

[Recepción del artículo: 16/07/2020]
[Aceptación del artículo revisado: 23/09/2020]

**LUCAS DE TUY ET LES IMAGES. TRADITION ET MODERNITÉ,
MONDE HISPANIQUE ET MONDE EXTÉRIEUR**
**LUCAS DE TUY Y LAS IMÁGENES. TRADICIÓN Y MODERNIDAD,
MUNDO HISPANO Y MUNDO EXTERIOR**

PATRICK HENRIET
École Pratique des Hautes Études
henriet111@orange.fr
ORCID: 0000-0001-5024-4175

ABSTRACT

The *De altera vita* is an anti-heretical treatise written by Lucas de Tuy and published by Mariana in 1612. It is the best known and most cited work of its author outside of Spain: it has been used by historians of heresy, and more frequently by art historians. In fact, it is one of the few medieval works in which a clerk develops an aesthetic discourse, stating clearly and with examples the figurative representations that are licit and those that are not. This work also shows a constant interrogation about the relationship between tradition and modernity in a totally international setting. In this article, we delimit the spatial horizon of Lucas's "aesthetic" discourse, which encompasses the south of France, Paris, Italy, the Mediterranean area (Cyprus), the Byzantine Empire and the Holy Land. We recall that the considerations on the images are sometimes based on arguments taken from the religious present outside the peninsula, namely, the stigmatization of Saint Francis of Assisi. Finally, we examine Luke's discourse on representations considered heretical by him: the Trinity, a one-eyed Virgin from the south of France, and the crucifixes with three nails. On the subject of the Trinity, we offer a new explanation of a rather mysterious passage in the DAV that has hardly been discussed and whose source we think we have discovered. This is a very important point, since in our opinion, the origin of what Lucas describes can be found in the Bogomel beliefs.

KEYWORDS: Heresy, Crucifix, Trinity, Stigmata, Bogomils.

RESUMEN

El *De altera vita* es un tratado antiherético de Lucas de Tuy publicado por el padre Mariana en el siglo XVI. Es la obra más conocida y más citada de su autor fuera de España: ha sido uti-

lizada a veces por los historiadores de la herejía, y más frecuentemente por los historiadores del arte. De hecho, es una de las pocas obras medievales en las que un clérigo desarrolla un discurso estético argumentado, diciendo claramente y con ejemplos las representaciones figurativas que son lícitas y las que no lo son. Esta obra muestra por otra parte una interrogación constante sobre la relación entre tradición y modernidad en un marco geográfico totalmente internacional. En este artículo, delimitamos el horizonte espacial del discurso “estético” de Lucas, que abarca el sur de Francia, París, Italia, el espacio mediterráneo (Chipre), el Imperio bizantino y Tierra Santa. Recordamos como las consideraciones sobre las imágenes se basan a veces en argumentos extraídos de la actualidad religiosa extra peninsular, a saber, la estigmatización de san Francisco de Asís. Finalmente, examinamos el discurso de Lucas sobre representaciones consideradas heréticas por él: la Trinidad, una Virgen tuerta del sur de Francia y los crucifijos con tres clavos. A propósito de la Trinidad, ofrecemos una nueva explicación de un pasaje bastante misterioso del DAV que apenas se ha comentado y cuya fuente pensamos haber descubierto. Eso es un punto muy importante, ya que, en nuestra opinión, el origen de lo que describe Lucas se encuentra en las creencias bogomilas.

PALABRAS CLAVE: Herejía, Crucifijo, Trinidad, Estigmas, Bogomilos.

Bien que souvent cité, le *De altera vita* est sans doute la moins étudiée de toutes les œuvres de Lucas de Tuy, diacre léonais qui devint évêque de Tuy en 1239.¹ Ce traité anti-hérétique porte un titre factice qui reflète seulement le contenu du premier livre.² De même, la division en chapitres et les titres à partir du livre II sont le fait de son premier éditeur, le jésuite Mariana.³ Les trois livres correspondent néanmoins à trois ensembles bien différents : le premier traite d’eschatologie et du sort des défunts, le deuxième des sacrements et des images, le troisième, enfin, détaille un certain nombre d’agissements hérétiques, tout particulièrement dans la ville de León. Les étapes et la logique de la composition du *De altera vita* nous échappent en partie. On l’a parfois daté du début des années 1230, parfois des années

¹ Sur Lucas de Tuy, voir M.L. HOLLAS, *Lucas of Tuy and Thirteenth Century León* (Ph. D. non publié), Yale University, 1985 ; J. FERNÁNDEZ CONDE, “El biógrafo contemporáneo de Santo Martino : Lucas de Tuy”, dans *Isidoriana. Ponencias del I Congreso internacional sobre Santo Martino en el VIII centenario de su obra literaria. 1185-1985*, León, 1987, p. 303-335 ; P. LINEHAN, “Dates and doubts about don Lucas”, *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 24 (2001), pp. 201-217 ; E. FALQUE, “El autor y la obra”, dans *Ead. éd., Lucas Tudensis Chronicon mundi*, Turnhout, 2003 (CC CM 74), p. VII-XVI. C’est à dessein que je ne présente pas Lucas comme un chanoine de Saint-Isidore de León, contrairement à ce que l’on fait souvent (j’ai d’ailleurs moi-même contribué dans plusieurs travaux à perpétuer ce lieu commun). On ne peut développer ce point ici, mais il me semble que les arguments pour ne pas faire de Lucas un chanoine de Saint-Isidore sont plus nombreux et meilleurs que ceux qui vont dans l’autre sens. Rappelons qu’aucun document ne lui donne cette qualité.

² L’expression *altera vita* apparaît trois fois dans le traité, mais jamais pour le désigner. Le titre complet donné par Mariana figure dans la note suivante.

³ LUCAS DE TUY, *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores libri III*, Ingolstadt, 1612. Édition moderne : E. FALQUE, *Lucas Tudensis de altera vita*, Turnhout, 2009 (CC CM 74 A). Sur la division en trois parties et en chapitres, *ibidem*, p. LXVI-LXXII. Il ne subsiste aucun manuscrit médiéval du *De altera vita*.

1235-1237.⁴ En réalité, les deux datations sont également valables : cette question demanderait une étude plus approfondie, aussi nous nous contenterons de signaler que Lucas a vraisemblablement réuni plusieurs textes composés à différentes époques. Outre les éléments contradictoires des indications chronologiques disséminées ici et là, on doit signaler que certains « chapitres » se terminent par une formule doxologique et un *Amen* qui ne s'expliqueraient guère dans une œuvre d'une seule pièce.⁵ Le *De altera vita* est un traité antihérétique mais le livre II contient aussi, ainsi qu'on l'a remarqué depuis longtemps, de prolixes développements sur l'usage des images dans l'Église. Comme le précise un petit prologue, toute cette partie de l'œuvre traite du rapport entre *visibilia* et *invisibilia*.⁶ Ainsi s'explique qu'un discours sur les sept sacrements et sur les sacramentaux soit suivi d'un exposé très argumenté sur les images.

Lucas a également écrit en 1234 un court récit de vision qui exalte les nouveaux ordres mendiants, un *Chronicon mundi* et un recueil des miracles d'Isidore de Séville. Dans ces deux dernières œuvres, il apparaît viscéralement attaché à la ville et au royaume de León.⁷ Dans le *De altera vita*, en revanche, il prend toujours soin de situer son discours dans le cadre de la Chrétienté, d'un point de vue dogmatique mais aussi géographique. Nous verrons l'étendue parfois surprenante de ses horizons. Très au fait des développements récents de la vie de l'Église, qu'il enregistre avec enthousiasme (lutte contre les hérétiques, vie de saint François, apparition des ordres mendiants etc.), Lucas est en même temps extrêmement conservateur : il tient la fidélité à la Tradition pour la condition première de l'orthodoxie. Or cette double orientation n'apparaît jamais mieux que dans les passages consacrés aux images, soit les actuels chapitres 9-21 du livre II. Toute cette partie a souvent l'apparence d'une collection de citations patristiques unies par quelques commentaires, ainsi lorsque Lucas s'interroge sur ce qu'il est licite de représenter et sur le type de culte qu'il convient de rendre aux images (latrerie ou dulie). Il copie alors largement la célèbre lettre de Grégoire le Grand à l'évêque Serenus de Marseille.⁸ L'auteur des *Moralia in Job* est avec Augustin et Isidore l'auteur qu'il utilise le plus. Cependant il lui arrive aussi de rapporter des événements récents et de décrire des pratiques contemporaines, car les hérétiques aiment selon lui utiliser les images pour tromper les fidèles. Lucas montre alors une bonne connaissance des courants artistiques de son temps

⁴ Pour la datation dans les années 1235-1237, voir E. FALQUE, "El autor y la obra", p. XV-XVI, qui donne la bibliographie, ainsi que P. HENRIET, "Sanctissima patria. Points et thèmes communs aux trois œuvres de Lucas", *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 24 (2001), pp. 248-277, ici p. 253-254 et note 21. Pour la date de 1231, voir p. 72.

⁵ Voir les chapitres II, 10 ; II, 11 ; II, 14 ; II, 17.

⁶ *Fideles audiant et laetentur et ponant in Deo spem suam ipsum magnificantes, qui tam inaestimabilem uirtutem uisibilibus contulit rebus, ut in eis ad Creatoris laudem exercitati fideles inuisibilibus bonorum esse participes in coelestibus mereantur*, DAV, II, 1, p. 86, l. 2-5.

⁷ Vision (cette courte œuvre est adressée à Jacques de Vitry) : R. LERNER, CH. MOREROD, "The Vision of 'John, hermit of the Asturias' : Lucas of Tuy, apostolic religion and eschatological expectation", *Traditio*, 61 (2006), pp. 195-225 ; *Chronicon mundi* : voir note 10, Miracles d'Isidore de Séville : j'en prépare l'édition d'après les manuscrits 61 et 63 de la Real Colegiata de San Isidoro.

⁸ DAV, II, 21, p. 180. Sur ce chapitre, G. BOTO VARELA, "Sobre las persuasivas imágenes de culto. Encomios y escrutinios desde la Edad Media hispana", dans *Idem* (ed.), *Imágenes medievales de culto. Tallas de la colección El Conventet*, Murcia, 2010 (catalogue d'exposition), pp. 37-43.

et peut-être de certains agissements hérétiques qui ne sont malheureusement pas toujours attestés par ailleurs. Ce sont ces passages auxquels nous nous attacherons prioritairement. Dans un premier temps nous suggérerons que le *De altera vita*, depuis son impression dans le contexte de la Contre-réforme et de la lutte contre le protestantisme, a joui d'une assez large diffusion qui ne s'est jamais vraiment démentie depuis le xvii^e siècle ; nous nous intéresserons ensuite à l'horizon géographique de Lucas et à sa topographie des images saintes ; enfin et surtout, nous présenterons les trois thèmes qui, du point de vue des images, lui permettent d'attaquer ceux qu'il appelle sans doute indistinctement les « hérétiques » : soit les représentation de la Trinité, de la Vierge et des saints, enfin du Christ et de la Croix.

LE *DE ALTERA VITA* ET SA DIFFUSION À PARTIR DE 1612 : ÉLÉMENTS D'HISTORIOGRAPHIE

Le *De altera vita* de Lucas de Tuy a bénéficié dès le xvii^e siècle d'une diffusion internationale qui n'a jamais été atteinte par aucune de ses autres œuvres. Ce traité antihérétique fut publié pour la première fois par Juan de Mariana à Ingolstadt, dans la catholique Bavière (1612).⁹ Le *Chronicon mundi* avait été édité quatre ans plus tôt à Francfort, mais cette œuvre figurait dans une collection de chroniques hispaniques et elle n'intéressait guère que ceux qui entendaient se documenter sur l'histoire de l'Espagne.¹⁰ Quant au recueil des miracles d'Isidore de Séville, il restait inédit dans sa version latine et sa traduction espagnole, publiée à Salamanque en 1525, semble avoir eu une audience exclusivement péninsulaire.¹¹ À la différence de ces deux œuvres, le *De altera vita* pouvait être considéré comme d'actualité car dans le discours contre-réformiste, les déviations des albigeois préfiguraient celles des protestants.¹² Lorsque le traité fut réédité six ans plus tard dans la grande collection de Marguerin de la Bigne, ce fut avec le traité de Rainier Sacconi contre les cathares et les vaudois. Ce volume de la *Bibliotheca ueterum patrum* fit encore l'objet d'une édition en 1677, ce qui acheva de lui assurer une diffusion large, internationale et pérenne.¹³ Cette situation, le fait aussi que le *De altera vita* fasse allusion à des faits célèbres (ainsi la stigmatisation de saint François) ou au contraire inconnus par ailleurs (ainsi l'hérésie à León au début du xiii^e siècle), expliquent les mentions récurrentes et continues de ce traité jusqu'à aujourd'hui et la relative notoriété de son auteur à l'époque moderne. Pour ne prendre que l'exemple français, Lucas est ainsi présent dans la célèbre *Histoire ecclésiastique* de l'abbé Fleury, dans la *Vie de saint François* de Candide Chalippe, qui fut longtemps une référence, dans le *Grand dictionnaire historique de Moréri*,

⁹ Lucas Tudensis episcopi *De altera vita fideique controversiis adversus albigensium errores libri III*, Ingolstadt, 1612.

¹⁰ *Chronicon mundi*, dans *Hispania illustrata*, IV, Francfort, 1608, pp. 1-116. Mariana était jésuite comme son ami André Schott, qui avait vécu près de quinze ans en Espagne et qui assura l'édition du *Chronicon mundi* aussi bien que du *De altera vita* : cf. L. CANFORA, *Liberté et Inquisition. Une aventure éditoriale au temps de la Contre-Réforme*, Paris, 2015.

¹¹ JUAN DE ROBLES, *Libro de los miraglos de Sant Isidro arzobispo de Sevilla*, Salamanque, 1525.

¹² Voir la préface de MARIANA : (...) *Lutheranos, Calvinianos, caeterasque pestes in Albigensibus impugnari, in quibus reuixisse videntur maiori impudentia, pari libertate, neque ingratum, neque inutile fore iudicabam*, LUCAS DE TUY, *Lucas Tudensis episcopi De altera vita* (édition de 1612), praef.

¹³ *Magna Bibliotheca ueterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, XIII, Cologne, 1618, pp. 234-287 ; *Maxima Bibliotheca ueterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, XXV, Lyon, 1677, pp. 194-251.

dans l'article « albigeois » du *Dictionnaire de Trévoux* etc.¹⁴ Le bollandiste Constantin Suysken, qui édita en 1768 la *Vita prima* de François d'Assise par Thomas de Celano, ne pouvait donc ignorer le témoignage de Lucas et donna les extraits concernant le saint.¹⁵

De même, si Lucas de Tuy est fréquemment cité, parfois même commenté, dans la littérature scientifique internationale des XIX^e et XX^e siècles, c'est très majoritairement pour le *De altera vita*. Les passages qui retiennent le plus l'attention sont ceux qui mettent en scène les hérétiques et ceux qui posent la question du nombre de clous utilisés pour la Crucifixion, un problème définitivement résolu selon Lucas par la récente stigmatisation de saint François.¹⁶ Il n'est donc pas rare de trouver des références au *De altera vita* dans les histoires générales de l'Église : ainsi dans la monumentale mais peu originale somme du prêtre alsacien Rohrbacher, Lucas apparaît à la fin d'un long passage sur le Poverello qui constitue en réalité un véritable plagiat de l'abbé Fleury (même si c'est aux *Acta sanctorum* que renvoie l'auteur).¹⁷ Au XIX^e siècle, le *De altera vita* est bien connu des historiens de l'art et il est par exemple mis à profit dans les volumes consacrés aux représentations de la croix par Jacob Stockbauer en 1870, puis par Otto Zöckler en 1875, ou encore dans l'article « Crucifix » du « Dictionnaire archéologique illustré de l'art chrétien germanique de l'Antiquité, du Moyen Âge et de la Renaissance ».¹⁸ Comme on pouvait s'y attendre, le traité de Lucas est également répertorié et parfois même sérieusement commenté dans les travaux qui fondent l'hérésiologie moderne. Charles Schmidt, le véritable initiateur des études cathares en Europe, a lu Lucas même s'il ne l'apprécie guère. Dans sa célèbre *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois* (1848-1849), il accorde plusieurs pages aux récits consacrés par Lucas à l'usage hérétique des images. Il s'y montre globalement sceptique quant à la valeur de ces témoignages et accuse leur auteur de colporter « les fables les plus ridicules, inventées par la superstition du peuple ». Le *De altera vita* « ne témoigne guère en faveur de son intelligence », Lucas montrant un « manque absolu de charité » et apparaissant aussi crédule que « fanatique ».¹⁹ D'autres historiens mettent plutôt l'accent sur les événements survenus à León. Ainsi, du côté catholique, Marcelino Menéndez Pelayo rapporte assez longuement ce qui est arrivé en Espagne mais n'accorde que quelques

¹⁴ FLEURY, *Histoire ecclésiastique*, XVI, Paris, 1719, livre LXXIX, cap. 5, p. 578 (“Stigmates de saint François”) ; C. CHALIPPE, *La vie de saint François*, Paris, 1728, p. 528 (Chalippe soutient en note que Lucas se rendit à Assise) ; L. MORERI, *Le grand dictionnaire historique*, IV, Paris, 1732, Nouvelle et dernière édition, p. 711 (art. “Luc, surnommé de Tui ou Tudensis”) ; *Dictionnaire universel français et latin vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, Paris, 1771 (nouvelle édition), p. 211.

¹⁵ AASS, Oct. II, Anvers, 1768, 651 F-652 F.

¹⁶ Lucas est ainsi mentionné dans le livre si important de P. SABATIER, *Vie de saint François d'Assise*, Paris, 1931 (éd. définitive; 1^{ère} éd. 1894), p. 244, n. 1. Sur les réactions à la stigmatisation de François, voir A. VAUCHEZ, “Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge”, *Mélanges de l'École française de Rome*, 80/2 (1968), pp. 595-625 et les travaux de C. MUESSIG cités en note 90.

¹⁷ R. F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, 17, Paris, 1858³, p. 673.

¹⁸ J. STOCKBAUER, *Kunstgeschichte des Kreuzes. Die bildliche Darstellung des Erlösungstodes Christi im Monogramm, Kreuz un Crucifix*, Schaffhausen, 1870, pp. 287-288 ; O. ZÖCKLER, *Das Kreuz Christi. Religionshistorische und kirchlich-archäologische Untersuchungen. Zugleich ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte*, Gütersloh, 1875, pp. 188-189 (traduction anglaise, Londres, 1877) ; H.A. MÜLLER, O. MOTHES, *Archäologisches Wörterbuch der Kunst der germanischen Alterthums, des Mittelalters und der Renaissance*, I, Leipzig/Berlin, 1877, p. 305.

¹⁹ I, pp. 112-115 et 341-242 (pour les citations données ici).

mots à ce que les hérétiques faisaient ou disaient au nord des Pyrénées. Il précise tout de même qu'ils vénéraient une croix à trois bras et un Christ à trois clous, « a la manera de Oriente ».²⁰ Du côté protestant, Henry Charles Lea connaît également les récits de Lucas et il en résume plusieurs dans ses diverses histoires de l'Inquisition.²¹

Au ^{xx}^e siècle, outre les nombreux travaux qui ont utilisé le *De altera vita* dans une perspective hérésiologique, il faut noter l'utilisation de ce traité dans les discussions sur la liberté de l'artiste médiéval.²² Il semble qu'un rôle de pionnier revienne ici à George Gordon Coulton, avec deux livres parus en 1918 puis, surtout, en 1928.²³ Coulton avait dans un premier temps traduit quelques passages du *De altera vita*, mais en 1918 il attaque Ralph Adams Cram, architecte américain et principal représentant outre-Atlantique du « Gothic Revival ». Dans la lignée de William Morris en Angleterre, Cram idéalisait l'artisanat du monde antérieur à la révolution industrielle et voyait l'art de cette époque comme essentiellement libre, ainsi qu'il l'avait affirmé dans un recueil programmatique de textes sur l'art gothique (« l'art gothique était chrétien dans son mouvement car il était la liberté même »).²⁴ Coulton, viscéralement opposé à l'idée qu'une société sous la coupe de l'Église romaine avait pu promouvoir quelque forme de liberté que ce fût, pensait exactement le contraire. Selon lui, Cram écrivait selon son imagination mais il ignorait tout de la réalité historique. Et pour en convaincre ses lecteurs, l'historien anglais convoquait un « very significant passage » de Lucas dans lequel celui-ci critiquait les nouvelles représentations du Christ à trois clous.²⁵ Le *De altera vita* fut également utilisé en 1945, dans le contexte bien particulier de l'opposition au nazisme, par Rudolf Berliner.²⁶ Celui-ci avait lu un peu vite ce passage où il est dit que les partisans du Christ à trois clous semblent raisonner « presque correctement », ce qu'il comprenait comme une défense certes timide mais cependant bien réelle de la liberté de l'artiste.²⁷ Meyer Schapiro, de son côté, n'avait pas pu accéder au *De altera vita* mais il le citait d'après Jean Guiraud, polémiste catholique auteur d'une *Histoire de l'inquisition* très bien informée.²⁸ Pour Schapiro, Lucas était un parangon d'intolérance (ce qui n'est pas forcément faux), il faisait preuve d'un jugement conservateur « fanatique » et de façon générale, ses positions étaient comparables à

²⁰ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880, I, p. 442.

²¹ H.C. LEA, *A History of Inquisition in the Middle Ages*, New York, 1888, I, pp. 61-62, 102, 236-237, 315 ; *Idem*, *The History of the Inquisition of Spain*, I, New York, 1906, p. 87.

²² Voir la présentation de C. GILBERT, "A statement of the aesthetic attitude around 1230", *Hebrew University Studies in Literature and the Arts*, 13 (1985), pp. 125-152, ici p. 127 sq., que je mets à profit dans les lignes qui suivent.

²³ G.G. COULTON, *Social Life in Britain from the Conquest to the Reformation*, Cambridge, 1918, pp. 474-476 (traduction de quelques textes, avec une erreur de datation qui fait écrire Lucas entre 1260 et 1280) ; *Idem*, *Art and the Reformation*, Cambridge, 1928.

²⁴ R.A. CRAM, *The Gothic Quest*, New York, 1907, p. 66 : "it was the product of Catholic civilization, and of that alone. It was Christian in its impulse because it was freedom itself, liberty subject to law (which is the only liberty)".

²⁵ G.G. COULTON, *Art and the Reformation*, p. 131 (et encore p. 207 sur Lucas).

²⁶ R. BERLINER, "The Freedom of Medieval Art", *Gazette des Beaux-Arts*, 6^{ème} série, 28 (1945), pp. 263-288.

²⁷ Voir GILBERT, "A statement of the aesthetic attitude", p. 133, commentant DAV II, 11, p. 132, l. 158.

²⁸ M. SCHAPIRO, "From Mozarabic to Romanesque in Silos", *The Art Bulletin*, 21 (1939), pp. 313-374, repris dans *Idem*, *Romanesque Art*, Londres, 1977, pp. 28-101 (je cite d'après cette édition, ici p. 76, note 48). Schapiro cite le *De altera vita* d'après J. GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, I, 1935, p. 165.

celles des contemporains (comprenons les nazis) qui condamnaient l'expressionnisme comme un « Kulturbolschewismus » !²⁹ Beaucoup plus récemment, Paul Binski a suggéré que Lucas mettait dans la bouche des hérétiques un discours favorable à l'innovation afin de discréditer totalement celle-ci.³⁰ Nombreux sont maintenant les historiens et les historiens d'art qui ont commenté des passages du *De altera vita* ; citons Creighton Gilbert lui-même, surestimant sans doute la gratuité de l'art ornemental selon Lucas, Seraffín Moralejo, Jean-Claude Schmitt, Jean Wirth, Gerardo Boto³¹ etc. Du côté des hérésiologues, nous avons rencontré Jean Guiraud entre les deux guerres, mais la liste de ceux qui ont au moins mentionné le *De altera vita* serait longue. Y figureraient entre autres Herbert Grundmann, Arno Borst, Raoul Manselli, Jean Duvernoy, Pilar Sánchez Jiménez³² etc. Un récent recueil de textes traduits en anglais et portant sur l'hérésie médiévale propose une demi-douzaine de pages tirées du traité de Lucas.³³ On est ici bien loin de l'exhaustivité, mais ce rapide panorama montre au moins une chose : à la différence de ses écrits centrés sur la péninsule ibérique, le *Chronicon mundi* et le recueil des miracles de saint Isidore, le *De altera vita* a été au moins partiellement assimilé par l'historiographie non hispanique. Il jouit d'une notoriété transnationale, ce qui n'est pas toujours le cas, loin s'en faut, des autres œuvres latines hispaniques de cette époque.

UN HORIZON ÉTENDU AUX FRONTIÈRES DE LA CHRÉTIENTÉ

Si Lucas de Tuy, dont nous connaissons mal les origines, a toujours été très attaché à ce qu'il considérait comme sa « patrie » hispanique et léonaise, il a certainement beaucoup voyagé avant de devenir évêque de Tuy en 1239. C'est le *De altera vita* qui fournit le plus d'informations à ce sujet, permettant ainsi de dresser une carte approximative de ses déplacements et de

²⁹ SCHAPIRO, "From Mozarabic to Romanesque" (rééd. 1977), p. 76 : "For the same writer also rejects the three-nail crucifixion, a recent innovation, as Albigensian (much like those who criticize Expressionist painting as Kulturbolschewismus)".

³⁰ P. BINSKI, "The Crucifixion and the Censorship of art Around 1300", dans P. LINEHAN, J.L. NELSON (éds.), *The Medieval World*, London-New York, 2001, pp. 342-360, p. 348.

³¹ GILBERT, "A statement of the aesthetic attitude"; S. Moralejo, "D. Lucas de Tuy y la 'actitud estética' en el arte medieval", *Euphrosyne. Revista de Filología Clásica*, n.s. 13, (1994) (*In honorem Prof. Manuel C. Díaz y Díaz*), p. 341-346 (repris dans *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios : homenaje al prof. Dr. Seraffín Moralejo Álvarez*, éd. M.Á. FRANCO MATA, Santiago de Compostela, 2004, pp. 299-302) ; J.-C. SCHMITT, *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, 2002, pp. 149-151 ; J. WIRTH, *L'image à l'époque gothique*, Paris, 2008, pp. 64-67 ; BOTO, "Sobre las persuasivas imágenes de culto". Voir aussi J.M. SANSTERRE, P. HENRIET, "De l'*inanimis imago* à l'*omagem mui bella*. Méfiance à l'égard des images et essor de leur culte dans l'Espagne médiévale (VII^e-XIII^e siècle)", *Edad Media. Revista de Historia Medieval*, 10 (2009), pp. 37-92, ici p. 82-84.

³² H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtliche Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. Und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin, 1935, p. 444, A. BORST, *Les cathares*, 1974 (éd. all. 1953), p. 19 (avec l'affirmation fautive que le *De altera vita* "est un chapitre d'une vie d'Isidore de Séville que Lucas exploite ici autant que dans sa chronique") ; R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Naples, 1980, (2^eme éd. ; 1^{re}e éd. 1963), p. 107 (cité en note 4) ; J. DUVERNOY, *La religion des cathares*, 1. *Le catharisme*, Toulouse, 1989 (nombreuses citations) ; P. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, *Les catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII^e-XIII^e siècles)*, Rennes, 2008, pp. 339-341.

³³ J.H. ARNOLD, P. BILLER, *Heresy and Inquisition in France, 1200-1300. Selected sources translated and annotated*, Manchester, 2016, pp. 104-110.

son horizon géographique. Celui-ci est grec autant que latin. Défendant l'utilisation de quatre bras dans les représentations de la croix du Christ, Lucas précise en effet que c'est ainsi qu'on procède dans « l'Église des grecs, des arméniens et aussi des orientaux », avant de préciser : « ainsi que je l'ai vu de mes propres yeux ». ³⁴ Cette mention, pour intéressante qu'elle soit, ne nous dit pas où Lucas s'est rendu dans le monde byzantin. Les « orientaux » dont il est question sont certainement les chrétiens syriaques (eux-mêmes partagés entre nestoriens et jacobites) ; la référence aux arméniens n'implique en aucun cas un voyage dans l'Arménie originelle : Lucas est allé en Cilicie et a sans doute connu le royaume voisin de Petite-Arménie, au sud-est de l'Asie mineure. ³⁵ Les précisions qu'il donne par ailleurs permettent d'établir qu'il a parcouru un vaste espace méditerranéen et oriental qui englobe Chypre, Constantinople et la Terre Sainte.

On a souvent affirmé que Lucas s'était rendu à Jérusalem. Cette information ne figure dans aucune de ses œuvres mais elle n'en apparaît pas moins hautement probable. Lucas est en effet allé en Terre sainte puisqu'il a vu et adoré à Sainte-Marie de Nazareth l'un des clous de la vraie Croix. Il est évidemment peu vraisemblable qu'il ait voyagé à Nazareth sans avoir séjourné à Jérusalem. Le même passage sur les clous de la crucifixion nous apprend qu'il s'est rendu à Constantinople et à Tarse, en Cilicie. ³⁶

L'auteur du *De altera vita* est sans doute allé à Chypre. Il ne le dit pas expressément mais il s'étend longuement sur la croix du bon larron, qui était alors conservée au monastère de Sainte-Croix de Nicosie et qui restait miraculeusement suspendue dans les airs derrière l'autel principal. Il est sûr de son fait et mentionne des informations données par « les habitants de la région » ainsi que les pèlerinages effectués par ceux-ci au sanctuaire dont il vient d'être question. ³⁷ Chypre était alors une étape presque obligatoire sur la route de la Terre sainte et il est vraisemblable que Lucas s'y arrêta en se rendant en Orient et/ou en en revenant.

Du côté latin, Lucas fait allusion à des voyages à Rome et en Gaule. Il est à Rome en 1231 au moins, il a vu Grégoire IX en procession et il a rencontré Élie de Cortone, successeur de saint François. ³⁸ On a parfois affirmé qu'il s'était rendu à Assise, mais rien ne permet de l'affirmer. Il connaît évidemment le sud de la Gaule, mais il a aussi visité le monastère de Saint-Denis et donc à peu près certainement Paris. ³⁹

³⁴ *Sic enim tenet Ecclesiae romanae consuetudo praeclara ; hoc Graecorum et Armenorum, necnon et Orientalium, ut propriis uidi oculis, credit Ecclesia*, DAV, II, 11, l. 98-101, p. 130.

³⁵ Pour une présentation commode des communautés chrétiennes alors présentes dans l'empire byzantin, avec une attention particulière à l'Église arménienne, C. MUTAFIAN, « L'Église arménienne et les chrétiens d'Orient (XII^e-XIV^e siècle) », dans D. COULON, C. OTTEN-FROUX, P. PAGÈS et alii, *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, Paris, 2016, pp. 573-588.

³⁶ (...) *multorum eliditur testimonio, qui unum in monasterio sanctorum Dionysii, Rustici et Eleuterii in regno Franciae, alterum a Constantino positum in ecclesia sanctae Mariae de Nazareth in partibus transmarinis, tertium in Tarso Ciliciae, quartum uero Constantinopoli ad honorem Dei meruerunt deuotissime osculari*, DAV, II, 11, l. 109-114, pp. 130-131.

³⁷ (...) *ut dicunt indigenae regionis*, DAV, II, 19, l. 19-20, p. 162 (pp. 161-162 pour l'ensemble du récit).

³⁸ Grégoire IX : cf. *infra*, note 78. Élie de Cortone : DAV, III, 14, l. 7-8, p. 213 et III, 15, 1-2, p. 214; LINEHAN, « Dates and Doubts », p. 202, parle de « two of the miracle stories he recorded he had heard in sermons preached by D. Elias, the Minister General of the Franciscan Order », mais il s'agit peut-être d'histoires racontées directement à Lucas (*narrante viro sanctissimo fratre Helia / narrante quoque eodem praedicto fratre Helia*).

³⁹ DAV, II, 11, p. 131.

L'horizon géographique de Lucas est particulièrement large. Jalonné d'églises et de reliques, il recouvre pratiquement les frontières de la Chrétienté. Lors de ses voyages, Lucas a vu de nombreux monuments, il a observé les objets et les images du culte, enfin il a entendu de nombreuses histoires. S'il est l'ardent défenseur d'une *patria* hispanique et plus particulièrement léonaise, il est en même temps un grand voyageur ouvert sur le monde.

Lucas décrit et condamne divers comportements ou discours hérétiques en Gaule, en Italie et dans le reste du monde latin, mais aussi en *Hispania* et particulièrement à León.⁴⁰ Pour la péninsule ibérique, il semble qu'il ne lie jamais explicitement les agissements des ennemis de l'Église à des représentations artistiques coupables. Les hérétiques léonais, nient entre autres l'utilité d'illuminer les autels, ils rendent des cultes à certains des leurs, morts dans l'erreur et le péché (ainsi cet Arnaldus, venu semble-t-il du sud de la Gaule, qui interpole les écrits des Père et plus concrètement les *Synonyma* d'Isidore de Séville), ils écrivent et parfument des parchemins qu'ils déposent dans les montagnes pour que les bergers les apportent aux prêtres comme s'ils étaient tombés du ciel.⁴¹ Tous ces récits, présents dans l'actuel livre III et certainement écrits quelques années après ceux qui traitent des représentations licites et illicites, ne concernent jamais les images. De fait, lorsque Lucas fait allusion à différentes œuvres ou monuments situés dans un vaste espace qui va de Paris à la Cilicie, il ne mentionne pas une seule fois la péninsule ibérique. Il n'en va pourtant pas de même dans le reste de son œuvre. Dans le *Chronicon mundi* et dans le *Liber miraculorum sancti Isidori*, qu'il reprenne des chroniqueurs anciens, tels que l'auteur de l'*Historia silense*, ou qu'il fasse véritablement œuvre d'auteur, Lucas parle avec admiration de plusieurs églises et particulièrement de Saint-Isidore de León, donnant parfois des détails concrets qui peuvent aujourd'hui être utilisés par les historiens de l'art et les archéologues.⁴² Il n'est donc pas du tout insensible au cadre architectural qui est le sien. Il semble par ailleurs avoir été le premier en péninsule à rapporter un miracle accompli par une statue de la Vierge, dans le contexte de la guerre opposant Alphonse VIII de Castille à Alphonse IX de León, et il raconte aussi des histoires de crucifix miraculeux.⁴³ Mais on chercherait en vain de telles mentions dans le *De altera vita*. Plusieurs commentateurs ont néanmoins essayé d'adosser son traité à des monuments péninsulaires. Ainsi Gilbert, commentant un passage dans lequel Lucas oppose les images dotées d'un sens théologique et moral à celles

⁴⁰ Sur la description par Lucas de l'hérésie à León, voir MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, pp. 470-477 ; F.J. FERNÁNDEZ CONDE, "Albigenses en León y Castilla a comienzos del siglo XIII", dans *León medieval. Doce estudios*, León, 1978, pp. 97-114 ; *Idem*, "Un noyau d'albigeois en León au commencement du XIII^e siècle ? Approche critique d'une œuvre de Luc de Tuy écrite entre 1230 et 1240", *Heresis*, 17 (1991), pp. 35-50 ; B. PALACIOS MARTÍN, "La circulación de los cátaros por el Camino de Santiago y sus implicaciones socioculturales. Una fuente para su conocimiento", *En la España medieval*, 3 (1982) (*Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*), pp. 219-230 ; A. MARTÍNEZ CASADO, "Cátaros en León. Testimonio de Lucas de Tuy", *Archivos leoneses*, 74 (1983), pp. 263-311.

⁴¹ DAV, II, 7, pp. 199-201 ; II, 9, pp. 202-205 ; II, 17, pp. 217-218 ; II, 18, pp. 218-220.

⁴² CM, IV, 14, l. 30 (cathédrale d'Oviedo) ; IV, 18, p. 240, l. 24 (ornements pour la cathédrale de Santiago) ; IV, 18, p. 241, l. 38 (Santa María del Naranco) ; IV, 18, p. 241, l. 40 (San Miguel del Naranco) ; IV, 22, p. 248, l. 31 (Santiago) etc. Dans le *Liber miraculorum*, cap. X (San Isidore), XXV (ornements de San Isidoro) etc.

⁴³ Vierge saignante de León : CM IV, p. 323 (cf. Sansterre, Henriët, "De l'*inanimis imago* à l'*omagem mui bella*", p. 79). Miracles mettant en scène un crucifix dans le recueil des miracles d'Isidore : XXXVI (répartition de parcelles du bois de la croix dans quatre croix d'or et d'argent, XLVIII (miracle mettant en jeu un crucifix de San Isidoro).

qui, dans les mêmes églises, sont purement ornementales, mentionne-t-il deux monuments : Saint-Isidore de León et San Baudilio de Berlanga.⁴⁴ Lucas signale en effet l'importance des animaux de toute espèce pour l'ornement des églises, et ces deux-là en possédaient quelques-uns qui sont aujourd'hui célèbres : des chèvres pour Saint-Isidore, un éléphant pour San Baudilio. Ce rapprochement n'en est pas moins gratuit, car non seulement ces églises ne sont pas mentionnées, mais encore si Lucas était un familier de Saint-Isidore, rien n'indique qu'il soit jamais allé à San Baudilio. Serafín Moralejo, de son côté, mentionne dans la discussion les Trinités de Silos, de Tudela et de Soria ou encore la cathédrale de Santiago.⁴⁵ Nous verrons cependant que les Trinités auxquelles se réfère Lucas renvoient sans doute à un autre modèle. Moralejo termine par ailleurs en suggérant que la tolérance de Lucas à l'égard des représentations animalières et de la création en général allait à l'encontre des choix esthétiques de Jiménez de Rada à Tolède, de Martín de Hinojosa à Huerta ou encore des concepteurs de la cathédrale de Sigüenza.⁴⁶ Les propositions du *De altera vita* auraient en revanche pu jouer un rôle dans le renouveau des programmes ornementaux que l'on constate à Burgos ou à León vers le milieu du XIII^e siècle. Proposition séduisante mais elle aussi impossible à vérifier, qui se heurte par ailleurs à la diffusion à peu près nulle du *De altera Vita* qui n'est cité par aucun auteur médiéval et que l'on ne conserve aujourd'hui que dans une copie du XVI^e siècle.⁴⁷ Sans doute Lucas avait-il en tête un certain nombre de productions hispaniques lorsqu'il parlait d'art, mais nous en sommes ici réduits à des conjectures.

IMAGES DE LA TRINITÉ, DE LA VIERGE ET DE LA CRUCIFIXION : HÉRÉTIQUES, NOVATEURS ET TRADITION

Des Trinités bogomiles ?

Le premier des trois grands combats de Lucas en matière d'iconographie concerne la Trinité :

Ceux-ci (= les hérétiques), bien qu'ils le nient extérieurement et qu'ils ne soient pas d'accord entre eux, ont pourtant des queues de renards attachées ensemble, à la manière de Samson, car s'adonnant en ceci à l'erreur, ils essaient toujours de perturber ou de pervertir l'Église par tous les moyens : ainsi, souvent, ils complotent pour abuser les foules par la nouveauté d'images trompeuses. Ils représentent en effet l'image de la Trinité divine avec le Père en vieillard, le fils plus jeune et l'Esprit-Saint sous la forme d'une colombe ou encore plus jeune que le fils ; de cette façon les gens simples, séduits par un raisonnement défectueux, sont poussés à croire qu'il y a trois dieux unis par une seule volonté et qu'on parle d'un dieu, alors qu'il y en a trois, car ils ont une même volonté commune.⁴⁸

⁴⁴ GILBERT, "A Statement", pp. 143-145.

⁴⁵ MORALEJO, "D. Lucas de Tuy", p. 341, n. 3.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 346.

⁴⁷ Le seul manuscrit conservé (BNE 4172) est une copie du XVI^e siècle, sans doute celle qui a été utilisée par Mariana pour son édition. Le modèle, un manuscrit de saint-Isidore du XIII^e siècle, se trouvait alors à Alcalá. Il contenait aussi le recueil des miracles d'Isidore : cf. FALQUE, "Introducción", pp. XLIII-XLV et P. HENRIËT, "Hagiographie et politique à León au début du XIII^e siècle : les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza", *Revue Mabillon*, n.s. 8 (= t. 69) (1997), pp. 53-82, ici pp. 60-61.

⁴⁸ *Qui licet habeant facies aduersas inuicem dissentiendo, habent tamen caudas more Sampsonis uulpium colligatas, quia de falsitate in id ipsum consentientes perturbare semper aut peruertere nituntur, quibuscumque possunt*

Ce passage n'a pas suscité beaucoup de commentaires, sans doute parce qu'il est d'interprétation difficile. Un premier point doit être souligné : si Lucas ne décrit que deux façons de montrer la Trinité, il critique en réalité toute tentative de représenter celle-ci, comme il le dit clairement dans un autre passage de son traité : « il a été dit plus haut que l'image de la Trinité divine ne doit ni ne peut être représentée par les hommes ». ⁴⁹ Lucas écrit au terme d'une longue évolution qui a vu la représentation de la Trinité divine devenir de plus en plus fréquente puis commune. De multiples solutions ont été adoptées : utilisation de trois figures humaines semblables entre elles, main de Dieu le Père, agneau et colombe, *Hetoimasía* (trône vide, rouleau représentant le Christ et colombe), « trône de grâce » (Dieu le Père sur son trône tenant le Christ sur sa croix, la colombe planant au-dessus d'eux), etc. ⁵⁰ La première modalité décrite par Lucas, soit Dieu le Père en homme âgé, le Christ en homme dans la force de l'âge et la colombe, s'est véritablement imposée au XIII^e siècle : elle est encore rare au moment du *De altera vita* même si Lucas a pu la voir dans tel ou tel manuscrit lors de ses voyages. ⁵¹ (Figs. 1 et 2) C'est progressivement que le Père en vénérable vieillard s'est imposé dans l'iconographie, avec en amont la figure byzantine de l'« Ancien des jours » dont on trouve quelques exemples en Occident au XII^e siècle, marquant ainsi ce que François Boespflug et Yolanda Zaluska ont appelé « la fin de l'interdit de la figuration anthropomorphe et non christomorphe de Dieu et du Père ». ⁵² C'est par ailleurs au XIII^e siècle seulement que, dans les enluminures illustrant le psaume 109, la colombe a été introduite entre le Père et le fils qui constituaient jusqu'alors une binité (voir le psautier d'Utrecht). ⁵³ On peut donc comprendre qu'au moment où écrit Lucas, la multiplication des images trinitaires présentant

modis, Ecclesiam Dei ita, ut plerumque per picturarum falsarum etiam nouitatem plurimos decipere moliantur. Depingunt enim imaginem deificae Trinitatis, Patrem senem, Filium iuniorem, Spiritum sanctum in columbae specie uel Filio minorem, ut per hoc simplices tres Deos unius uoluntatis credere compellantur prauo intellectu seducti, ut propter hoc dicatur unus Deus cum sint tres, quia unius sunt concordiae uoluntatis, DAV, II, 9, p. 118, l. 51-61. Les renards attachés ensemble par la queue renvoient à Jud 15, 4-5.

⁴⁹ *Dictum est in praemissis quod imago deificae Trinitatis ab hominibus nec debeat nec possit depingi, DAV, II, 20, p. 169, l. 1*

⁵⁰ Sur les représentations de la Trinité, voir au moins d'un point de vue historiographique le travail pionnier d'A.N. DIDRON, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Paris, 1843 ; A. HACKEL, *Die Trinität in der Kunst*, Berlin, 1931 ; A. Heimann, « L'Iconographie de la Trinité et son développement en Occident », *L'Art Chrétien*, 1, 1934, pp. 37-58 ; *Idem*, « Trinitas Creator Mundi », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 2 (1938), pp. 42-52 ; W. BRAUNFELS, *Die heilige Dreifaltigkeit*, Düsseldorf, 1954 ; *Idem*, « Dreifaltigkeit », *Lexikon der christlichen Ikonographie*, I, Rome-Fribourg-Bâle-Vienne, 1968, col. 525-537 ; F. BOESPFUG, Y. ZALUSKA, « Le dogme trinitaire et l'essor de son iconographie en Occident, de l'époque carolingienne au IV^e concile de Latran (1215) », *Cahiers de civilisation médiévale*, 37 (1994), pp. 181-240 ; F. BOESPFUG, *La Trinité dans l'art d'Occident (1400-1460). Sept chefs-d'oeuvre de la peinture*, Strasbourg, 2000 ; *Idem*, *Dieu et ses images : une histoire de l'éternel dans l'art*, Paris, 2008.

⁵¹ Voir par exemple l'initiale I de l'Évangile de Jean dans la 'Bible de saint Bernard' (vers 1140-1150), Troyes, Bibliothèque municipale, ms. 458, fol. 166v et dans la 'Bible des comtes de Champagne' (vers 1145), Troyes, Bibliothèque municipale, ms. 2391, fol. 174 (trois médaillons alignés verticalement, les deux manuscrits étant interdépendants).

⁵² BOESPFUG, ZALUSKA, « Le dogme trinitaire », p. 237. De grande importance dans cette évolution, les figures de l'Ancien des jours et du Fils d'Homme dans la Bible de Roda (XI^e siècle), BNF, ms. Lat. 6, III, fol. 66. Mais il s'agit encore d'une binité.

⁵³ *Ibidem*, p. 211 sq.



Fig. 1. Troyes, BM, ms. 0458, Bible, fol. 166v. Vers 1140-1150. Détail



le Père en vieillard, le fils en homme plus jeune et le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe lui apparaisse comme une innovation inacceptable. Cependant les représentations de ce type se trouvaient dans des sculptures et dans des manuscrits ecclésiastiques qui ne pouvaient guère passer pour des productions hérétiques. En Espagne même s'était développée au ^{xiii}^e siècle sur le tympan de certaines églises une iconographie trinitaire très spécifique : on pouvait en effet y voir le Christ sur les genoux du Père en majesté, la colombe volant au-dessus de ce dernier.⁵⁴ (Fig. 3) Je ne pense pas que ce soit à ces images très particulières que fasse allusion Lucas, qui aurait sans doute été plus précis s'il avait eu en tête un schéma aussi particulier et qui parle de toute façon d'un homme plus jeune et non d'un enfant, mais il est clair en tout cas que les représentations de la Trinité devenaient alors courantes un peu partout en Europe. Elles n'étaient en aucun cas condamnées et on voit mal comment Lucas peut les qualifier d'hérétiques, ce qu'il est d'ailleurs le seul auteur à faire.⁵⁵ Penchons-nous maintenant sur le deuxième type de représentation trinitaire décrit dans le *De altera vita*.

⁵⁴ Il n'est pas certain que cette iconographie soit d'origine byzantine, les deux plus anciens exemples connus étant occidentaux (chapiteau de Bayeux et enluminure du manuscrit Harley 603 de la British Library [copie du Psautier d'Utrecht, peut-être fin ^x^e siècle, origine sans doute anglo-saxonne] : BOESPFLUG, ZALUSKA, "Le dogme trinitaire", pp. 198-199. On trouve en Espagne des Paternités sur les tympans des églises de Saint-Nicolas de Tudela et de Santo Domingo de Soria, dans le cloître de Silos et sur un chapiteau du portique de la gloire de Compostelle. Sur les Paternités espagnoles, voir G. de PAMPLONA, *Iconografía de la Santísima Trinidad en el arte español*, Madrid, 1970, pp. 65-79 ; E. VALDÉZ DEL ALAMO, "Visiones y profecía : el arbol de Jese en el claustro de Silos", dans *El románico en Silos. IX centenario de la consagración de la iglesia y claustro de Silos*, Silos, 1990, pp. 173-202 ; J. Baschet, "In sinu patris. Remarques sur une singularité de l'iconographie trinitaire dans l'Espagne du ^{xiii}^e siècle", dans *Religion et société urbaine au Moyen âge. Etudes offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris, 2000, pp. 531-549.

⁵⁵ "On ne connaît qu'une seule voix, avant celles de Durand de Saint-Pourçain et de Jean XXII, à s'être élevée rétrospectivement contre cette révolution iconologique" : BOESPFLUG, ZALUSKA, "Le dogme trinitaire", p. 237. Lucas et Jean XXII sont mis à profit par A. KRÜCKE, "Zwei Beiträge zur Ikonographie des frühen Mittelalters. 2. Über einige angebliche Darstellungen Gott-Vaters im frühen Mittelalter", *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 11 (1937), pp. 5-36.



Fig. 2. Troyes, BM, ms. 2391, Bible (partie de), fol. 174. Vers 1145



Fig. 3. Tympan de San Nicolás de Tudela. Tympan

Les hérétiques, nous dit Lucas, représentaient aussi les trois personnes de la Trinité sous la forme d'un vieillard, d'un homme jeune et d'un troisième personnage, humain lui aussi mais plus jeune que le fils et encore imberbe. Nous sommes donc ici en présence d'une Trinité « triandrique », constituée de trois figures humaines, et c'est bien ainsi que François Boespflug et Yolanda Zaluska comprennent ce passage.⁵⁶ Un problème se pose cependant, qui rend difficile non pas cette interprétation comme représentation triandrique, puisque c'est clairement ce qu'écrit Lucas, mais plutôt le rapprochement avec d'autres schémas triandriques connus. Ceux-ci sont rares : avant Lucas, on peut citer les Évangiles de Grimbald (premier quart du XI^e siècle), la Trinité créatrice de l'*Hortus deliciarum* (Fig. 4), une fresque de Vallepietra près de Subiaco (Fig. 5) et une initiale du psaume 109 dans un manuscrit du *Commentaire sur les psaumes* de Pierre Lombard (fin du XII^e siècle).⁵⁷ Mais aucune de ces représentations ne correspond à la description de Lucas car les figures sont peu ou prou identiques et non différenciées par l'âge. Depuis l'époque romane, on représentait aussi sur les chapiteaux des églises des êtres tricéphales qui ont souvent été interprétées comme symbolisant la Trinité. Cependant il semble que jusqu'au milieu du XIII^e siècle au moins, ces créatures à trois têtes humaines, du reste parfaitement identiques, représentent plutôt des créatures diaboliques. Elles furent souvent

⁵⁶ BOESPFUG, ZALUSKA, "Le dogme trinitaire", p. 237 ("...fulmine entre autres contre les Trinités triandriques").

⁵⁷ Londres, BL, ms. Add. 34890, f. 114v (Évangiles de Grimbald) ; Paris, BN, ms. lat. 420, f. 238v (Pierre Lombard).



Fig. 4. *Hortus deliciarum*. Entre 1159 et 1175, détruit en 1870. Copie

critiquées avant d’être interdites par le pape Urbain VIII en 1628.⁵⁸ En tout état de cause, elles ne peuvent correspondre à la description de Lucas. Ainsi, on ne connaît guère avant Lucas ou à son époque de mode de représentation trinitaire à la fois triandrique et hiérarchisé selon l’âge.⁵⁹ Je souhaite donc proposer maintenant une toute autre interprétation de ce passage énigmatique, qui a pleinement sa place dans le contexte d’un traité antihérétique et qui me semble permettre une lecture totalement nouvelle de cette phrase énigmatique.

Au tout début du XII^e siècle un moine de Constantinople, Euthyme Zigabène, écrivit à la demande de l’empereur Alexis I^{er} Comnène une volumineuse *Panoplie dogmatique* contre les hérétiques bogomiles. L’ouvrage était très bien informé. Au chapitre 23, paragraphe 23, il décrivait ainsi les croyances des hérétiques relatives à la Trinité :

Λέγουσιν οὐκ ὄναρ μόνον πολλάκις, ἀλλὰ καὶ ὕπαρ, βλέπειν τὸν Πατέρα μὲν ὡς γέροντα βαθυγένειον, τὸν δὲ Υἱὸν ὡς ὑψηλὴν ἄνδρα, τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὡς λειοπρόσωπον νεανίαν, τῶν Δαιμόνων εἰς τὰ εἶδη ταῦτα ῥαδίως μετασχηματιζομένων, καὶ ἐξ απατόντων αὐτοῦς καὶ

⁵⁸ G. J. HOOGEWERFF, “*Vultus trifrons. Emblema diabolico, imagine improba della SS. Trinita*”, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 19 (1942/1943), pp. 205-245 et surtout F. BOESPFLUG, “Le diable et la trinité tricéphale. À propos d’une pseudo-‘vision de la Trinité’ advenue à un novice de saint Norbert de Xanten”, *Revue des sciences religieuses*, 72 (1998), pp. 156-175. La première sculpture d’une Trinité tricéphale est peut-être aragonaise, ce serait celle d’un chapiteau du cloître de Santa Maria de Alquezar (peut-être début du XII^e siècle). On interprète généralement cette sculpture comme la création d’Adam.

⁵⁹ Ce type de représentation semble rester minoritaire à la fin du Moyen Âge. Citons cependant la Trinité triandrique du lectionnaire de l’office de Bourges (vers 1410, sans doute originaire de Paris), Bourges, Bibliothèque municipale, ms. 35, fol. 1 (la Trinité est ici représentée par la scène des trois hommes apparus à Abraham au chêne de Mambré) ; un exemplaire de l’*Aiguillon d’amour divin* de la BNF (XV^e s.), que cite DIDRON, *Iconographie chrétienne*, p. 201 ; une trinité sculptée sur bois du musée de Troyes, fin du XIV^e siècle, etc. Voir F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images. Une histoire de l’Éternel dans l’art*, Paris, 2008, pp. 214-220.

διδασκόντων ἄνισον εἶναι τὴν ἁγίαν Τριάδα καὶ διάφορον κατὰ τὴν τῶν σχημάτων τούτων διαφορὰν, καὶ τὴν Ἀρειανικὴν κατατομὴν τῆς μιᾶς φύσεως τούτοις ἐγκατασπειρόντων.⁶⁰

Traduction

Ils affirment voir à plusieurs reprises dans leurs rêves, mais aussi en vision quand ils sont éveillés, le Père en vieillard doté d'une longue barbe, le Fils en jeune homme pubère et le Saint-Esprit en adolescent imberbe ; en effet, les démons changent facilement de forme pour prendre ces aspects extérieurs, ils les trompent, leur enseignent que la sainte Trinité est aussi dissemblable et divergente que ces formes et diffusent auprès d'eux l'hérésie arienne sur la nature unique [du Christ].



Fig. 5. Trinité de Vallepiastra (Latium), XIIe S. A. General. B. Détail
© Simone Piazza

⁶⁰ *Euthymi Zygadeni narratio de Bogomilis seu panopliae dogmaticae titulus XXIII*, éd. Gieseler, Göttingen, 1842, § 23, p. 33. Je remercie vivement Michel Cacouros (École Pratique des Hautes Études), qui a contrôlé ma retranscription et à qui je dois la traduction très précise de ce passage.

Euthyme résume donc la conception trinitaire des bogomiles d'une façon qui correspond exactement au modèle alternatif exposé par Lucas : groupe triandrique avec distinction par âge. Il y a là de quoi être troublé, même si le moine byzantin parle seulement de visions et ne dit pas que les hérétiques fabriquent des œuvres d'art, ce qui serait évidemment très surprenant. Est-il alors légitime d'opérer un tel rapprochement ? Une réponse définitive à cette question demanderait sans doute de plus amples développements. Contentons-nous donc ici de quelques remarques. La première, évidente, est que le *De altera vita* est un traité antihérétique : plutôt que d'imaginer de façon un peu artificielle des représentations de la Trinité aujourd'hui perdues qui anticiperaient largement celles qui correspondent à peu près au modèle décrit et dont nous n'avons d'exemples qu'à la fin du Moyen Âge, il semble plus raisonnable de rapprocher ce passage où Lucas s'en prend aux images trompeuses d'un autre traité antihérétique, celui d'Euthyme Zigabène, puisque l'on y trouve une description extrêmement proche de celle de notre auteur léonais. Pour aller plus loin, il faudrait pouvoir localiser ces supposées pratiques consistant à représenter des Trinités triandriques hiérarchisées et aussi identifier les hérétiques dont il est question. Nous ne développerons pas ce point ici, mais il convient tout de même de rappeler que peu après le passage dont il vient d'être question, on trouve la description d'une Vierge borgne. Or comme nous le verrons bientôt, les événements se déroulent en Languedoc. Les trinités hétérodoxes condamnées par Lucas étaient peut-être aussi, tout au moins dans sa géographie de l'hérésie, originaires de cette région. Nous ne savons pas si Lucas a vu les Trinités auxquelles il fait allusion, nous ne savons pas si ces représentations ont réellement existé, nous ne savons pas vraiment s'il pense dans ce passage à une région particulière. Demeure cependant un fait important et troublant, qui n'avait pas encore été relevé : la description par Lucas du second type de Trinité hérétique correspond à un modèle alors développé par les seuls Bogomiles. En matière d'hérésiologie et tout particulièrement de catharisme, l'historiographie contemporaine tend à minimiser, lorsqu'elle ne la nie pas complètement, l'influence du monde byzantin sur celle du monde latin. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre cette discussion complexe et historiographiquement très lourde, mais malgré toutes les incertitudes qui le marquent, il conviendrait désormais de tenir compte de ce passage de Lucas de Tuy.

Monocula : une Vierge borgne in confinio Galliarum

Le deuxième épisode mettant en scène une innovation artistique clairement hérétique se trouve donc dans le même chapitre et concerne une vierge borgne. Lisons dans son intégralité ce texte étonnant :

Les hérétiques ont un autre mode de représentation par les images, que nous pensons ne pas devoir passer sous silence de telle sorte qu'étant connu des fidèles, ceux-ci pourront très prudemment l'éviter. Souvent ils peignent des images de saints difformes, afin qu'en les regardant la dévotion du peuple chrétien illettré se transforme en aversion. Ils cherchent en introduisant la diversité de la nouveauté à détruire ou à instiller le doute quant à la foi en la sainte croix et dans les traditions des saints Pères, et ils représentent l'image du crucifié un pied sur l'autre, avec un seul clou, pour la dérision et l'opprobre de la croix du Christ ; nous le montrerons plus clairement si nous rapportons ce qui s'est passé dans un *castrum* des confins de la Gaule et dont le nom est *Monculis*, ce qui s'explique bien dans le récit.

Alors qu'à notre époque l'hérésie des manichéens pullulait en Gaule et que le virus de l'erreur se frayait un chemin en divers lieux, certains hérétiques, croyants égarés, suivirent un conseil

diabolique et fabriquèrent une image borgne et déformée de la sainte mère de Dieu ; mentant effrontément pour la perdition de leurs fidèles, ils avançaient cette raison que notre Seigneur Jésus Christ s'était tellement humilié qu'il avait choisi pour le salut du genre humain une femme excessivement laide.

Aveuglés de méchanceté, ils pensèrent et persistèrent dans l'erreur, afin de pouvoir plus facilement tromper les simples et détourner leur attention du culte de notre très glorieuse maîtresse, Marie perpétuellement vierge. Ils firent donc en sorte de feindre d'être touchés par diverse maladies et d'apparaître miraculeusement guéris devant la susdite image. La rumeur se propagea dans les villes et dans les châteaux comme s'il s'agissait de véritables miracles, et de surcroît beaucoup de prêtres séduits par ce culte firent faire des images similaires et les placèrent dans leurs églises. Voyant cela les hérétiques dévoilèrent ce qu'ils avaient longtemps caché et commencèrent à tourner en dérision les foules qui accouraient vers ladite image pour lui rendre un culte. A la même époque ces hérétiques firent une croix avec seulement trois branches, sur laquelle se trouvait une image qui avait un pied sur l'autre et qui était fixée à la croix par trois clous ; il lui manquait le bras supérieur. Les populations vinrent et l'adorèrent dévotement à la place de la croix du Christ. Ces adversaires de la Vérité attrapèrent malement dans les pièges qu'ils avaient secrètement tendus les âmes des simples gens, et ils s'en prenaient même aux ministres de Dieu en leur disant : « Si ce que vous avez cru jusqu'à maintenant de la croix est vrai, ce que vous adorez maintenant ne l'est pas. Et si ce en quoi vous croyez maintenant est vrai, alors les choses que vous avez jadis enseignées sont fausses. En effet, si le Christ a été fixé à la croix par quatre clous et si la croix elle-même avait quatre bras, comme vous l'avez enseigné autrefois, cette croix que vous enseignez maintenant en l'adorant ne ressemble pas à celle du Christ. Et voici comment vous changez d'avis, voici comment vous doutez et comment, par vos discours contradictoires, vous entraînez avec vous des populations incultes dans l'erreur. Votre autorité est nulle, et en vérité la coutume se contredit elle-même ». Les hérétiques entortillèrent beaucoup de simples gens dans les lacets de leurs erreurs en blasphémant ainsi et de beaucoup d'autres façons encore contre les catholiques. Jusqu'à aujourd'hui, ils n'ont pas cessé de propager la vicieuse division qu'ils ont initiée.⁶¹

⁶¹ *Alius, mediantibus picturis, est haereticis modus decipiendi, qui ut a fidelibus agnitus cautius ualeat euitari, non duximus silentio occultandum. Depingunt plerumque deformes sanctorum imagines, ut earum intuitu deuotio simplicis Christiani populi uertatur in taedium. In derisum etiam et opprobrium crucis Christi imaginem crucifixi unum pedem super alium uno clauo figentes aut euacuare aut in dubium ducere fidem sanctissimae crucis et sanctorum patrum traditiones, nouitatum diuersitate superinducta, contendunt, quod clarius demonstrabimus, si quod actum est in confinio Galliarum in castro, quod Monculis dicitur, ut relatio patefecit, in medium proferamus. Cum Manichaeorum haeresis in Galliarum partibus nostris temporibus pullularet et erroris uirus serperet per diuersa, quidam haeticorum credentes erronei, diabolico stimulat consilio, sanctissimae Dei genitricis sumpserunt imaginem monoculam ac deformem hoc reddentes quasi pro ratione, in perditionem animarum eorum procaciter mentientes, uidelicet, quod Dominus noster Iesus Christus in tantum se humiliauerit, ut pro salute generis humani turpissimam foeminam praelegerit. Haec malitia caecati cogitauerunt et errauerunt, ut facilius simplices possent decipere et illorum mentes et studia a deuotione gloriosissimae Dominae nostrae perpetuae Mariae uirginis reuocare. Egerunt etiam ut se, simulantes aegritudinibus uariis laborare, coram praedicta imagine miraculorum operatione uiderentur curari. Diuulgabatur fama, ac si uera essent miracula, per ciuitates et castella, et multi etiam presbyterorum pietate seducti, imagines consimiles facientes in suis ecclesiis collocabant. Quod uidentes haeretici, factum quod diu occultauerant denudantes, coeperunt deridere populorum turmas, quae deuotionis gratia ad praedictam imaginem confluebant. Fecerunt tunc temporis supradicti haeretici crucem cum tribus brachiis tantum, in qua erat imago uno pede super alio, tribus clauis eidem cruci affixa, quae brachio eminentiori carebat. Quam uenientes populi loco crucis Christi deuotissime adorabant. Veritatis autem aduersarii rete, quod occulte tetenderant, detegentes, male simplicium animas capiebant et etiam Dei ministros arguebant dicentes : « Si uera*

Texte fascinant qui aborde en réalité deux questions, celle de supposées représentations de la Vierge et des saints par les hérétiques, d'une part, celle de la crucifixion et des nouvelles tendances artistiques de l'autre. Concentrons-nous dans un premier temps sur la Vierge et les saints. Le récit de Lucas pose de nombreux problèmes. Il importe d'abord de le situer dans l'espace. Rares sont ceux qui ont essayé de localiser le village de *Monculis*. Jean Duvernoy a proposé d'identifier cette localité comme le château disparu de Monclús (aujourd'hui Morillo de Monclús), dans la Sobrarbe aragonaise (province de Huesca). Cette identification ne nous paraît pas possible. Lucas n'aurait certainement pas utilisé l'expression *in confinio Galliarum* pour situer un endroit clairement situé au sud des Pyrénées, sur le territoire de l'antique *Hispania*. Il est clair par ailleurs qu'en parlant des « limites des Gaules », il se situe à l'intérieur et non à l'extérieur de celles-ci, comme le prouve juste ensuite cette précision sur l'hérésie qui pullulait *in Galliarum partibus*. Par ailleurs il ne semble pas y avoir eu une présence cathare particulière dans cette zone de la province de Huesca. Comme Jean Wirth, nous pensons que *Monculis* désigne en réalité Montcuq, dans le Lot, à 26 kilomètres au sud-ouest de Cahors.⁶² Nous sommes cette fois-ci en Gaule et le *castrum* de Montclus, souvent présent dans la documentation, est connu pour avoir longtemps abrité une importante communauté cathare. Cette bourgade est même mentionnée quatre fois dans la *Chanson de la croisade albigeoise* sous son nom occitan (Montcuc), ses fortifications étant démantelées par les croisés de Simon de Montfort en 1212. Il reste à savoir si une localité située à environ 280 kilomètres d'Andorre peut être géographiquement caractérisée comme *in confinio Galliarum*. Or il se trouve que Lucas expose certaines de ses conceptions géographiques dans le *Liber miraculorum sancti Isidori*, en reprenant et en adaptant Isidore de Séville. Pour lui, il existe une *Hispania* citérieure et une *Hispania* intérieure qui sont séparées par les Pyrénées. L'*Hispania* citérieure, au nord du massif pyrénéen, se trouve « à côté des autres parties de l'Europe » et ses habitants ont des mœurs qui les rapprochent fortement des espagnols. Dans cet imaginaire géographique, le Quercy, Cahors et la région de Montcuq se trouvent certes en Gaule, mais à la frontière de l'*Hispania* citérieure, et donc *in confinio Galliarum*. Tout porte donc à croire que c'est bien de ce Montcuq que parle Lucas.

Comment faut-il comprendre la description de la Vierge des hérétiques ? Lucas la qualifie de *monocula*, n'ayant qu'un œil. À l'évidence, cette aberration iconographique est en rapport direct avec le nom du *castrum*, *Monculis* : « un *castrum* des confins de la Gaule dont le nom est *Monculis*, ce qui s'explique bien dans le récit ». Grand lecteur d'Isidore de Séville, Lucas ne pouvait évidemment pas taire complètement une étymologie aussi révélatrice. On a parfois émis l'hypothèse que cette mention d'une vierge à un œil renvoyait la représentation picturale d'un personnage vu de profil. Meyer Schapiro, sans rejeter une telle hypothèse, y voyait

sunt, quae de cruce hactenus credidistis, non est uerum, quod nunc adoratis. Et si uerum est, quod nunc creditis, falsa sunt, quae prius docebatis. Si enim Christus cruci fuit affixus quatuor clavis et ipsa crux quatuor habuit brachia, sicut tempore praeterito docuistis, non est haec similitudo crucis Christi, quam nunc adorando docetis. Ecce quomodo uacillatis, ecce qualiter dubitatis et populos rudes uobis cum per ambigua ducitis in errorem. Auctoritas uobis nulla, consuetudo uero sibi contraria est ». Haec et alia plura contra catholicos blasphemantes haeretici multos simplicium suorum errorum laqueis innodarunt et usque ad praesens tempus coeptum prauitatis discidium propagare non cessant, DAV, II, 9, p. 120-121.

⁶² Cf. WIRTH, *L'image à l'époque gothique*; J. Duvernoy, *La religion des cathares*.

surtout une preuve du « fanatically conservative judgment » de Lucas, défenseur des vierges frontales traditionnelles, mais il rappelait aussi que dans le folklore, l'œil unique est souvent le signe d'une nature démoniaque.⁶³ Pour vague que soit la description, il nous semble bien que c'est d'une vierge borgne qu'il est ici question puisque Lucas insiste sur sa laideur. On peut d'ailleurs rapprocher ce texte d'un passage du prémontré Philippe de Harveng († 1183). Dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, celui-ci explique en effet que le fils de Dieu n'a pas pu choisir une mère « sombre, borgne, marquée de scrofules ou bossue ».⁶⁴

Cette description d'hérétiques faiseurs d'images est-elle crédible ? Elle est évidemment problématique dans la mesure où les cathares étaient opposés aux représentations figurées. Lucas précise bien, cependant, qu'il s'agissait pour eux de décrédibiliser certaines croyances et certaines pratiques orthodoxes. Il est difficile de savoir à quel type de comportement hérétique réel peut bien renvoyer notre texte. Dans la mesure où les événements rapportés semblent constituer un hapax, il convient assurément de lire ce récit avec prudence ; on ne peut cependant pas rejeter a priori la possibilité que telle ou telle communauté hérétique du sud de la France ait utilisé des images dans le but de ridiculiser l'Église catholique. Il faut par ailleurs rapprocher cet épisode d'autres passages du *De altera vita* qui décrivent un même processus d'inversion des pratiques religieuses. Le plus marquant se trouve dans le livre III et concerne des événements survenus à León dans les années 1233-1234.⁶⁵ Des hérétiques s'étaient installés sur une sorte de terrain vague où avait été inhumé un assassin notoire aux côtés de l'un des leurs, Arnaldus.⁶⁶ Une fontaine se trouvait là, que les hérétiques avaient truquée pour faire croire qu'elle produisait du sang. Un bâtiment de qualité avait été construit et un pèlerinage s'était développé en même temps qu'un culte aux deux défunts. Malgré la condamnation des évêques et l'action des ordres mendiants, de nombreux pèlerins gagnaient ce lieu. Certains d'entre eux, secrètement rémunérés par les hérétiques, feignaient des guérisons miraculeuses.⁶⁷ Finalement, un diacre dont le nom n'est pas précisé (il s'agit très certainement de Lucas) était revenu de Rome pour prendre en charge la répression des impies et le temple avait été détruit, ce qui, conformément à ce qu'avait annoncé le diacre, avait entraîné la fin d'une longue période de sécheresse. Le schéma qui sous-tend cette histoire est très exactement le même que pour l'épisode de la vierge de Monculis. En effet, selon Lucas les hérétiques avaient révélé leurs subterfuges à un certain

⁶³ SCHAPIRO, "From Mozarabic to Romanesque", p. 76, note 48. Sur l'œil unique dans le folklore, voir en particulier l'article "Einäugigkeit" dans le *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, II, Berlin, 1935, pp. 694-695, que cite Schapiro.

⁶⁴ *Neque enim est credibile ut Deus, Dei Filius, matrem elegerit fuscam, luscam, struma notabilem vel gibbosam*, Philippe de Harveng, *Commentaria in Canticum canticorum*, PL 203, col. 247 B. Cf. J. MIKUŽ, *Le sang et le lait dans l'imaginaire médiéval*, Ljubljana, 2013, pp. 152-153, qui mentionne aussi ce passage de Lucas de Tuy et à qui j'ai repris la traduction de Philippe de Harveng.

⁶⁵ Lucas écrit cette partie du *De altera vita* vers 1235.1236 Il décrit des événements qui ont lieu après la mort de l'évêque Rodrigue (1232) et *ante biennium* (DAV, III, 8, p. 202, l. 37).

⁶⁶ Arnaldus était mort seize ans plus tôt (DAV, III, 9, p. 203, l. 19). Il s'agit sans doute de cet hérétique venu de Gaule qui interpolait et corrompait diverses œuvres d'Augustin, Jérôme, Isidore et Bernard de Clairvaux (DAV, III 17, p. 217, l. 2-6).

⁶⁷ *Veniebant plures, qui erant occulte muneribus subornati, alii fingentes se esse caecos, alii claudos, alii daemones, alii aegritudinibus uexatos et, hausta fontis illius aqua, se mentiebantur recipere sanitatem*, DAV, III, 9, p. 203, l. 13.

nombre de fidèles afin de leur prouver qu'ils ne devaient pas plus croire aux miracles supposément opérés par les saints dans les églises.⁶⁸ La stratégie hérétique consiste donc à copier la piété catholique (images de dévotion, culte des saints, pèlerinages etc.), à concurrencer l'Église sur son propre terrain par de honteux subterfuges, puis à montrer le caractère fallacieux de ces diverses pratiques. Le discours de Lucas sur les images participe ainsi d'une stratégie hérétique générale qui vise à déprécier la foi catholique. *Deridere* : le terme est utilisé aussi bien dans l'épisode de *Monculis* que dans celui de León.⁶⁹ Pour ce qui est des images, il faut noter pour finir qu'en rapportant d'abord l'épisode de la Vierge borgne, Lucas peut ensuite ranger dans la catégorie de l'hérésie tout type de représentation non conforme à la tradition : soit, pour l'essentiel, les croix à trois branches et les Christs fixés par trois clous.

Clous, plaies et croix : François d'Assise et le Christ

Du point de vue iconographique, la représentation de la crucifixion est la grande affaire du *De altera vita*. Après avoir abordé la question, comme on vient de le voir, à la fin du chapitre 9, Lucas procède en deux temps qui correspondent, dans l'organisation de Mariana, aux chapitres 10 et 11. Ainsi que nous l'avons déjà vu, ces chapitres sont certainement des traités indépendants qui ont été intégrés au *De altera vita* quelques années après leur rédaction.⁷⁰ Le premier concerne la représentation de la croix et le nombre de bras que celle-ci doit comporter, le deuxième est consacré au nombre de clous qu'il convient de représenter, ce choix n'étant pas sans conséquences sur la position du Christ.

Le premier traité traite donc longuement du nombre de bras que doit comporter la croix. Lucas décrit-il encore ici des agissements hérétiques *stricto sensu* ? La chose n'est pas toujours claire. Notons tout d'abord que le mot *hereticus*, dont on relève environ 200 occurrences dans le *De altera vita*, n'est pas employé dans ce passage.⁷¹ Il est vrai cependant qu'à la fin du récit sur la Vierge de Monculis, Lucas attribue bien aux mêmes hérétiques la composition de ces croix à trois bras.⁷² Nous apprenons que les croix à trois branches et les crucifix à trois clous étaient adorés « dans certaines églises ». ⁷³ Il semblerait donc que nous n'avons plus affaire ici à des cathares ou à des « manichéens », mais Lucas a précisé par ailleurs que les hérétiques tentaient de séduire les prêtres. Il y a donc ici une réelle ambiguïté qui est peut-être voulue car elle permet de considérer comme hérétiques des représentations qui commençaient à trouver droit de cité dans l'Église.

⁶⁸ *Quod callide fecerant, quibusdam detegentes haeretici deridebant fidem catholicam et simili artificio fieri miracula in ecclesia coram sanctorum corporibus affirmabant*, DAV, III, 9, p. 203, l. 24-27. Selon Lucas, les hérétiques ne défiguraient pas seulement la Vierge mais aussi les saints (*Depingunt plerumque deformes sanctorum imagines*).

⁶⁹ Comparer DAV, II, 9, p. 121, l. 149 (... *coeperunt deridere populorum turmas, quae deuotionis gratia ad praedictam imaginem confluebant*) et DAV, III, 9, p. 203, l. 25 (*quibusdam detegentes haeretici deridebant fidem catholicam*).

⁷⁰ Le chapitre 9 et le chapitre 10 appartenaient sans doute à un même ensemble.

⁷¹ Je relève 184 occurrences pour le lemme *haeret**, 21 pour *haeres** et trois pour *heret**.

⁷² De même, lorsqu'il parle de "ceux qui ont changé l'image de la croix" (*similitudo autem crucis [...] quam [...] non sine scandalo mutarunt animarum*, DAV, II, 10, l. 2-3, p. 122), le sujet (à la fin du chapitre 9) est bien *haeretici*.

⁷³ *Similitudo autem crucis illius, quam tribus clavis et tribus brachiis non sine scandalo mutarunt animarum, in quibusdam ecclesiis pietatis studio adoratur*, DAV, II, 10, p. 122, l. 2-4.

Alors qu'ils ne peuvent s'appuyer sur aucune *auctoritas*, nous dit Lucas, certains considèrent donc que la croix n'avait pas de bras supérieur : comprenons qu'elle avait la forme d'un thau.⁷⁴ Pour les contredire notre hérésiologue en appelle, plus qu'aux Pères de l'Église dont il reconnaît que l'autorité peut être difficile à établir en la matière, à la « coutume de l'Église romaine » et au pape.⁷⁵ Suit un passage emprunté à un sermon *in communi de uno martyre* d'Innocent III qui semble presque avoir un statut scripturaire puisqu'il faut le prendre comme un « article de foi ».⁷⁶ Dans ce sermon, Innocent a en effet écrit :

« Quatre étaient les morceaux de bois composant la croix du Seigneur : le poteau vertical, le bois horizontal, le morceau placé dessous et l'écrêteau posé dessus. Le poteau vertical avait une partie posée dessous, avec un écrêteau posé dessus ».⁷⁷

Il faut comprendre que le fût de la croix se prolongeait au-dessus de la barre horizontale, excluant ainsi toute forme en thau. « Le morceau placé dessous » : la suite du texte confirme que pour Lucas, cette partie supérieure du fût, située au-dessus de la barre horizontale, était fixée derrière celle-ci. Dans la même perspective de légitimation romaine, Lucas rappelle ensuite un événement récent qui donne force à ses dires : il a lui-même assisté à une procession romaine du jeudi saint au cours de laquelle le pape Grégoire IX a présenté à la foule une croix à quatre bras.⁷⁸ Peter Linehan a montré que cette manifestation pouvait seulement avoir eu lieu en 1230 ou 1231.⁷⁹ Bien plus que les Pères, c'était la Rome des années 1230 qui fournissait à Lucas les arguments nécessaires pour interdire les croix à trois bras. La suite du traité livre un certain nombre de calculs assez compliqués dotés d'une forte portée symbolique : calculs en rapport direct avec notre propos dans la mesure où ils révèlent une certaine conception de ce que nous appelons art et dans laquelle le souci de réalisme se combine à une véritable typologie symbolique. En aucun cas la croix ne doit avoir trois branches, mais on peut considérer qu'elle en a six ou même sept. On peut en effet admettre qu'elle est formée de deux thau : celui de la partie inférieure, qui comprend le poteau vertical et la barre horizontale, et celui de la partie supérieure, qui comprend le morceau de bois fixé dans le prolongement du fût derrière la barre horizontale et l'écrêteau placé en travers, qui joue le rôle d'une autre barre horizontale, évidemment plus petite que la première. Un tau

⁷⁴ *et quod ipsa crux superiori caruerit brachio, proprio motu cordis affirmare nituntur, Ibidem, l. 6-7 (qui etiam nulla fulti auctoritate nec ratione ducti...).*

⁷⁵ (...) *quia de hac antiquorum patrum auctoritas difficile reperitur, ad consuetudinem Romanae Ecclesiae credimus maxime recurendum, ibidem, l. 14-16.*

⁷⁶ (...) *et quod traditione excellentissimi Dei uicarii Romani Pontificis acceperimus, sicut articulum fidei custodire. Ibidem, l. 16-18.*

⁷⁷ *Fuerunt in cruce dominica ligna quatuor : stipes erectus, lignum transuersum, truncus suppositus et titulus superpositus, ibidem, l. 21-23, reprenant Innocent III, Sermo IV in commune de uno martyre, PL 217, col. 612 B (rajouter cette référence à l'apparat critique de l'édition). Lucas précise qu'il a pris cette phrase in libro sermonum (Ibidem, l. 20).*

⁷⁸ *Hanc ergo crucis formam Romae in manibus gloriosi patris Gregorii Papae noni cum multis milibus hominum uidere et adorare merui et in festo coenae Dominicae ab ipso Papa sanctissimo benedici. Ibidem, p. 123, l. 37-40.* Lucas précise qu'une autre croix, d'argent celle-ci mais également à quatre bras, était portée au-devant du pape pendant la procession.

⁷⁹ LINEHAN, "Dates and doubts about don Lucas", pp. 202-203.

a trois bras, deux thau en ont donc six.⁸⁰ Rien de gênant à cela, précise Lucas, car un chiffre supérieur comprend un chiffre inférieur : le 6 inclut le 4, ce que ne peut en revanche faire le 3.⁸¹ On peut même compter sept bras, comme l'Esprit septiforme, si le morceau de bois qui prolonge le fût dépasse l'écriteau.⁸² En résumé, il existe un impératif dans la représentation de la croix, qui est le respect de la tradition : celle-ci est facile à déterminer, à la fois parce que les croix anciennes ne comportent jamais trois bras, et parce que la papauté dépositaire des saintes coutumes a encore récemment défendu ce type de croix en la personne d'Innocent III et de Grégoire IX.

Il serait sans doute injuste de réduire le discours de Lucas, comme on le fait parfois, à une simple polémique plus ou moins réactionnaire en faveur des traditions anciennes. La dimension allégorique de son discours sur les images n'est en effet pas négligeable. La croix est le signe par excellence et elle s'inscrit dans une dialectique microcosme/macrocosme qui implique à la fois l'homme et l'univers. Un développement sur la croix embrassant de ses quatre bras l'ensemble du monde ne surprend pas vraiment : quatre éléments dans le monde matériel, quatre directions dans l'espace, que le fût embrasse dans sa longueur et le bras transversal dans sa largeur. Lucas cite ici un poème de Sedulius Scotus (« elle réunit les quatre régions de la terre quadrangulaire ») puis, et c'est notable, un texte d'un auteur « moderne », Adam de Saint-Victor : « La forme qu'elle offre embrasse les limites de la terre dans les quatre directions ».⁸³ Le rapport établi par Lucas entre l'Homme et les quatre bras de la croix nous semble plus original. Il entre par ailleurs en résonance avec le discours sur les stigmates que nous examinerons bientôt. Dieu a en effet marqué l'être humain du signe de son supplice rédempteur : il suffit à celui-ci d'étendre les bras pour former une croix à quatre bras.

« De plus l'Homme, qui a été fait à la similitude de Dieu, conserve très clairement en son corps, par un présage divin, l'image de la croix ; lorsqu'il étend les bras de l'extrémité d'une main jusqu'à l'autre il indique la croix dans sa largeur, des bras jusqu'aux pieds il en indique la longueur, et des bras jusqu'au sommet de la tête il en indique la hauteur ».⁸⁴

Plus inattendue encore est la caractérisation du visage. Tout est en effet croix et l'on retrouve ici un thau qui fait pendant à celui que forment les bras étendus et la partie inférieure du corps : il est formé par la rencontre du cou et du visage (partie verticale) avec les oreilles

⁸⁰ Tout ce passage dans DAV, II, 10, p. 123, l. 46-51 (*Sed forsitan obicis quod duo thau, uno super alio existente, sex divisiones faciunt brachiorum*).

⁸¹ *Maior numerus non excludit minorem*. *Ibidem*, l. 52.

⁸² (...) *uel etiam septem gratia cuiusdam particulae stiptis superius prominentis propter sancti Spiritus gratiam septiformem*. *Ibidem*, l. 53-55.

⁸³ Sedulius : *Quattuor unde plagas quadrati colligit orbis*, *ibidem*, p. 126, l. 145 (*Carmen paschale*, 5, 188-190) ; Adam de Saint-Victor : *Forma cuius haec ostendit, / Quae terrarum comprehendit / Quattuor confinia*, *ibidem*, l. 148-150 (Séquence 20, *In inventione sanctae crucis*).

⁸⁴ *Homo praeterea, qui ad similitudinem Dei factus est, diuino praesagio in suo corpore similitudinem expressius continet crucis, nam extensis brachiis ab extremitate unius manus usque ad aliam latitudinem innuit crucis, a brachiis usque ad pedes longitudinem, a brachiis uero usque ad summitatem capitis altitudinem*, DAV, II, 10, p. 126, l. 151-156.

(partie horizontale),⁸⁵ disposition que l'on retrouve à nouveau dans l'ensemble nez/sourcils.⁸⁶ On voit donc comment la croix joue pour Lucas le rôle d'un *type*, elle est un modèle qui structure symboliquement l'espace aussi bien que le corps humain. Ce dernier est d'ailleurs présage en même temps qu'il est reflet puisque, par sa disposition, il annonce la crucifixion depuis le premier homme.⁸⁷

Le deuxième traité est consacré au nombre des clous utilisés pour crucifier Jésus, et par conséquent à ce qu'il convient de représenter sur les images de crucifixion. Tout ce passage regorge de précisions extrêmement intéressantes qui n'ont pas toujours été suffisamment exploitées. Selon Lucas la question était alors largement débattue.⁸⁸ Malheureusement, il ne mentionne aucune œuvre, aucun nom propre sinon, là encore, celui du pape Innocent III :

Les clous de la Passion du seigneur sont au nombre de quatre. Ils servirent à fixer ses pieds et ses mains (...). Deux pieds, deux mains, le chrétien doit imaginer quatre clous ». ⁸⁹

Cette citation est extraite du même sermon *in commune* que celles qui servaient à justifier l'usage des quatre bras pour la croix. Innocent y interprète ensuite les quatre clous comme le signe des quatre vertus cardinales, justice, prudence, force d'âme et tempérance, mais Lucas ne le suit pas sur ce terrain. Il est difficile de savoir si dans ce texte, Innocent III pensait aussi aux œuvres d'art ou seulement à ce qu'il convenait de croire au sujet du nombre de clous. *Debet confingere christianus* : *confingere* signifie plutôt imaginer que représenter, même si la distinction peut être subtile. C'est à ce stade en tout cas que Lucas s'appuie sur un événement récent qui prouve selon lui de façon incontestable le bien-fondé de sa position : il s'agit de la stigmatisation de François d'Assise.⁹⁰ Deux types de sources sont évoquées, remarquables dans les deux cas. D'une part la *Vita prima* de François par Thomas de Celano, qui avait été confirmée par Grégoire IX le 25 février 1229;⁹¹ d'autre part des témoignages de ceux qui, « clerics,

⁸⁵ *Sunt etiam in humano corpore quasi duo thau (...) collum enim, facies et aures crucis imaginem gerunt. Ibidem*, l. 156 sq.

⁸⁶ (...) *et in narium dispositione atque supercilliorum thau figura consistit. Ibidem*, l. 158-159.

⁸⁷ (...) *diuino praesagio in suo corpore similitudinem expressius continet crucis. Ibidem*, l. 151-153.

⁸⁸ *Quoniam de clauorum numero, qui fixi fuerunt in corpore dominico, contentio uertitur inter plures...*, DAV, II, 11, p. 127, l. 4-5. La totalité de ce petit traité a été traduite par E. FALQUE, "La iconografía de la crucifixión en un tratado escrito en latín en el siglo XIII por Lucas de Tuy", *Laboratorio de Arte*, 23 (2011), pp. 19-32.

⁸⁹ (...) *magnus ille Dei uicarius, Ecclesiae doctor et haeresum persecutor, Innocentius papa tertius testatur dicens : 'Fuerunt in passione Domini quatuor clauis, quibus manus affixae sunt et pedes affixi'. Et post pauca : 'Duos', inquit, 'pedes et duas manus, quatuor clauis debet configere christianus'*, DAV, *Ibidem*, l. 13-17, p. 127-128 = Innocent III, *Sermo IV in communi de uno martyre*, PL 217, col. 612 B et 613 A (rajouter cette référence à l'apparat critique de l'édition).

⁹⁰ Sur la stigmatisation de saint François et les polémiques que celle-ci a entraînés, voir A. VAUCHEZ, "Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge", *Mélanges de l'École française de Rome*, 89/2 (1968), pp. 595-625 ; C. MUESSIG, "The stigmata debate in theology and art in the late Middle Ages", in B. C. ENENKEL, W. K. MELION (éds.), *The Authority of the Word: Reflecting on Image and Text in Northern Europe, 1400-1700*, Leyde, 2012, pp. 481-504; *Idem*, *The Stigmata in Medieval and Early Modern Europe*, Oxford, 2020. Ces travaux fondamentaux ne mentionnent pas Lucas de Tuy.

⁹¹ (...) *ut in sacra reperitur legenda*, DAV, II, 11, p. 128, l. 35. Lucas prend dans la *Vita prima* de Thomas de Celano les passages suivants (je renvoie à l'édition franciscaine de 1926 : *Legendae sancti Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, I, Quarrachi, 1926 [*Analecta franciscana*, 10]) : DAV, II, 11, p. 128-129, l. 44-53 (= Thomas

laïcs et séculiers », purent vérifier la stigmatisation de leurs yeux et de leurs mains ». ⁹² Ce dernier point n'est cependant pas parfaitement clair : Lucas a-t-il entendu des témoins oculaires ? Il ne le dit pas expressément et comme Thomas de Celano mentionnait déjà tous ceux qui étaient accourus pour inspecter la dépouille du Poverello, il est possible que Lucas soit ici aussi dépendant de la *Vita prima*. ⁹³ Il connaissait cependant bien certains franciscains, dont sans doute frère Élie, et il est fort possible que ses sources d'information, ici, ne soient pas textuelles. En tout état de cause, ce passage est d'autant plus remarquable qu'il peut être daté : Lucas écrit « moins de cinq ans » après les faits qu'il rapporte, c'est-à-dire non pas le moment de la stigmatisation (17 septembre 1224) mais celui de la mort de François (3 octobre 1226) et de l'examen de son corps. ⁹⁴ Il compose donc cette partie du *De altera vita* dans le courant de l'année 1231. L'utilisation de la *Vita prima* et la mention des stigmatés sont particulièrement précoces. De cette lecture, de ces témoignages, il ressort clairement pour Lucas que François avait quatre plaies et aussi, autre sujet de discussion, que la plaie causée par la lance se trouvait du côté droit et non du côté gauche. ⁹⁵

Cette partie du texte reste extrêmement polémique mais comme précédemment, il est difficile de savoir précisément qui est visé. Certainement pas les seuls hérétiques : nous avons déjà vu que les crucifix condamnés se trouvent dans les églises, nous apprenons maintenant que ceux qui défendent les trois clous peuvent être considérés par certains comme des « docteurs ». ⁹⁶ Comprenons, *a minima*, des clercs passés par les écoles. Cependant Lucas précise ailleurs que pour certains de ces novateurs, ce n'est pas le vrai Christ qui a souffert lors de la Passion. ⁹⁷ argument docétiste classique qui, dans ce contexte, renvoie implicitement aux cathares. Pour ce qui est des pseudo « docteurs », on perçoit chez l'auteur du *De altera vita* une méfiance voire une hostilité récurrente envers les écoles urbaines. François d'Assise, homme « simple et à peu près inculte » ⁹⁸ est donc un saint selon son cœur, au même titre qu'un Isidore qui représente le monde des Pères et de la tradition. Entre ces deux modèles, il n'y a pas de place.

de Celano, *Vita prima*, § 94, l. 16-18 et § 95, l. 1-6, p. 72-73) ; DAV, p. 129, l. 55-58 (= Thomas de Celano, *Vita prima*, §95, l. 6-9, p. 73) ; DAV, p. 130, l. 88-92 et 92-95 (= Thomas de Celano, *Vita prima*, § 112, l. 16-19 et § 113, l. 2-4, p. 88). Sur la présence franciscaine dans le *De altera vita*, voir E. FALOUÉ, « Huellas franciscanas en el *De altera vita* de Lucas de Tuy », *Archivum franciscanum historicum*, 103 (2010), pp. 239-249.

⁹² (...) *reperitur et multorum religiosorum, clericorum, laicorum et secularium, qui manibus contrectare meruerunt vel corporeis oculis ante quinquenium aspexerunt, pium perhibet testimonium...*, DAV, p. 128, l. 37.

⁹³ *Accurrebant fratres et filii, et collacrimantes deosculabanur manus et pedes pii patris eos derelinquentis, necnon et dextrum latus*, Thomas de Celano, *Vita prima*, § 113, p. 88.

⁹⁴ (...) *ante quinquenium aspexerunt*, DAV, II, 11, p. 128.

⁹⁵ *Sufficere debent haec ad probandum praemissa et quatuor brachiorum fuisse crucem Christi et in ea quatuor clavis affixum et dextro latere performatum lancea credere Salvatorem*, DAV, *ibidem*, p. 130, l. 96-98.

⁹⁶ *Iam enim multi retro ibant ueritati contraria sentientes, nutabant plures, qui etiam uidebantur doctores, et quasi somniantes conuertebantur ad fabulas et superfluas nouitates*, DAV, *Ibidem*, p. 129, l. 70-72.

⁹⁷ *Alii diuersis erroribus implicati procaciter contendebant Christum in uera carne non fuisse passum...*, DAV, *ibidem*, pp. 129-139, l. 78-80.

⁹⁸ (...) *fere simplicis hominis et indocti totus orbis bonorum abundantia spiritualium (...) se gaudeat abundare*, DAV, *Ibidem*, p. 129, l. 60-62.

Lucas abandonne ensuite saint François pour dire quelques mots des clous conservés comme des reliques en plusieurs endroits. C'est ici qu'il cite Saint-Denis, Constantinople, Sainte-Marie de Nazareth et Tarse en Cilicie.⁹⁹ Il est cependant conscient que l'on vénère bien d'autres saints clous dans le monde, ce qui l'amène à dire quelques mots extrêmement intéressants du culte des reliques. D'une part, il a aussi fallu des clous pour assembler la croix et fixer l'écrêteau : on ne connaît pas leur nombre mais il est légitime de leur rendre un culte même s'ils n'ont pas été en contact direct avec le corps du Christ. D'autre part, et c'est ce passage qui nous semble remarquable, le fidèle qui croirait à tort adorer des clous de la vraie croix ne perdrait pas pour autant sa « récompense », du moment qu'ils lui seraient présentés par des ministres de l'Église et à condition qu'il soit lui-même « fondé dans sa foi catholique ».¹⁰⁰ Ce raisonnement, précise Lucas, vaut pour toutes les reliques. En d'autres termes, les dispositions du fidèle sont plus importantes que l'authenticité des restes saints¹⁰¹. Il y a ici un va et bien entre reliques et images, le retour à ces dernières s'opérant par une nouvelle recommandation : les pieds du Christ doivent être droits comme ceux du *Volto Santo* de Lucques (*uultus de Luca*). Lucas a certainement vu ce crucifix célèbre, supposément fabriqué par Nicodème, « disciple du Christ ».¹⁰² En effet il ne se contente pas de décrire les pieds du Christ, mais il précise aussi que la partie supérieure du mât continuait au-dessus du bois transversal.¹⁰³

Plus avant dans ce petit traité, Lucas donne sur un mode fictif la parole à ses adversaires anonymes. Désireux de changer la coutume en passant de quatre à trois clous, ceux-ci forment un argument extrêmement intéressant : les crucifixions nouvelles permettraient de combattre l'ennui que peut engendrer une longue habitude et surtout de stimuler la dévotion des fidèles par la représentation d'un Christ plus souffrant qu'à l'ordinaire.¹⁰⁴ Je ne suis pas certain qu'il existe avant Lucas des textes expliquant comment la représentation du Christ un pied sur l'autre, dans une position par conséquent moins hiératique que sur les crucifix romans, favorise la dévotion affective (pour reprendre un vieux et beau concept jadis travaillé par dom Wilmart). Mais le Christ en croix avait les pieds bien séparés, aussi raisonner de cette façon reviendrait à légitimer un mensonge, nous dit Lucas, et le mensonge est toujours un péché,

⁹⁹ DAV, II, 11, p. 131.

¹⁰⁰ *Non enim decipitur iustus in catholica fide fundatus nec amitteret mercedem suam, si loco uiuifici ligni uel clauorum Christi a ministris Ecclesiae aliquid sibi oblatum aliud deuotione fideli, ut lignum uel ferrum, fuerit amplexatus*, DAV, p. 131, l. 122-126.

¹⁰¹ Lucas est loin d'être le premier à tenir un tel discours. Voir par exemple Guibert de Nogent dans son célèbre *De pignoribus sanctorum* : « Imaginons un homme qui prierait un saint qui ne serait pas celui qu'il croit être. S'il le pense sincèrement et s'il l'invoque avec dévotion, alors son intention est pure devant Dieu ». Cité par N. BALZAMO, « La querelle des reliques au temps de la Renaissance et de la Réforme », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 77 (2015), pp. 103-131, ici p. 109. Je remercie Jean-Marie Sansterre de m'avoir indiqué cet article.

¹⁰² (...) *quod ostenditur illa cruce et imagine quae 'uultus de Luca' dicitur (...) Haec pedibus rectis in cruce positum repraesentat auctorem et crucem (...). Pedes enim Redemptoris non contorti, sed recti fuerunt in cruce*, DAV, p. 131, l. 134-137 et 140-141.

¹⁰³ *Haec [...] crucem in eminentiori parte lignum transuersum excedere rursum ostendit*, DAV, p. 131, l. 137-138.

¹⁰⁴ *Sed dicit aliquis: 'Ad hoc uno pede super alio uno clauo Dominum dicimus crucifixum et consuetudines Ecclesiae uolumus immutari, ut maiori acerbitate passionis Christi populi deuotio excitetur et, nouitate in consuetudinibus succedente, fastidium releuetur'*, DAV, p. 132, l. 147-151.

comme le rappellent Grégoire le Grand et divers passages de l'Écriture.¹⁰⁵ Un rapport non négociable existe donc entre la représentation et son objet, rapport de similitude, de transparence et en même temps condition de la Vérité. Lucas ne laissait assurément pas beaucoup de place à de possibles innovations et il peut à bon droit être qualifié comme un réaliste, au sens artistique aussi bien que philosophique. Le *De altera vita* se termine d'ailleurs par un éloge de la tradition, qui est transmise par l'Esprit Saint et par les Pères.

Que Lucas de Tuy ait été d'un conservatisme extrême en matière artistique, voilà un fait incontestable. Cependant l'amalgame constant qu'il opère entre nouveautés stylistiques et représentations hérétiques rend parfois le commentaire difficile. Quoi qu'il en soit, les images occupent pour lui une place essentielle aussi bien dans la caractérisation des mouvements hérétiques que dans celle de l'Église idéale. En matière esthétique le respect de la tradition, condition essentielle de l'orthodoxie, empêche tout écart par rapport à un vocabulaire ancien et bien arrêté. Mais Lucas ne s'occupe guère des nouveautés iconographiques qui représentent une innovation totale plutôt qu'un écart. Rien ne nous permet donc d'affirmer, pour prendre un exemple évident, qu'il aurait condamné les images de saint François stigmatisé qui fleurirent dès le XIII^e siècle. En 1237, par conséquent du vivant de Lucas, Grégoire IX condamna l'évêque cistercien d'Olomouc, en Bohême, car celui-ci avait interdit toute représentation de la stigmatisation du pauvre d'Assise.¹⁰⁶ La tradition était ici du côté de cet évêque alors que le pape défendait l'innovation. Or il ne fait guère de doute que Lucas, admirateur inconditionnel de François et indéfectible soutien de la papauté, aurait pris parti pour cette dernière s'il avait eu vent de la controverse. Son traditionalisme, incontestable dans bien des domaines, était ambigu et doit être relativisé. La modernité, en effet, c'étaient aussi les écrits d'Innocent III, les débuts des ordres mendiants et de l'Inquisition. L'auteur de *De altera vita* conciliait, sur un mode qui ne peut sembler contradictoire qu'aux sensibilités contemporaines, franciscanisme et violence de la répression antihérétique, attachement à la « petite patrie » léonaise et tropisme romain, utilisation pastorale des images et méfiance devant toute déviation artistique. L'expression contemporaine « révolution conservatrice » caractériserait assez bien sa vision du monde et de la Chrétienté. Lucas n'était-il pas en définitive, au-delà d'un certain nombre de particularités dues à ses origines et à sa personnalité, un bon représentant de cette Église dont le programme avait été fixé au concile de Latran IV et dans les années suivantes ?

¹⁰⁵ Cf. en particulier : *Vnde ait organum Spiritus sancti: 'Deus mendacio non eget, quia ueritas fulciri non quaerit auxilio falsitatis'*, DAV, *ibidem*, p. 132, l. 169-170 (= Grégoire le Grand, *Moralia*, XI, 26 ; rajouter cette référence à l'apparat critique). Chez Lucas, l'*organum Spiritus sancti* est toujours Grégoire (quatre occurrences dans le *De altera vita*).

¹⁰⁶ Bulle *Usque ad terminos* (11 avril 1237), dans *Bullarium franciscanum*, I, Rome, 1759, pp. 211-212, d'après VAUCHEZ, "Les stigmates de saint François", p. 601.