
Une cité si proche

Histoire du paradigme de
la « ciuitas diaboli »
dans l'Occident médiéval

par Elisa Brilli

Résumé de la thèse de doctorat
en cotutelle (EHESS – « La Sapienza »),
suivi de la table des matières en français, présentée
en vue de l'obtention du titre de docteur

Informations générales

Titre de la thèse:

Una vicina città. Storia del paradigma della “ciuitas diaboli” nell’Occidente medievale.
[*Une cité si proche. Histoire du paradigme de la « ciuitas diaboli » dans l’Occident médiéval*].

Candidate :

Elisa BRILLI

Directeur français :

Jean-Claude SCHMITT (EHESS, Paris)

Directeur italien :

Giorgio INGLESE (Università “La Sapienza”, Roma)

Membres du jury :

Mme Carla CASAGRANDE (Università di Pavia). *Prérapporteur.*

Mme Chiara FRUGONI (Università di Torvergata, Roma). *Experte invitée.*

M. Giorgio INGLESE (Università “La Sapienza”, Roma). *Directeur italien.*

M. Jean-Claude SCHMITT (EHESS, Paris). *Directeur français.*

M. Brian STOCK (University of Toronto). *Prérapporteur.*

Date et lieu de la soutenance :

Le 3 novembre 2009.

Università degli Studi di Roma « La Sapienza », Facoltà di Scienze Umanistiche.

Ex Vetrerie Sciarra. Via dei Volsci 112, 00185 Rome.

Aula tesi e seminari.

Résumé de la thèse

Prologue

Per una storia della « ciuitas diaboli » come paradigma culturale
[Pour une histoire de la « ciuitas diaboli » en tant que paradigme culturel]

Le prologue de ma thèse est consacré à la définition de l'approche méthodologique que j'ai adoptée pour aborder mon sujet de recherche, avec la conviction que précisément le manque d'une approche pertinente est à l'origine de l'oubli durable de la « ciuitas diaboli » auprès des chercheurs.

En effet, la représentation médiévale de la « ciuitas diaboli » n'a bénéficié que d'une attention très marginale, ce qui vaut plus généralement pour le problème des réceptions et des réinventions des deux cités augustinienne au Moyen Âge. On peut expliquer ce retard en référence à plusieurs facteurs. Tout d'abord, il en va de la croyance historiographique que la représentation de la ville ne possède qu'une signification positive dans la tradition culturelle médiévale. On a donc affirmé que l'imaginaire médiéval est structuré par l'opposition entre la ville, lieu matériel et symbolique de la civilisation et de la sûreté, et les multiples représentations de l'espace sauvage (forêt, désert, etc.). Sans nier l'importance du binôme domestique/sauvage dans la culture médiévale, il est néanmoins temps de reconnaître que celle-ci a connu aussi une représentation de la communauté humaine et urbaine comme corrompue et négative. En s'écartant de la présomption a priori de la ville comme symbole exclusivement positif, ce constat amène à s'interroger sur l'ambivalence de la représentation citoyenne, sur les caractéristiques qui lui ont été prêtées là où elle avait une valeur négative, et sur les usages d'une telle représentation dans l'horizon culturel médiéval : c'est-à-dire sur son histoire.

Le second obstacle à la prise en compte de la « ciuitas diaboli » de la part des médiévistes touche au différent statut du Mal dans la culture médiévale et dans la culture moderne. La « ciuitas diaboli », comme son nom le dit, n'est qu'une représentation du Mal. Elle répond donc tout d'abord à l'exigence de représenter, c'est-à-dire de mettre en forme et

de rendre ainsi gérable le Mal dans l'histoire. Or par rapport à la culture médiévale, la culture moderne montre une tendance grandissante à l'évacuation de ce problème, ou bien à la considération du Mal comme un terme tout à fait réciproque au Bien et à sa personnalisation dans le Malin : phénomène culturel, dont les racines peuvent bien être aperçues dans la définition du satanisme à partir du XIII^e-XIV^e siècles.

Finalement, l'analyse de la « *ciuitas diaboli* » nécessite de prendre en compte un écart anthropologique fondamental entre la culture moderne et la culture médiévale à propos du dispositif analogique. Les chercheurs qui se sont intéressés aux deux cités dans la tradition médiévale ont tendance à les considérer comme correspondantes au binôme de Jérusalem et Babylone, c'est-à-dire à l'opposition biunivoque de deux symboles bibliques, qui aurait été sublimée dans celle entre la « *ciuitas dei* » et la « *ciuitas diaboli* » et appliquée à la représentation de villes autres que celles-ci. On explique alors que tel auteur médiéval représente Rome comme la nouvelle Babylone, que tel autre applique ce modèle à la ville de Paris, etc. De fait, lorsqu'on considère les discours médiévaux à ce sujet, force est de constater une situation fort différente et beaucoup plus complexe de celle habituellement considérée. Les exégètes médiévaux affirment qu'une pluralité de villes scripturaires, et non seulement Babylone, sont les noms divers donnés par l'hagiographe biblique à une même entité, la « *ciuitas diaboli* », signifiant à son tour la « *caterua impiorum* », l'ensemble des damnés tout au long de l'histoire. Il peut même arriver qu'on remarque la pertinence des noms choisis par l'hagiographe pour appeler la « *ciuitas diaboli* » (par le biais de leur « *interpretatio nominis* »), ou bien qu'on mette en garde par rapport à la multiplicité onomastique de la « *ciuitas diaboli* » dans les Saintes Écritures. Bref, ce que les auteurs médiévaux désignent comme « *ciuitas diaboli* » n'est qu'une famille analogique de termes, d'origine biblique. Elle peut comprendre également la ville de Jérusalem, lorsqu'elle est envisagée comme négative, et les villes de la tradition païenne ou de l'histoire contemporaine. De plus, ce mode de fonctionnement est originaire de la « *ciuitas diaboli* ». Augustin le premier utilisa la définition de « *ciuitas diaboli* » dans son *De ciuitate Dei* (début du V^e siècle), en alternance avec la définition de « *ciuitas terrena* », partiellement synonymique. Déjà dans l'élaboration augustinienne, la « *ciuitas diaboli* » ou « *terrena* » ne se laisse pas réduire, en ce qui concerne ses représentants (ou signifiants) scripturaires à la seule ville de Babylone. Au contraire, il s'agit d'une représentation de second degré, c'est-

à-dire d'une super-représentation, coordonnant une pluralité de villes (Sodome, Gomorrhe, etc.), de personnages (Caïn, Ésaï, Nembroth, etc.), d'épisodes bibliques et dont la définition peut justement s'expliquer, du moins en partie, comme le produit de la lecture intertextuelle du texte sacré. Pour écrire une histoire de la « *ciuitas diaboli* » dans la culture médiévale il est alors impératif de s'affranchir de la perspective mono-focale traditionnelle, axée sur la seule ville de Babylone. A la place d'une opposition biunivoque, réduisant le binôme « *ciuitas dei* » / « *ciuitas diaboli* » à celui de Jérusalem/Babylone, il faudra notamment envisager un système analogique complexe qui oppose à la cité de Dieu une famille d'éléments multiples et variables ; de surcroît, une famille analogique toujours sujette à reformulation selon les urgences et les convenances du moment.

Le changement de perspective proposé demande une réflexion à la fois méthodologique et terminologique. Dans la suite du *Prologue* je m'interroge sur les définitions appropriées à l'analyse de la super-représentation de la « *ciuitas diaboli* » (§ VI). Je discute notamment les limites des définitions endogènes (p.e. « *tupos* »), ainsi que celles du « mythe » et de l'« archétype » et des définitions soulignant la récurrence de l'objet décrit (p.e. « *topos* »). Je propose donc de recourir à la définition de « paradigme culturel ». Ma proposition est nourrie par une brève histoire des acceptions de cette définition : l'acception platonicienne, l'acception grammaticale, celle propre à la linguistique structuraliste après la redéfinition par Louis Hjelmslev des ainsi-dits « rapports associatifs » de Saussure, l'acception kuhnienne. Je prends également en compte une publication récente de Giorgio Agamben au sujet de la « *paradigmatologie* » au XX^e siècle (§ VII). Je montre ensuite l'intérêt et l'utilité du recours à la catégorie de paradigme pour l'analyse de la « *ciuitas diaboli* », tout comme des super-représentations de même nature (§ VIII). J'appelle donc « *paradigme de la cité du diable* » aussi bien la représentation culturelle de second niveau qui coordonne la famille analogique des villes corrompues et damnées de la tradition médiévale – « *paradigme* » dans le sens de 'modèle' –, que cette même famille analogique – « *paradigme* » dans le sens de 'classe analogique'. De l'approche kuhnienne, je retiens notamment l'attention à la valeur heuristique d'un paradigme dans une culture donnée : « *paradigme* » comme 'exemple partagé' (« *shared exemplar* » dans le lexique de Thomas S. Kuhn). En tant que cas exemplaire, le paradigme permet la résolution d'autres cas perçus comme proches (le « *shared exemplar* » comme

« concrete puzzle-solution »). Ce qui mérite également d'être reconsidéré, voire approfondi dans l'approche kuhnnienne, c'est l'accentuation sur la nature conventionnelle des paradigmes et donc sur l'apprentissage. Un paradigme ne vaut qu'à l'intérieur de la communauté (scientifique et au sens plus large culturelle) qui s'en sert et qui, s'en servant, apprend à voir et à formaliser les nouveaux problèmes par le biais de ce paradigme.

De la démarche définie dans le *Prologue* dérive l'articulation de ma thèse en quatre parties, portant chacune sur un « moment » différent de l'histoire médiévale de la « *ciuitas diaboli* » : son origine, sa diffusion et sa naturalisation, son extension analogique et son application au présent, sa représentation en forme figurative. La première partie est consacrée à la genèse du paradigme de la « *ciuitas diaboli* » dans les ouvrages d'Augustin. Dans la seconde partie, je reconstruis la diffusion de ce paradigme dans la tradition médiévale jusqu'à son essor aux XI^e-XII^e siècles. La troisième partie, dont le titre fait écho à celui d'une publication célèbre d'Étienne Gilson (cf. *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, J. Vrin, Paris 1952), se penche sur des exemples très différents de revisitation du paradigme d'origine augustinienne. Dans la quatrième et dernière partie, je me concentre sur les représentations iconographiques des deux cités, à travers l'analyse sérielle d'un corpus constitué par les manuscrits enluminés du *De ciuitate Dei* et de plus anciennes traductions vernaculaires de ce traité, en florentin (anonyme, fin du XIV^e siècle) et en français (par Raoul de Praelles, vers 1375).

Avant d'en venir au contenu de chaque partie de ma thèse, le plan dans son ensemble nécessite quelques justifications supplémentaires. Tout d'abord, chaque partie de ma thèse prend en examen des documents de type différent – notamment théologiques, exégétiques, littéraires et iconographiques –, et des périodes différentes qui se chevauchent partiellement. A cette organisation, je n'ai accordé aucune rigidité ni exclusivité. Elle dérive au contraire, de façon très pragmatique, de la nécessité de sélectionner, dans le cadre d'une histoire qui se voulait de longue durée, les documents et les périodes qui permettent de mieux saisir les problèmes abordés dans chaque partie. Concrètement, lorsque je m'interroge sur la diffusion de la « *ciuitas diaboli* » dans la culture médiévale, je privilégie les documents exégétiques et la période jusqu'au XII^e siècle, sans exclure que la diffusion de la « *ciuitas diaboli* » puisse se réaliser par le biais de discours d'autre type, et bien au-delà du XII^e siècle. Simplement, l'exégèse fut le moteur le plus important du destin de ce

paradigme et de son ancrage au texte sacré, auquel le syntagme même de « *ciuitas diaboli* » est parfaitement inconnu. Ce parcours peut se dire achevé vers le XII^e siècle, car l'exégèse ultérieure sur ce sujet dépend presque entièrement des commentaires pré-scolastiques. De façon analogue, le choix de me concentrer sur des documents des XI^e-XIV^e siècles pour saisir les applications actualisant la « *ciuitas diaboli* », ne suggère guère que celles-ci soient inconnues à la période précédente. La prédilection de cette période dérive de la possibilité de saisir une multiplicité d'orientations idéologiques, alors que les documents antérieurs, à cause du monopole clérical de la culture écrite, auraient offert une série relativement monotone d'applications de nature ecclésiologique. Quant à la période considérée dans la quatrième partie, du XII^e au XV^e siècle, le cadre chronologique a été dicté par le corpus choisi, à savoir les images des deux cités contenues dans trois traditions manuscrites examinées dans leur globalité : un corpus que j'ai jugé plus intéressant et plus représentatif qu'une libre *collectanea* des représentations des deux cités dans l'art médiéval.

En second lieu, centrée sur la « *ciuitas diaboli* », ma recherche n'isole pourtant pas celle-ci de la « *ciuitas Dei* ». Il s'agit évidemment là de représentations réciproquement interdépendantes et indissociables. Cela étant, la mise en avant du terme négatif répond à l'exigence de dépasser le long refoulement historiographique dont il a été fait mention plus haut, et de montrer l'inconsistance des préjugés qui l'avaient produit. Les deux cités donnent toutefois le cadre global de ma thèse : à celles-ci sont consacrées explicitement la première et la dernière partie, alors que l'accentuation sur la « *ciuitas diaboli* » dans la seconde et dans la troisième partie n'oublie jamais sa correspondante divine.

Une dernière question d'intérêt général est abordée dans le *Prologue* de ma thèse, celle du rapport entre cette recherche et l'étude de la tradition augustinienne médiévale. Le paradigme dont on se propose de reconstruire l'histoire étant codifié par Augustin, sa circulation dans la culture médiévale dépasse largement toute dépendance directe des écrits du Docteur de l'Église. De plus, l'interprétation médiévale des deux cités s'éloigne considérablement de la source augustinienne, tant au niveau de l'imaginaire qu'au niveau idéologique. En bref, une histoire du paradigme de la « *ciuitas diaboli* » ne peut pas se réduire à une étude de la réception augustinienne, sans pourtant pouvoir en faire abstraction. La question de la dépendance éventuelle des ouvrages augustinien est donc

transversale et affrontée cas par cas au cours de l'analyse, de façon à souligner l'héritage augustinien tout comme les nombreuses innovations de la « ciuitas diaboli » médiévale.

Première partie

Agostino e l'« inuentio » delle due città
[Augustin et l'« inuentio » des deux cités]

La première partie de ma thèse est consacrée aux deux cités chez Augustin. Dans la prémisses de cette partie, je propose de définir la codification des deux cités par Augustin comme une « inuentio ». Cette définition vise à souligner trois aspects souvent sous-estimés de la codification augustinienne. Tout d'abord il s'agit du fait que, aux yeux d'Augustin et de la tradition médiévale, les deux cités ne se présentent pas comme une création ou comme une « invention » au sens moderne du terme, invention dont un individu serait responsable, mais comme une vérité révélée qu'il suffit de reconnaître dans le texte sacré comme dans l'histoire, c'est-à-dire comme une trouvaille ou comme une « inuentio » selon le sens latin. Les deux cités augustinienne puise une force de pénétration remarquable précisément du statut de vérité dévoilée. En second lieu, le questionnement à ce sujet a normalement consisté dans des disputes sur les sources augustinienne (scripturaires, tyconiennes, manichéennes, platoniciennes et néo-platoniciennes, judéo-chrétiennes, etc.). Force est de reconnaître que, tout en étant en dialogue et parfois en polémique avec elles, la représentation augustinienne ne dérive de façon exclusive d'aucune des sources proposées par les chercheurs : Jérusalem et Babylone dans la Bible, dualité pauline de nature et de grâce, église bipartite de Tyconius, deux royaumes manichéens, dualité platonicienne d'idéal et de réel, dualité néoplatonicienne de l'Un et du multiple, deux voies du pseudo-Clément, etc. La définition d'« inuentio » vise précisément à mettre en relief cet aspect de la codification d'Augustin qui, loin de reprendre passivement une image de ses prédécesseurs, élabore une image nouvelle lui permettant de synthétiser et de prendre position vis-à-vis des multiples traditions nourrissant sa culture et sa foi. Dans ce sens, on pourrait dire que la représentation des deux cités est, tout d'abord chez Augustin, le résultat de son activité de lecteur, l'outil herméneutique à travers lequel il a poursuivi et atteint un

rangement définitif de ses connaissances scripturaires, théologiques, philosophiques, historiographiques. Enfin, la définition d'« inuentio » réclame une attention à la dimension rhétorique et poétique des deux cités augustiniennes. D'un côté, employées à des fins polémiques et apologétiques les plus diverses (anti-païen, anti-donatiste, anti-chiliaste, etc.), les deux cités possèdent une efficacité rhétorique qui en explique le succès postérieur. De l'autre côté, celui qui avait affirmé que les deux cités constituent l'antinomie structurante du « pulcherrimum carmen » du créé, reconnaissait une valeur esthétique à cette représentation.

Dans le premier chapitre [I. L'émergence *des deux cités*], après avoir tracé un *status quaestionis* sur les études existantes (§ 1.1), je poursuis le parcours d'« inuentio » des deux cités dans les textes augustiniens qui précèdent (§§ 1.2-1.3) et qui accompagnent (§ 1.4) la rédaction du *De ciuitate Dei*. Ce travail s'est avéré nécessaire à cause des nouvelles datations établies par les chercheurs de plusieurs textes augustiniens, ce qui rend la reconstruction offerte jadis par Lauras et Rondet peu fiable (cf. A. LAURAS - H. RONDET, *Le thème de deux cités dans l'œuvre de saint Augustin*, in H. RONDET, *Études augustiniennes*, Paris 1953). Mon examen permet d'identifier deux moments saillants de l'élaboration augustinienne des deux cités, les années 403-404, puis la période autour de 412. Il s'agit, dans les deux cas, de moments cruciaux de l'engagement d'Augustin : la polémique contre les donatistes (suite à la faillite de la tentative de réconciliation lors du synode de Carthage en 403), et la profonde phase de crise et de transition causée par le sac de Rome en 410. Par ailleurs, cette reconstruction permet de suivre aisément la représentation des deux cités qui arrive à attirer progressivement plusieurs fils de la réflexion augustinienne jusqu'à s'imposer sur les autres représentations. Enfin, les textes antérieurs et contemporains au *De ciuitate Dei* offrent une donnée capitale pour la compréhension de la « ciuitas terrena » augustinienne. Dès le début, cette représentation est profondément ambiguë ou dotée d'un champ sémantique d'extension variable : elle peut désigner à la fois l'ensemble des futurs damnés et ce monde en tant que sujet au devenir et à la mort (*hoc saeculum*), sans que les deux significations soient identiques ni dissociables (§ 1-5).

Dans le chapitre suivant [2. *Les deux cités dans le De ciuitate Dei*], les vingt-deux livres du *De ciuitate Dei* font l'objet d'une lecture détaillée. Il est question du lien entre la polémique augustinienne contre la conception étatique romaine et la conception de la

« *ciuitas terrena* » (§ 2.1) et de la doctrine des deux cités telle qu'elle est mise au point dans la seconde partie du *De ciuitate Dei* (§ 2.2). Dans ce cadre, je trace la micro-histoire des définitions de « *ciuitas terrena* », « *ciuitas hominum* », « *ciuitas terrigena* » et enfin « *ciuitas diaboli* », toutes employées par Augustin pour nommer la cité négative, pour expliquer ces choix terminologiques et leur alternance. Cette partie de mon étude est synthétisée dans quatre tableaux d'occurrences et dans deux graphiques dans l'Annexe I (pp. 109-129).

Le dernier chapitre de la première partie [3. *L'héritage augustinien : données et questions*] se veut une synthèse théorique des questions ouvertes propres à la représentation augustinienne des deux cités. Quatre points sont éclaircis plus largement. Tout d'abord, le fait que les deux cités augustinienne, loin de pouvoir se réduire au binôme de Jérusalem et Babylone, sont au contraire le résultat de son dépassement et se proposent comme clé universelle de lecture du texte sacré et de l'histoire humaine (§ 3.1). Ensuite, je reviens sur la théologie de l'histoire augustinienne pour aborder la question du rapport entre les deux cités – comme entités métahistoriques (c'est-à-dire l'ensemble des élus et des damnés) – et leurs « incarnations » historiques (c'est-à-dire les villes que, de quelque façon, représentent les deux cités métahistoriques dans l'histoire). C'est aussi l'occasion de pointer un fait de très grande importance pour la tradition médiévale : le dispositif conçu par Augustin, qui demeure le fondement de la théologie de l'histoire médiévale, suppose que les deux cités soient toujours actuelles dans leurs incarnations historiques (§ 3.2). Troisièmement, j'insiste sur la nature paradoxale de la « *ciuitas terrena* », en reprenant en partie l'analyse de Reinhart Koselleck (cf. *Zur Historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriff*, in Id., *Vergangene Zukunft*, Frankfurt 1979). La cité négative, dans le binôme des deux cités, n'est que la somme de *tout ce* et de *tous ceux* que la pensée augustinienne exclue de la béatitude à venir ; or, malgré la nature forcément composite des termes qui la constituent (les païens comme les donatistes, les manichéens comme les platoniciens, etc.), Augustin veut que la cité négative soit *une* cité. Ce paradoxe est en effet caractéristique de toutes les constructions conceptuelles que Reinhart Koselleck appelle antinomies asymétriques, à savoir des antinomies à usage unilatéral où une pluralité d'ennemis est reconduite à un terme singulier de valeur dépréciative (grec *vs* barbare ; homme *vs* non-homme ; etc.). Toutefois, la spécificité de l'antinomie asymétrique des deux cités réside dans le fait que ce

paradoxe est thématisé : le propre de la cité négative est, d'après Augustin, le fait d'essayer de se constituer en unité, ou du moins de le faire croire, sans toutefois pouvoir l'être pour des raisons intrinsèques. Ainsi, de problème inhérent au discours augustinien, le paradoxe de la cité négative devient un thème de ce discours et l'un des arguments le plus souvent déployés contre elle : le fait que la cité négative soit négative est bien démontré par la nature composite des membres qui la forment, ce qui en décrète aussi la crise et le châtement nécessaires (§ 3.3). Ce paradoxe demande à être examiné dans ses implications théologiques, ce que je fais dans le dernier paragraphe. Dans cette perspective, la nature à la fois unitaire et multiple de la cité négative s'explique car il s'agit de la transposition du paradoxe que le Mal déclenche dans la pensée monothéiste augustinienne. Le binôme des deux cités augustinienne est alors à envisager comme synthèse de deux dualités différentes, Bien/Mal et au-delà/ici-bas. La théologie augustinienne refuse de les faire correspondre ponctuellement, faute d'attribuer au Créateur immensément bon une création maléfique ou bien de postuler une diarchie ontologique, mais néanmoins elle a tendance à les mettre ensemble. La cité négative est donc à la fois *une*, dans la mesure où on considère le Mal comme réciproque du Bien, et *multiple*, dans la mesure où on considère le Mal comme la multiplicité et le devenir du « saeculum » dépourvu de la grâce (§ 3.4).

Seconde partie

L'impero della "ciuitas diaboli" (V-XII secolo)

[*L'Empire de la "ciuitas diaboli" (V^e-XII^e siècles)*]

La seconde partie de ma thèse est consacrée à la diffusion et à l'essor de la « *ciuitas diaboli* » dans la culture médiévale. Plus qu'à la fortune elle-même de la « *ciuitas diaboli* » que l'on peut qualifier d'extraordinaire, je m'intéresse aux voies à travers lesquelles elle a eu lieu jusqu'à devenir, de simple invention d'un individu à l'Antiquité tardive, une donnée culturelle évidente de la tradition médiévale. Comme je le précise dans la prémisses de cette seconde partie, il ne s'agit pas d'un simple problème de réception augustinienne. Pour être abordé, ce problème demande le recours à une investigation différente de la traditionnelle étude des sources.

La circulation de la « ciuitas diaboli » dans la culture médiévale est débitrice avant tout de la tradition exégétique. Ce phénomène constitue l'objet du quatrième chapitre de ma thèse [4. *La pénétration et la prolifération exégétique*], dans lequel je reconstruis la diffusion de la « ciuitas diaboli » à travers l'examen des lieux qui y sont consacrés dans le corpus d'ouvrages exégétiques, du VI^e au XII^e siècle, édités dans les séries du *Corpus Christianorum* et, faute de mieux, de la *Patrologie Latine*. J'analyse d'abord la diffusion de la « ciuitas diaboli » dans les principaux commentaires de l'*Apocalypse* jusqu'au IX^e siècle, notamment dans le commentaire de Primasius (VI^e s.), dans les sermons de Césaire d'Arles sur la Vision de saint Jean (vers 510-537), dans le commentaire de Bède le Vénérable (ante 710), dans l'*expositio* d'Ambrose Autpert (vers 758-767), dans le commentaire de Béatus (VIII^e s.), dans le commentaire d'Alcuin (VIII^e s.) et dans celui d'Haymo d'Auxerre (première moitié du IX^e s.). Je procède à la comparaison minutieuse de leurs gloses sur six *loci* du texte de la vision particulièrement significatifs à cet égard, à savoir *Apc* 11, 18 ; 11, 13 ; 14, 8 ; les trois versets du ch. 17 sur la *meretrix magna* (1, 6 et 8) ; 18, 2 ; 18, 24. L'intérêt de ce dossier réside notamment dans la « question tyconienne ». Le commentaire de l'*Apocalypse* de l'évêque donatiste Tyconius, perdu mais partiellement reconstruit, constitue une des sources d'inspiration pour les deux cités augustinienne, sans qu'il soit possible pour l'instant d'établir l'entité précise de son influence sur Augustin. Or, les commentateurs de l'*Apocalypse* médiévaux puisent leurs gloses de ce commentaire (en circulation au moins jusqu'au IX^e siècle), envers lequel ils se montrent toutefois assez critiques, et des écrits d'Augustin. Mon examen montre comment ces commentateurs eurent systématiquement recours à la « ciuitas diaboli » augustinienne pour corriger Tyconius là où il interprétait certains symboles de la vision de saint Jean comme significatifs du « corpus bipertitum » de l'Église. Bref, la représentation augustinienne des deux cités fonctionna comme correctif de la doctrine tyconienne du « corpus bipertitum » du Christ, jugée comme hérétique. Il en ressort un système, héritier des deux modèles tyconien et augustinien, mais globalement nouveau. Le système médiéval se détache d'Augustin notamment en raison de : a) la prédilection de la définition de « ciuitas diaboli » à celle de « ciuitas terrena » ; b) la reprise des thèmes tyconiens non méconnus d'Augustin mais comme fortifiés par la lecture du commentaire de Tyconius (le corpus *diaboli* et la *generatio diaboli*) ; c) l'évacuation des thèmes, tyconiens aussi bien qu'augustiniens, peu

compatibles avec la lecture ecclésiologique proposée par ces commentateurs (le « corpus bipertitum » de Tyconius mais aussi la « permixtio » des deux cités chez Augustin) ; d) la nouvelle importance et la visibilité attribuée à la Babylone apocalyptique dans le paradigme de la « ciuitas diaboli », alors qu'elle était relativement secondaire chez Augustin. Ces caractéristiques sont en général celles de la « ciuitas diaboli » médiévale par rapport à l'augustinienne (cf. § 4.1).

En s'appuyant sur des textes exégétiques différents des commentaires de l'*Apocalypse*, mon étude reconstruit ensuite l'histoire de micro-traditions exégétiques faisant appel à la « ciuitas diaboli ». Ces micro-traditions sont rangées par versets bibliques (ou par réseaux de versets bibliques), distinctes selon qu'elles dérivent directement des écrits augustinien (cf. § 4.2) ou bien qu'elles soient issues de l'application du paradigme augustinien à des lieux des Saintes Écritures jamais considérés par Augustin dans cette perspective (cf. § 4.3). Le premier type de micro-traditions exégétiques, appelons-les « augustinienes », permet de saisir l'importance et la profondeur de l'influence du Docteur de l'Église dans la lecture médiévale du texte sacré, tout en offrant un panorama du répertoire des mémoires bibliques liés à la « ciuitas diaboli » médiévale. Le second type de micro-traditions exégétiques, appelons-les « extra-augustinienes », montre très bien le parcours à travers lequel la famille analogique de villes scripturaires du paradigme de la « ciuitas diaboli » s'agrandit grâce au travail des interprètes. Dans cette entreprise fondamentalement collective il est néanmoins possible d'identifier les auteurs qui contribuèrent de façon majoritaire à la divulgation de la « ciuitas diaboli ». C'est le cas notamment de Bède le Vénérable qui, au début du VIII^e siècle, semble être le principal responsable de l'extension de ce paradigme de la sélection augustinienne à d'autres lieux et villes de la Bible. C'est le cas aussi, au début du XII^e siècle, de Rupert de Deutz, qui peut être considéré comme l'auteur de la seule tentative, après Augustin, de retracer l'histoire de l'humanité à travers la grille paradigmatique des deux cités (§ 4.4).

Dans le cinquième chapitre [5. *Le vocabulaire et le dispositif paradigmatique*], je fournis des éclaircissements concernant le vocabulaire de la cité négative au Moyen Âge et le fonctionnement de ce que j'ai défini comme dispositif paradigmatique. Dans le domaine lexical, je me concentre sur des phénomènes majeurs : la prédilection médiévale pour la dénomination de « ciuitas diaboli », à la place de « ciuitas terrena » plus souvent employée

par Augustin (§ 5.1), et l'invention médiévale de la « *ciuitas infernalis* » (§ 5.2). Au Moyen Âge, la définition de « *ciuitas terrena* » se spécialise en référence à la seule ville de Jérusalem en tant que ville historique et donc distincte de la Jérusalem « *ciuitas caelestis* », sans que cette définition implique forcément une connotation négative, car il s'agit là d'une distinction avant tout technique entre ce qui est de l'histoire et ce qui est de l'au-delà, entre *littera* et *sensus spiritualis* (§ 5.1.a). Viceversa, la définition de « *ciuitas diaboli* » l'emporte comme appellation de la cité négative dans le sens métahistorique, en tant qu'ensemble des damnés. Cela dit, la « *ciuitas diaboli* » garde la même ambigüité que la « *ciuitas terrena* » augustiniennne dans la mesure où, outre le sens métahistorique légitime, elle peut parfois, et à vrai dire souvent, indiquer ce monde, l'« *hoc saeculum* » (§ 5.1.b). Pour ce qui est de la « *ciuitas infernalis* », cette définition n'apparut dans le latin médiéval qu'à la seconde moitié du XII^e siècle (notamment dans les écrits du bénédictin Pierre des Cellles). Parmi les facteurs culturels qui contribuèrent à l'urbanisation imaginative de l'enfer, j'ai tendance à mettre en relief tout d'abord la tradition exégétique concernant la Descente aux Limbes ; ensuite, le modèle constitué par la Jérusalem céleste, donc le parallèle des deux cités dans l'au-delà (§ 5.2.a). Quoi qu'il en soit, la « *ciuitas infernalis* » acquiert une visibilité grandissante seulement après le XII^e siècle. Cela notamment, dans la civilisation communale de l'Italie septentrionale grâce à la prédication des ordres mineurs qui employèrent le répertoire monastique en l'adaptant à l'horizon et à l'imaginaire hautement urbanisés de leurs destinataires (§ 5.2.b). L'ensemble de ces données est résumé dans un paragraphe consacré au dispositif paradigmatique dans lequel j'offre une mise au point des sens littéraux et des sens spirituels coordonnés par le paradigme de la « *ciuitas diaboli* » (§ 5.3).

Si la « *ciuitas diaboli* », comme représentation de second niveau (ou bien super-représentation) aussi bien que comme famille analogique de plusieurs villes des Saintes Écritures (mais non seulement), est bien un paradigme culturel, elle possède un répertoire codifié de combinaisons syntagmatiques possibles. Autrement dit, dans la culture médiévale il existe un répertoire codifié de situations discursives concernant la « *ciuitas diaboli* ». Ce répertoire est l'objet du dernier chapitre de la seconde partie de ma thèse [6. *Le foisonnement des images*], qui prend en compte des documents extra-exégétiques (homilétique, littérature, iconographie, etc.), en se concentrant notamment sur la période

entre le XI^e et le XII^e siècle, moment de plein épanouissement de notre paradigme. J'analyse tout d'abord les situations discursives de type descriptif censées décrire ce qu'est la « *ciuitas diaboli* ». La métaphore de la « *ciuitas* », et des autres qui au Moyen Âge peuvent la remplacer (§ 6.1); ensuite, la métaphore du « *corpus* » et ses liaisons avec l'imaginaire de la possession, de l'enfer comme bouche du Léviathan ou bien comme majesté satanique dévoratrice (§ 6.2); enfin, la métaphore de la « *mulier* », dans ses multiples déclinaisons de « *mater carnalis* » (la Synagogue), de « *meretrix magna* » (l'Église si corrompue) ou bien de plusieurs femmes dont les cas sont liés à ceux de la « *ciuitas diaboli* » (§ 6.3), font l'objet d'une discussion analytique dans ce chapitre. En ce qui concerne les situations discursives de type narratif, mon étude prend en compte les différentes possibilités envisagées dans le répertoire de la « *ciuitas diaboli* » à propos de son origine, de son péché, de ses relations historiques avec la « *ciuitas Dei* », enfin de sa destruction, toujours annoncée par la prophétie du châtement qui l'attend (§ 6.4). Cette analyse syntagmatique donne aussi l'occasion de pointer un certain nombre d'innovations propres au discours médiéval par rapport à l'augustinien, comme dans le cas de la métaphore du « *regnum* », familière à Augustin mais d'importance grandissante au Moyen Âge (cf. § 6.1.c.), et surtout dans celui de l'imaginaire de la « *pugna* » et de la « *militia* » (cf. 6.4.d.).

Troisième partie

Le metamorfosi della “ciuitas diaboli” (XI-XIV secolo)

[Les métamorphoses de la “ciuitas diaboli” (XI^e-XIV^e siècles)]

La troisième partie de ma thèse porte sur une question qui me paraît d'importance majeure, à savoir les applications du paradigme de la « *ciuitas diaboli* » aux cas de l'histoire contemporaine. Les sens de ce type d'actualisations sont discutés dans la prémisses de cette partie [*De l'écriture à l'histoire*]. J'attire ici l'attention sur l'habitude douteuse de traiter ces cas comme s'il s'agissait de travestissements littéraires et je pointe les fondements théologiques et culturels de cette pratique médiévale. Comme dans tout rapport forme/contenu, tandis que la grille paradigmatique d'origine scripturaire et augustinienne

modèle la matière historique, cette friction comporte également la modification de la grille traditionnelle. En d'autres termes, la « *ciuitas diaboli* » continua à servir de modèle pour donner forme et sens au devenir historique et elle se transmet tout en changeant continuellement sa physionomie, en se métamorphosant.

Le chapitre sept [7. *La Chrétienté et la « ciuitas diaboli »*] examine quatre dossiers fort différents étalés de la fin du XI^e siècle à la fin du XII^e siècle. L'intérêt de leur rapprochement consiste dans la variété de points de vue idéologiques et de l'éventail d'applications autour d'un même problème, le rapport entre la *christianitas* et la « *ciuitas diaboli* ». L'auteur anonyme, certainement un clerc pisan, du *Carmen in uictoriam Pisanorum*, composé vers 1087, n'en doute pas : la « *ciuitas diaboli* » est l'Islam, incarnée à l'occasion par la ville d'al-Mahdiyya (aujourd'hui sur la côte tunisienne) qu'une expédition pisane venait de ravager. Il décrit la ville ennemie en s'appuyant sur le riche répertoire de la « *ciuitas diaboli* » médiévale, dont il puise les « *exempla* » les plus appropriés au contexte militaire qu'il fallait décrire. Pour cet auteur la ville de Pise a la valeur d'une concrétisation historique de la « *ciuitas Dei* » et cela fait de ce texte l'un des documents, particulièrement précieux pour sa datation haute, de la « *religio ciuica* » des Communes italiennes (§ 7.1). L'un des sermons inclus dans le *Speculum Ecclesiae*, rédigé au début du XII^e siècle et probablement dédié aux moines de la Saint Augustine's Abbey de Canterbury, livre une vision assez différente des deux cités. Le sermon se compose de deux parties, l'une « *archéologique* », qui retrace l'histoire universelle des deux cités selon les coordonnées augustiniennes, l'autre « *actualisant* », qui applique les deux cités à la société contemporaine. Ce texte saisissant enseigne comment reconnaître, déjà à partir de ce monde, les membres de l'une et de l'autre cité. Cela en décrivant leurs signes propres dans chacun des trois ordres formant la société d'après Honorius : les moines, les chanoines, les laïcs. Les coordonnées idéologiques de ce sermon en font une sorte de manifeste de la Réforme grégorienne, dont on retiendra surtout le primat accordé aux moines ; la mise en valeur de la mission pastorale ; la sanctification de la « *uita actiua* » des laïcs, si soumis à l'institution ecclésiastique ; la glorification du travail rural (§ 7.2). Bien que proche par son orientation idéologique d'Honorius et certes meilleur connaisseur que lui des œuvres d'Augustin, Rupert de Deutz livre une vision très différente des deux cités lorsqu'il les emploie pour démêler une question à l'apparence banale. Au début du XII^e siècle, Rupert se

trouva au centre d'une polémique qui l'opposa à la fois à l'archevêque de Cologne et à un puissant feudataire local, les deux intéressés à agrandir leur pouvoir sur le château dans lequel vivait la communauté monastique que Rupert dirigeait. La dispute loin de s'apaiser, le 25 août 1128 un vaste incendie ravagea le château. Dans le compte-rendu de l'abbé, le *De incendio oppidii Tuitiensis*, l'événement est élevé au rang d'anticipation du Jugement dernier. La catastrophe avait partagé *ante temporum* les membres des deux cités : d'un côté, les moines, membres de la « ciuitas Dei », de l'autre, les « saeculares », traités d'incarnation énième de la « ciuitas diaboli » (§ 7.3). Les deux documents précédents montrent bien les tensions internes à la chrétienté. Toutefois, une affirmation selon laquelle la « christianitas » serait elle-même la « ciuitas diaboli » demeure au-delà des limites de l'imaginable dans la culture médiévale. Comment décrire alors la crise de plus en plus aiguë qui travaille la chrétienté ? Les images du « regnum in se diuisum » et de la « ciuitas magna » partagée en trois morceaux, faisant traditionnellement partie du répertoire de la « ciuitas diaboli », sont redécouvertes à cette fin. J'illustre ce phénomène en analysant une « lectio » inachevée de Joachim de Flore sur les significations spirituelles de Jérusalem et Babylone (§ 7.4).

Le chapitre suivant porte sur la représentation de Florence dans les œuvres de Dante Alighieri, un dossier auquel je dois ma première rencontre avec la « ciuitas diaboli » médiévale [8. *Dante : Florence et le prophète*]. Après une mise au point bibliographique des études sur l'influence augustinienne sur Dante (§ 8.1), j'aborde la question du « réalisme historique » de la *Commedia*. L'analyse minutieuse des mémoires historiques florentines dans le poème dévoile un traitement sensiblement différent selon la période historique considérée. Les mémoires les plus anciennes (du 1215 au 1280 environ) font l'objet d'une révision détaillée chez Dante. Il seconde normalement la mémoire municipale *in malo*, tandis qu'il la renverse dans les autres cas, en déconstruisant tous les mythes de la Florence communale. Les mémoires remontant à la jeunesse de Dante jusqu'à la date fictive du voyage dans l'au-delà (du 1280 à 1300), au contraire, connaissent un usage anecdotique et fort elliptique. Bien que Dante ait été témoin oculaire des événements publics de cette période, il favorise systématiquement les mémoires de nature privée, en confinant les événements politiques de ces années aux coulisses du poème. Finalement, des événements ultérieurs, Dante fournit une lecture détaillée de type apocalyptique en profitant

du dispositif des prophéties *post euentum* (§ 8.2). L'enquête sur la mémoire (et ses silences) de l'histoire florentine chez Dante donne également l'occasion d'aborder une *vexata quaestio* des études sur Dante, le jugement sur l'ainsi-dite génération des pères (Farinata, Brunetto Latini, etc.), dont les portraits très ambigus ont occasionnés des lectures très éloignées, voire opposées chez les chercheurs. Différemment, j'ai tendance à faire de l'ambiguïté de ces portraits l'indice de la difficulté, à la fois idéologique et existentielle, de Dante à porter un jugement univoque sur cette période de l'histoire florentine. Cela du moins dans les années de la rédaction de l'*Enfer*, car le jugement de Dante devient plus sur et plus sombre au fur et à mesure qu'il précise sa doctrine de la Monarchie Universelle et sa critique de la Commune impérialiste (§ 8.2.e). Une fois mis en question le prétendu « réalisme florentin » de la *Commedia*, je montre la grande dette de la représentation de Florence, dans le poème et dans d'autres œuvres, notamment le *De uulgari Eloquentia* et les *Epitres*, envers le paradigme de la « ciuitas diaboli » médiévale. Cette partie de mon étude fait ressortir les échos entre la Florence peinte par Dante et les représentantes traditionnelles du paradigme médiéval, telles que Babylone, Babel, Sodome, Rome, etc. Le même constat s'adresse aux coordonnées de la reconstruction de l'histoire de Florence, dans laquelle plusieurs *topoi* de la « ciuitas diaboli » jouent un rôle majeur, comme par exemple la « confusio » (§ 8.3). Enfin, je montre les enjeux de la reprise de la « ciuitas diaboli sub specie Florentiae » car liée à la construction autobiographique de Dante comme « miles », apôtre et prophète de la foi chrétienne (§ 8.4). Dans la conclusion, je prends position, à la lumière de mon étude sur la « ciuitas diaboli », sur la question récemment soulevée par Gennaro Sasso au sujet des différents récits autobiographiques de Dante, l'un de conversion, l'autre prophétique (cf. G. SASSO, *Les autobiografie di Dante*, Bibliopolis, 2008). La tension soulignée par Sasso étant irréfutable, la coexistence de ces deux parcours autobiographiques à l'intérieur du poème se comprend, à mon sens, précisément à la lumière de la traditionnelle ambiguïté de la « ciuitas diaboli » médiévale (cf. § 8.4.d).

Le dernier chapitre de cette partie, que j'ai conçu aussi comme une introduction historique à la quatrième partie de la thèse, se concentre sur les deux premières traductions en vernaculaires du *De ciuitate Dei* à la fin du XIV^e siècle [9. *La redécouverte du De ciuitate Dei et ses traductions en vernaculaire*]. La métamorphose engage en ce cas le texte augustinien lui-même, du latin en français moyen et en florentin, tout en impliquant des

modifications profondes quant à la réception du traité mis ainsi à la disposition de la nouvelle audience du public laïc. Mon analyse s'interroge précisément sur le type de lecture du traité pratiquée à cette époque, sachant que les chercheurs ont tendance à penser qu'elle était de nature surtout antiquisante et érudite. Je présente une synthèse des hypothèses autour de l'attribution de la traduction en florentin, avant de proposer quelques éléments nouveaux, comme le cours de lectures sur le *De ciuitate Dei* tenu au *Studium* de Florence par Luigi Marsili en 1293, qui mettent en valeur la piste rattachant cette traduction au centre augustinien de Santo Spirito (§ 9.2). Quant à la traduction en français, accompagnée d'un commentaire, qui fut rédigée par Raoul de Praelles vers 1275 sur commande du roi de France Charles V, je reprends une suggestion de Jacques Krynen. En m'appuyant sur la physionomie intellectuelle du personnage choisi par le roi et sur une sélection de passages du commentaire, je souligne les enjeux politiques et idéologiques de cette appropriation par le pouvoir souverain de l'un des textes centraux dans la polémique anti-gallicane du début du XIV^e siècle (§ 9.3). Dans le dernier paragraphe, je suggère alors, mais très prudemment, que la traduction en florentin et le cours de Luigi Marsili furent conçues comme des réponses à la traduction royale en français, dont l'importance est à saisir dans le cadre politique du Grand Schisme (§ 9.4.).

Quatrième partie

Immaginare le due città (XII-XV secolo)
[Ymagier les deux cités (XII^e-XV^e siècles)]

La dernière partie de ma thèse est consacrée aux représentations iconographiques des deux cités et de la « *ciuitas diaboli* » plus précisément. Comme je l'explique dans la prémisses de cette partie, l'absence d'étude monographique sur ce sujet iconographique et, par ailleurs, la très grande variabilité de ceci m'ont fait choisir un corpus prédéterminé à la place de construire moi-même un corpus d'images tirées de périodes et de supports divers, comme on le fait d'habitude dans les études de type sériel. Le choix est tombé sur la tradition manuscrite enluminée du *De ciuitate Dei* et de ses traductions les plus anciennes, d'après l'hypothèse que ce texte aurait sollicité des représentations iconographiques des deux cités.

Le dixième chapitre fournit une présentation générale du corpus considéré [10. *Présentation du corpus*]. En ce qui concerne la tradition manuscrite enluminée du *De ciuitate Dei*, mon étude offre des ajouts significatifs à la liste rédigée jadis par Alexandre de Laborde (*Les manuscrits à peinture de la Cité de Dieu*, Paris, 1909). Notamment, j'ai eu la possibilité de signaler 31 nouveaux exemplaires enluminés (la liste précédente en comptait à peine 16 du XII^e au XV^e siècle), grâce à des sondages permis par les nouvelles bases de données et sans que cette liste soit considérée comme exhaustive. Des exemplaires monastiques aux exemplaires humanistes, je décris les formes manuscrites les plus répandues, les lieux dédiés au décor et je discute la fonction de ceci (§ 10.1). Les catalogues des manuscrits de la traduction en florentin et de celle en français comportent une importante mise à jour de l'information bibliographique. Ces deux traditions manuscrites sont analysées comme celle du texte latin, tout en consacrant une attention particulière à la révolution de la forme libraire accomplie par la traduction en français, depuis l'exemplaire de dédicace pour le souverain, et en décrivant la très riche tradition manuscrite qui en dérive (§§ 10.2-10.4). Pour ne pas trop alourdir cette partie, les descriptions des manuscrits, y compris la bibliographie relative, ont trouvé place dans les trois catalogues qui composent l'Annexe II.b de ma thèse (dans le troisième tome). Mon analyse se concentrant par la suite sur le sujet iconographique des deux cités, j'ai également cru bon d'offrir des renseignements sur les autres sujets représentés dans mon corpus. Cela confirme par ailleurs la prééminence des deux cités sur les autres sujets peints, y compris sur celui représentant la seule cité de Dieu (§ 10.5).

Dans le chapitre suivant [11. *Les images matérielles des deux cités*], j'examine une par une toutes les images des deux cités contenues dans le corpus étudié. Les paragraphes correspondent chacun soit à un exemplaire manuscrit, dans le cas des exemplaires du texte latin et de la traduction en florentin, soit à une famille de manuscrit, comme l'exige la nature sérielle de la tradition manuscrite de la traduction en français moyen. Ils ont été organisés en ordre chronologique, les trois traditions manuscrites confondues. Cette organisation m'a semblé utile pour discuter dans le détail le sens de chaque image à la lumière du contexte textuel d'apparition, donc du texte augustinien qu'elle était censée enluminer ; du contexte iconographique, donc des autres images présentes dans le même exemplaire qui pouvaient en éclaircir la valeur ; enfin, du contexte historique et culturel de

production, qui varie énormément des *scriptoria* monastiques aux bibliothèques princières du XV^e siècle. Le croisement de l'approche monographique et de l'approche sérielle permet, me semble-t-il, de saisir avec une bonne marge d'approximation les significations et les spécificités de chaque image et d'écarter plusieurs interprétations qui, en apparence raisonnables, n'ont pas d'appuis suffisamment solides dans la culture médiévale. Parmi les cas où mon interprétation s'éloigne considérablement de celles accueillies d'habitude, je mentionnerai le célèbre manuscrit Plut. 17.12 de la Bibliothèque Medicea-Laurenziana de Florence (§ 11.1) ; le Laud Misc. 469 de la Bibliothèque d'Oxford (§ 11.2); le Vatican Latin 429 de la Bibliothèque Vaticane (§ 11.15); enfin, un groupe de manuscrits d'époque humaniste et de provenance italienne qui représente la cité de Dieu sous forme de « veduta compendiaria » de villes monumentales italiennes comme Rome et Florence (§ 11.18). Dans d'autres cas, l'interprétation demeure ouverte. C'est le cas du cycle du manuscrit 20 de la Bibliothèque de l'Archive Capitular de Tortosa, qui est compliqué par un dégât matériel de cet exemplaire (§ 11.5); du frontispice du *De ciuitate* de la bibliothèque Gambalunga de Rimini (§ 11.14) ; et encore, du frontispice du manuscrit 1 de la Bibliothèque municipale de Mâcon, dont plusieurs innovations apportées au modèle gardent un côté énigmatique (§ 11.22). En reprenant l'hypothèse développée dans le chapitre 9 à propos de la traduction en français du *De ciuitate Dei*, le cycle iconographique du manuscrit de dédicace pour Charles V fait l'objet d'une analyse détaillée et d'une comparaison avec d'autres manuscrits de dédicace d'ouvrages commandés par le même souverain, notamment celui des *Livres de Politique* traduits par Nicole Oresme (§ 11.9).

Dans le dernier chapitre de cette partie [12. *Des images à l'imaginaire des deux cités*], je m'appuie sur l'analyse iconographique pour reconstruire les imaginaires qui ont produit ces représentations. Plusieurs données primaires, concernant l'espace, la temporalité, les significations spirituelles des images matérielles des deux cités, sont prises en compte de façon sérielle tout au long du corpus considéré. L'analyse de l'organisation spatiale des enluminures des deux cités laisse saisir des structures récurrentes, comme ce que je propose d'appeler le « champ eschatologique » des deux cités car connoté par l'inversion de la droite et de la gauche (par rapport à celles de l'observateur), comme dans le « champ héraldique » et surtout comme dans les représentations du Jugement dernier (§ 12.1). Je discute ensuite la façon par laquelle les images matérielles rendent la métaphore de la

« ciuitas » et notamment les enjeux de l'« urbanisation » grandissante des images matérielles au bas Moyen Âge (§ 12.2). L'analyse des connotations temporelles des images des deux cités confirme l'ascendance tout d'abord eschatologique mais toujours ouverte à la représentation de l'actuel du paradigme des deux cités (§ 12.3). En arrivant aux significations spirituelles des deux cités suggérées par les images matérielles, il est intéressant de constater la flexibilité des structures iconographiques qui sont parfaitement capables, dans les images les plus complexes, de représenter la polysémie de l'image mentale (§ 12.4). Néanmoins, il y a un point sur lequel les images matérielles semblent échouer systématiquement. Il s'agit de la possibilité de garder ensemble, comme le discours verbal médiéval le fait normalement, la représentation des deux cités comme signifiantes, d'un côté, les deux communautés métahistoriques des damnés et des élus et, de l'autre, le binôme de dimension terrestre et de dimension transcendante, c'est-à-dire la dualité de *ciuitas terrena/ciuitas caelestis*. Je suggère d'expliquer ce qui pourrait sembler un échec iconographique comme, au contraire, le dévoilement de l'ambiguïté déjà pointée par d'autres biais dans le paradigme de la « ciuitas terrena » augustinienne et de la « ciuitas diaboli » médiévale qui en avait repris l'héritage (§ 12.5). Finalement, les dernières considérations se réfèrent aux stratégies iconographiques mises en place par les images matérielles pour construire la « ciuitas diaboli » comme contre-modèle efficace de la « ciuitas dei ». J'examine notamment le dispositif à la fois de ressemblance et d'opposition qui caractérise ces images (§ 12.6).

Epilogue

Una vicina città

[Une cité si proche]

Dans la conclusion, je signale les multiples ramifications de la représentation culturelle de la « ciuitas diaboli » dans la culture moderne, depuis les reprises dans le cadre des polémiques entre catholiques et réformés aux propositions récentes à lire l'impérialisme américain à la lumière du paradigme augustinien. La « ciuitas diaboli » survivant bien au-delà du tournant du XV^e siècle, mon épilogue souligne toutefois les différences fondamentales qui séparent le paradigme médiéval des reprises ultérieures. J'attire

notamment l'attention sur trois aspects qui me paraissent d'importance capitale pour comprendre la « *ciuitas diaboli* » médiévale, à savoir le système des dualités coordonnées par la représentation des deux cités ; le rôle du dispositif et du tissu analogiques ; enfin, le rôle et la physionomie de la polarité négative.

En ce qui concerne le premier point, mon étude montre comment la culture moderne substitua un nouveau diaphragme culturel, celui de transcendant et d'immanent, d'idéal et de réel, au complexe système médiéval, caractérisé par la tendance à associer, sans pouvoir les superposer complètement, la dualité de Bien/Mal avec celle d'au-delà/ici-bas. Pour ce qui est du second point, la sclérose progressive de la pensée analogique médiévale à partir du XV^e siècle est témoignée par plusieurs voies, y compris par la méconnaissance durable de la « *ciuitas diaboli* » dans les études. Cette sclérose se nourrit de la révolution des modalités de lecture, de la Bible tout comme de l'histoire. La tentative d'une histoire des paradigmes culturels, telle que je l'ai proposée dans ma thèse, vise notamment à dépasser ce décalage culturel pour aborder de façon plus fidèle aux coordonnées médiévales les élaborations de cette civilisation. En arrivant au troisième et dernier aspect, la polarité négative et plus en général le contre-modèle est l'un des postulats culturels de l'Occident médiéval, qui continuellement construit et met à jour sa représentation en vue de nouveaux antagonistes de la chrétienté. Problème théologique jamais résolu, la polarité négative est à la fois envisagée comme le réciproque de la polarité positive, dont elle garde l'empreinte créatrice même dans la pire des déformations, et comme dimension tendentiellement compréhensive de l'ici-bas car sujet au devenir et à la mort. De là le titre de ma thèse : « Une cité si proche ». « Une » a ici valeur d'adjectif numéral plus que celle d'article indéfini : *une* cité, donc, celle inventée en assommant les visages multiples et toujours changeants du mal dans ce monde. A son tour, le « si proche » voudrait suggérer à la fois l'idée de ressemblance et celle de proximité : la similarité du mal au bien, car l'un est la « *peruersa imitatio* » de l'autre, et, en considération de l'acception séculière de la « *ciuitas diaboli* », sa tendance à s'identifier avec ce monde globalement considéré.