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris, Cerf, 1987, p. 267-290. [Claude Kappler et al. (eds.)]
- SEZGIN, Fuat in collaboration with AMAWI, Mazen, EHRIG-EGGERT, Carl and NEUBAUER, Eckhard (eds), *Dante and Islam : Texts and Studies*, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2000.
- VALENTINI, Andrea (éd.), *Le livre des epistres du debat sus le Rommant de la Rose*, Paris, Classiques Garnier, 2016.
- VINCENT DE BEAUVAIS, *De l'institution morale du prince*, Paris, Cerf, 2010. [Charles Munier (éd.)]
- VIRGILE, *Énéide*, Paris, Les Belles Lettres, 2012. [Paul Veyne (éd. et trad.)]
- WEITZEL GIBBONS, Mary, « The *Bath of the Muses* and Visual Allegory », in *Chemin de long estude*, *Christine de Pizan and the Categories of Difference*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1998, p. 128-145. [Marilynn Desmond (éd.)]
- WUNDERLI, Peter, *Études sur le livre de l'Eschiele Mahomet. Prolégomènes à une nouvelle édition de la version française d'une traduction alphonsine*, Wintherthur, P. G. Keller, 1965, p. 84-128.
- ZINK, Michel, « Sur le sermon du palmier », *L'arbre au Moyen Âge*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010, p. 67-72 [Valérie Fasseur, Danièle James-Raoul et Jean-René Valette (eds)]
- ZÜHLKE, Bärbel, « Christine de Pizan. Le 'moi' dans le texte et l'image », *The City of Scholars. New Approaches to Christine de Pizan*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1994, p. 232-241. [Margarete Zimmermann et Dina de Rentiis (eds)]