



Faculté de philosophie, arts et lettres

Penser la fin par la matière. Le *Liber Secretorum Eventuum* (1349) de Jean de Roquetaillade

Une lecture analogique d'un traité eschatologique au prisme de l'alchimie

Autrice : Héroïse Thomas

Promoteur : Paul Bertrand

Lecteur : Baudoin Van den Abeele

Année académique 2025-2026

Master [120] en Histoire, finalité approfondissement

Déclaration sur l'honneur

Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel, que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité et ce, quelle que soit leur provenance, et que l'utilisation des outils d'intelligence artificielle est conforme aux consignes générales d'utilisation publiées par l'UCLouvain et disponible à cette adresse : <https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-p1/portail/reglement/Consignes-ChatGPT-version-etudiante.pdf?itok=SebXXm87>

Je suis conscient·e que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement, de ne pas annoncer dans une partie spécifique en début du mémoire l'utilisation que j'ai faite des outils d'intelligence artificielle ou de les utiliser de manière contraire à ce qui est prévu dans la note institutionnelle constituent des irrégularités graves au regard du Règlement des études et des examens de l'Université catholique de Louvain (Chapitre 4, section 7, article 107 à 114) au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions académiques et disciplinaires encourues.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude et de n'avoir pas utilisé les outils d'intelligences artificielles en dehors de ce qui est accepté à l'UCLouvain.

Fait à Louvain-la-Neuve, le 15 août 2026

Héloïse THOMAS

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'H Thomas', with a stylized flourish above the name.

ANNÉE ACADÉMIQUE : 2025-2026

SESSION : Septembre

NOM : THOMAS

PRÉNOM : Héloïse

TITRE DU MÉMOIRE : « Penser la fin par la matière. Le *Liber Secretorum Eventuum* (1349) de Jean de Roquetaillade. Une lecture analogique d'un traité eschatologique au prisme de l'alchimie »

PROMOTEUR : BERTRAND Paul

Ce mémoire explore de quelle manière l'alchimie permet d'appréhender un traité eschatologique, plus précisément le *Liber Secretorum Eventuum* de Jean de Roquetaillade (1349). À partir de l'édition critique de cette œuvre et de sa traduction par Robert E. Lernet et Christine Morerod-Fattebert, cette analyse repose principalement sur le texte traduit, sur un support biblique et sur la confrontation des différentes observations avec les travaux de Leah DeVun, Barbara Obrist et Sylvain Piron, pour ne citer qu'eux. En premier lieu, l'étude met en évidence la structure binaire opposant des valences pures et impures au cœur de l'histoire du salut. La conception du temps apparaît ensuite comme providentielle et cyclique, mettant en lumière une analogie avec les phases opératoires de l'alchimie. Enfin, la nature concrétise la logique analogique entre alchimie et eschatologie, rendant visible l'action de la Providence au sein du monde terrestre. Sans toutefois considérer le *LSE* comme un traité alchimique, l'alchimie médiévale apparaît comme une forme de langage analogique permettant de souligner la cohérence du récit eschatologique de Jean de Roquetaillade.

Remerciements

En premier lieu, je tiens à remercier particulièrement mon promoteur, monsieur Paul Bertrand, pour la qualité de l'accompagnement qu'il m'a proposé tout au long de cette recherche. Au-delà de la pertinence de son accompagnement scientifique et de ses nombreuses relectures assidues, d'autres de ses qualités de soutien méritent d'être soulignées. En effet, sa disponibilité, sa patience et son oreille attentive m'ont permis de prendre l'espace et le temps nécessaires à l'introspection de ma recherche. Je suis particulièrement reconnaissante de la douceur avec laquelle monsieur Bertrand m'a accompagnée : elle m'a permis d'envisager avec légèreté mes hésitations, mes tâtonnements et autres changements de perspective. Surtout, ses interventions ont eu pour effet de m'orienter, sans me donner de réponse immédiate. Ceci a permis de m'amener à trouver moi-même le sens que je cherchais à insuffler à mes recherches. Je le remercie également pour sa patience, notamment face à des périodes, parfois trop longues à mon sens, nécessaires pour préciser mon fil rouge, mes structures et mes intuitions. Cette liberté dans ma réflexion ainsi qu'un suivi attentif ont profondément impacté la rédaction de ce mémoire et, plus largement, ma manière d'envisager la recherche. Je valorise profondément cet accompagnement tant je réalise la chance que j'ai eue de mener un travail aussi exigeant dans un cadre aussi bienveillant, et je lui en suis sincèrement reconnaissante.

Il m'est indispensable d'exprimer ma profonde gratitude à mon papa et ma maman pour leur soutien durant ces cinq dernières années. Chacun à sa manière, ils m'ont apporté un appui essentiel à l'aboutissement de mon parcours académique.

À ma sœur et à mon frère, j'adresse un remerciement particulier pour la simplicité de leur constance et l'inconditionnalité de leur amour.

Une pensée particulière va également à ma seconde famille, pour m'avoir offert le confort d'un espace d'écoute et d'attention, de respiration et de décompression dans les moments de légèreté comme dans ceux où la recherche devenait trop prenante. Je remercie du fond du cœur Alice, évidemment et avant-tout, Lucas, Zoé, Élodie et, de l'autre côté de l'Atlantique, Jean et Noémie. Je suis profondément reconnaissante pour votre amitié, dont la valeur m'est particulièrement apparue au cours de ces dernières années.

Enfin, à Astor, mon compagnon, pour sa présence au quotidien, sa patience à toute épreuve, la sécurité de notre foyer et toutes nos conversations où, inlassablement, on refait le monde : merci, mille fois merci.

À Granny

Table des matières

Introduction	1
Pourquoi l'alchimie ?	2
État de la recherche et problématisation	4
Concernant l'alchimie	4
Concernant Jean de Roquetaillade et le <i>Liber Secretorum Eventuum</i>	6
Approche méthodologique	8
Risques et limites de la recherche	10
Proposition de plan	11
Chapitre I : Contextualisation	13
Section I : Jean de Roquetaillade, c. 1310-c. 1365	13
Franciscain, visionnaire, exégète et alchimiste	13
Arrestation, incarcération et procès	15
Production écrite et état des sources	17
La question de l'influence	21
Section II : L'eschatologie et la prophétie au 14^e siècle	23
Section III : La conception de l'alchimie	25
Quelle histoire de l'alchimie en Occident ?	25
L'alchimie médiévale, de quoi s'agit-il ?	26
Premières observations de l'alchimie roquetailladienne	29
Chapitre II : La structure du récit eschatologique roquetailladien	31
Section I : Un système binaire	31
La théologie médiévale, un système manichéen	31
Les acteurs eschatologiques	34
La conception de l'espace	37
Une opposition destinée à être résolue	41
Section II : Les valeurs chrétiennes et la symétrie des valences	44
Section III : Le chaos et la purification du monde	49
Remarques conclusives	52

Chapitre III : La conception du temps	54
Section I : La structure ternaire et le temps chrétien	55
Les conceptions de saint Augustin, Joachim de Flore et Pierre de Jean-Olieu, quel modèle ?	55
Temps cyclique ou temps linéaire ? Répétitions des schémas vers un accomplissement final	59
Les phases opératoires de l'alchimie comme base symbolique : <i>Nigredo</i> , <i>Albedo</i> et <i>Rubedo</i>	61
Section II : Le millénarisme littéral roquetailladien	65
Fonctions du millénaire roquetailladien : <i>Fixatio</i> et <i>distillatio</i> , préservation du Mal	67
L'émergence d'une double hérésie sur la question du <i>temps</i>	71
Remarques conclusives.....	72
Chapitre IV : La nature, entre alchimie et eschatologie.....	75
Section I : L'histoire du salut, l'alchimie et la nature	76
Ouverture de la recherche : Un lien entre la corruption du monde et la théorie des humeurs hippocratique ?	77
Section II : Mise en évidence d'une structure naturelle : Les quatre éléments au service de la symbolique eschatologique.....	79
Le feu, purificateur et destructeur	80
L'ambivalence de l'eau.....	82
La terre : stabilité ou fragilité ?.....	84
L'air ou le « souffle » de Dieu	87
Section III : Le cinquième élément, ou la <i>quintessence</i>, de Jean de Roquetaillade. Approche brève.....	88
Remarques conclusives.....	89
Conclusion	91
Sources.....	97
Bibliographie	97

Introduction

Lorsqu'un médiéviste s'intéresse à une prophétie du Moyen Âge, il convient d'accepter que l'auteur médiéval ait fait usage de son système de croyance propre lors de sa rédaction. Autrement dit, l'étude d'une prophétie, en tant que typologie textuelle, nécessite un temps d'adaptation, d'appréhension du contexte de rédaction et, surtout, de la prise en compte de l'« outillage mental¹ » propre à son auteur.

Le *Liber Secretorum Eventuum* (*LSE*)² de Jean de Roquetaillade s'inscrit largement dans cette dynamique. Datant de 1349, sa rédaction s'inscrit au sein d'un contexte d'une grande instabilité. Il s'agit d'une période profondément troublée, caractérisée par une succession de crises et de calamités : guerres, famines et, évidemment, la Grande Peste³. Dans un premier temps, en faisant abstraction de son vécu intime, le contexte général justifie à lui-seul la large production documentaire s'intéressant à l'eschatologie. Comme le souligne Colin McAllister, les différentes anticipations concernant l'Apocalypse constituent en soi une réponse à un quotidien presque chaotique, tant la mort est côtoyée. Ces crises provoquent en effet la croyance selon laquelle l'humanité serait aux portes de la fin des temps⁴.

De manière générale, le *LSE* a été manipulé par l'historiographie pour la richesse de son témoignage politique, son aspect prophétique strict et comme illustration flagrante de l'eschatologie franciscaine⁵. Bien que le *LSE* ait effectivement été rédigé comme un traité prophétique et eschatologique, certaines structures, mentions et allusions semblent pouvoir être associées à d'autres systèmes symboliques. En effet, nous avons souligné l'importance de prendre en compte l'outillage mental de l'auteur. Cela signifie qu'il est nécessaire de s'intéresser aux différents systèmes d'interprétations qui influent sur Jean de Roquetaillade. Or,

¹ La locution « outillage mental » est ici mobilisée en accord avec la définition donnée par Lucien Febvre. Cette notion offre un cadre méthodologique conditionnant les systèmes de pensée de ces individus, ainsi que leur compréhension du monde. Nous la mobiliserons pour aborder les mentalités propres à un espace-temps donné : les catégories intellectuelles, les savoirs, les représentations, les points de vue...

² L'abréviation sera désormais utilisée, plutôt que le nom du traité dans son entièreté.

³ Deux articles distincts ont été consultés à propos des tourments du 14^e siècle : LERNER E. Robert, « The Black Death and Western European Eschatological Mentalities », dans *The American Historical Review*, vol. 86, n°3, 1981, p. 533-552. ; MINOIS Georges, « Les cavaliers de l'Apocalypse. Famines, guerres, pestes et leurs séquelles », dans MINOIS Georges, *Histoire du Moyen Âge*, Paris, Perrin, 2016, p. 320-349.

⁴ McALLISTER Colin, « Through a Glass Darkly: Time, the End, and the Essence of *Apocalypica* », dans McALLISTER Colin (éd.), *The Cambridge Companion to Apocalyptic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 1-2.

⁵ Cette remarque est portée par les observations faites au cours des multiples enquêtes documentaires.

celui-ci est majoritairement étudié par l'historiographie en tant que prophète. Pourtant, il refuse ce titre, affirmant plutôt qu'il ait reçu de Dieu un don de compréhension des Écritures⁶. Par ailleurs, l'historiographie le considère également comme un alchimiste d'importance, ses travaux ayant notamment influencé le développement de la pharmacologie⁷.

Pourquoi l'alchimie ?

Dans un premier temps, la proposition d'une lecture analogique mobilisant l'alchimie pour aborder un traité eschatologique pourrait surprendre. Nous préciserons qu'il s'agit bien, d'abord et avant tout, d'un traité eschatologique : il adresse le déroulement des événements de la fin des temps en se concentrant sur l'humanité. Pourtant, Jean de Roquetaillade a, à la suite du *LSE*, rédigé deux traités explicites d'alchimie : le *Liber lucis* (*LL*) et *Liber de consideratione quintessentie omnium rerum* (*Quinte*). Ceux-ci sont d'ailleurs rapprochés dans le temps : alors que le *LSE* paraît en 1349, le *LL* date approximativement de 1350 et le *Quinte* date probablement d'entre 1350 et 1352⁸. Au sein du *LL*, il décrit explicitement ce que l'alchimie nomme les « phases opératoires », soit la triade *Nigredo*, *Albedo* et *Rubedo*. En ce qui concerne le *Quinte*, Roquetaillade y théorise sa version du principe de *quintessence*. Celle-ci est restée d'une influence notoire dans les milieux alchimiques⁹.

L'historiographie a, semble-t-il, eu tendance à n'étudier les systèmes de pensée eschatologique et alchimique de manière parallèle. Cependant, il convient d'interroger cette pratique. En effet, l'une des spécificités du Moyen Âge occidental tient en la perméabilité des domaines. Autrement dit, la théologie, la philosophie naturelle et l'alchimie ont un point commun qui ne peut pas être ignoré : elles sont toutes envisagées dans un rapport de soumission à Dieu, le Créateur¹⁰. Dans ce contexte, on sait notamment que l'alchimie a puisé ses procédés et son symbolisme dans la tradition chrétienne¹¹. Le traité alchimique, en tant que catégorie

⁶ Voir *Annexe, Liber Secretorum Eventuum*, §151 : « (...) je ne veux pas que le nom de prophète me soit attribué, moi qui comme je l'ai dit, ne suis pas prophète. » ; *LSE*, §114 : « Grâce à la compréhension de ces vérités, la porte bien admirable et insaisissable me fut ouverte qui permet de comprendre les secrets des prophètes portant sur ces sujets (...) ».

⁷ DEVUN Leah, *Prophecy, Alchemy, and the End of Times. John of Rupescissa in the Late Middle Ages*, New York, Columbia University Press, 2009, p. 1.

⁸ Voir pages 19-20.

⁹ Nous aurons l'occasion d'adresser ces deux terrains d'analogies au sein de cette recherche.

¹⁰ OBRIST Barbara, « Visualization in Medieval Alchemy », dans *Hyle*, vol. 9, n°2, 2003, p. 131-170. (Édition numérisée).

¹¹ MATUS Zachary A., « Alchemy and Christianity in the Middle Ages », dans *History Compass*, vol. 10, n°12, 2012, p. 934.

textuelle, apparaît comme codifié et métaphorique¹². Au 14^e siècle, l'engouement autour de l'alchimie s'accompagne de la croyance que ce savoir est révélé par Dieu et ainsi réservé à une minorité de la population¹³. Cette croyance n'est pas sans rappeler celle de la prophétie, plus précisément ici de la prévision eschatologique. En acceptant ce prisme, il convient donc également d'accepter que ces différents domaines entretiennent des liens analogiques centrés autour de la Bible et de Dieu.

Ainsi, le point de départ de cette recherche est de s'interroger sur les mécanismes interprétatifs et les concordances de représentations que les deux systèmes partagent et qui peuvent se refléter à la lecture du *LSE*. Donc, plutôt que d'étudier distinctement les systèmes alchimique et eschatologique, il semble judicieux de les considérer dans un rapport d'interaction, nourrissant chacun l'outillage mental de Jean de Roquetaillade.

Les travaux qui étudient la concordance entre l'alchimie et l'eschatologie dans le système de pensée « roquetailladien¹⁴ » sont de l'ordre de l'exception. Il existe en effet une véritable lacune quant à l'étude intersectionnelle des deux domaines. La monographie de Leah DeVun a ainsi constitué un socle d'importance première dans le cadre de cette recherche, tant elle affirme que le message de Roquetaillade concerne le rapport entre « spiritualité et naturalisme »¹⁵. C'est également le cas de Zachary Matus, qui verbalise son soutien aux observations de DeVun : « (*Leah*) *DeVun showed that Rupescissa's eschatological beliefs influenced his alchemical writings and his alchemical knowledge inflected his religious beliefs*.¹⁶ ». Leah DeVun affirme en effet qu'en ne travaillant que sur le prophète et non sur l'alchimiste, la majorité de ces études sont passées à côté du message central voulu par Roquetaillade¹⁷. C'est également le cas de Zachary Matus et de Barbara Obrist, dont les travaux ont permis de prendre de l'assurance quant à l'hypothèse d'une logique analogique entre eschatologie et alchimie.

¹² DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 102.

¹³ *Ibid*, p. 104.

¹⁴ Il s'agit d'un néologisme proposé par cette recherche. Celui-ci est mobilisé pour adresser « ce qui est relatif à Jean de Roquetaillade ».

¹⁵ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 6.

¹⁶ MATUS Zachary A., *Op. cit.*, 2012, p. 937. ; OBRIST Barbara, « Views on History in Medieval Alchemical Writings », dans *Ambix*, vol. 56, n°3, 2009, p. 236.

¹⁷ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 6.

Ainsi, comme le souligne Lerner, à juste titre, ce que Roquetaillade propose constitue un système prophétique et doit donc être étudié en tant que système¹⁸. Cela implique que les éléments constitutifs de cette pensée soit mis en miroir les uns des autres. De plus, nous l'avons précédemment souligné, le *LSE* constitue la première mise sur papier de ce système, avec la volonté que cette explication soit complète¹⁹.

Au regard de ces remarques, la finalité de cette recherche tient en la volonté de proposer une lecture actualisée du *LSE*. Cette proposition d'analyse gravite autour de la problématique suivante : de quelles manières l'alchimie, son imagerie et ses modes opératoires, permettent de mettre en lumière la cohérence d'un traité eschatologique ? Autrement dit, cette recherche s'attèle à relever des structures pouvant être mises en relation et permettant de complexifier le système de pensée roquetailladien en envisageant l'intersectionnalité de deux domaines : l'eschatologie comme point de départ de l'observation, l'alchimie comme « langage » permettant d'en appréhender les spécificités.

État de la recherche et problématisation

Concernant l'alchimie

Au regard de l'alchimie, l'historiographie est assez particulière. De manière générale, il s'agit d'un domaine d'étude largement invisibilisé, surtout pour la période médiévale. Il semblerait que l'argument principal de cette dévalorisation réside en l'ambivalence du sujet dû à la complexité du langage qui lui est propre. Jean-Marc Mandosio explique en effet que le langage mobilisé par les alchimistes est volontairement crypté²⁰. William R. Newman et Lawrence M. Principe confirment volontiers cette idée, en affirmant que l'opacité propre au langage alchimique a longtemps constitué un barrage à son étude²¹. Les chercheurs, médiévistes et modernistes, se sont ainsi heurtés à un langage à la nature versatile, oscillant entre science et

¹⁸ LERNER Robert E., « Historical introduction », dans ROQUETAILLADE Jean de, *Liber Secretorum Eventuum*, éd. LERNER Robert E. et MOREROD-FATTEBERT Christine, *Édition critique, traduction et introduction historique*, Fribourg, Éditions universitaires, 1994, p. 14. (*Spicilegium Friburgense*, 36)

¹⁹ Jean de Roquetaillade le précise lui-même : *LSE*, §1 : « A vous, très révérend père en Christ et seigneur Guillaume, cardinal de la sainte Église Romaine du titre des Quatre-Saints-Couronnés ; moi, frère Jean de Roquetaillade, de l'ordre des frères mineurs, de la province d'Aquitaine, du district de Rodez et du couvent d'Aurillac, à votre demande, j'ai mis par écrit, à la suite, les notables événements à venir qui m'ont été révélés en prison, aussi Fidèlement et exactement que ma mémoire aura pu les conserver. »

²⁰ MANDOSIO Jean-Marc, « La création verbale dans l'alchimie latine au Moyen Âge », dans *Archivum Latinatatis Medii Aevi*, t. 63, 2005, p. 137. (Actes du colloque international de Barcelon 31 mai-2 juin 2004).

²¹ NEWMAN William R. et PRINCIPE Lawrence M., « Some Problems with the Historiography of Alchemy », dans NEWMAN William R. et GRAFTON Anthony, *Secrets of Nature. Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press, 2001, p. 385.

symboles. La pertinence de l'étude de l'alchimie a donc été remise en cause, dénonçant le caractère occulte d'un tel domaine²². En réalité, l'alchimie des Temps modernes paraît avoir été sensiblement plus étudiée que celle du Moyen Âge. Néanmoins, le développement de l'alchimie moderne privilégie un abord philosophique, plutôt que pratique²³.

Au tournant du 18^e siècle, l'inaccessibilité présumée de l'alchimie suffit à rejeter définitivement le sujet d'étude. De multiples courants de pensée soumettent alors l'alchimie à autant d'interprétations²⁴. Dès lors, à partir du 19^e siècle, la recherche scientifique considère l'alchimie comme un domaine symbolique et philosophique servant exclusivement à parler de l'individu et de son rapport à lui-même²⁵. Un apport notoire à cette alchimie philosophique est celui du philosophe Carl Gustav Jung²⁶. Le début du 20^e siècle s'inscrit dans cette continuité. Au lendemain de la Seconde guerre mondiale, l'historiographie continue de « brandir » l'argument de l'occultisme propre à l'alchimie²⁷.

Cette tendance est révisée au tournant des années 1970²⁸. Bien que les mentalités évoluent quant à ce sujet controversé, il faut tout de même attendre les années 1990 pour que le sujet d'étude qu'est l'alchimie soit correctement subventionné²⁹. Pourtant, le succès desdites études ne semble pas être retentissant, puisque au début des années 2000, Jean-Marc Mandosio déplore encore la connaissance lacunaire, fragmentaire, de l'alchimie. Il explique d'ailleurs que peu de travaux sérieux à ce propos circulent³⁰. Autrement dit, les recherches concernant l'alchimie médiévale sont relativement récentes. Cela s'observe à travers l'enquête documentaire qui a été menée pour cette recherche. Au-delà des résumés historiographiques proposés par certains des travaux ici sollicités, il ressort en effet que les décennies 2010 et 2020 ont été révélatrices quant à l'étude de l'alchimie. Il est toutefois nécessaire de souligner la qualité du travail innovant de Robert Halleux qui, au regard des remarques ici discutées, apparaît comme étant précurseur³¹.

²² DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 5-7.

²³ OBRIST Barbara, « Art et nature dans l'alchimie médiévale », dans *Revue d'histoire des sciences*, vol. 49, n°2/3, 1996, p. 217.

²⁴ NEWMAN William R., « What Have We Learned from the Recent Historiography of Alchemy », dans *Focus – Isis*, vol. 102, n°2, 2011, p. 313-314.

²⁵ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 105.

²⁶ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1996, p. 217.

²⁷ NEWMAN William R., *Op. cit.*, 2011, p. 313.

²⁸ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 5.

²⁹ NEWMAN William R., *Op. cit.*, 2011, p. 313.

³⁰ MANDOSIO Jean-Marc, *Op. cit.*, 2005, p. 137-146.

³¹ Nous faisons ici surtout référence à son ouvrage : *Les textes alchimiques*, Turnhout, Brepols, 1979.

De manière générale, ces observations révèlent d'emblée une grande difficulté méthodologique à aborder un tel sujet. L'historiographie quant à l'alchimie médiévale révèle en effet une vision partagée entre des conceptions scientifique et philosophique, pratique et théorique. La difficulté à saisir la nature de l'alchimie permet de comprendre comment elle s'est vue être associée à des domaines proches de l'occulte, de l'ésotérisme, du mysticisme³². Étant donné cette double nature, il se peut également qu'il y ait eu une confusion entre les historiens des sciences et les historiens des représentations et que le sujet dans sa globalité ait ainsi été exclu des deux sphères.

Concernant Jean de Roquetaillade et le *Liber Secretorum Eventuum*

Roquetaillade est reconnu, par ses contemporains et les nôtres, comme étant l'un des intellectuels les plus novateurs de son temps³³. L'engouement autour de ses écrits est déjà grand de son vivant. Cet intérêt se développe ensuite jusqu'au 18^e siècle, où il semble s'estomper³⁴. Jean de Roquetaillade n'est réinséré à l'historiographie qu'au 20^e siècle, par l'important travail de Jeanne Bignami-Odier, en 1925³⁵. À ce jour, les travaux mobilisés la présentent effectivement comme étant une référence essentielle. De la même manière, Robert E. Lerner est sollicité dans une écrasante majorité des travaux ici étudiés. Robert E. Lerner, ainsi que Christine Morerod-Fattebert, occupent d'ailleurs une place d'importance notoire au sein de cette recherche, puisque celle-ci s'appuie sur la traduction du *LSE* proposée dans leur édition critique de 1994. D'ailleurs, cette étude souhaite mettre en lumière la qualité du travail, de manipulation et de traduction, proposé par Christine Morerod-Fattebert. Sylvain Piron rend d'ailleurs hommage à sa finesse du travail concernant Roquetaillade³⁶. Christine Morerod-Fattebert a, de plus, rédigé deux articles complémentaires à sa participation à l'édition critique susmentionnée, et qui ont permis de dresser un état des sources d'intérêt primaire quant aux travaux de Roquetaillade³⁷.

³² RINOTAS Athanasios, « The Interplay among Alchemy, Theology and Philosophy in the Late Middle Ages: The Cases of Roger Bacon and John of Rupescissa », dans *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografica e Historia*, vol. 17, 2017, p. 161.

³³ CASTEEN Elizabeth, « Gilding the Lily : John of Rupescissa's Prophetic System and the Decline of the Angevins of Naples », dans *Mediaevalia*, vol. 36, n°1, 2016, p. 119-145. ; PIRON Sylvain, « Un traité inconnu de Jean de Roquetaillade », dans *Revue d'histoire des textes*, vol. 4, 2009, p. 299.

³⁴ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 9.

³⁵ CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 121.

³⁶ PIRON Sylvain, « L'Ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade: À propos d'une édition récente », dans *Franciscan Studies*, vol. 65, n°1, 2007, p. 284.

³⁷ Voir p. 18-19. ; Les deux articles concernés sont les suivants : MOREROD-FATTEBERT Christine, « Un style, un homme? L'exemple de Jean de Roquetaillade », dans *Olivia. Mouvements et dissidences spirituels XIIIe-XIVe siècles*, vol. 5, 2016, p. 1-12. et MOREROD-FATTEBERT Christine, « L'édition du *Liber secretorum eventuum* de Jean de Roquetaillade », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, vol. 102, n°2, 1990, p. 297-304.

Ceux-ci semblent connaître, suite à la parution du *LSE* (édition 1994), un regain d'intérêt au début du 21^e siècle.

Néanmoins, plusieurs problèmes se posent. Nous venons d'établir que l'historiographie qui s'intéresse à l'étude de Jean de Roquetaillade est relativement récente. Ce caractère tardif fait ressortir un second souci : celui d'un état des connaissances qui apparaît comme étant fragmentaire. Il paraît en effet qu'une certaine confusion persiste quant à la bibliographie de Jean de Roquetaillade. Ainsi, les travaux de la fin du 20^e siècle ne semblent pas avoir disposé d'un cadre établi, ce qui pourrait justifier un certain tâtonnement. Ces études présentent en effet certaines zones d'ombre qui ont depuis trouvé des réponses ou, du moins, des pistes de réflexion. Sylvie Barnay, en 1992, explique par exemple que les raisons de l'incarcération de Roquetaillade sont inconnues³⁸. Cette affirmation n'est cependant pas exacte : nous disposons aujourd'hui d'un cadre connu. Si l'on suit cet ordre d'idées, l'édition critique de 1994 sur laquelle nous nous reposons, bien qu'elle soit le fruit d'un travail admirable, pourrait comporter ces mêmes confusions. Pour insister sur cette idée, Elena Tealdi apporte plus de précision au regard de la datation que Robert E. Lerner. Par exemple, concernant la date de fin des études de Roquetaillade, Robert E. Lerner propose une approximation autour de 1340. Tealdi, quant à elle, propose 1337³⁹.

Par ailleurs, certains des travaux récents dressent une liste partielle des manuscrits. De plus, ces listes ne présentent pas nécessairement le même contenu d'un travail à l'autre. L'état des sources, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir lors du chapitre de contextualisation, a donc été dressé grâce à deux approches distinctes. D'un côté, le travail remarquable de Christine Morerod-Fattebert a permis, en majorité, de dresser un inventaire non négligeable des sources de Roquetaillade. De l'autre côté, cet inventaire a été complété par la mise en commun des observations lacunaires d'autres chercheurs. Dans cet ordre d'idées, le *LSE* n'est que rarement cité par l'historiographie récente, en faveur le plus souvent du *Liber ostensor* (*LO*), par exemple. Lorsque le *LSE* est effectivement cité, cela ne semble porter que sur des passages éclectiques ou des remarques générales, qui ne permettent pas de le comprendre en profondeur.

³⁸ BARNAY Sylvie, « L'univers visionnaire de Jean de Roquetaillade », dans *Cahiers de Fanjeaux*, vol. 27, n°1, 1992, p. 174.

³⁹ TEALDI Elena, « Political Propheticism. John of Rupescissa's Figure of the End Times Emperor and its Evolution », dans WIESER Veronika, ELTSCHINGER Vincent et HEISS Johan (éd.), *Cultures of Eschatology*, vol. 1 : *Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020, p. 442. ; LERNER E. Robert, *Op. cit.*, 1994, p. 33.

Par ailleurs, ces travaux renvoient à des sujets épars, déconnectant ainsi certains éléments de la pensée roquetailladienne.

Étant confrontée à ces observations, une incompréhension a émergé de cette recherche quant à la mise sur le côté du *LSE*. Pourtant, à moins que des ouvrages précédents aient été oubliés par l'histoire, le *LSE* est la première œuvre littéraire de Jean de Roquetaillade. Il y présente de multiples éléments, qui sont très souvent repris dans des exposés postérieurs. Pour donner un exemple parmi beaucoup d'autres, Sylvain Piron observe que Roquetaillade prévoit le Grand Schisme dans le *LO* sans mentionner le *LSE*, alors que la même idée y était, selon moi, déjà présente⁴⁰. Ainsi, il me paraît nécessaire de poursuivre les recherches consacrées à Jean de Roquetaillade et son œuvre littéraire afin d'en approfondir nos connaissances.

Approche méthodologique

Avant de s'attarder sur la manière dont le texte a été manipulé, il est préférable de motiver le choix de l'ouvrage étudié. En effet, mes intérêts de recherche propres s'orientent volontiers vers l'eschatologie depuis déjà plusieurs années. Par ailleurs, l'un de mes domaines de prédilection concerne les réalités subalternes. En cela, j'ai un attrait particulier envers le domaine de l'ésotérisme associé à la période médiévale. D'autre part, la même remarque s'applique aux systèmes de pensées religieux « païens » et aux différents courants de pensée catholique considérés comme marginaux. Étant au fait de ces éléments, monsieur Paul Bertrand m'a présenté le *Liber Secretorum Eventuum* comme un terrain fertile à une recherche qui nourrirait ces différentes curiosités. Cette proposition a largement retenu mon attention dès lors qu'il est apparu que l'historiographie présente régulièrement Jean de Roquetaillade comme un alchimiste de renom. N'ayant jamais abordé l'alchimie d'un point de vue scientifique, étant plutôt soumise aux représentations que propose la culture populaire actuelle, la volonté d'en faire mon sujet de mémoire s'est imposée.

Toutefois, le cadre historiographique que nous venons d'énoncer suffit à justifier les difficultés qui ont été rencontrées pour appréhender le sujet de l'alchimie médiévale. D'emblée, la recherche s'est orientée plutôt vers une approche littéraire et qualitative du texte, s'intéressant avant-tout à sa portée symbolique.

⁴⁰ PIRON Sylvain, *Op. cit.*, 2007, p. 282. ; *LSE*, §23-§30.

Dans un premier temps, une grande attention a été donnée à la familiarisation avec l'ouvrage de Jean de Roquetaillade. Cette étape nécessaire a permis de s'acclimater à un élément de la littérature du 14^e siècle ainsi qu'à son auteur. Appréhender personnellement le corps de texte avant d'être confrontée à l'historiographie émanait d'une volonté de ne pas être d'emblée influencée par les observations d'autres historiennes et historiens.

Suite à ces premières lectures, la recherche s'est orientée vers une première enquête documentaire générale. Principalement, celle-ci s'est arrêtée sur l'introduction de Robert E. Lerner dans l'édition critique qui a constitué le socle de cette recherche. Naturellement, cette première confrontation à l'historiographie était nécessaire pour en apprendre davantage à propos de Jean de Roquetaillade : sa vie, ses figures d'influence, ses spécificités reconnues, etc. Par ailleurs, il a également été question, entre autres choses, de rafraîchir les connaissances quant à l'ordre de saint François et au contexte propre au 14^e siècle. Nous avons aussi procédé à un approfondissement de la compréhension de l'eschatologie concernant ce siècle précis. La recherche s'est, à ce stade, orientée vers un premier contact avec l'alchimie médiévale. La complexité propre à ce sujet d'étude s'est révélée immédiatement.

Toujours est-il, l'approfondissement de la compréhension de l'eschatologie a servi de socle à la première analyse textuelle du *LSE*. Celle-ci s'est en effet essentiellement concentrée sur ses éléments eschatologiques : notamment, la chronologie des événements, ses propos quant à l'Antéchrist et la révélation d'une structure binaire omniprésente. Il est à noter que les différentes analyses textuelles ont représenté la majeure partie du travail fourni tant elles nécessitaient une attention particulière. Celles-ci se sont révélées être particulièrement chronophages.

Ensuite, les difficultés rencontrées quant à l'appréhension de l'alchimie médiévale ont incité à procéder à une deuxième enquête documentaire qui la concernerait strictement. Cette portion de la recherche s'est avérée être particulièrement longue, se concentrant singulièrement sur la compréhension des différentes logiques opératoires et procédurales et sur la familiarisation avec le vocabulaire concordant. La recherche s'est donc appuyée sur le dépouillement de multiples lectures scientifiques afin d'en relever les termes et les locutions propres à l'alchimie. Cette méthode était nécessaire pour faire converger leurs interprétations, permettant d'en ressortir des définitions hypothétiques.

Une fois que la compréhension de ces éléments a été suffisamment garantie, le *LSE* a été soumis à une deuxième analyse, cette fois dans l'unique but d'en souligner les pistes d'observations quant à l'influence alchimique. Autrement dit, cette approche avait comme finalité de souligner les logiques alchimiques reconnaissables dans le corps de texte, par analogie avec l'eschatologie.

La dernière étape d'analyse a consisté en la superposition des commentaires issus des deux analyses, eschatologique et alchimique. Celle-ci a réellement permis de mettre en lumière des logiques analogiques entre les deux domaines d'étude. La formulation d'hypothèses quant à ce lien a bien-entendu été encadrée par un support bibliographique riche.

Risques et limites de la recherche

Ainsi, la volonté intrinsèque à cette recherche est de proposer une grille de lecture symbolique à un traité eschatologique et de tenter d'en prouver la pertinence. Néanmoins, cette pertinence ne peut être révélée qu'en étant attentive aux risques et aux limites d'une telle recherche.

Le premier élément qui se révèle est le piège bien-known de l'anachronisme. En effet, nous avons pris le temps de souligner les manquements de l'historiographie quant à l'étude de l'alchimie médiévale. Une attention particulière, bien que peut-être imparfaite, a été donnée à la différenciation des logiques alchimiques moderne et médiévale. Bien qu'elles ne soient pas étrangères, nous avons susmentionné le caractère plutôt philosophique de l'alchimie moderne, surtout autour du 18^e siècle, et qui a profondément influencé la vision actuelle dudit sujet.

Ensuite, le symbolisme en tant que sujet d'études renvoie à l'histoire des représentations et des mentalités. En analysant des interprétations symboliques associées à un outillage mental propre, l'historien est confronté au risque de la surinterprétation. Cela justifie qu'au sein de ce travail, j'ai toujours voulu être prudente. Les résultats des observations se sont révélés malgré tout concluants. Toutefois, affirmer une correspondance entre ces deux domaines avec assurance tout en restant lucide sur les spécificités en jeu s'est révélée être d'une grande complexité. Il convient donc, au cœur de ce point méthodologique, de faire une distinction : l'objet manipulé est un traité eschatologique. Cette recherche n'a pas pour ambition de le « déguiser » en traité alchimique. L'alchimie n'est mobilisée que par le prisme d'une lecture analogique.

Avec la volonté de pas succomber à l'un des pièges énumérés, mes différentes enquêtes documentaires ont privilégié des travaux portant sur une période allant du 12^e au 14^e et sur des espaces proches de la France et des milieux franciscains. Cela permet d'expliquer pourquoi les travaux sur l'alchimie arabe sont absents de la bibliographie propre à ce travail, par peur de faire des amalgames entre deux réalités conceptuelles différentes. Nous pensons notamment à Sébastien Moureau dont les travaux ont été consultés pour nourrir la réflexion, mais ont été écartés des observations proposées.

Proposition de plan

Avec la volonté de mener à bien cette recherche, le corps de texte sera organisé de la manière suivante.

Premièrement, un chapitre de contextualisation permettra d'encadrer la recherche. Celui-ci s'attardera sur le 14^e siècle au sens large. Nous aurons l'occasion de relever les crises que traversent les sociétés occidentales ainsi que la volonté, qui en découle, de décrypter les événements pour répondre aux attentes eschatologiques propres à cette période. Par ailleurs, il sera également question de faire le point sur Jean de Roquetaillade : sa vie, son incarcération, sa production littéraire et le contexte de cette rédaction. Un point d'attention sera par ailleurs donné à la conception eschatologique propre à ce siècle de tourments, ainsi qu'à l'influence grandissante de l'alchimie au sein de ces sociétés.

Le deuxième chapitre sera l'occasion de la mise en évidence d'une structure binaire intrinsèque au texte qui englobe toutes les réalités humaines et naturelles. Cette conception est révélatrice d'une dynamique basée sur l'interaction entre deux conceptions opposées. En effet, sur base du modèle proposé par Anita Guerreau-Jalabert (*spiritus/carro*), nous aurons l'occasion de relever les dynamiques entre une valence pure et son équivalent impur au travers des éléments du texte : les acteurs eschatologiques, les espaces et la mise en application des valeurs chrétiennes.

Ensuite, le troisième chapitre permettra de mettre en avant la conception du temps de Jean de Roquetaillade, révélant une vision historique centrée sur le Christ et le salut de l'humanité. Ces observations permettront de souligner le rapport entre l'observation d'une conception cyclique du temps, allant vers l'aboutissement du Jugement dernier et les phases opératoires alchimiques. Nous aurons également l'occasion d'aborder le millénarisme roquetailladien et d'en déceler les fonctions au sein de ce récit eschatologique. Ainsi, ce

troisième chapitre permettra de révéler la structure temporelle à travers laquelle se joue les modalités du déroulement des interactions binaires relevées au deuxième chapitre.

Enfin, le dernier chapitre permettra de discuter de la prédominance de la nature au sein du *LSE*. Cette présence sera établie tout en insistant sur son lien avec l'eschatologie d'une part, et avec l'alchimie d'autre part, notamment par l'analyse de la présence des quatre éléments et de leurs portées symboliques au sein du *LSE*. Ce chapitre est d'importance première tant il permet de déceler une cohérence analytique. En effet, la nature en tant que catégorie d'étude révèle définitivement les logiques analogiques entre l'eschatologie et l'alchimie. Autrement dit, la nature sert de socle, de « paysage », au déroulement temporel et à l'évolution des interactions binaires au sein de ce traité « des événements secrets ».

Chapitre I : Contextualisation

Section I : Jean de Roquetaillade, c. 1310-c. 1365

Franciscain, visionnaire, exégète et alchimiste

Jean de Roquetaillade, surnommé le « frère auvergnat » ou le « prophète d'Avignon », naît aux alentours de 1310 en Auvergne, plus précisément dans la « petite cité » de Marcolès⁴¹. Après avoir grandi dans une famille de chevaliers, il entre à l'Université de Toulouse en 1327⁴². Il y étudie, selon ses dires, la « philosophie mondaine ». Ce cursus semble mêler grammaire, logique et philosophie de la nature, d'importance capitale dans son système de pensée alchimiste⁴³. Par la suite, il entame son noviciat auprès de l'ordre franciscain en 1332. Cette période coïncide avec sa première vision dans laquelle la venue de l'Antéchrist à Zayton lui est révélée⁴⁴. Il clôture ses études en 1337, mettant ainsi fin à un cursus de dix années. Il est alors assigné au cloître franciscain d'Aurillac⁴⁵. Il y demeure jusqu'en 1344, année où il est arrêté pour la première fois par les autorités ecclésiastiques, manifestement à l'initiative franciscaine⁴⁶. Cet épisode témoigne de tensions croissantes au sein même de l'ordre mendiant. Une partie significative des supérieurs de l'ordre ainsi que plusieurs de ses confrères expriment en effet de fortes réserves à l'égard des prises de positions de Roquetaillade. Il formule notamment de vives critiques à l'encontre de l'Église, sans épargner ses propres supérieurs au sein de l'ordre des frères mineurs⁴⁷. Par ailleurs, ses propos relatifs à l'Antéchrist ainsi qu'à l'imminence des temps eschatologiques soulèvent des interrogations quant à son orthodoxie. Dans le contexte de la fracture franciscaine, certains papes, dont Jean XXII, se méfient fortement des personnalités excentriques telles que Roquetaillade⁴⁸.

En tant que visionnaire, Jean de Roquetaillade développe un panorama eschatologique original élaboré à partir de plusieurs expériences prophétiques au cours de sa vie, dont la

⁴¹ CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 122. ; TORREL Jean-Pierre, « La conception de la prophétie chez Jean de la Roquetaillade », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, vol. 102, n°2, 1990, p. 569. ; LERNER Robert E., « Historical introduction », *Op. cit.*, 1994, p. 14.

⁴² TEALDI Elena, *Op. cit.*, 2020, p. 441. ; LERNER Robert E., *Op. cit.*, 1994, p. 15.

⁴³ *Ibid*, p. 16.

⁴⁴ Concernant le monde franciscain, 1332 correspond également à l'envenimement de la fracture de l'ordre en Languedoc. (CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 123.)

⁴⁵ TEALDI Elena, *Op. cit.*, 2020, p. 442.

⁴⁶ LERNER Robert E., *Op. cit.*, 1994, p. 15.

⁴⁷ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 1.

⁴⁸ TORRELL Jean-Pierre, *Op. cit.*, 1990, p. 561.

première remonte, rappelons-le, à 1332⁴⁹. La clé de voute de cette vision réside en effet dans la venue et le règne de l'Antéchrist. L'identification de cette figure occupe dès lors une place centrale au sein du *LSE*. Roquetaillade est catégorique : l'Antéchrist est pluriel et doit nécessairement être issu de la descendance de Frédéric II Hohenstaufen (1194-1250), désignant notamment des princes siciliens tels que Manfred (1232-1266) et Louis (1337-1355), tous deux dits « de Sicile »⁵⁰.

Cette proposition d'identification de l'Antéchrist à la lignée de Frédéric II témoigne du grand intérêt de Roquetaillade pour le monde politique⁵¹. Son œuvre s'appuie en grande partie sur l'interprétation des événements historiques des 13^e et 14^e siècles. Selon lui, une compréhension affûtée de ceux-ci permet de prévoir le futur sans une trop grande marge d'erreur, comme nous l'avons vu avec l'exemple du Grand Schisme⁵². Par ailleurs, Roquetaillade est un francophile affirmé et reconnu. Ses prophéties impliquent la participation « cruciale et héroïque » de la famille royale française dans le déroulement des événements de l'Apocalypse⁵³. Toutefois, tel que souligné lors de l'introduction, une majorité écrasante de travaux à son sujet se contentent d'adresser le pôle politique de son système de pensée. Il semble dès lors peu pertinent de s'intéresser plus longuement à cet aspect précis.

Ce qui nous intéresse plutôt, c'est l'insistance avec laquelle Jean de Roquetaillade refuse le titre de prophète. Au sein du *LSE*, il affirme ne pas prétendre avoir reçu de Dieu le don de prophétie au sens strict. Il revendique plutôt être doté d'un *modus prophetandi* fondé sur l'*intellectus spiritualis*, c'est-à-dire la capacité de compréhension profonde des Écritures et des secrets qui y sont dissimulés⁵⁴. Pour marquer la distinction entre les deux termes, ce qui n'est pas évident au premier abord, Roquetaillade invoque un argument contenu dans le livre de Daniel : « *In visione opus est intelligentia*⁵⁵ ». Autrement dit, le cas de Roquetaillade permet d'envisager une conception de la communication divine où l'accès à la volonté de Dieu dépend de l'effort intellectuel et interprétatif⁵⁶. Dans cette perspective, Jean de Roquetaillade est

⁴⁹ CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 123.

⁵⁰ TEALDI Elena, *Op. cit.*, 2020, p. 444. ; À propos de Louis de Sicile : *LSE, Intellectus* 1, §6, §7, §8, *Intellectus* 2, §10, §11, *Intellectus* 3, §13, *Intellectus* 8, §30, §36, §37, *Intellectus* 13, §48, §52, §64, §66, §100 et §113. ; À propos de Manfred de Sicile : *Intellectus* 1, §5, §6, *Intellectus* 3, §152.

⁵¹ CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 120. ; TEALDI Elena, *Op. cit.*, 2020, p. 441.

⁵² PIRON Sylvain, *Op. cit.*, 2007, p. 282. ; TORRELL Jean-Pierre, *Op. cit.*, 1990, p. 567.

⁵³ CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 124.

⁵⁴ TORRELL Jean-Pierre, *Op. cit.*, 1990, p. 567. ; DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 47.

⁵⁵ Daniel 10, 1. : « (...) l'intelligence lui en fut donné en vision »

⁵⁶ TORRELL Jean-Pierre, *Op. cit.*, 1990, p. 567.

convaincu d'avoir été investi d'une mission visant à expliciter le sens des Écritures pour qu'aucun individu ne puisse s'en détourner. Cette mission s'inscrit dans le contexte du 14^e siècle qui repose sur la prévision apocalyptique⁵⁷.

Son *modus* se rapproche ainsi de la méthode exégétique, suggérant une frontière poreuse entre la vision et la théologie. En effet, en tant que théologien averti, Roquetaillade dispose d'emblée d'une grande connaissance de la Bible⁵⁸. Principalement, cela lui est utile pour décortiquer avec expertise les prophéties que contiennent les Écritures, surtout, le livre de Daniel et la Révélation⁵⁹. Ainsi, des extraits de ces différents textes sont mobilisés en grande quantité au sein de ses ouvrages.

Arrestation, incarcération et procès

Au 14^e siècle, les visions prophétiques suscitent régulièrement la méfiance de l'Église. Celles-ci sont en effet perçues comme étant susceptibles de fonder une autorité spirituelle concurrente, et seraient, à ce titre, suffisantes pour remettre en cause l'autorité ecclésiastique⁶⁰. Dans un premier temps, Roquetaillade adopte une posture discrète quant aux révélations divines qui lui sont parvenues. Sa première prise de parole publique à propos de ses visions a lieu en 1335, devant d'autres frères franciscains. Il leur parle de la vision de 1332 à propos de l'Antéchrist⁶¹. Ces propos plaisent à certains de ses congénères et il continue de communiquer quelques visions au fil du temps. Une autre proportion de frères, plus large, le considère plutôt comme un agitateur. Il lui reproche son écart avec le dogme, pointant du doigt sa prétention prophétique⁶².

Cet avis se diffuse rapidement, surtout au sein de la hiérarchie franciscaine. Toutefois, son arrestation au cloître franciscain d'Aurillac en décembre 1344 surprend ses pairs⁶³. En réalité, il est probable, sans pour autant être la seule explication, que certains de ses supérieurs hiérarchiques perçoivent ses prises de position comme de l'insubordination. Cela aurait ainsi largement joué en sa défaveur. Roquetaillade est en effet connu pour être

⁵⁷ BARNAY Sylvie, *Op. cit.*, 1992, p. 176.

⁵⁸ CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 122.

⁵⁹ TORRELL Jean-Pierre, *Op. cit.*, 1990, p. 561.

⁶⁰ LERNER Robert E., *Op. cit.*, 1994, p. 24.

⁶¹ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 24.

⁶² LERNER Robert E., *Op. cit.*, 1994, p. 26. ; PIRON Sylvain, « Écrire en aveugle. Jean de Roquetaillade ou la dissidence par l'obéissance », dans MÜLLER-LUCKNER Elisabeth et POTESTÀ Gian Luca, *Autorität und Wahrheit : kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren (13.-15. Jahrhundert)*, Munich, De Gruyter, 2012, p. 99.

⁶³ CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 123.

très critique envers les autorités franciscaines, aussi bien qu'envers la vanité des plus hautes autorités ecclésiastiques. À l'époque médiévale, prédire une Apocalypse qui viendrait purifier le monde de ses impuretés immatérielles grâce à l'influence de la *vita apostolica* peut effectivement être perçu comme une attaque dirigée vers la curie pontificale⁶⁴.

Son arrestation se déroule sous l'instruction de Guillaume Farinier, l'un des provinciaux franciscains d'Aquitaine. Ce dernier apparaît comme particulièrement vindicatif à l'encontre de Roquetaillade. Le frère est directement envoyé au cloître franciscain de Figeac. En juin 1346, il est soumis à une première comparution devant la cour inquisitoire de Toulouse, où il doit répondre de son hétérodoxie présumée. Le juge, un inquisiteur dominicain du nom de Jean Dumoulin, rend un verdict en faveur de son innocence. Roquetaillade bénéficie alors d'une liberté de courte durée. Une semaine s'écoule avant que Guillaume Farinier ne prenne connaissance du verdict rendu. Il fait à nouveau arrêter Roquetaillade dans la foulée. Celui-ci est alors emmené au cloître franciscain de Toulouse, où il demeure entre août 1346 et 1347. Il est ensuite déplacé au cloître franciscain de Rieux où il reste deux années entre 1347 et 1349⁶⁵.

À partir de son incarcération en 1344, Roquetaillade mène une vie de tourments. L'un des éléments de son calvaire peut être personnifié en Guillaume Farinier qui n'a de cesse de le persécuter⁶⁶. Par ailleurs, Roquetaillade subit plusieurs atteintes graves à sa santé. En 1345, il se casse la jambe et en est immobilisé durant plusieurs mois. Il raconte n'avoir pas eu d'autres choix que de stagner dans ses propres excréments tout en croupissant parmi les vers. Par la suite, il tombe gravement malade à plusieurs reprises, jusqu'à contracter la peste à Rieux en 1348⁶⁷.

Sa situation évolue dans le courant de la même année lors de son transfert entre Rieux et Castres. Le frère qui l'escorte le laisse se rendre à Avignon afin qu'il puisse se défendre de ses chefs d'accusation directement devant le pape Clément VI (r. 1342-1352)⁶⁸. Il obtient

⁶⁴ LERNER E. Robert, *Op. cit.*, 1994, p. 29.

⁶⁵ MARMURSZTEJN Elsa, « Mandatory Solutions. Monastic Confinement and Imprisonment in the Scholastic Thought in the 13th and 14th centuries », dans CLAUSTRE Julie, HEULLANT-DONAT Isabelle et LUSSET Élisabeth (dir.), *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*, vol. 1, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2011. (Édition numérisée), p. 71-87.

⁶⁶ Farinier avait, par exemple, parallèlement interdit aux autres frères mineurs d'entendre les confessions de Roquetaillade (DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 26.)

⁶⁷ TEALDI Elena, *Op. cit.*, 2020, p. 443.

⁶⁸ CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 123.

une audience consistoriale devant le collège des cardinaux le 2 octobre 1349. Il se défend avec zèle, ce qui lui vaut d'être enfermé à la *carcer Soldani*⁶⁹. Une commission, menée par Guillaume Court, est instituée le 5 octobre 1349. C'est dans ce contexte que Court lui réclame, d'après une demande de plusieurs cardinaux⁷⁰, la mise par écrit de son système prophétique. Ainsi, en 1349, sur une période de trois semaines allant d'octobre à novembre, Roquetaillade commence et achève la rédaction de son *Liber secretorum eventuum*⁷¹.

La commission rend finalement son jugement en 1350. Roquetaillade n'est pas condamné pour hérésie, mais est plutôt qualifié de *fantasticus*. Autrement dit, l'écart de ses propos avec le dogme n'est que minime, mais ses propos relèvent de productions imaginaires jugées fallacieuses⁷². Ce verdict est suffisant pour le maintenir en détention jusqu'à la fin de ses jours, mais pas pour le condamner à mort⁷³. Roquetaillade est donc renvoyé en prison, puis est finalement relâché en 1365, peu de temps avant sa mort⁷⁴.

Production écrite et état des sources

L'écriture occupe une place centrale dans la vie de Jean de Roquetaillade. Le contexte d'écriture du *LSE* contribue à expliquer l'importance de la production écrite dans son parcours, puisqu'elle engage sa survie⁷⁵. Le *LSE* étant exigé de lui alors qu'il est incarcéré à la curie avignonnaise en attente de son procès pour hérésie, Roquetaillade a certainement voulu influencer le jugement en jouant sur le discours⁷⁶.

De manière générale, bien que la situation de Roquetaillade soit singulière, les théologiens médiévaux sont conscients de la sévérité des conséquences des écarts avec le dogme chrétien. Ils adoptent globalement des stratégies rédactionnelle et argumentative en connaissance de cause⁷⁷. De cette manière, au cours de son consistoire, et à travers ses ouvrages, Roquetaillade fait preuve de lucidité quant à sa situation et sa vigilance apparaît

⁶⁹ Il s'agit de la prison papale « Soudan » à Avignon. (Notamment : LERNER E. Robert, *Op. cit.*, 1994, p. 30.)

⁷⁰ BARNAY Sylvie, *Op. cit.*, 1992, p. 181.

⁷¹ LOBRICHON Guy et PAYAN Paul, « Quelle écriture pour les papes d'Avignon ? », dans BOUGARD François et SOT Michel (éd.), *Liber, Gesta, Histoire. Écrire l'histoire des évêques et des papes de l'Antiquité au XXIe siècle*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 192.

⁷² LERNER E. Robert, *Op. cit.*, 1994, p. 30.

⁷³ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 1. ; PIRON Sylvain, *Op. cit.*, 2007, p. 281.

⁷⁴ CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 123.

⁷⁵ MOREROD-FATTEBERT Christine, *Op. cit.*, 2016, p. 7.

⁷⁶ La période d'incarcération fait l'objet du prochain point.

⁷⁷ PIRON Sylvain, *Op. cit.*, 2012, p. 91.

implicitement au sein du *LSE*⁷⁸. Nous avons déjà évoqué son refus d'être associé à la figure du prophète. Dans un même ordre d'idées, la conclusion de l'ouvrage présente un infléchissement de ton catégorique. Il y explique, après avoir présenté son plan eschatologique d'une densité non négligeable, qu'il « aurait pu se tromper ». Nombreux chercheurs s'accordent sur la noblesse de cette preuve d'humilité. Pourtant, il paraît évident que le contexte de rédaction n'est pas foncièrement propice à l'honnêteté. La posture adéquate est donc probablement d'y reconnaître une forme d'humilité rhétorique. C'est également la posture de Jean-Pierre Torrell qui définit d'ailleurs cela comme de la « fausse modestie d'usage »⁷⁹. Qui plus est, Jean de Roquetaillade est reconnu comme disposant d'une facilité déconcertante à manier les mots. Leur choix n'a donc rien d'anodin. Cette capacité contribue à la construction de son argumentation et de sa défense. Une grande partie de l'issue de son procès en consistoire est effectivement due à ses compétences rhétoriques⁸⁰.

Malgré une longue période d'emprisonnement, Jean de Roquetaillade a produit une grande quantité de textes. Les difficultés rencontrées semblent ainsi avoir fait office de moteur rédactionnel⁸¹. L'historiographie situe généralement sa période de production entre 1344 et 1364, environ. Outre la figure de l'Antéchrist, son œuvre s'organise autour de l'élaboration d'un scénario eschatologique⁸².

La méthode d'écriture roquetailladienne se caractérise par la rédaction de textes particulièrement longs et denses. L'ampleur de sa production peut paraître paradoxale, surtout compte tenu des propos de l'intéressé, qui révèle à plusieurs reprises son intention de brièveté⁸³. Au total, la compilation des éditions modernes de ses ouvrages résulte en 1515 pages. Cette production est notablement large, et ce sans compter les manuscrits qui ont été perdus. En effet, l'historiographie rend compte à la fois de la profusion d'écrits qui ont été rédigés, mais aussi de la perte déplorable d'une vingtaine d'entre eux⁸⁴.

Hormis ses propres œuvres, les sources relatives à Jean de Roquetaillade sont fragmentaires et lacunaires. La documentation disponible ne permet notamment pas de

⁷⁸ BARNAY Sylvie, *Op. cit.*, 1992, p. 181.

⁷⁹ TORRELL Jean-Pierre, *Op. cit.*, 1990, p. 567.

⁸⁰ PIRON Sylvain, *Op. cit.*, 2007, p. 288.

⁸¹ CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 123.

⁸² LERNER E. Robert, *Op. cit.*, 1994, p. 14.

⁸³ MOREROD-FATTEBERT Christine, *Op. cit.*, 2016, p. 3.

⁸⁴ PIRON Sylvain, *Op. cit.*, 2007, p. 283.

reconstituer sa vie avant 1332, à son entrée chez les Franciscains⁸⁵. Il en va de même pour les deux procès où il a été incriminé. Ainsi, concernant le procès de 1349, on sait surtout qu'il s'est présenté devant le pontife pour plaider sa cause⁸⁶. Cela rejoint les observations faites par l'état des lieux proposé dans l'introduction. De manière générale, la datation proposée pour sa biographie est en effet peu claire, parfois confuse. Il n'est donc pas rare que les différents travaux se contredisent sur l'année de rédaction d'un ouvrage ou l'autre.

Après sa mort, Roquetaillade reste une figure marquante. Ses travaux continuent d'alimenter les réflexions eschatologiques jusqu'au 18^e siècle où l'on retrouve les copies les plus tardives de ses ouvrages. Après cela, l'intérêt s'est estompé, jusqu'en 1925, avec les travaux de Jeanne Bignami-Odier⁸⁷. Elena Tealdi relève, elle, une vingtaine de textes accordés à Roquetaillade. Ces textes ont d'ailleurs été produits sur une période notablement courte⁸⁸. Il est important de prendre en compte qu'il y a globalement une confusion sur la chronologie, de sa vie comme de son œuvre, en raison de lacunes documentaires et historiographiques. Néanmoins, cette recherche a été en mesure d'associer huit textes à Jean de Roquetaillade⁸⁹.

<i>Commentum super prophetiam Cyrilli</i> ⁹⁰ Commentaire sur la prophétie de Cyril		c. 1349
<i>Liber secretorum eventuum</i>	Livre des événements secrets	1349
<i>Liber lucis</i>	Livre de Lumière	c. 1350
<i>Liber de consideratione quinte essentie omnium rerum</i> ⁹¹ ou <i>De consideratione quintae essentiae</i> ⁹²	le Livre sur la Considération de la Quintessence de Toutes Choses	1351-1352 (ou c. 1350)

⁸⁵ BARNAY Sylvie, *Op. cit.*, 1992, p. 173.

⁸⁶ LERNER E. Robert, *Op. cit.*, 1994, p. 30.

⁸⁷ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 9.

⁸⁸ TEALDI Elena, *Op. cit.*, 2020, p. 442.

⁸⁹ Le tableau qui suit se réfère en majorité à : MOREROD-FATTEBERT Christine, « L'édition du *Liber secretorum eventuum* de Jean de Roquetaillade », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, vol. 102, n°2, 1990, p. 298. Les manuscrits qui comportent leur propre note de bas de page ont une origine de recherche différente.

⁹⁰ MOREROD-FATTEBERT Christine, *Op. cit.*, 1990, p. 298.

⁹¹ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 2-3.

⁹² OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1996, p. 274.

<i>Sexdequiloquium</i>	Sixième discours ⁹³	1352
<i>Commentum super Veh mundo in centum annis</i>	Commentaire sur le Malheur au Monde dans Cent Ans	1354
<i>Liber ostensor quod adesse festinant tempora</i> (aussi appelé <i>Liber ostensor</i>)	Livre qui Prouve que les Temps sont bientôt arrivés à leur fin	1356
<i>Vade mecum in tribulatione</i>	Manuel des Tribulations	1356

Au sein d'un article complémentaire à l'édition critique datant de 1990, Christine Morerod-Fattebert nous apprend qu'il existe cinq manuscrits encore complets du *LSE*. Parallèlement, on ne retrouve pas moins de sept extraits plus ou moins courts. Ces éléments textuels datent tous d'une période allant de la fin du 14^e siècle à l'an 1496. Concernant les manuscrits complets, en voici l'état actuel⁹⁴ :

<i>Matérialité</i>	<i>Rédaction</i>	<i>Conservation</i>	<i>Datation</i>
Parchemin – 44 folios	Nord de la France	Bibliothèque nationale (Paris)	c. 1425-1450
Papier – 22 folios	/	Burgerbibliothek (Berne)	15 ^{ème} siècle
Papier	Plaisance	Biblioteca Trivulziana (Milan)	Septembre 1496
Papier	Nord de la France	Biblioteca Vaticana (Vatican)	c. 1400-1450
Papier	Chieri	Biblioteca nazionale (Turin)	145?

Madame Morerod-Fattebert spécifie tout de même que ces manuscrits sont peu soignés et laissent une impression d'ébauche qui entrave la compréhension de travail de Roquetaillade⁹⁵. Par ailleurs, elle souligne que certains manuscrits ont probablement souffert

⁹³ Si la traduction ne nous porte pas défaut, il manquerait donc à notre liste un manuscrit en amont.

⁹⁴ MOREROD-FATTEBERT Christine, *Op. cit.*, 1990, p. 298 et 303.

⁹⁵ *Ibid*, p. 299.

de l'implication de copistes tant ils ne contiennent pas certains passages logiques, semblant presque arbitrairement exclus. C'est le cas de l'un d'entre eux, qui a laissé de côté les calculs de date issus du livre de Daniel, pourtant centraux aux propos du *LSE*⁹⁶. D'après Christine Morerod-Fattebert, le manuscrit qui paraît se rapprocher au mieux de l'original est le manuscrit conservé à Paris⁹⁷.

Le *LSE* regroupe donc trente interprétations (« *Intellectus* ») de textes prophétiques distincts. Ces interprétations renvoient chacune à un thème commun : l'avènement de l'Antéchrist. Au sein du texte, Jean de Roquetaillade situe cet événement pour 1366. Tel que susmentionné, c'est une affirmation à laquelle il est parvenu sur base des écrits de la Bible ainsi que les circonstances politiques et religieuses de son contexte direct⁹⁸. Le corps du texte est composé de 161 paragraphes selon un schéma qu'on pourrait qualifier de semi-chronologique, tant certains paragraphes présentent des allers-retours entre une multitude de dates⁹⁹. Pourtant, Robert E. Lerner présente le *LSE* comme un ouvrage dont la cohésion est impressionnante¹⁰⁰. La lecture du texte a tout de même révélé une forme de difficulté liée à l'agencement entre les paragraphes. La structure du texte semble dès lors illogique, ou plutôt répétitive, provoquant par moment une sorte de confusion.

La question de l'influence

La tradition dans laquelle Roquetaillade s'inscrit, outre le franciscanisme *stricto sensu*, ouvre au débat. Cette observation s'appuie en partie sur la multitude d'influences avancée par les différents travaux, en partie sur l'affirmation directe de Leah DeVun. Si l'on regarde du côté de l'historiographie, Jeanne Bignami-Odier, en 1925, insiste strictement sur le lien d'influence entre la pensée roquetailladienne, puisque franciscaine, et la tradition joachimite. C'est Robert E. Lerner qui, en 1990, complexifie la question des influences. Sous cette impulsion, d'autres noms d'exégètes, d'alchimistes et d'apocalypticiens émergent alors dans le débat, dont Arnaud de Villeneuve (c. 1240-1311) et Pierre de Jean-Olieu (1248-1298)¹⁰¹.

⁹⁶ MOREROD-FATTEBERT Christine, *Op. cit.*, 1990, p. 298.

⁹⁷ *Ibid*, p. 303.

⁹⁸ LOBRICHON Guy et PAYAN Paul, *Op. cit.*, 2014, p. 192.

⁹⁹ LERNER Robert E., *Op. cit.*, 1994, p. 33.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 14.

¹⁰¹ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 12 et 33.

Joachim de Flore (c. 1135-1202), dont l'œuvre a connu une large diffusion en Provence, est en effet une figure influente parmi les frères mineurs franciscains¹⁰². Par ailleurs, les milieux universitaires français, principalement au sud du pays, sont largement touchés par Joachim de Flore¹⁰³. Cependant, il est important de nuancer cette influence en la replaçant dans son contexte direct par deux observations différentes. Premièrement, la méthode historique force l'historien à être précautionneux face cette influence, puisque Joachim de Flore est associé un grand nombre d'ouvrages apocryphes. Ensuite, il est à noter que les Franciscains ne sont pas directement en contact avec les ouvrages joachimites¹⁰⁴. En effet, c'est Pierre de Jean-Olieu, dit Olivi, qui se réapproprie les théories puis les interprète et les discute au sein de ses ouvrages. Autrement dit, c'est en grande partie grâce à lui que la circulation des idées de Joachim de Flore a perduré au 14^e siècle, en milieu franciscain français du moins¹⁰⁵. Il convient de noter que, au 14^e siècle, nombreux sont les auteurs qui se revendiquent comme « héritiers » de Joachim de Flore, même sans pouvoir établir un lien idéologique clair. À la lecture de l'article de Roberto Rusconi, il semble que, pour le monde franciscain, cette affirmation doive être reconsidérée au profit d'Olivi. C'est en effet Olieu qui place l'Antéchrist au centre de son discours, c'est également Olieu qui accentue la pression eschatologique en mobilisant une plus grande proportion de calculs chronologiques à partir des prophéties bibliques¹⁰⁶. On peut donc argumenter que Roquetaillade soit davantage affilié à Pierre de Jean-Olieu qu'à Joachim de Flore.

Certains articles associent déjà volontiers Olieu, ainsi que l'alchimiste Arnaud de Villeneuve, à Roquetaillade. Néanmoins, les justifications sont rarement satisfaisantes : elles ne sont pas explicitées ou sont brièvement énoncées. Principalement, l'influence alchimique de Villeneuve sur Roquetaillade semble trop peu explicitée¹⁰⁷. Outre fausser le rapport aux autres théologiens, insister systématiquement sur l'influence joachimite invisibilise donc également l'alchimie au sein des écrits de Roquetaillade. À propos de ce prisme alchimique, Jean de Roquetaillade est influencé par les écrits antiques aristotéliens et galéniques¹⁰⁸, qu'il a sans

¹⁰² À propos de l'influence de Joachim de Flore sur les milieux franciscains, voir notamment : REEVES Marjorie, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages : A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 175-241.

¹⁰³ RUSCONI Roberto, « À la recherche des traces authentiques de Joachim de Flore dans la France méridionale », dans *Cahiers de Fanjeaux*, vol. 27, n°1, 1992, p. 65. (Numéro thématique : Fin du monde et signes des temps)

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 70-71.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 66-67.

¹⁰⁶ RUSCONI Roberto, *Op. cit.*, 1992, p. 64-70.

¹⁰⁷ Au point de départ de la réflexion sur l'influence d'Arnaud de Villeneuve : PIRON Sylvain, *Op. cit.*, 2007.

¹⁰⁸ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 7.

doute étudié au cours de son parcours universitaire. Rendre son importance à cette influence plurielle permet de faire ressortir l'originalité de l'interprétation eschatologique roquetailladienne.

Section II : L'eschatologie et la prophétie au 14^e siècle

Énoncer une prophétie est, dans les premiers temps de l'Église, vu comme un miracle à adorer et à exalter, convaincu qu'il s'agit d'un « don de Dieu »¹⁰⁹. Durant le Moyen Âge, en raison d'une culture religieuse zélée, les individus se préoccupent quotidiennement de l'éventualité d'une Apocalypse imminente. Ces projections eschatologiques médiévales constituent une réponse aux crises socioculturelles et politiques propres à la période¹¹⁰. Au 14^e siècle, le monde occidental est frappé par de grands malheurs. Ces troubles, qui ont touché la chrétienté à la fin du 13^e siècle, ont grandement installé un climat anxiogène. On citera notamment la perte de Jérusalem en 1291¹¹¹. Sur le territoire occidental, d'autres tribulations se jouent au 14^e siècle. La peste noire, la Grande Famine et la guerre de Cent Ans qui oppose la France à l'Angleterre ont en effet fortement participé à la « crise apocalyptique »¹¹².

Les médiévaux sont effectivement convaincus que les événements de la Révélation vont s'imposer à eux d'un instant à l'autre. Ces peurs eschatologiques se sont, par la suite, progressivement accentuées. En réponse à ces angoisses, l'outillage mental occidental au cours de la période médiévale présuppose d'emblée que les Écritures renferment des détails sur des événements futurs. Ces prophéties sont en grande majorité issues de l'Ancien Testament (Daniel, Ézéchiel, Zacharie), bien que le Nouveau Testament soit également partiellement mis en avant, notamment par la deuxième épître aux Thessaloniens. Surtout, il est impossible de ne pas citer l'Apocalypse en elle-même¹¹³. L'angoisse eschatologique est, en ce temps, souvent associée à l'Antéchrist. Celui-ci est une figure biblique abordée et développée grâce à plusieurs éléments : la Première lettre de Jean, le Livre de la Révélation, le Livre de Daniel et, surtout, la seconde lettre de Paul aux Thessaloniens¹¹⁴. Par contre,

¹⁰⁹ VAUCHEZ André, « Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge*, t. 102, n°2, 1990, p. 578. (Numéro spécial : Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII-XVI siècle)).

¹¹⁰ McALLISTER Colin, *Op. cit.*, 2020, p. 1-2.

¹¹¹ LERNER E. Robert, *Op. cit.*, 1994, p. 47-49.

¹¹² MINOIS Georges, *Op. cit.*, 2016, p. 320-349.

¹¹³ CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 119.

¹¹⁴ McALLISTER Colin, *Op. cit.*, 2020, p. 16.

l'Antéchrist n'apparaît pas comme individuel au sein de la Bible, mais plutôt comme pluriel, sous le terme « antéchrists ». L'Antéchrist est considéré comme étant l'incarnation de « l'anti-foi », allant en ce sens mener bataille à l'encontre du Christ et de ses fidèles, personnifiant le diable. Cette projection est caractéristique du Moyen-Âge et s'efface progressivement après le 15^e siècle¹¹⁵. Toutefois, la Bible nous apprend que sa défaite est inévitable. Ainsi, le Christ, lors de son second avènement, viendra à bout de cet adversaire séditieux et blasphématoire¹¹⁶.

Ce bref exposé sur la figure de l'Antéchrist permet de comprendre comment, au tournant du 13^e siècle, on pourrait dire qu'un grand nombre de théologiens envisagent la prophétie comme le résultat d'un travail exégétique. Par ailleurs, cela coïncide avec le moment où la papauté (notamment Innocent III et Grégoire IX) s'accapare le contrôle de l'exégèse. Progressivement, entre la fin du 12^e siècle et le début du 14^e siècle, les prophètes ont donc été écartés et stigmatisés¹¹⁷. En conséquence, au 14^e, la pratique de la prophétie répond surtout aux attentes eschatologiques. Autrement dit, elle est surtout marquée par la méfiance. Les autorités ecclésiastiques, soucieuses d'imposer un cadre rigide, enquêtent volontiers sur l'orthodoxie des individus suspects. S'affirmer prophète ou visionnaire est un choix audacieux¹¹⁸. Le sujet de cette étude, le *Liber Secretorum Eventuum* par Jean de Roquetaillade, a donc dû composer avec cette norme, ce qui rend le document d'autant plus intéressant à travailler.

¹¹⁵ HUGHES Kevin L., « The Formation of Antichrist in Medieval Western Christian Thought », dans MCALLISTER Colin (éd.), *The Cambridge Companion to Apocalyptic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 251.

¹¹⁶ CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 119.

¹¹⁷ VAUCHEZ André, *Op. cit.*, 1990, p. 578.

¹¹⁸ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 46.

Section III : La conception de l'alchimie

Quelle histoire de l'alchimie en Occident ?

À l'origine, l'alchimie se développe dans le monde arabe à partir du 8^e siècle de notre ère. Elle est introduite en Occident latin au tournant du 12^e siècle¹¹⁹. L'appropriation occidentale de l'alchimie s'insère dans un mouvement plus large de traductions de sources arabes, philosophiques et scientifiques. Celles-ci sont principalement d'origine hellénistique¹²⁰. Concernant précisément l'alchimie, la date charnière est 1144¹²¹. C'est en effet à cette date que l'ouvrage *Liber de compositione alchimiae*¹²² est traduit de l'arabe au latin par Robert de Chester¹²³.

L'alchimie est la cible d'une controverse dès le début du 13^e siècle¹²⁴. Presque aussitôt que son arrivée dans le paysage occidental, un débat émerge sur la légitimité à agir sur la nature, considérée à cette époque comme une extension parfaite du divin sur terre. De plus, certains praticiens de l'alchimie qui expérimentent la transmutation de métaux proposent des produits finis fallacieux¹²⁵. Cela contribue à discréditer progressivement le domaine d'études.

Par ailleurs, aux 13^e et 14^e siècles, le monde universitaire est en plein changement. Les cursus, autrefois centrés autour des arts libéraux, s'étendent et englobent d'autres sujets d'intérêt. De cette manière, la philosophie naturaliste, ou « mondaine », intègre les milieux académiques autour de la figure d'Aristote¹²⁶. Ce n'est pas le cas de l'alchimie, une science occulte dont la place est refusée dans les cercles universitaires. Elle subsiste donc en tant que savoir informel, périphérique au monde académique¹²⁷.

De son côté, la papauté se méfie largement de ces pratiques. Au 14^e siècle, l'intervention du pape Jean XXII étend le débat sur l'alchimie hors des milieux strictement académiques. En

¹¹⁹ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 2009, p. 229.

¹²⁰ CALVET Antoine, « La tradition alchimique latine (XIII^e-XV^e siècle) et le corpus alchimique du pseudo-Arnaud de Villeneuve », dans *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, n°52, 2007, p. 39.

¹²¹ MANDOSIO Jean-Marc, *Op. cit.*, 2005, p. 137. ; OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1996, p. 219.

¹²² Le document originel est généralement attribué à Hermès Trismégiste. (OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 2009, p. 229.)

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, p. 237.

¹²⁵ Ce qu'il faut entendre par là, c'est qu'ils vendent par exemple de l'or qui n'a de l'or que l'apparence, mais pas la valeur. ; OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1996, p. 216.

¹²⁶ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 53.

¹²⁷ CRISCIANI Chiara, « Alchimia e potere : presenze francescano », dans MUSCO Alessandro (dir.), *I Francescani e la politica*, 2 vol., Palermo, Officina di Studi Medievali, 2007, p. 223-224.

1317, il publie en effet le *Spondent quas non exhibent*, à travers lequel il interdit la pratique alchimique à l'ensemble de la société chrétienne, religieux comme laïcs¹²⁸.

L'alchimie médiévale, de quoi s'agit-il ?

Un domaine centré sur la philosophie naturaliste

Au Moyen Âge, l'alchimie latine est donc issue de la tradition grecque d'une part, et de l'insertion arabe à cette traduction d'autre part. Celle-ci confère une importance à la transmutation de métaux considérés « vils » en or¹²⁹. Ce carcan intellectuel considère que les métaux sont parfaits et que cette perfection est naturelle et intrinsèque. L'évolution d'un métal vers l'or nécessite notamment l'intervention du feu, dont le principe transformant et purifiant est largement reconnu. En Occident, cet attrait englobe certes la minéralogie toujours centrale, mais aussi les mondes végétal et animal¹³⁰. Cette volonté d'englober l'entièreté de la nature dans la réflexion alchimique émane de la conception chrétienne propre à la nature¹³¹.

L'enjeu de la matière corruptible

L'alchimie repose sur un principe opératoire d'actions sur les éléments naturels, appelés « matières » (ou, à la rigueur, « substances »). Ces actions sont diverses et servent à purifier, préserver et transmuter ces matières d'un état à un autre pour tendre vers la perfection. Nous avons déjà mentionné le feu, soit la calcination (*calcinatio*). On peut également mentionner la distillation (*distillatio*)¹³².

En se basant sur les travaux de Barbara Obrist, cette conception se complexifie par l'ajout de la théorie médiévale concernant l'équilibre des humeurs¹³³. On apprend donc que la corruption de la matière est due à un déséquilibre entre le chaud et le froid, entre le sec et l'humide.... Ces qualités dites « élémentaires » sont associées aux éléments par la logique suivante : le feu est chaud et sec, l'air est chaud et humide, l'eau est froide et humide et la terre est froide et sèche¹³⁴. En ce sens, on pourrait considérer que la purification de la matière

¹²⁸ NOIZE Michel, « Le Grand Œuvre : liturgie de l'alchimie chrétienne », dans *Revue de l'histoire des religions*, vol. 186, n°2, 1974, p. 150. ; CRISCIANI Chiara, *Op. cit.*, 2007, p. 225.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 227.

¹³⁰ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1996, p. 217 et 235.

¹³¹ CRISCIANI Chiara, *Op. cit.*, 2007, p. 227.

¹³² OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1996, p. 216 et 273.

¹³³ *Ibid.*, p. 248 et 263.

¹³⁴ OBRIST Barbara, « Les rapports d'analogie entre philosophie et alchimie médiévales », dans MARGOLIN Jean-Claude et MATTON Sylvain (dir.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1993, p. 43-64. (Édition numérisée)

corrompue nécessite de la stabiliser en rééquilibrant son « humeur » par le biais d'une opération. Selon cette logique, une matière excessivement froide doit être chauffer (*calcinatio*), une matière excessivement sèche doit être humidifiée (*distillatio*). Être alchimiste au 14^e siècle en Occident, c'est alors se rendre capable de corriger les erreurs que la nature a pu faire. En effet, cette nature a beau être d'origine céleste et soit dès lors tenue pour parfaite, sa présence terrestre l'expose à l'imperfection, à la corruption¹³⁵.

Une démarche exégétique, inscrite dans l'histoire du salut

Selon l'alchimie médiévale, les opérations sur la matière ne peuvent pas être dissociées des principes cosmologiques, qui organisent le monde naturel. C'est pour cette raison que l'alchimie ne peut pas non plus être dissociée de la philosophie naturaliste. La pratique de l'alchimie ne peut dès lors pas se réduire à son aspect opératoire, puisqu'elle implique également une réflexion sur la nature et ses principes¹³⁶. En conséquence, les alchimistes médiévaux font usage d'un vocabulaire symbolique, métaphorique. En ce sens, le discours alchimique nécessite d'être décortiqué pour être compris. Cela suggère un milieu sensiblement opaque dans lequel il est nécessaire de détenir les clés de compréhension pour pouvoir comprendre et produire ledit discours¹³⁷. Jean-Marc Mandosio nous explique qu'il s'agit d'un choix éclairé, d'un aspect recherché par les alchimistes eux-mêmes, celui d'un domaine qui se veut mystérieux. La compréhension profonde de ce milieu nécessite une maîtrise de la philosophie naturelle, bien sûr, ainsi qu'une connaissance scripturaire accrue¹³⁸.

Par ailleurs, Barbaro Obrist fait également intervenir la thématique du secret, en rappelant qu'il s'agit d'un thème important pour l'outillage mental occidental au Moyen Âge. La finalité de cette démarche est de préserver l'intégrité et la cohérence du système de pensée en encadrant sa transmission. L'alchimie s'est développée autour de ce principe¹³⁹. Ce rapport au secret se retrouve dans d'autres pans de la culture médiévale. Nous avons notamment mentionné la croyance selon laquelle la Bible renferme les secrets de l'histoire de l'humanité et des indications sur le déroulement eschatologique. Certains passages de la Bible sont d'ailleurs plus mobilisés que d'autres dans ce contexte, c'est le cas du livre de Daniel et de l'Évangile de Jean. D'ailleurs, certains alchimistes, à partir du 13^e siècle, se sont en effet attelés

¹³⁵ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1996, p. 248 et 263.

¹³⁶ *Ibid*, p. 225.

¹³⁷ NOIZE Michel, *Op. cit.*, 1974, p. 152 et 163.

¹³⁸ MANDOSIO Jean-Marc, *Op. cit.*, 2005, p. 137.

¹³⁹ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 2009, p. 233.

à prouver que Daniel et Jean étaient familiers avec l'alchimie et que celle-ci fait donc partie de la Bible ainsi que de l'histoire de la chrétienté¹⁴⁰. En conséquence, en examinant de plus près la méthode de travail associée à l'alchimie médiévale, on constate qu'elle partage de fortes similitudes avec l'exégèse biblique. L'historiographie reconnaît particulièrement cette logique chez Roger Bacon, théologien du 13^e siècle¹⁴¹.

Au début du 14^e siècle, l'alchimie se lie d'autant plus à la théologie qu'elle s'insère dans le mouvement d'intensification des préoccupations eschatologiques¹⁴². Dans ce contexte, l'alchimie devient, pour l'alchimiste, un moyen d'accès à Dieu. Michel Noize nous indique les deux conditions *sine qua non* : l'observation de la nature et de son organisation ainsi que la compréhension des secrets contenus dans l'Écriture¹⁴³. Cette compétence est, selon une conception partagée en Occident médiéval, octroyée par volonté divine, et uniquement de cette manière¹⁴⁴.

Cette démarche de l'alchimiste vers son environnement prend ainsi tout son sens au travers de l'histoire du salut. En effet, celle-ci est christocentrique puisque Jésus est par essence le principe de rédemption de l'humanité. Dans le cadre de l'alchimie, il est par exemple récurrent, pour ne pas dire systématique, que le Christ soit associé à la pierre philosophale¹⁴⁵. En effet, cette pierre, parfaite et incorruptible, est précisément ce vers quoi tendent toutes les opérations alchimiques, tout comme l'humanité tend vers l'exemple christique. L'histoire du salut peut alors être considérée comme celle de la transmutation de la « matière christique », de la Passion à l'Incarnation, et clos par son second avènement, soit le déclenchement des événements du Jugement dernier¹⁴⁶.

L'alchimie dans les milieux franciscains

Lorsque l'alchimie s'insère en Occident au 12^e siècle, les autorités franciscaines s'accordent à l'avis de la papauté quant à cette « philosophie occulte ». Les autorités de l'ordre tentent rapidement d'interdire sa pratique, surtout les manipulations de métaux¹⁴⁷. Toutefois,

¹⁴⁰ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 2009, p. 227.

¹⁴¹ CRISCIANI Chiara, *Op. cit.*, 2007, p. 229.

¹⁴² NOIZE Michel, *Op. cit.*, 1974, p. 152.

¹⁴³ *Ibid*, p. 149.

¹⁴⁴ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 2009, p. 235.

¹⁴⁵ RINOTAS Athanasios, *Op. cit.*, 2017, p. 167.

¹⁴⁶ NOIZE Michel, *Op. cit.*, 1974, p. 152.

¹⁴⁷ CRISCIANI Chiara, *Op. cit.*, 2007, p. 225.

cette interdiction est restée plutôt théorique tant elle ne semble jamais avoir été réellement appliquée avec conviction¹⁴⁸.

Pourtant, on remarque que de nombreux franciscains pratiquent l'alchimie. L'importance de sa pratique et de sa théorisation dans les milieux franciscains français peut s'illustrer à travers la présence de Paul de Tarente (lui-même franciscain) en qualité de lecteur chez les Franciscains à Assise. Celui-ci a rédigé un traité alchimique, le *Summa perfectionis magisterii* (12^e), qui est l'un des documents notoires de l'alchimie médiévale et occidentale. Donc, les écrits de Jean de Roquetaillade s'insèrent définitivement dans un système de pensée franciscain perméable à l'influence alchimique¹⁴⁹.

De plus, l'alchimie franciscaine au 14^e siècle s'insère dans le cadre eschatologique que nous avons évoqué au point précédent, avec certaines nuances. Elle est effectivement intégrée à ce schéma, étant reconnue comme un savoir susceptible de contribuer à restaurer la perfection de l'humanité. Dans de nombreux ouvrages, elle participe également au combat final contre l'Antéchrist. Un point de vue franciscain notablement partagé concerne la participation franciscaine concrète en vue de cette finalité. Les frères mineurs seront en effet investis de la mission du renouvellement spirituel du monde, fondée sur l'idéal de la *vita apostolica*, c'est-à-dire des valeurs et modes de vie apostoliques¹⁵⁰.

Premières observations de l'alchimie roquetailladienne

Pourtant, Roquetaillade définit par exemple une extase comme étant la « capacité de certaines âmes à accéder à une connaissance particulière, car leur pureté leur permet de voir des réalités invisibles aux autres »¹⁵¹. La pureté, ou la purification, sont des éléments d'importance première pour tout alchimiste accompli.

La finalité de l'alchimie eschatologique de Jean de Roquetaillade pourrait donc être d'aider l'humanité à s'orienter vers la perfection spirituelle¹⁵². Sans encore rentrer dans les détails, la conception roquetailladienne semble lier symboliquement la purification de la matière « humanité », par opération alchimique, à son salut, par conscience eschatologique. En

¹⁴⁸ NOIZE Michel, *Op. cit.*, 1974, p. 150.

¹⁴⁹ CRISCIANI Chiara, *Op. cit.*, 2007, p. 226-227.

¹⁵⁰ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 2009, p. 226.

¹⁵¹ TORRELL Jean-Pierre, *Op. cit.*, 1990, p. 566.

¹⁵² DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 52-53.

réalité, il semble se sentir investi d'une mission de prévention : le don qu'il a reçu lui permet de mettre l'humanité en garde¹⁵³.

Si Roquetaillade est investi de cette mission, deux aspects convergents permettent de l'expliquer. Premièrement, nous avons déjà mentionné les conditions catastrophiques de son incarcération. Bien que Roquetaillade en soit conscient, il est convaincu que ses tribulations personnelles aient permis l'accès à des connaissances célestes, l'*intellectus spiritualis*, que ses visions soient le résultat de l'élévation de l'esprit par la souffrance. Cette conception de la souffrance représente une posture tout à fait cohérente pour l'époque médiévale¹⁵⁴. Deuxièmement, Jean de Roquetaillade est parallèlement convaincu que l'alchimie est une pratique réservée à ceux qui vivent selon les principes de la *vita apostolica*. En effet, faire preuve de piété évangélique serait, à l'en croire, le moyen par lequel être illuminé par Dieu et d'accéder à une connaissance capable de rendre l'humanité incorruptible par l'influence du Malin¹⁵⁵.

Par ailleurs, l'activité alchimique de Jean de Roquetaillade semble étroitement liée à l'évolution de sa production littéraire. Leah DeVun affirme que son intérêt pour ce sujet se développe au début des années 1350. Pourtant, on sait qu'il a étudié la philosophie naturaliste avant son incarcération. L'intérêt pour la nature est donc déjà bien présent. Par ailleurs, nous avons l'occasion de rappeler que Roquetaillade rédige le *LSE* en 1349. Deux ouvrages sont rédigés en 1350 : le *LL* et le *Quinte*, soit ses deux traités alchimiques. Cette proximité temporelle soutient la thèse d'un système de pensée préexistant¹⁵⁶.

¹⁵³ *LSE*, §2 et §65 : « (...) les flèches qu'on repère frappent moins fort et on évite plus sûrement les pièges qu'on a décelés »

¹⁵⁴ BARNAY Sylvie, *Op. cit.*, 1992, p. 174.

¹⁵⁵ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 2009, p. 236.

¹⁵⁶ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 52.

Chapitre II : La structure du récit eschatologique roquetailladien

Section I : Un système binaire

La lecture approfondie du *LSE* a révélé une structure reposant sur une logique d'opposition constante. Au premier abord, et c'est le point nodal des études précédemment présentées pour cet ouvrage, le texte semble construit autour de la succession d'événements politiques¹⁵⁷. La très large majorité des aspects explicités comprennent deux réalités, qu'on pourrait grossièrement résumer au « Bien » et au « Mal », deux principes opposés qui interagissent. Il est à noter que l'interaction entre ces deux pôles « manichéens¹⁵⁸ » est privilégiée à l'idée d'un affrontement. Cette idée sera développée ultérieurement.

Plusieurs polarisations reviennent constamment : la lumière et l'obscurité, le vrai et le faux, la minorité et la majorité, l'illumination et l'aveuglement, et, surtout, le pur et le corrompu. Ces événements politiques, plus qu'une succession de tensions et de conflits ouverts, s'insèrent dans une logique providentielle, tel que le prévoit l'histoire du salut¹⁵⁹. Autrement dit, plutôt que d'être mobilisée à des fins rhétoriques, la binarité fait office de grille de lecture de l'histoire. Dans la conception roquetailladienne, il semble que Dieu gouverne en effet le monde par logique manichéenne, et la providence se révèle par l'interaction des oppositions.

La théologie médiévale, un système manichéen

L'Occident médiéval, surtout à partir du 13^e siècle, repose symboliquement sur un principe binaire. Celui-ci trouve sa source dans l'opposition biblique entre le corps (la chair) et

¹⁵⁷ C'est notamment le cas des travaux de Robert E. Lerner, de Christine Morerod-Fattebert ainsi que de Sylvain Piron, pour ne citer qu'eux.

¹⁵⁸ Il est de mise de préciser que « manichéen » est ici abordé comme l'opposition stricte entre deux concepts. Il n'est pas question de l'« hérésie manichéenne », au sens d'une doctrine, dont l'origine remonte au perse Mani dans le courant du 3^e siècle. Cette remarque s'applique à l'entièreté du travail.

¹⁵⁹ WANNENMACHER Julia Eva, « The Spiny Path of Salvation. Linear and Cyclical Structures of History in Joachim de Fiore », dans ENGELS David (dir.), *Von Platon bis Fukuyama. Biologische und zyklische Konzepte in der Geschichtsphilosophie der Antike und des Abendlandes*, Bruxelles, Latomus, 2015, p. 137. ; CRISCIANI Chiara, « Opus and sermo : The Relationship between Alchemy and Prophecy (12th-14th Centuries) », dans *Early Science and Medicine*, vol. 13, n°1, 2008, p. 7. ; C'est également une idée largement soutenue à travers le texte, notamment avec le §96 concernant l'instrumentalisation de l'Antéchrist par Dieu. Cette idée sera développée à la deuxième section de ce chapitre.

l'âme (l'esprit)¹⁶⁰. Cette antinomie est née de l'idée que l'homme était à l'origine parfait, mais a ensuite été perverti dans sa chair. Autrement dit, l'âme serait soumise à la crainte de Dieu tandis que la chair serait le siège du péché¹⁶¹. Cette idée constitue le socle du récit du péché originel, la première allusion de la « lutte de la chair contre l'esprit »¹⁶². Cette idée est reprise littéralement au chapitre 5 des Épîtres de saint Paul aux Galates :

« Car la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair ; il y a entre eux antagonisme, si bien que vous ne faites pas ce que vous voudriez. Mais si l'Esprit vous anime, vous n'êtes pas sous la Loi. Or on sait bien tout ce que produit la chair : fornication, impureté, débauche, idolâtrie, magie, haines, discorde, jalousie, emportements, disputes, dissensions, scissions, sentiments d'envie, orgies, ripailles et choses semblables – et je vous préviens comme je l'ai déjà fait, que ceux qui commettent ces fautes-là n'hériteront pas du Royaume de Dieu. Mais le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi : contre de telles choses il n'y a pas de loi. Or ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises¹⁶³. »

Cet extrait permet d'apercevoir ce qu'Anita Guerreau-Jalabert explique être l'opposition *spiritus/carō*. Celle-ci sert en grande partie de fondation à la symbolique médiévale. L'exposé d'Anita Guerreau-Jalabert s'accompagne d'une mise en garde contre un anachronisme récurrent : la polarisation entre le terrestre et le céleste n'est apparue qu'aux Temps modernes. Néanmoins, le couple *spiritus/carō* pourrait constituer une préfiguration à ce développement ultérieur où *spiritus* renvoie à ce qui rapproche de Dieu, tandis que *carō* connote un repli égoïste sur soi et qui en l'éloigne¹⁶⁴. Cette opposition se comprend d'autant mieux à la lumière de saint Augustin. En effet, au sein de son ouvrage « La Cité de Dieu », celui-ci oppose les principes de *caritas*, l'humilité et l'amour de Dieu, et de *cupiditas*, l'orgueil et l'amour de soi¹⁶⁵. Plutôt qu'une simple opposition entre l'âme et le corps, ces deux modèles présentent donc deux manières convergentes d'envisager Dieu et l'humanité.

¹⁶⁰ BASCHET Jérôme, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique entre pluralité et dualisme », dans *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 112, octobre-décembre 2000, p. 2 et 4 et 12. (Âme et corps : conceptions de la personne) : GUERREAU-JALABERT Anita, « Occident médiéval et pensée analogique : le sens de "*spiritus*" et "*carō*" », dans GENET Jean-Philippe (éd.), *La légitimité implicite*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2015, p. 458.

¹⁶¹ BASCHET Jérôme, *Op. cit.*, 2000, p. 6.

¹⁶² GUERREAU-JALABERT Anita, *Op. cit.*, 2015, p. 461.

¹⁶³ Galates 5, 17-24.

¹⁶⁴ GUERREAU-JALABERT Anita, *Op. cit.*, 2015, p. 462-464.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 469.

Par ailleurs, Anita Guerreau-Jalabert explique : « Dans ces conditions se dessine un dispositif dans lequel le binôme *spiritus/carō*, tout en conservant sa signification première, se trouve affecté d'une valeur en quelque sorte abstraite, susceptible de s'appliquer à des registres très divers et de constituer une matrice d'analogie généralisée. » Autrement dit, la polarisation entre chair et esprit devient un modèle pouvant servir à penser toutes sortes de concepts médiévaux¹⁶⁶. Ainsi, la conception médiévale de la binarité envisage un mouvement entre un principe positif et son équivalent négatif, qu'Anita Guerreau-Jalabert appelle « valences »¹⁶⁷.

À partir de ces constats, le *LSE* de Jean de Roquetaillade mobiliserait donc cette « matrice analogique » englobante que nous venons d'évoquer. Dans le cadre de ce travail, nous parlerons alors plutôt de valence pure opposée à une valence impure. La logique derrière cette observation n'est pas sans rappeler la logique de l'alchimie médiévale. En effet, celle-ci n'envisage pas tant la création de la matière que la transformation de celle-ci¹⁶⁸.

Depuis le péché originel, l'enjeu pour l'humanité est le rétablissement de son état de perfection initial. Cette finalité est rendue possible par le salut, une histoire qui commence avec l'Incarnation du Christ et qui garantit le réalignement du corporel et du spirituel pour l'humanité¹⁶⁹. À la lumière du *LSE*, cela permet de comprendre que l'opposition chez Roquetaillade n'est pas figée, mais participe plutôt à une tension constante entre une thèse et son antithèse. Ce cadre symbolique permet à Jean de Roquetaillade de développer une idéologie eschatologique basée sur la purification de la matière « humanité » dans le dessein de l'histoire du salut.

¹⁶⁶ BASCHET Jérôme, *Op. cit.*, 2000, p. 6.

¹⁶⁷ *LSE*, §62. ; GUERREAU-JALABERT Anita, *Op. cit.*, 2015, p. 461.

¹⁶⁸ NOIZE Michel, *Op. cit.*, 1974, p. 149 et 163.

¹⁶⁹ GUERREAU-JALABERT Anita, *Op. cit.*, 2015, p. 461.

Les acteurs eschatologiques

Valence pure <i>Spiritus et caritas</i>	Valence impure <i>Caro et cupiditas</i>
Jésus Christ	Antéchrist
Élus (illuminés)	Maudits (aveuglés)
Croyants	Impies
Église catholique	Sectes
Fidèles	Hérétiques
Vrai pape	Pape imposteur (ou « pseudo-pape »)
Saints	Tyrans

À la lecture du *LSE*, la logique existante entre la valence pure et son équivalent impur se dégage clairement. Au regard des acteurs de ce récit eschatologique, l'opposition de première importance est naturellement celle qui met en regard le Christ et l'Antéchrist. C'est en effet ce rapport binaire qui structure l'ouvrage : l'Antéchrist agit en antithèse, le Christ en étant nécessairement la thèse. Considérant un contexte médiéval, il est en effet impossible d'en dissocier la centralité de la figure du Christ¹⁷⁰. De cette manière, le Christ agissant comme « berger » du « troupeau chrétien », l'Antéchrist agit comme instigateur du chaos faisant barrage à l'unité recherchée par la chrétienté¹⁷¹. Les événements de l'Apocalypse permettent d'autant plus d'insister sur une morale manichéenne où l'Antéchrist personnifie les vices et le Christ les vertus¹⁷². Au regard de l'approche de Roquetaillade, l'Antéchrist a servi d'outil symbolique pour conscientiser le monde chrétien sur la morale¹⁷³. Ces observations permettent d'affirmer que l'interaction entre la valence christique et celle de l'Antéchrist ne relève réellement pas d'une simple confrontation entre le « Bien » et le « Mal ». Plutôt, on envisagera cette relation comme un élément providentiel basé sur l'usurpation. Nous reviendrons ultérieurement sur ce point.

¹⁷⁰ NUMMEDAL Tara, « Alchemy and Religion in Christian Europe », dans *Ambix*, vol. 60, n°4, 2013, p. 314.

¹⁷¹ MARTIN Hervé, *Mentalités médiévales*, vol. 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 4.

¹⁷² PAUL Ian, « Introduction to the Book of Revelation », dans MCALLISTER Colin (éd.), *Op. cit.*, 2020, p. 41.

¹⁷³ HUGHES Kevin L., « The Formation of Antichrist in Medieval Western Christian Thought », dans MCALLISTER Colin (éd.), *Op. cit.*, 2020, p. 257.

Une deuxième distinction fortement récurrente est celle qui oppose les « illuminés » aux « aveugles ». Autrement dit, Roquetaillade est convaincu que l'Écriture sainte renferme des vérités cryptées. Pour les comprendre, il faut avoir été choisi par Dieu. Dans cet ordre d'idées, Roquetaillade explique à l'*Intellectus* 22 : « J'ai compris que toute la foule des maudits voluptueux endurcis dans tous les ignobles péchés mortels, quel que soit leur rang et leur charge, doivent selon un juste jugement de Dieu être complètement aveuglés, au point qu'ils ne pourront comprendre l'éclat des secrets révélés de par le ciel dans ce livre. ». Il mobilise d'ailleurs à la fois Daniel 12¹⁷⁴ et Isaïe 6¹⁷⁵ pour soutenir son argumentaire, légitimant ainsi sa position.

Dans un autre ordre d'idées, le champ sémantique de la lumière est systématiquement mobilisé pour s'associer à la valence pure des « élus ». Ils sont notamment comparés au firmament et aux étoiles¹⁷⁶. La révélation en elle-même est adressée comme s'il s'agissait d'un faisceau de lumière, ou un éclat. L'opposition entre lumière et obscurité, vision et cécité, en englobe un deuxième d'importance notoire : celui qui oppose « élus » et « maudits ». En d'autres termes, Dieu choisit qui est doté de la compréhension profonde de la Bible. Ce choix binaire définit ensuite l'appartenance au groupe, marquant la différence entre les « élus » purs qui ont été « illuminés » de la gnose, mais qui constituent une minorité, et la majorité de « maudits » impurs qui n'ont pas accès à cette connaissance¹⁷⁷. Plus loin, les premiers sont associés aux brebis, les seconds aux boucs, en référence directe à l'Évangile selon Matthieu¹⁷⁸. Rappelons que l'Incarnation du Christ, c'est-à-dire Dieu fait chair, inaugure une nouvelle étape quant à l'accès de l'humanité au savoir divin. En effet, certains des éléments de la providence se sont révélés avec les événements de la vie de Jésus Christ. Toutefois, il reconnaît lui-même le caractère fragmentaire, puisque progressif, de ces révélations : « J'ai encore beaucoup à vous dire, mais vous ne pouvez pas le porter à présent. Mais quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous introduira dans la vérité tout entière ; car il ne parlera pas de lui-même, mais ce qu'il

¹⁷⁴ Daniel 12, 10 : « Beaucoup seront lavés, blanchis et purifiés ; les méchants feront le mal, les méchants ne comprendront point ; les doctes comprendront. »

¹⁷⁵ Isaïe 6, 9-10 : « Il me dit "Va, et tu diras à ce peuple : Écoutez, écoutez, et ne comprenez pas ; regardez, regardez, et ne discernerez pas. Appesantis le cœur de ce peuple, rends le dur d'oreille, englue-lui les yeux, de peur que ses yeux ne voient, que ses oreilles n'entendent, que son cœur ne comprenne, qu'il ne se convertisse et ne soit guéri" ».

¹⁷⁶ LSE, §90 : « De plus, il dit un peu plus haut : Mais ceux qui seront gens avertis resplendiront comme la splendeur du firmament ; et eux, ils forment des foules à la justice, comme des étoiles à tout jamais. »

¹⁷⁷ Cette idée est, entre autres, reprise par l'utilisation du terme « foule » au §91, ainsi que directement le terme « majorité » à l'*Intellectus* 9.

¹⁷⁸ LSE, §72. ; Matthieu 25, 32. : « Devant lui seront rassemblées toutes les nations, et il séparera les gens les uns des autres, tout comme le berger sépare les brebis des boucs ».

entendra, il le dira et il vous dévoilera les choses à venir¹⁷⁹». L'outillage mental médiéval reposerait donc sur cette explication biblique, avec la conviction que la providence ne sera dévoilée complètement qu'au jour du Jugement dernier¹⁸⁰.

L'opposition entre « élus » et « maudits » s'insère ensuite dans les systèmes d'autorité ecclésiastiques et politiques. Concernant le pouvoir politique, le principe binaire oppose les dirigeants qui se soumettent à la crainte de Dieu à ceux qui corrompent activement l'humanité, agissant à l'encontre du plan divin¹⁸¹. Ils sont considérés comme des « rebelles hérétiques¹⁸² » qui gouvernent des « nations impies¹⁸³ ». Ce ne sont pas leurs compétences politiques qui sont remises en cause, on semble plutôt souligner l'absence d'alignement sur les valeurs chrétiennes. En ce sens, Jean de Roquetaillade explicite une opposition entre les saints d'une part et les tyrans d'autre part. Les saints sont caractérisés par leur fidélité à Dieu, quitte à accepter la souffrance. Ils sont portés en figure de martyrs, étant constamment persécutés¹⁸⁴. Les tyrans sont, la plupart du temps (quand ce n'est pas l'Antéchrist directement), à l'origine de ces violences, envers les justes monarques aussi bien qu'envers les fidèles¹⁸⁵. On peut comprendre leur intervention comme celle d'un agent corrupteur. Il paraît donc s'agir d'une transposition du combat eschatologique vers la réalité politique. Autrement dit, cela participe à la globalisation du combat eschatologique à tous les domaines de la société.

Concernant les autorités ecclésiastiques. Roquetaillade oppose à plusieurs reprises le « vrai » pape et le « pseudo » pape. Le pape légitime fait office de défenseur de l'orthodoxie et de l'unité chrétienne¹⁸⁶. Le faux pape, de son côté, est responsable du glissement du monde ecclésiastique vers l'hérésie. Comme pour toutes les autres réalités, la binarité est structurante. Cela signifie, pour notre analyse, qu'il n'existe pas d'intermédiaire. En d'autres termes, en fonction des moments du récit eschatologique, l'Église romaine est soit fidèle à Jésus Christ¹⁸⁷,

¹⁷⁹ Jean 16, 12-13.

¹⁸⁰ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 2009, p. 234.

¹⁸¹ *LSE*, §63-70 et §88-96.

¹⁸² *Ibid.*, §100.

¹⁸³ *Ibid.*, §68.

¹⁸⁴ *Ibid.*, §127, §144.

¹⁸⁵ *Ibid.*, §101, §128-129.

¹⁸⁶ *Ibid.*, §23, §117-118.

¹⁸⁷ *Ibid.*, §104-116.

soit corrompue par l'Antéchrist¹⁸⁸. C'est notamment le cas lorsque les clercs qui vivent « dans le péché mortel » se rangent derrière le pseudo-pape¹⁸⁹.

La conception de l'espace

Valence pure	Valence impure
<i>Lieux de sanctuarisation</i>	<i>Lieux de corruption et de violence</i>
Jérusalem	Rome
<i>Axis mundi</i> (centre)	Extrémités du monde
Désert	Marais

La binarité s'observe également dans la conception de l'environnement. On remarque alors une tension entre les espaces de corruption de l'humanité et ceux de préservation de la chrétienté.

Concernant le premier groupe, Rome est globalement le meilleur exemple¹⁹⁰. Elle est décrite comme étant initialement l'épicentre du monde chrétien, puis comme lieu de souffrance et de violence¹⁹¹. En effet, c'est également une ville en perdition : Roquetaillade y présente une ville soumise à des individus ambitieux et orgueilleux en prise aux tensions et divisions entraînant progressivement un schisme¹⁹². Finalement, l'Antéchrist, qui n'est pas encore accompli, s'empare de la ville dans un épisode sanglant. À travers le choix des mots, Rome apparaît comme un corps ouvert et vidé de son sang, soit de son principe vital. Elle perd finalement sa position hégémonique au profit de Jérusalem assez tôt dans le récit eschatologique de Jean de Roquetaillade.

L'un des autres espaces de corruption sur lequel l'auteur insiste, ce sont les « extrémités du monde ». Il s'agit plus précisément d'une polarisation entre les éléments internes et externes au monde chrétien. Les fidèles s'organisent dans un espace ordonné, Jérusalem, tandis que les hérétiques sont graduellement rejetés vers les marges¹⁹³. On y retrouve des montagnes, des îles

¹⁸⁸ *LSE*, §96, §129.

¹⁸⁹ *Ibid*, *Intellectus* 22.

¹⁹⁰ *Ibid*, §94.

¹⁹¹ *Ibid*, §103-105, §115.

¹⁹² *Ibid*, §25, §88-89.

¹⁹³ *Ibid*, §107-115, §155-161.

déserts et des salines, où les derniers maudits, ayant refusé la conversion, se retrouvent isolés avant l'avènement du dernier Antéchrist¹⁹⁴. Ce sont donc les derniers lieux soumis au chaos, et qui le resteront jusqu'à la venue de Gog et Magog¹⁹⁵. Il semble que l'outillage mental chrétien au Moyen Âge envisage une distinction claire entre les bons et les mauvais espaces¹⁹⁶. Ainsi, la conception roquetailladienne de l'espace sert probablement ici à insister sur une forme de frontière spirituelle. Le centre du monde, alors passé de Rome à Jérusalem, est un lieu sacré, quasi céleste, où la présence de Dieu est la plus manifeste¹⁹⁷. La périphérie, par contre, est le lieu de la corruption tenace¹⁹⁸. Ces remarques se concrétisent à la lecture de travaux d'historiens tels que Mircea Eliade ou, plus récemment, Florian Mazel. Ce dernier, à travers l'ouvrage « *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (V^e-XIII^e siècle)* », aborde en effet la hiérarchisation de l'espace au Moyen Âge autour de lieux d'autorité religieuse, le diocèse plus précisément. Une idée émerge : l'espace, à l'époque médiévale, est exempt de toute neutralité¹⁹⁹. Eliade apporte un véritable appui à ces réflexions, bien que son approche soit générale, ne concernant pas strictement la période médiévale. Son ouvrage « *Le sacré et le profane* » permet en effet de mettre une attention particulière sur « l'hétérogénéité » entre les espaces religieux et « profanes ». Celle-ci s'articule autour d'une opposition manifeste entre ordre et désordre, entre stabilité et chaos²⁰⁰. Autrement dit, l'espace « stable » s'organise autour d'un centre où le sacré est englobant. Cet *axis mundi* devient alors le catalyseur de l'organisation du monde et de l'humanité²⁰¹. À l'inverse, ce qui n'est pas intégré au centre en est exclu et associé au chaos²⁰². Donc, la conception roquetailladienne de l'espace se baserait réellement sur une proximité sacrée avec Dieu, Jérusalem étant la ville sacrée, pure, biblique par excellence. Ainsi, lors du glissement du « centre du monde » depuis Rome vers Jérusalem, Roquetaillade attribue à la ville sainte l'hégémonie spirituelle, politique, ainsi

¹⁹⁴ LSE, §134, §135.

¹⁹⁵ *Ibid.*, §77 et §82.

¹⁹⁶ MARTIN Hervé, *Op. cit.*, 1996, p. 121.

¹⁹⁷ LSE, §107-115. ; Apocalypse 21, 2-4 : « Et je vis la Cité sainte, Jérusalem nouvelle, qui descendait du ciel, de chez Dieu : (...). J'entendis une voix clamer, du trône : "Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il aura sa demeure avec eux ; ils seront son peuple, et lui, Dieu-avec-eux, sera leur Dieu." ».

¹⁹⁸ LSE, §135.

¹⁹⁹ MAZEL Florian, *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, Seuil, 2016. (Cette idée est développée de manière transversale au sein de cet ouvrage. Elle se remarque notamment aux pages 368 à 370.)

²⁰⁰ ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 21.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 33-34.

²⁰² *Ibid.*, p. 28.

qu'eschatologique. La périphérie de ce centre est alors automatiquement le lieu du désordre et de la corruption.

Par ailleurs, certains lieux sont présentés comme des zones de repli pour cacher et protéger les groupes de fidèles. Le premier exemple, ainsi que le plus récurrent, c'est celui du désert. On pourrait également citer les grottes et d'autres espaces de dissimulation. L'intention derrière cette dissimulation semble être d'échapper à la violence de l'Antéchrist et aux persécutions des autorités fallacieuses²⁰³. Ces espaces peuvent être associés, de manière symbolique, à l'une des définitions d'un « sanctuaire » proposées par André Vauchez : « La notion de sanctuaire évoque des idées de protection et de sacré : il s'agit d'un espace particulier qui protège ceux qui s'y trouvent ou ceux qui y pénètrent en quête de protection ou de salut.²⁰⁴ ». Il ajoute plus loin que ce lieu sacré peut être caractérisé par l'endurance, parfois par « l'obstination à persévérer »²⁰⁵. L'exemple le plus éloquent au sein du *LSE* concerne donc le désert. Selon la conception chrétienne, celui-ci est perçu comme un espace de stérilité qui, par son caractère hostile, favorise le détachement aux réalités terrestres. Ainsi, on pourrait considérer que le désert est un lieu qui favorise grandement la purification et l'élévation spirituelle, un lieu qui rapproche de Dieu²⁰⁶. Globalement, le désert est un espace fort exploité par la Bible : on pourrait évidemment évoquer l'Exode. En effet, les événements de la fuite au désert du peuple hébreu, mené par Moïse²⁰⁷, évoque sensiblement ce que Roquetaillade explique à l'*Intellectus* 11. Il mentionne la fuite de l'Église au désert à cause de persécutions incessantes par l'Antéchrist. Par ailleurs, à l'image de l'Exode au sein duquel la fuite au désert sous-entend l'entrée future en Terre promise²⁰⁸, dans le *LSE* cette fuite s'accompagnerait d'une entrée dans un ordre nouveau, eschatologique, puisque Jérusalem céleste va remplacer l'ancien monde²⁰⁹. Ainsi, à l'inverse des lieux de corruption, les espaces de « sanctuarisation » semblent

²⁰³ *LSE*, §96, §129.

²⁰⁴ VAUCHEZ André, *Sanctuaires chrétiens d'Occident, IV^e-XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 2021, p. 1.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 6.

²⁰⁶ « Désert », dans FEUILLET Michel, *Lexique des symboles chrétiens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009. (*Que sais-je ?*) (Édition numérisée)

²⁰⁷ Il est à noter que la tradition alchimiste médiévale considère Moïse comme un prophète, mais également comme un alchimiste. Ce point de vue se base sur des épisodes du livre de l'Exode, notamment la transformation de l'eau en sang. (« Moïse », dans ABRAHAM Lyndy, ABRAHAM Lyndy, *A Dictionary of Alchemical Imagery*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 130-131.)

²⁰⁸ Exode 3, 7-8 : « Yahvé dit "J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J'ai entendu son cri devant ses oppresseurs ; oui, je connais ses angoisses. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de cette terre vers une terre plantureuse et vaste, vers une terre qui ruisselle de lait et de miel, vers la demeure des Cananéens, des Hitites, des Amorites, des Perizzites, des Hivvites, et des Jébuséens." » ; MCGINN Bernard, « Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition », dans *The Journal of Religion*, vol. 74, n°2, avril 1994, p. 157.

²⁰⁹ Apocalypse 21-22.

donc répondre à un principe de « retraite », ou d'ermitage, permettant à la pureté de l'Église d'être préservée²¹⁰.

Les lieux d'isolement peuvent également remplir une fonction illuminatrice, révélatrice. La tradition biblique envisage d'ailleurs le désert comme étant un potentiel lieu de révélation²¹¹. Le chapitre quatre de l'évangile selon saint Luc, qui reprend une idée développée au livre d'Isaïe, dit en ce sens : « Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers ; tout ravin sera comblé, et toute montagne ou colline sera abaissée, les passages tortueux deviendront droits et les chemins raboteux seront nivelés. Et toute chair verra le salut de Dieu²¹². ». Le désert, en tant que symbole, ferait donc partie intégrante à l'histoire du salut. La définition du sanctuaire par André Vauchez concorde avec cette idée²¹³. Tenant compte du caractère providentiel de l'histoire du salut, on pourrait également considérer que cet isolement s'intègre dans une logique providentielle. Autrement dit, Dieu dissimule les fidèles, car leur temps ne serait « pas encore venu ». Le livre de l'Exode permet à nouveau de confirmer cette idée, lorsque Dieu fait emprunter au peuple hébreu un chemin volontairement plus long : « Lorsque Pharaon eut laissé partir le peuple. Dieu ne fit pas prendre la route du pays des Philistins, bien qu'elle fût plus proche, car Dieu s'était dit qu'à la vue des combats le peuple pourrait se repentir et retourner en Égypte. Dieu fit donc faire au peuple un détour par la route du désert de la mer des Roseaux (...)»²¹⁴.

La fonction révélatrice des lieux de retrait s'observe aussi dans le récit de l'incarcération de Roquetaillade. En effet, c'est en prison que l'auteur affirme avoir reçu le don d'*intellectus spiritualis*²¹⁵. Le caractère fermé du lieu n'est néanmoins pas le seul déclencheur de l'illumination, le cachot allant de pair avec une souffrance certaine.

L'analyse des espaces mentionnés par le frère auvergnat permet d'insister sur la « séparation » physique des éléments purs et des éléments impurs. Cette dichotomie est nécessaire pour purifier les composants de l'humanité. Cette gestion de l'espace semble, à nouveau, être analogue à l'opération de *separatio* de la tradition littéraire alchimique²¹⁶. Il est

²¹⁰ MCGINN Bernard, *Op. cit.*, 1994, p. 156.

²¹¹ Apocalypse 21, 1-4.

²¹² Luc 3, 4-6. ; Isaïe 40, 3 : « Une voix crie : “Dans le désert, frayez le chemin de Yahvé ; dans la steppe, aplanissez une route pour notre Dieu.” ».

²¹³ VAUCHEZ André, *Op. cit.*, 2021, p. 1.

²¹⁴ Exode 13, 17-18.

²¹⁵ LSE, §1-4. ; TORRELL Jean-Pierre, *Op. cit.*, 1990, p. 567. ; DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 47.

²¹⁶ NUMMEDAL Tara, *Op. cit.*, 2013, p. 317.

toutefois nécessaire d'être prudent : il ne s'agit pas de faire coïncider les espaces du *LSE* avec des éléments du Grand Œuvre alchimique. Plutôt, des fonctions comparables s'observent. Autrement dit, ce sont des espaces où se jouent des étapes de transformation. Les espaces de corruption servent notamment à concentrer les valences impures avant de les détruire par la suite. On observe ce processus par la séparation des élus et des maudits puis par le recentrage des élus autour de Jérusalem²¹⁷ et le rejet des ennemis de la chrétienté aux marges du monde avant leur destruction²¹⁸.

Une opposition destinée à être résolue

La structure binaire du *LSE* présente des oppositions, destinées à être résolues. En effet, le manichéisme roquetailladien repose sur la Providence. Autrement dit, le récit eschatologique de Roquetaillade trouve sa source dans l'idée que Dieu a décidé d'un plan pour l'histoire de l'humanité. La dynamique qui en résulte est la victoire inéluctable de Dieu et le règne éternel des valeurs chrétiennes, un monde harmonisé et l'unité des individus qui le composent²¹⁹. Les tensions entre oppositions sont donc énoncées pour faire évoluer l'histoire, mais sont destinées à trouver une résolution par la victoire du principe pur. Celle-ci ne peut être atteinte que par le rassemblement des valences impures sous l'autorité unique de l'Antéchrist. Ce dernier joue en effet une sorte de rôle de catalyseur du Mal, faisant converger tous les opposants à l'Église romaine²²⁰. La prophétie de Jean de Roquetaillade prévoit alors la destruction conjointe du Mal par le Christ. Selon lui, la concentration des sectes permet que « le seul coup porté à la tête des maudits suffise à faire périr à la fois toute la méchanceté assemblée des siècles²²¹ ». La destruction de cet Antéchrist permet un large élan de purification. Parmi les conséquences : les Juifs (ainsi que d'autres peuples) se convertissent et acceptent le Christ et les ecclésiastiques fallacieux disparaissent²²². Les derniers reliquats du Mal sont exilés aux « confins du monde » que nous avons déjà évoqués²²³. L'humanité se rapproche incontestablement de l'unicité. Elle est gouvernée par un seul pape, il n'existe plus qu'un seul empire chrétien et les individus ne suivent plus qu'une seule foi.

²¹⁷ *LSE*, §129.

²¹⁸ *Ibid.*, §155.

²¹⁹ CRISCIANI Chiara, *Op. cit.*, 2008, p. 7.

²²⁰ *LSE*, §123-129 ; §140-§142.

²²¹ *Ibid.*, §97.

²²² *Ibid.*, *Intellectus* 24, §114, §133.

²²³ *Ibid.*, §155-161.

Cette conception s'inscrit dans l'une des logiques de la tradition chrétienne : celle-ci associe le chiffre deux à l'opposition²²⁴. Il convient toutefois de préciser que la numérologie médiévale est plutôt caractérisée par la polyvalence. Autrement dit, la symbolique poursuivie par un chiffre peut être multiple et dépend plutôt de l'auteur ainsi que de la nature des propos qu'il cherche à défendre²²⁵. Toujours est-il, à propos de la polarité, Le *LSE* est inondé d'exemples : une double hérésie, une double secte, pour ne citer qu'eux. Évidemment, le principe binaire qui structure le texte est également à citer. La dualité est néanmoins considérée comme étant mouvante. En effet, l'eschatologie semble être caractérisée par le dépassement de la binarité et la réconciliation des antagonismes. C'est le dernier avènement du Christ qui provoquera ce dépassement²²⁶. La première épître aux Corinthiens explicite d'ailleurs : « Puis ce sera la fin, lorsqu'il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute Principauté, Domination et Puissance. (...) Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis afin que Dieu soit tout en tous.²²⁷ ».

Les traités d'alchimie, au Moyen Âge, semblent ainsi être régulièrement soumis à une confrontation entre deux principes antithétiques. D'ailleurs, l'alchimie médiévale se concentre majoritairement sur la réconciliation des opposés. C'est ce que cette tradition assimile à l'opération de *conjunctio*²²⁸. L'interaction entre ces éléments pourtant opposés sont généralement à l'origine des dernières étapes de la transformation²²⁹. En effet, le Grand Œuvre présente des opérations, des actions sur la matière, dont le mode opératoire est de séparer (*separatio*) les éléments impurs des éléments purs, de purifier ensuite ceux-ci avant d'unifier le tout (*conjunctio*). Ce rapport entre *separatio* et *conjunctio* est défini par un procédé que l'alchimie nomme *solve et coagula*. Celui-ci consiste en la répétition de séparation puis de conjonction jusqu'à l'aboutissement de « l'œuvre » alchimique. La finalité poursuivie par ces opérations est précisément la réunification des oppositions. Il est intéressant d'à nouveau souligner le caractère antithétique du lien entre séparation, ou dissolution, et conjonction, ou coagulation. Par ailleurs, l'alchimie est marquée de ses propres oppositions : le corps et l'esprit,

²²⁴ « Deux », dans FEUILLET Michel, *Op. cit.*, 2009.

²²⁵ BATTS Michael S., « The Origins of Numerical Symbolism and Numerical Patterns in Medieval German Literature », dans *Traditio*, vol. 20, 1964, p. 462.

²²⁶ *LSE*, §140-§142. ; Apocalypse 20-22.

²²⁷ 1 Corinthiens 15, 24-28.

²²⁸ « Chemical wedding », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 35-39.

²²⁹ Cette remarque se base sur la lecture de NUMMEDAL Tara, « Alchemy and Religion in Christian Europe », dans *Ambix*, vol. 60, n°4, 2013, p. 311-322.

à l'image eschatologique, mais aussi le mercure et le soufre, le chaud (sec) et le froid (humide), etc²³⁰.

À nouveau, Jean de Roquetaillade ne se repose pas directement sur le Grand Œuvre pour son argumentation. Toutefois, symboliquement, l'analyse textuelle du *LSE*, révèle une logique analogique similaire. Il insiste en effet systématiquement sur la distinction entre ce que nous avons appelé les valences pures et impures : les élus et les maudits, les hérétiques et les fidèles, les légitimes et les impostures, la conversion et le rejet, etc. La séparation des éléments opposés est nécessaire. Celle-ci est purificatrice pour l'humanité et constitue une condition obligatoire pour que, alchimiquement, « l'œuvre soit réussie »²³¹. Autrement dit, eschatologiquement, la séparation est nécessaire pour compléter la transformation universelle vers un état spirituel supérieur et parfait²³². Cela s'insère de manière cohérente dans l'idéal de réunification par l'outillage mental chrétien du Moyen Âge tardif, visible dans la symbolique de « l'âme séparée » qui « *désire* son corps, et s'impatiente des retrouvailles que l'eschatologie chrétienne lui promet »²³³. Le *LSE* nous le confirme : l'Apocalypse doit faire subsister un « seul troupeau » répondant à l'autorité du « seul berger » qu'est le Christ²³⁴. L'unité restaurée mettra alors un point final à l'histoire du salut²³⁵. Autrement dit, le résultat de ce processus converge vers l'établissement d'une société chrétienne unifiée et débarrassée de toutes possibilités de corruption. La binarité sert donc à préparer l'unité harmonieuse et restaurée de l'humanité.

²³⁰ « Chemical wedding », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 35-39.

²³¹ Il s'agit d'une analogie qui est proposée au terme de l'analyse textuelle. Autrement dit, cette conclusion n'est pas directement formulée par Jean de Roquetaillade, elle est plutôt le fruit de la lecture du *LSE*. Nous considérons donc cette observation comme une interprétation nourrie par l'enquête documentaire correspondante.

²³² « Separation », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 180-181.

²³³ BASCHET Jérôme, *Op. cit.*, 2000, p. 10.

²³⁴ Jean 10, 16. : « (...) et il y aura un seul troupeau, un seul pasteur ». Il est à noter que le terme latin *pastor*, qui est celui de la Vulgate, peut se traduire à la fois comme « pasteur » et à la fois comme « berger ».

²³⁵ *LSE*, §155-161. ; CRISCIANI Chiara, *Op. cit.*, 2008, p. 20.

Section II : Les valeurs chrétiennes et la symétrie des valences

Valence pure	Valence impure
<i>Valeurs chrétiennes basées sur la vérité</i>	<i>Valeurs impies basées sur le mensonge</i>
Charité	Cupidité
Stabilité (ordre)	Chaos (désordre)
Connaissance	Ignorance
Foi catholique	Hérésie
Noblesse	Ambition/Ignominie
Élection	Réprobation
Piété	Impiété
Loi	Lie

La logique manichéenne intrinsèque à la binarité permet d'établir une symétrie stricte entre les valences puisque chaque élément pur dispose de son équivalent impur, et inversement. Entre autres choses, les nations impies suivent l'Antéchrist avant le Christ²³⁶. Les Juifs « endurcis » adhèrent à un faux messie avant de choisir la conversion et de reconnaître le Christ²³⁷. Les clercs corrompus s'allient derrière le pape imposteur avant d'être éliminés²³⁸. L'inversion la plus éloquente concerne le cas de l'Antéchrist. Celui-ci est décrit comme instigateur et catalyseur du Mal. Roquetaillade lui attribue également une valeur providentielle importante. En d'autres termes, Dieu a décidé d'un déroulement pour l'histoire de l'humanité et tous les éléments qui composent l'univers sont soumis à ce déroulement, autant qu'ils y participent. À plusieurs reprises, l'auteur affirme en effet la chose suivante : l'Antéchrist a été envoyé sur Terre « avec l'assentiment de Dieu »²³⁹. Cette idée à elle-seule semble tout à fait antinomique. De plus, parmi les éléments qui vont annoncer la venue de l'Antéchrist, Roquetaillade exprime dans son *Vade mecum in tribulatione* que l'ordre naturel de toutes choses sera bousculé : « les proies et les prédateurs échangeront leurs rôles »²⁴⁰.

Au sein du discours de Roquetaillade, l'Antéchrist n'est pas seulement l'« ennemi » du Christ et de la chrétienté. Il est un instrument indispensable de l'accomplissement du plan divin

²³⁶ LSE, §123-129.

²³⁷ Ibid, §107-114.

²³⁸ Ibid, §88-96.

²³⁹ Ibid, §77 et §100.

²⁴⁰ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 35.

dans lequel il va purifier l'Église de ses impuretés. Le Mal est en réalité au service du Bien, il est dès lors difficile de réellement parler « d'affrontement ». Ce paradoxe est tout à fait intéressant. Ainsi, le chaos et le désordre sont issus d'une confusion où l'entière du Mal est confondu pour le Bien : l'Antéchrist imite le Christ, le pape imposteur s'oppose au pape légitime, etc. Cela présente un schéma dans lequel l'Antéchrist est adoré comme s'il était le Messie. Par exemple, les hérétiques mettent en place de nouvelles lois : « Alors, les hérétiques établiront la loi (non pas la lie) du prochain antéchrist²⁴¹ ». Il est intéressant de voir apparaître le terme « lie » ici. On pourrait y voir une allusion alchimique, la lie étant le résidu d'une substance, soit la partie la plus vile de celle-ci²⁴². Pour aller plus loin, il convient de considérer le terme latin employé dans le texte d'origine : *fex*²⁴³. Plus qu'un résidu, celui-ci est un terme fort, utilisé pour désigner les déjections humaines. Autrement dit, Roquetaillade fait ici allusion au fait que la loi de l'Antéchrist constitue un ensemble d'impuretés sans apport et sans valeur, qui ont par conséquent été rejetées par le processus de transformation. On pourrait également y voir une tentative d'humour, puisque les deux se rejoignent ; la loi de l'antéchrist, vile par essence, est une lie en soi.

Toujours à propos de l'Antéchrist, Roquetaillade évoque le « nettoyage » de l'Espagne par Louis 1^{er} de Sicile (r. 1342-1355)²⁴⁴. Outre l'allusion lexicale évidente à une opération matérielle, Roquetaillade, par l'utilisation de ce verbe, sous-entend probablement la séparation de la matière impure, ici l'Islam, de la matière pure, ici la chrétienté. Par ailleurs, Roquetaillade décrit une suite de purifications de territoire, à partir de l'Espagne. Les territoires touchés ensuite sont la Méditerranée (la Sicile), la Terre Sainte (Jérusalem), l'Afrique (l'Égypte), le siège de la chrétienté (Rome), les grandes puissances européennes (l'Italie et l'Allemagne), ainsi que l'Asie et l'Orient²⁴⁵. Ce cycle de purification exclut la France, considérée comme le peuple destiné à faire barrage à l'Antéchrist²⁴⁶. Toujours est-il, Louis est déjà, à ce stade, définit comme le prochain Antéchrist tout en étant décrit en toute sainteté. Il s'illustre « comme venu du ciel (...) », il est proclamé « très saint homme »²⁴⁷. Il va cependant évoluer du héros chrétien

²⁴¹ LSE, §40-41.

²⁴² « Dross », dans ABRAHAM Lyndy, *A Dictionary of Alchemical Imagery*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 61. ; « Faeces », dans *Ibid*, p. 73.

²⁴³ LSE, §40 : « (...) *Et tunc ab hereticis conficietur non lex, sed fex proximi Antichristi.* »

²⁴⁴ LSE, *Intellectus* 14. (§47-§51) ; CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 133.

²⁴⁵ LSE, §49-§50.

²⁴⁶ *Ibid*, §61 : Les Français sont « nobles » durant toute la durée du récit.

²⁴⁷ *Ibid*, §48 : « Voyant ce futur souverain s'illustrer, comme venu du ciel, par tant de batailles dignes d'admiration, de victoires sur les infidèles, les chrétiens le proclameront très saint homme, digne d'admiration, d'origine divine et au bénéfice de la présence évidente et certaine de Dieu - à ce que croira le monde. »

au tyran cruel en passant par l'empereur violent. Pourtant, à ce stade, ses victoires incitent le peuple à le considérer comme sacré. En effet, grâce à ses victoires militaires contre les ennemis de Dieu et son succès dans l'entreprise de la libération de l'Espagne du danger que semble représenter l'Islam, il est admiré jusqu'à provoquer une forme de divinisation blasphématoire de sa personne²⁴⁸. Cette observation permet de constater le processus de corruption, une transformation du principe pure vers le principe impur. Du défenseur de la chrétienté qu'il était en Espagne, il devient le défenseur de ses intérêts propres. Le texte dit bien que la noblesse romaine va s'organiser pour lui tenir tête. La violence qui est décrite ensuite est tenue en l'argument de la prévention de révoltes futures²⁴⁹. D'ailleurs, Roquetaillade insiste sur le fait qu'il fasse preuve d'une cruauté si grande qu'il « semblera, du fait de sa cruauté terrifiante, avoir oublié le sentiment de pitié propre à l'homme et au Christ (...)»²⁵⁰. Il est donc passé de la *caritas* à la *cupiditas* par un processus complet de transformation vers la valence négative.

D'autre part, l'Antéchrist est effectivement décrit comme ayant rassemblé sous son autorité tous les maux du monde, les erreurs de l'humanité, la tyrannie, les sectes, soit toutes les impuretés et la corruption humaines²⁵¹. Dans un premier temps, cette inversion suffit à duper les individus. Par ailleurs, l'idée selon laquelle les sectes du monde, dans leur entièreté, vont se rassembler sous « une même autorité et un même rite » et qu'elles seront « (...) totalement unifiées sous une seule tyrannie » rappelle sans difficulté le projet de chrétienté universelle de l'Église²⁵². Cette idée est renforcée par l'évocation des « quatre coins du monde » à l'*intellectus* 20 (§77), évoquant un monde où le Mal est omniprésent. Un deuxième exemple pertinent est celui de l'imitation diabolique de la Trinité²⁵³. La tradition littéraire médiévale semble souligner l'incapacité du Mal à agir autrement que par l'imitation ou la corruption de ses équivalents sacrés, purs et divins. De cette manière, on voit s'opposer le Père et le Dragon, le Fils et la bête ainsi que le Saint Esprit et les « faux prophètes »²⁵⁴. Roquetaillade souligne d'ailleurs que le Dragon, image bien connue de Satan, est la source de laquelle naissent la Bête et les faux prophètes²⁵⁵. La destruction de l'Antéchrist entraîne ainsi l'effondrement de cette fausse trinité et le rétablissement de l'ordre trinitaire authentique. L'inversion apparaît donc une nouvelle fois

²⁴⁸ LSE, §48-50.

²⁴⁹ *Ibid*, §48-50.

²⁵⁰ *Ibid*, §49.

²⁵¹ *Ibid*, §101.

²⁵² MARTIN Hervé, *Op. cit.*, 1996, p. 4

²⁵³ LSE, §100. ; Nous reparlerons de la Trinité dans le cadre du chapitre concernant la conception du temps.

²⁵⁴ *Ibid*, *Intellectus* 20., §75-§78.

²⁵⁵ *Ibid*, §75.

comme une étape transitoire nécessaire à la transformation de l'humanité. Ainsi, la logique du texte semble se baser sur l'idée que le faux précède le vrai²⁵⁶ : les faux prophètes et les véritables²⁵⁷, le pape imposteur et le véritable²⁵⁸, le faux empire et une monarchie universelle chrétienne²⁵⁹ ainsi qu'un faux messie et la venue du Christ. Donc, la valence impure précède bien à la valence pure : à nouveau, l'idée d'une purification est assez flagrante. Les fidèles finissent en effet par retrouver l'ascendant. Les « foules » s'inversent, notamment autour du §90, où les élus deviennent légions tandis que les maudits perdent leur supériorité numérique. On remarque par ailleurs un « effet miroir » dans la résolution du règne de l'Antéchrist. Lui qui avait publiquement blasphémé le Christ est publiquement humilié par celui-ci²⁶⁰.

La récurrence du terme « pseudo » pour mentionner les autorités ecclésiastiques fallacieuses fait écho au fait que le Mal n'est pas en soi original. Plutôt, il imite, déforme, usurpe quelque chose de connu qui est par essence vrai et bon, tandis que son imitation est mensongère et mauvaise. Cela évoque une forme de « miroir maléfique » où le Mal agirait dans une logique de mimétisme symétrique. Cela suggère donc également que le Mal et le Bien ne soient pas des concepts parallèles, le Mal émergeant manifestement au cours du processus de transformation interne du Bien. L'idée d'un processus de purification confirme cette possibilité : pour qu'une matière puisse être corrompue, cela sous-entend qu'elle doit être initialement pure. Ainsi, la restauration de la chrétienté contenue par la providence du salut implique un retour à la pureté originelle²⁶¹. Nous pouvons à nouveau souligner une proximité avec la logique alchimique. En effet, la matière pure n'a pas pour but de remplacer la matière impure. Plutôt, le procédé cherche à purifier par l'élimination des facteurs corruptibles et corrupteurs.

De manière générale, le principe d'inversion ici discuté semble se baser sur la confusion des valeurs chrétiennes entre leurs valences pure et impure sur le socle de l'opposition entre la

²⁵⁶ À propos du « faux », voir : BERTRAND Paul, *Forger le faux : les usages de l'écrit au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2025.

²⁵⁷ À propos de l'opposition des prophètes : Les « faux prophètes » sont mentionnés aux points suivants du *LSE* : *Intellectus* 2, *Intellectus* 11 (§41) et §73. À l'inverse, les véritables et « admirables » prophètes sont invoqués aux *Intellectus* 12. (où il sont qualifiés d'« admirables »), *Intellectus* 13., *Intellectus* 19., *Intellectus* 28., §59, §82, §89, §114, §119, §123, §124, §135, §144 et §151.

²⁵⁸ À propos de l'opposition des papes (la liste est non exhaustive) : Le pape « imposteur » est mentionné aux points suivants : §7, *Intellectus* 2., §19, §23, §25, *Intellectus* 9., §29, §30, *Intellectus* 10., §35, §37, §38 et *Intellectus* 11. Concernant le pape « catholique » ou « véritable », il est présent aux points : §19-26, §28, *Intellectus* 9., §29, §30, §32, *Intellectus* 10., §35, §37, §38, *Intellectus* 12.

²⁵⁹ La monarchie universelle est présentée aux points : §107 et *Intellectus* 26.

²⁶⁰ *LSE*, §45 et §72.

²⁶¹ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 36.

vérité et le mensonge. L'imitation des valeurs chrétiennes par le Mal résulte en effet en un grand « aveuglement » permettant le règne du faux.

Nous avons déjà abordé l'idée selon laquelle les élus, selon Roquetaillade, sont illuminés : ils ont accès à la révélation et à la vérité. De leur côté, les maudits sont ignorants et se laissent convaincre par le mensonge. On observe dès lors, à des moments ponctuels, un changement de paradigme sur la question du discernement entre le vrai et le faux²⁶². Les « boucs » hérétiques, semblent considérer que la valence du Bien est une forme de tromperie. Les « maudits », explique Roquetaillade, sont convaincus que les Écritures se trompent : elles sont tantôt considérées comme insensées, tantôt comme diaboliques. Les « élus », eux, en perçoivent le message et la cohérence. Ils mobilisent le texte sacré comme un outil de protection destiné à la survie spirituelle²⁶³. Jean de Roquetaillade semble en effet s'inscrire dans la continuité d'une tradition médiévale qui considère que la Bible fournit un support permettant de faire une distinction entre les valences pure et impure. Autrement dit, l'Écriture sainte est considérée comme une clé de compréhension indispensable face aux actions de l'Antéchrist. Ce discernement est nécessaire pour perpétuer la piété et la fidélité à Dieu, soit pour résister aux injonctions des forces du Mal²⁶⁴.

Toujours est-il, le chaos amène les groupes de « maudits » à confondre le Mal pour le Bien. La même observation peut être appliquée aux groupes d'hérétiques. Plusieurs termes sont associés à ce deuxième groupe, sans grande différence faite entre ceux-ci : Sarrasins, Turcs et Tartares²⁶⁵. Jean de Roquetaillade ne semble pas s'intéresser aux différences fondamentales entre ces trois groupes. Il semble plutôt affirmer que ce sont des individus qui vivent dans l'erreur, le mensonge, l'aveuglement. Concernant l'erreur de l'hétérodoxie, Jean de Roquetaillade invoque d'ailleurs la thématique du poison, en mentionnant le « poison hérétique »²⁶⁶. Sans avoir la prétention d'affirmer le lien avec l'alchimie sur ce maigre argument, il est tout de même important de noter qu'il s'agit d'une référence presque médicale

²⁶² Concernant les élus et leur accès à la vérité, notamment : *LSE*, §1-4, §96, §160 (« *ad utilitatem omnium electorum* »). Concernant les maudits et leur aveuglement dans le mensonge, notamment : §123-129.

²⁶³ *LSE*, §88-89.

²⁶⁴ Cette idée a été observée notamment dans deux travaux précis : TORRELL Jean-Pierre, *Op. cit.*, 1990, p. 557-576. ; LERNER Robert E., « Antichrists and Antichrist in Joachim de Flore », dans *Speculum*, vol. 60, n°3, 1985, p. 553-570.

²⁶⁵ *LSE*, §62 et *Intellectus* 24.

²⁶⁶ *Ibid.*, *Intellectus* 7, §55.

qui n'est pas étrangère à une logique de contamination et de guérison. On pourrait donc assez aisément souligner la proximité de logique avec la corruption et la purification.

Le principe d'inversion qu'on observe au sein du *LSE* peut, à nouveau avec prudence, être associé à certaines logiques de l'alchimie médiévale. Il semble que l'alchimie soit profondément influencée par l'inversion entre oppositions. Les opérations autour de l'alambic nous le confirment. Ainsi, comme le définit Lyndy Abraham : « (...) ce qui est solide est dissous, ce qui est liquide est solidifié, ce qui est fixe devient volatil, puis le volatil est fixé à son tour. »²⁶⁷. En effet, certains historiens médiévistes ayant étudié la perfection de la matière insistent sur la nécessité pour atteindre celle-ci de procéder à plusieurs actions différentes sur cette même matière²⁶⁸. L'une de ces étapes consiste en la séparation des différents composants, dans le but de les assainir respectivement avant de les rassembler en un tout homogène et harmonieux, dans un état supérieur²⁶⁹.

La logique du récit eschatologique par Jean de Roquetaillade est conforme à cette lecture. Le point de départ est l'observation du chaos, du désordre d'une humanité imparfaite, qui doit être transformé pour atteindre une spiritualité supérieure. Le désordre de l'Antéchrist étant providentiellement une condition à l'ordre divin, l'inversion fait donc partie intégrante du processus de transformation de l'humanité²⁷⁰. Globalement, la vision de l'alchimie par Jean de Roquetaillade est largement entremêlée à la tradition chrétienne. Leah DeVun souligne notamment qu'il mobilise du vocabulaire alchimique pour narrer son récit eschatologique²⁷¹. C'est également l'une des conclusions vers laquelle notre analyse textuelle s'est orientée. On pourrait considérer que l'alchimie et l'eschatologie, chez Jean de Roquetaillade, cristallisent deux expressions d'un même système de pensée.

Section III : Le chaos et la purification du monde

Au sein de l'œuvre de Roquetaillade, le chaos n'est pas associé à la colère divine ou à l'échec du plan divin face aux forces démoniaques. Plutôt, les guerres, les famines, les catastrophes naturelles qui sont citées sont explicitées comme faisant partie intégrante des

²⁶⁷ « Inversion », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 108-109.

²⁶⁸ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1996, p. 225. ; OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1993, p. 43-64.

²⁶⁹ « Separation », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 180-181.

²⁷⁰ « Inversion », dans *Ibid.*, p. 108-109.

²⁷¹ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 2-4.

étapes préparatoires à l'Apocalypse, marquant l'entrée dans le temps eschatologique²⁷². Du point de vue de l'alchimie, le chaos est en effet considéré comme la matière primordiale de laquelle est issu le reste de l'humanité²⁷³. C'est qu'on appelle la *prima materia*. La conception médiévale de cette « matière première » s'accompagne de l'idée que c'est du chaos qu'est née l'humanité et c'est dans le chaos qu'elle s'achèvera²⁷⁴. Le chaos est, dans ce contexte, nécessaire : c'est un instrument de la Providence au même titre que l'Antéchrist. D'autres symboliques s'ajoutent à cette observation. La « prostituée de Babylone » est en effet invoqué à plusieurs reprises. À la lecture du passage biblique qui la concerne, sa mention semble signifier un désordre social et politique²⁷⁵. En effet, la tradition chrétienne semble considérer la « prostituée » comme un symbole de corruption, puisqu'elle personnifie le péché de luxure²⁷⁶. Le livre de l'Apocalypse explicite effectivement à son sujet : « (...) c'est avec elle qu'ont forniqué les rois de la terre, et les habitants de la terre se sont saoulés de sa prostitution. »²⁷⁷. Le récit comporte un grand nombre d'exemples allant en ce sens. L'analyse de ces différents éléments a ainsi révélé que le chaos y agit comme un catalyseur de la mutation du monde²⁷⁸. Cette logique s'observe également à échelle individuelle. En effet, il semblerait qu'il était nécessaire pour Roquetaillade de passer par la tourmente, la souffrance et l'obscurité de ses cachots, sans quoi il n'aurait pas pu être touché de la lumière purificatrice et révélatrice de Dieu²⁷⁹. Roquetaillade le formule lui-même de la manière suivante :

« Voici les circonstances de cette révélation : En 1345, je me désolais depuis bon nombre de jours, enchaîné dans un cachot bourbeux au couvent de Figeac, tout étonné des raisons qui avaient bien pu pousser frère Guillaume Farinier, alors ministre d'Aquitaine, à me faire mettre avec tant de cruauté dans ce cachot au sol de boue, de boue liquide; je me demandais aussi pourquoi Dieu avait permis qu'on me livre aux mains de maîtres si cruels, et ce sur la parole de témoins parjures et trompeurs, comme le jour du Jugement le fera apparaître. Alors il m'a été clairement donné de comprendre que si j'avais été soumis à une si grande épreuve, c'était parce qu'il devait arriver que je dévoile au monde - avant qu'il ne se manifeste en tant que tel - l'identité de l'antéchrist, sa famille et son pays d'origine ; de même, si j'avais été emprisonné, dans les

²⁷² Plutôt, les guerres, les famines, les catastrophes naturelles qui sont citées sont explicitées comme faisant partie intégrante des étapes préparatoires à l'Apocalypse, marquant l'entrée dans le temps eschatologique

²⁷³ « Chaos », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 33-34.

²⁷⁴ « *Prima materia* », dans *Ibid*, p. 153.

²⁷⁵ *LSE*, §7, §19, §34, §38 et *Intellectus* 11.

²⁷⁶ « Prostituée », dans FEUILLET Michel, *Op. cit.*, 2009.

²⁷⁷ Apocalypse 17, 2.

²⁷⁸ Par exemple : *Intellectus* 18.

²⁷⁹ *LSE*, §52-54. (L'idée selon laquelle les tribulations d'avant la réforme sont voulues par Dieu est explicitée), §63-70 (Les malheurs qui touchent l'Église catholique sont considérés comme des étapes obligatoires en vue de sa purification).

tourments et les épreuves que j'endure déjà depuis cinq ans, c'était pour recevoir l'aptitude à comprendre l'avenir. Après avoir compris cela, j'ai redoublé de prières, je me suis livré à une pénitence plus dure et j'ai multiplié mes veilles²⁸⁰. »

Ces différentes observations font, à nouveau, ressortir une logique procédurale quant à la purification de l'humanité. En effet, l'enchaînement entre désordre²⁸¹, concentration (du mal)²⁸², séparation (des valences)²⁸³, destruction (des principes impurs), purification totale de l'œuvre²⁸⁴ et réunification²⁸⁵, semble constituer un véritable fil rouge. Ainsi, le chaos, tout comme l'Antéchrist, ne dispose d'aucune agentivité autre que la participation, son instrumentalisation, au plan divin puisque la destruction d'une substance est une condition de sa régénération. Cette violence salvatrice est donc systématiquement déclenchée par la volonté divine. Ainsi, cette intervention sert systématiquement de tri radical de l'humanité et fait en effet office d'expiation. La destruction et la violence servent à la mise en place d'un ordre chrétien renouvelé où le pouvoir appartient à Dieu seul et où il est l'unique délégateur de ce pouvoir. Le nouveau et dernier pape, juste et saint, est par exemple choisi directement par Lui²⁸⁶.

Divers aspects jouent un rôle purificateur. C'est le cas de la violence, de manière générale. Le thème de la souffrance expiatoire en est un bien-connu en ce qui concerne le monde chrétien médiéval²⁸⁷. Ici, l'analyse du champ sémantique de la souffrance a en effet révélé que celle-ci constitue une forme de critère d'illumination et de tri de l'humanité²⁸⁸. Au sein du *LSE*, Roquetaillade affirme explicitement : « Ces paroles²⁸⁹ sont tenues secrètes et scellées jusqu'au temps fixé ; pour comprendre, beaucoup seront choisis, blanchis et comme un feu, éprouvés en des épreuves nombreuses et accablantes (...)»²⁹⁰. De plus, il raconte notamment, tel que susmentionné, son séjour en prison comme d'un élément justificatif au fait qu'il ait accès aux

²⁸⁰ *LSE*, §2.

²⁸¹ Le désordre semble être initié par le constat d'une crise de l'Église : §88-96.

²⁸² La concentration du Mal s'observe dans les nombreux ralliements autour de la figure de l'Antéchrist, un aspect qui a déjà été longuement abordé.

²⁸³ De la même manière, la séparation des valences pures et impures a déjà fait l'objet de larges discussions.

²⁸⁴ L'élimination des valences impures peut s'observer entre §141 et §144. Ce passage fait en effet l'objet des sentences de Gog et Magog, ainsi que de Satan et l'Antéchrist. Ces sentences résultent en la purification totale et pérenne de l'humanité.

²⁸⁵ L'unité restaurée est marquée au §145, après l'élimination susmentionnée.

²⁸⁶ *LSE*, §56.

²⁸⁷ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1993, p. 43-64.

²⁸⁸ *LSE*, §63-70 : Les tribulations auxquelles l'Église et les fidèles font face sont envisagées par le biais d'une logique providentielle.

²⁸⁹ Le terme « paroles » renvoie à la parole divine et les secrets qu'elle renferme.

²⁹⁰ *LSE*, §90.

secrets des Écritures²⁹¹. De manière plus générale, la souffrance est systématiquement mise en avant comme un élément nécessaire, obligatoire²⁹².

De manière plus globale, la purification concerne multiples réalités. Roquetaillade annonce par exemple la disparition des prélats corrompus qui sont, selon lui, à l'origine de la décadence chrétienne²⁹³. Par ailleurs, la destruction de Rome²⁹⁴ résonne comme la destruction d'un siège de corruption, soit un ancien « bastion » chrétien qui est décrit comme étant devenu impur. Par ailleurs, on voit se dessiner un raisonnement dans lequel ce qui a été perdu est retrouvé et où celui qui possédait à tort est dépossédé²⁹⁵. C'est en ce sens que l'abandon de Rome en tant que centre de la chrétienté au profit de Jérusalem est aussi éloquent. La symbolique associée semble manifester la restauration de l'Église qui a été purifiée.

Une fois que le principe du Mal a rempli son but pour le plan divin, l'Antéchrist, qui a précédemment rassemblé toutes les impuretés de l'humanité, est tué. Sa mort n'a rien de hasardeux. Roquetaillade explique en effet que le Christ, dans un dernier élan purificateur, portera un seul coup à la tête de l'Antéchrist²⁹⁶. Le Mal dans son entièreté disparaîtra donc ensuite, l'ordre cosmologique se remettra en place et l'humanité, qui aura été témoin du dernier avènement du Christ, se convertira tout entière, désormais universellement illuminée par la vérité des Écritures²⁹⁷.

Remarques conclusives

L'analyse textuelle du *LSE* a permis de souligner la structure manichéenne englobante du système de pensée roquetailladien. La simple identification de la binarité et la classification des oppositions relevées ne suffit pourtant pas pour servir le propos de cette recherche. Elles n'en constituent que la première étape. En effet, la mise en évidence des valences pure d'une part et impure d'autre part permet de souligner la division de l'unité de l'humanité. Ainsi, après avoir posé la question de « qui » interagit, il convient de se questionner sur le « comment » ces oppositions entrent en relation. Ce qu'on a observé dans le cadre de cette recherche, c'est que ces oppositions entretiennent un rapport basé sur l'inversion de leurs principes et la symétrie

²⁹¹ *LSE*, §1-4.

²⁹² Notamment : *Ibid*, §93.

²⁹³ *Ibid*, §103-105.

²⁹⁴ *Ibid*, §103-105.

²⁹⁵ *Ibid*, §103-105.

²⁹⁶ *Ibid*, §129-130.

²⁹⁷ *Ibid*, §93-94, 107-115, 155-156.

entre les valences pure et impure. Ce cadre a précédemment été établi grâce à l'article d'Anita Guerreau-Jalabert²⁹⁸. Finalement, il convient de reconnaître que les oppositions énoncées dans le cadre de cet ouvrage interagissent pour une raison précise. Autrement dit, aborder la question du chaos dans l'ouvrage de Roquetaillade permet de répondre à la question du « pourquoi » ces oppositions interagissent : pour l'accomplissement de l'histoire du salut.

Tout ceci permet de remarquer un cadre particulièrement fécond pour aborder l'ouvrage de Jean de Roquetaillade sous le prisme alchimique. En effet, le texte semble se baser sur une logique de transformation par la purification. Chaque opposition énoncée s'engage dans un processus de dépassement, dans le cadre du salut, où la finalité est de restaurer l'ordre chrétien et d'élever l'ensemble de l'humanité vers un état spirituel supérieur²⁹⁹. Ainsi, la pensée roquetailladienne repose sur une lecture providentialiste de l'histoire : absolument tout est soumis au plan de Dieu et instrumentalisé dans la réalisation de celui-ci, c'est même le cas du Mal, personnifié ici en la figure de l'Antéchrist.

Aux termes de ce premier chapitre, cette recherche peut d'emblée témoigner d'une perméabilité entre l'alchimie et le récit eschatologique roquetailladien. Ceux-ci partagent une ambition similaire, celle de comprendre l'œuvre providentielle de Dieu. L'eschatologie s'intéresse à l'aboutissement de celle-ci, l'alchimie propose un cadre qui permet d'appréhender les transformations nécessaires à cet aboutissement. La purification de l'humanité par la séparation des contraires en est la clé principale. Il convient toutefois de préciser que Jean de Roquetaillade ne propose un développement explicite de sa pensée alchimique que dans les ouvrages postérieurs. Ce qui est souligné ici, ce sont plutôt les prémisses d'une structure interprétative permettant de proposer des conclusions sur la manière dont il envisage l'humanité et la fin des temps.

²⁹⁸ GUERREAU-JALABERT Anita, *Op. cit.*, 2015, p. 461.

²⁹⁹ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1993, p. 43-64.

Chapitre III : La conception du temps

Tel que le souligne Myriam Chopin-Faron dans son article « Écrire le temps au Moyen Âge », le temps est la notion centrale de travail pour toute historienne et tout historien. Il s'agit en effet d'une dimension fondamentale de chaque expérience humaine. Néanmoins, l'autrice insiste sur la difficulté à saisir les nuances de la conception médiévale du temps. Les systèmes de pensée contemporains risquent en effet d'en fausser l'interprétation. C'est d'ailleurs, semble-t-il, un sujet d'importance grandissante parmi les médiévistes³⁰⁰. Ce que l'article pointe du doigt comme causalité, c'est ce que son autrice a nommé la « laïcisation du temps ». Autrement dit, l'historien médiéviste pourrait se méprendre en considérant le temps au Moyen Âge comme un temps humain. Or, il s'agit d'une temporalité fondamentalement divine et téléologique³⁰¹. Quoiqu'il en soit, les sociétés médiévales occidentales s'organisent autour de Dieu, celui-ci structurant le rapport au monde dans sa globalité. La conception du temps au Moyen Âge doit obligatoirement être comprise en ces termes³⁰². Le *LSE* confirme largement cette idée à plusieurs reprises où le temps semble être de nature mystérieuse. Roquetaillade présente en effet le temps comme un élément secret dont seul Dieu détient la clé : il est maître de son sens et de son dévoilement. Compte tenu du caractère providentialiste du texte, déjà établi à plusieurs reprises, ce temps mystérieux ne peut dès lors qu'être de nature divine. Notamment, Jean de Roquetaillade explique au sixième *intellectus* : « Et puisque ces paroles, comme dit le texte au même endroit, étaient scellées jusqu'au temps, j'ai compris que 1290 jours représentaient le même nombre d'années, de sorte que l'on prend, selon l'usage du style prophétique (par exemple Ézéchiel 4) un jour pour un an dans le but de voiler le mystère. ». Par ailleurs, lorsqu'il parle de la période de « 45 jours au moins » entre le dernier antéchrist et la fin du monde, il clôture par « (...) aussi longtemps que Dieu le voudra »³⁰³. Cela témoigne sans aucun doute d'une conception du temps où le providentialisme domine : c'est Dieu seul qui décide, puisque le temps lui appartient.

Il est intéressant de noter que, dans un autre ordre d'idées, Roquetaillade prévient lui-même de certaines erreurs d'interprétations possibles au regard du temps. Il explique

³⁰⁰ CHOPIN-FARON Myriam, « Écrire le temps au Moyen Âge. Temps de l'Histoire et temps de la mémoire », dans *reCHERches. Culture et histoire dans l'espace roman*, vol. 27, 2021, p. 31.

³⁰¹ WANNENMACHER Julia Eva, *Op. cit.*, 2015, p. 137-138.

³⁰² CHOPIN-FARON Myriam, *Op. cit.*, 2021, p. 42.

³⁰³ *LSE*, §86.

notamment que « toujours » n'est pas synonyme d'éternité, mais renvoie plutôt à l'idée de « jusqu'à la fin du monde »³⁰⁴.

Section I : La structure ternaire et le temps chrétien

Les conceptions de saint Augustin, Joachim de Flore et Pierre de Jean-Olieu, quel modèle ?

Le point de départ de notre réflexion sur le temps chez Jean de Roquetaillade s'inscrit dans une tradition médiévale envisageant le temps et l'histoire à travers le prisme de la Trinité³⁰⁵. Au 14^{ème} siècle, ces conceptions sont soumises à l'influence globale de la pensée de Joachim de Flore. Son influence sur les milieux franciscains n'est plus à démontrer, en particulier chez les Spirituels. Les thèses joachimites offrent un socle eschatologique permettant notamment à ce groupe de légitimer la *vita apostolica*, principalement sur l'argument de la pauvreté³⁰⁶.

Joachim de Flore envisage une conception dite « ternaire » du temps dans laquelle se succèderaient trois « âges » consécutifs : celui du Père, celui du Fils et enfin celui du Saint-Esprit³⁰⁷. Un contemporain pourrait être tenté d'associer ces âges aux périodes passé, présent et futur : Dieu créa le monde (passé), le Christ est « descendu » sur Terre (présent) et l'humanité, en son terme, sera éclairée du Saint-Esprit (futur). Toutefois, à la lumière de l'article de Myriam Chopin-Faron, envisager une découpe du temps sur les catégories « passé, présent, futur » risquerait d'occulter les spécificités de la période médiévale. Le modèle joachimite, comme la plupart des modèles de conception du temps en Occident médiéval, s'inscrit dans l'héritage du modèle de saint Augustin³⁰⁸. La prépondérance du système de pensée augustinien a effectivement servi de socle pour les traditions chrétiennes postérieures, sans épargner Joachim de Flore³⁰⁹. Plutôt que de distinguer « passé, présent et futur », saint Augustin défend une continuité entre trois temps « présents » : celui de la mémoire, celui de l'attention et celui des attentes³¹⁰.

³⁰⁴ LSE, §111.

³⁰⁵ HUGHES Kevin L., *Op. cit.*, 2020, p. 263.

³⁰⁶ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 18-24.

³⁰⁷ HUGHES Kevin L., *Op. cit.*, 2020, p. 263.

³⁰⁸ WANNENMACHER Julia Eva, *Op. cit.*, 2015, p. 137.

³⁰⁹ Notamment : DUPUY Mark, « The Unwilling Prophet and the New Maccabees : John de Roquetaillade and the Valois in the Fourteenth Century », dans *Florilegium*, vol. 17, 2000, p. 229-250. ; RUSCONI Roberto, *Op. cit.*, 1992, p. 63-80.

³¹⁰ McALLISTER Colin, *Op. cit.* 2020, p. 14.

Elizabeth Casteen affirme que l'ouvrage de Roquetaillade témoigne d'un entremêlement entre cette influence augustinienne et l'influence de Joachim de Flore³¹¹. En partant de ce postulat et en faisant concorder ces deux systèmes, il devient possible d'envisager une conception du temps où le « passé » correspond à la mémoire de l'action de Dieu dans l'histoire du salut, le « présent » à l'attention au Christ et le « futur » à l'attente du Saint-Esprit, autrement dit au temps de l'accomplissement eschatologique³¹². À première vue, cette thèse semble être tout à fait recevable. Cependant, Sylvain Piron met en garde envers la concordance limitée entre les deux représentations. En effet, la position de saint Augustin se base sur une réflexion concernant l'âme, tandis que Joachim de Flore réfléchit sur l'attribution d'« âges » à des périodes de l'histoire³¹³. À nouveau, il convient également de garder les remarques de Myriam Chopin-Faron à l'esprit. Face à cette multitude d'affirmations, le §84 du *LSE* apporte l'éclaircissement suivant :

« Or il faut noter que si Augustin a été obligé de donner une explication symbolique de ces mille ans, c'est qu'il ne lui a pas été donné de comprendre que cet enchaînement du dragon devait avoir lieu au jour de la mort du prochain antéchrist, comme on le voit manifestement dans la *Cité de Dieu*. D'ailleurs, nous ne sommes pas tenus de suivre en tout point les explications de tous les docteurs : ils les ont avancées comme des conjectures plutôt que comme des affirmations offensant la vérité du texte. L'obligation ne vaudrait que si on pouvait prouver, à partir du texte saint ou d'une définition de l'Église, que tous les secrets des Écritures et des prophéties ont été complètement révélés à Augustin et aux autres docteurs du temps passé, de sorte que rien de plus ne devrait être révélé aux suivants. Mais Grégoire, le docteur remarquable, dit le contraire dans sa 9^e homélie sur Ézéchiel : il y enseigne que les gens qui viendront plus tard et seront plus proches de la fin du monde comprendront de manière plus lumineuse et plus claire les vérités cachées des saintes Écritures³¹⁴. »

À la lecture de ce passage, il apparaît que Jean de Roquetaillade questionne la suffisance des révélations reçues par les « docteurs³¹⁵ », dont saint Augustin, qu'il cite, quant au

³¹¹ CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 122.

³¹² On peut facilement faire le lien avec les trois grandes étapes de l'humanité selon la tradition biblique : l'Ancien Testament (Dieu et mémoire), le Nouveau Testament (Christ et attention) et l'Apocalypse (attente de l'Esprit saint).

³¹³ PIRON Sylvain, *Op. cit.*, 2012, p. 105-106.

³¹⁴ *LSE*, §84.

³¹⁵ Les « docteurs » renvoient aux Pères de l'Église : saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme et saint Grégoire. (« Docteurs », dans FEUILLET Michel, *Op. cit.*, 2009.)

déroulement du millénaire³¹⁶. Il ne remet en effet pas en question l'origine divine de ces prophéties, mais plutôt que celles-ci soient trop antérieures au déroulement réel des événements eschatologiques. Autrement dit, en s'appuyant sur Grégoire le Grand (†604), Roquetaillade considère que la compréhension de la Révélation s'éclaire à mesure que les événements qui la composent semblent s'approcher.

Autrement dit, il paraît possible d'admettre que Roquetaillade affirme lui-même une prise de distance avec le modèle augustinien. Philippe Lécivain, à la lecture du *LSE*, remarque d'ailleurs une tendance à se rapprocher des penseurs « pré-augustiniens », tout en se détachant des conceptions de Joachim de Flore et de Pierre de Jean Olieu, qu'on a précédemment évoqué³¹⁷. Concernant la prise de distance avec Joachim de Flore, cette recherche ne peut qu'acquiescer. Cependant, nous avons déjà énoncé l'influence déterminante d'Olieu sur le frère auvergnat. Dans ce cadre précis, elle apparaît même comme étant primordial. Sans pour autant critiquer l'approche augustinienne, Pierre de Jean-Olieu, remet en question la conception de Joachim de Flore. Il déplore en effet que celui-ci ne soit pas davantage proche d'une conception christocentrique. Il présente donc une forme de correction du modèle joachimite dans lequel il avance une structure du temps basée sur les trois avènements du Christ plutôt qu'une structure trinitaire³¹⁸.

Le caractère essentiellement christocentrique du récit eschatologique de Roquetaillade permet ainsi d'envisager que sa conception du temps repose sur une structure elle-même centrée sur Jésus Christ. Or, c'est ce dont Robert E. Lerner fait l'exposé : Olieu distingue les trois avènements suivants, « dans la chair, pour racheter le monde, dans l'Esprit, pour réformer le monde, dans le jugement, pour glorifier les élus »³¹⁹. Ce schéma semble correspondre de manière frappante à la position de Roquetaillade. Celui-ci envisage en effet une première venue, l'Incarnation, une deuxième le jour de la mort de l'Antéchrist en mettant fin à son règne, une dernière le jour du Jugement dernier. Voyons plutôt :

³¹⁶ Nous traiterons au cœur de ce chapitre, dans la deuxième section.

³¹⁷ LÉCRIVAIN Philippe, « Les millénarismes du christianisme antique et médiéval », dans CAILLÉ Alain, LAZZERI Christian et SENELLART Michel (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, 2001, p. 160.

³¹⁸ LERNER Robert E., « Millénarisme littéral et vocation des Juifs chez Jean de Roquetaillade », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, t. 102, n°2, 1990, p. 312. (« Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII-XVI siècle). »)

³¹⁹ *Ibid.*

« J'ai compris qu'il y a les trois avènements corporels, personnels et visibles du Christ, manifestes dans toute la terre, et qu'à côté de ces trois avènements, il y a inéluctablement trois résurrections corporelles manifestes. Le premier avènement manifeste, personnel et solennel du Christ a eu lieu quand il est né de la Vierge Marie³²⁰ (...). »

Il continue plus loin :

« Le second avènement manifeste, solennel, personnel et visible du Christ aura lieu au jour de la mort du prochain antéchrist, ce qui est prouvé parce que Paul³²¹ dit que le Seigneur Jésus tuera l'antéchrist du souffle de sa bouche et l'anéantira par l'éclat de son avènement³²². »

Enfin :

« Le troisième avènement personnel, corporel et solennel du Christ aura lieu quand la fin du monde arrivera, une fois achevés les mille ans depuis la mort de l'antéchrist et l'enchaînement du dragon. Alors en effet le Christ apparaîtra corporellement pour juger la terre. (...) Et je vis un grand trône brillant et celui qui y siégeait³²³ ; voici le troisième avènement du Christ. Terre et ciel s'enfuirent loin de sa face et ils ne trouvèrent pas de place ; voici la fin du monde. Et je vis les morts, grands et petits, debout devant le trône ; voici la résurrection universelle. Ainsi donc, clairement, par miracle, j'ai compris toutes ces révélation en un bref instant³²⁴. »

Chacun des modèles présente une logique se basant sur le chiffre trois. Or, dans la symbolique chrétienne, le trois est le chiffre de l'« unité trine », autrement dit la Trinité. Cette notion affirme que Dieu est à la fois triple et unique³²⁵. Toutefois, la structure temporelle roquetailladienne ne constitue donc pas une lecture ternaire de l'histoire, du moins pas au sens trinitaire du système joachimite, mais devrait plutôt être comprise comme une lecture tripartite fondée sur les avènements du Christ. Cette hypothèse permet à nouveau d'insister sur l'importance de l'histoire du salut sur le récit eschatologique roquetailladien.

³²⁰ Matthieu 1, 16 : « (...) Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle naquit Jésus, que l'on appelle Christ. »

³²¹ 2 Thessaloniens 2, 8 : « Alors l'Impie se révélera, et le Seigneur le fera disparaître par le souffle de sa bouche, l'anéantira par la manifestation de sa Venue. »

³²² LSE, §79.

³²³ Apocalypse 20, 11 : « Puis je vis un trône blanc, très grand, et Celui qui siège dessus. »

³²⁴ LSE, §83.

³²⁵ « Trois », dans FEUILLET Michel, *Op. cit.*, 2009.

Temps cyclique ou temps linéaire ? Répétitions des schémas vers un accomplissement final

La conception chrétienne du temps est traditionnellement linéaire : le monde a été créé par Dieu, le Christ est descendu en « rémission des péchés » de l'humanité (pour son salut) et l'Apocalypse mettra fin à cette vie terrestre³²⁶. Cependant, l'analyse textuelle du *LSE* fait persister une sensation de tension entre ce temps linéaire et l'observation de certains schémas qui semblent plutôt relever d'une temporalité cyclique.

Dans l'introduction de son édition critique, Robert E. Lerner présente le *LSE* comme ayant été rédigé autour d'une structure particulièrement cohérente³²⁷. Néanmoins, cette affirmation peut paraître surprenante après une première lecture du texte. Certes, c'est fréquemment souligné par l'historiographie, le texte présente une chronologie riche et détaillée ainsi qu'un grand nombre de repères datés. Toutefois, la temporalité roquetailladienne ne semble pas se limiter à une simple succession d'évènements. En effet, le cadre terrestre s'estompe sans grand fracas au profit du temps céleste : le politique cède la place à l'eschatologique³²⁸. Par exemple, alors qu'il mentionnait des personnages historiques, il évoque désormais des figures eschatologiques³²⁹. Surtout, le texte suit une chronologie claire, mais celle-ci semble par moments revenir sur elle-même. Cette sensation de récurrence a, dans un premier temps, nuit à la compréhension des éléments. Qui plus est, l'idée de se détacher d'une conception académiquement chrétienne, donc linéaire, était encore peu envisageable à ce stade de la recherche. Ce n'est qu'aux termes de plusieurs lectures attentives que la cohérence invoquée par Lerner est apparue : en admettant la cohérence de la structure du traité, il semble difficile d'accepter que ces récurrences ne soient qu'une redondance narrative, comme un enchaînement maladroit, ou un simple procédé narratif sans profondeur. La progression du récit semble donc en vérité dépasser le modèle linéaire stricte. Cette réflexion nous invite à envisager un paradigme temporel différent dont la compréhension ne se limite pas à la seule linéarité chrétienne classique.

³²⁶ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 14.

³²⁷ LERNER Robert E., *Op. cit.*, 1994, p. 14.

³²⁸ *LSE*, *Intellectus* 6, *Intellectus* 21 et §128-141. ; BARNAY Sylvie, *Op. cit.*, 1992, p. 171.

³²⁹ En effet, le début du récit eschatologique est dominé par des figures réelles : des papes précis, des empereurs nommés, des conflits politiques ciblés. (c. §1-§56). Ensuite, on voit apparaître des figures eschatologiques, ce ne sont plus des personnes ciblées mais des intervenants connus de l'Apocalypse, comme c'est le cas des « deux » bons papes. (§77-§83). Ceux-ci sont prophétisés à travers d'Apocalypse 11, dans laquelle on annonce la venue de « deux témoins », présentés comme des chefs spirituels parfaits.

Ainsi, la conception du temps qui ressort du *LSE* est davantage associable à une temporalité cyclique. Celle-ci est d'ailleurs caractéristique de la conception alchimique et pourrait, sous certains aspects, correspondre avec le traité eschatologique³³⁰. Nous nous rappellerons notamment que le providentialisme roquetailladien envisage l'intervention de l'Antéchrist comme une succession d'épreuves récurrentes, limitées dans le temps et closes par le Jugement dernier³³¹. Ce schéma se répète en effet jusqu'à la stabilisation de la matière « humanité » grâce à l'aboutissement de sa purification, qui voit l'émergence du royaume éternel, symbolisant alors la perfection spirituelle de l'humanité³³².

Par ailleurs, Leah DeVun rappelle encore l'importance du modèle christique dans la pensée roquetailladienne. Notamment, la continuité entre la Passion et la Résurrection du Christ propose une forme de schème permettant de comprendre toutes transformations³³³ : mourir est nécessaire pour renaitre, la corruption est requise pour la purification. Si l'on suit cette logique précise, alors il est possible d'intégrer les cycles alchimiques à l'histoire du salut. Rappelons en effet que l'alchimie envisage un mouvement entre *dissolution* et *coagulation* « qui est décrit comme un mouvement permanent de destruction et de reconstruction. (...) Ainsi, en alchimie, avancer signifie paradoxalement revenir en arrière³³⁴. ».

Michel Noize, au sein de son article « Le Grand Œuvre, liturgie de l'alchimie chrétienne », s'interroge également sur le lien entre les deux temporalités : l'une chrétienne et linéaire, l'autre alchimique et cyclique. De manière similaire, il conclut sur la légitimité d'une thèse acceptant ledit lien³³⁵. En effet, l'alchimie occidentale ayant émergée dans un contexte où le système de pensée considère Dieu comme omniscient, omnipotent et omniprésent, il est difficile d'envisager les deux dans un rapport d'indépendance. Ainsi, puisque Roquetaillade envisage la temporalité comme une succession entre purification et corruption basée sur les trois avènements du Christ, il n'est pas exclu que cette conception temporelle soit par ailleurs soumise à une logique alchimique. Cette thèse étant énoncée, il reste pour cette recherche à

³³⁰ Sur la logique cyclique liée à l'alchimie, voir notamment : NEWMAN William R., « Alchemy, Assaying, and Experiment », dans *Isis*, vol. 91, 2000, p. 497-525. Il y démontre entre autres que le procédé alchimique répond à une logique de séquences répétées entre les différentes opérations nécessaires au processus.

³³¹ *LSE*, §46.

³³² *Ibid.*, §79 et §128.

³³³ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 36 et 112.

³³⁴ « Inversion » dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 108.

³³⁵ NOIZE Michel, *Op. cit.*, 1974, p. 149-183.

déterminer la nature de la connexion entre le temps chrétien linéaire et le temps alchimique cyclique dans le traité de Jean de Roquetaillade.

Les phases opératoires de l'alchimie comme base symbolique : *Nigredo, Albedo et Rubedo*

Avant de faire l'exposé de ces phases opératoires, il convient d'en préciser les limites méthodologiques. Peu d'informations claires sont disponibles à ce sujet. Une très large proportion de l'historiographie concerne la période moderne plutôt que médiévale. Les travaux la concernant sont encore relativement éparses. Ainsi, le *Dictionary of Alchemical Imagery* de Lyndy Abraham s'est avérée être d'un apport majeur tant il a permis de clarifier un vocabulaire ainsi que des formulations parfois difficilement cernables. Certains articles ont apporté des nuances, c'est notamment le cas de Leah DeVun³³⁶ et de Barbara Obrist³³⁷. Dans l'ensemble, les informations communiquées par l'exposé reposent sur l'intersection entre ces différentes études. En effet, il est rapidement apparu qu'il était nécessaire de faire preuve d'une grande vigilance, d'autant plus que Jean de Roquetaillade ne mentionne pas directement ces termes au sein du *LSE*. Il en fait cependant l'exposé au sein de l'ouvrage suivant, le *Liber lucis*. Ainsi, la finalité de ce point concerne plutôt la présence d'une logique alchimique préexistante à la mise par écrit de sa compréhension des phases opératoires. Il semble tout à fait envisageable de considérer une logique rhétorique entre les deux ouvrages, où l'un préfigure des logiques qui seront explicitées par l'autre. Donc, une lecture analogique peut être proposée.

À travers son article à propos des structures temporelles linéaire et cyclique chez Joachim de Flore, Julia Eva Wannenmacher affirme que l'alchimie médiévale puise son symbolisme directement à la source de l'imagerie chrétienne³³⁸. Or, on sait notamment que l'alchimie médiévale envisage un processus de transformation, appelé le Grand Œuvre, d'une matière impure, imparfaite. Celui-ci suppose la succession de trois « phases opératoires » nécessaires pour la transformation de la matière (des métaux) vers l'or grâce à l'intervention de

³³⁶ DEVUN Leah, *Prophecy, Alchemy, and the End of Times. John of Rupescissa in the Late Middle Ages*, New York, Columbia University Press, 2009.

³³⁷ OBRIST Barbara, « Art et nature dans l'alchimie médiévale », dans *Revue d'histoire des sciences*, vol. 49, n°2/3, 1996, p. 215-286. ; OBRIST Barbara, « Views on History in Medieval Alchemical Writings », dans *Ambix*, vol. 56, n°3, 2009, p. 226-338. ; OBRIST Barbara, « Les rapports d'analogie entre philosophie et alchimie médiévales », dans MARGOLIN Jean-Claude et MATTON Sylvain (dir.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1993, p. 43-64.

³³⁸ WANNENMACHER Julia Eva, *Op. cit.*, 2015, p. 138.

la pierre philosophale, que Roquetaillade nomme « pierre Christ »³³⁹. La symbolique chrétienne de l'or est, ici, d'importance première. En effet, dans le contexte de l'alchimie médiévale, l'or est considéré comme une matière pure par excellence. C'est un signe de la puissance de Dieu et du rayonnement de cette puissance sur Terre. Autrement dit, l'or représente la perfection spirituelle³⁴⁰. En tenant compte de l'affirmation de Julia Eva Wannenmacher, il semblerait donc que Roquetaillade confirme que, dans son système, la pierre (philosophale) correspond bien à la figure du Christ. Sa présence sur Terre s'explique comme celle d'un « agent » purificateur permettant à l'humanité impure de transmuter vers la perfection spirituelle, symbolisée par l'or. Cette idée est entretenue par le fait que la pierre philosophale, donc le principe actif de la transformation alchimique remplit une fonction comparable à celle du Christ à travers l'histoire du salut. Ils sont tous deux indispensables pour accéder à un état de perfection et d'incorruptibilité. En tenant à nouveau compte du lien précédemment établi entre les symboliques chrétienne et alchimique ainsi que de ces différentes observations, il devient possible d'accepter que les phases opératoires du Grand Œuvre reproduisent l'« œuvre » rédemptrice du Christ pour l'humanité³⁴¹.

Dans son *LL*, Roquetaillade définit lui-même les phases opératoires, bien que Leah DeVun précise qu'il ne s'y attarde pas non plus. Toujours est-il, il y nomme et décrit le *Nigredo*, l'*Albedo* et le *Rubedo*. Selon lui, le *Nigredo*, aussi appelé « œuvre au noir », est une étape caractérisée par l'obscurité et l'aspect terrestre. Le *Nigredo*, dans la tradition médiévale, est d'ailleurs régulièrement associé au chaos de la *prima materia*, à ce qui constituait le monde avant sa création. Ensuite, l'*Albedo*, l'« œuvre au blanc », est l'étape de ce que Roquetaillade nomme « la lune céleste », une étape de lumière. La dernière étape est celle du *Rubedo*, la « lune sanglante » qui est l'« œuvre au rouge » représentant l'accomplissement d'un cycle³⁴².

Ces phases opératoires existent dans la tradition alchimique plus large. Autrement dit, Jean de Roquetaillade, au sein du *LL*, apporte sa propre définition de ces notions. Toutefois, celle-ci semble conforme aux conceptions de l'alchimie médiévale. Ainsi, le *Nigredo* est associé à une phase de corruption de la matière, ce qui est nécessaire pour son renouvellement,

³³⁹ *LSE*, §110. : « Donc, si nous suivons le sens principal, il arrivera qu'au temps des dix doigts (c'est-à-dire des dix rois) d'argile, l'Empire Romain sera frappé dans la personne de l'antéchrist par la pierre Christ et réduit à néant. » ; NOIZE Michel, *Op. cit.*, 1974, p. 152 ;

³⁴⁰ MIGUET Thierry, « L'or vivant de l'alchimie médiévale », dans ARROUYE Jean, *L'or au Moyen Âge. Monnaie, métal, objets, symbole*, Marseilles, Presses Universitaires de Provence, 1983, p. 192-193.

³⁴¹ NUMMEDAL Tara, *Op. cit.*, 2013, p. 314.

³⁴² DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 112. ; « *Prima materia* », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 153.

comme nous l'avons vu avec la symbolique christique. Bien qu'elle connote une réalité négative, ce n'est pas ainsi qu'elle semble être comprise par les médiévaux, tant elle est nécessaire³⁴³. Après la corruption vient la purification. C'est la fonction de la phase *Albedo* de l'œuvre : une phase de lumière mêlant épreuves et révélations³⁴⁴. La notion de cycles alchimiques se comprend donc en partie dans un mouvement entre le « noir » et le « blanc », ce qui est d'autant plus pertinent que la structure manichéenne du récit a déjà été fixée. Le *Rubedo* est plutôt considéré comme la phase « finale », celle de l'aboutissement de l'œuvre vers la restauration, vers la perfection³⁴⁵.

Ces opérations doivent manifestement être comprises comme étant successives. Plus précisément, le *Nigredo* et l'*Albedo* semblent fonctionner parallèlement, dans une danse où « il faut mourir pour renaître »³⁴⁶. Ensuite, cet enchaînement de cycles est clôturé par le *Rubedo*, qui ne peut avoir lieu que sur base de l'*Albedo*. L'opposition antérieure entre les cycles « au noir » et « au blanc » trouve une résolution, rejoignant sans effort l'idée des « opposés destinés à être résolus » que nous avons abordé précédemment.

Plusieurs exemples peuvent être tirés directement du *LSE*. L'un d'entre eux ressort de manière plus explicite que les autres. Aux §120 et §121, Roquetaillade narre l'évolution de la situation de Jérusalem :

« A la suite de ce qui concerne leur conversion et l'alliance nouvelle, qui est selon l'Apôtre (Hébreux 10) l'alliance de la loi du Christ, on trouve à la fin du chapitre : Voici venir les jours, dit le Seigneur, où la ville sera bâtie pour le Seigneur depuis la tour d'Ananael jusqu'à la porte de l'Angle. Elle s'étendra bien au-delà, en face de lui, sur la colline de Gareb, entourera Goatha, toute la Vallée des Cadavres et de la Cendre, toute la zone-de-la-mort jusqu'au torrent du Cédron, jusqu'à l'angle de la porte des Chevaux, à l'est, le domaine consacré du Seigneur. Il ne sera plus ni arraché ni détruit à tout jamais. Pour l'instant, cela n'a jamais été accompli, puisqu'il est attesté que ça le sera après la conversion des Juifs ; de même pour le domaine consacré du Seigneur, c'est-à-dire le collège de l'Eglise de Jésus-Christ, qui doit trouver sa place là-bas pour toujours, jusqu'à ce qu'il soit transporté dans le ciel.

La future Jérusalem à construire, d'après ce que j'ai compris, est celle qui est mentionnée ainsi au chapitre 2 de Zacharie : On habitera une Jérusalem sans murailles, à cause de la multitude d'hommes et de bêtes qui se trouveront en

³⁴³ « *Nigredo* », dans *Ibid*, p. 135-136.

³⁴⁴ « *Albedo* », dans *Ibid*, p. 4-5.

³⁴⁵ « *Rubedo* », dans *Ibid*, p. 174-175.

³⁴⁶ CRISCIANI Chiara, *Op. cit.*, 2008, p. 23. ; NOIZE Michel, *Op. cit.*, 2007, p. 176-177.

son centre. Et moi, je serai pour elle, dit le Seigneur, un rempart de feu autour d'elle et au milieu d'elle, je serai en gloire. Cette Jérusalem sans murailles à cause de la multitude des hommes n'a jamais été bâtie, mais elle le sera quand le siège apostolique de l'Eglise universelle y aura été transféré après la mort de l'antéchrist³⁴⁷. »

Cette situation présente trois phases, que l'on peut dégager, et qui connotent les phases opératoires que nous venons de théoriser. Premièrement, il présente l'environnement dans lequel sera reconstruite la ville de Jérusalem. Celui-ci est décrit comme la « Vallée des Cadavres et de la Cendre ». Autrement dit, on est confronté d'une part à l'idée de la mort, d'autre part à celle du recours au feu, confirmant que la réalité est entrée en phase de purification. On reconnaît le mouvement entre *Nigredo* et *Albedo* : la ville subit une décomposition nécessaire pour la purification, ici connotée par le feu aux vues de la mention des « cendres ». Enfin, le *Rubedo* intervient par le biais de la mention du « rempart de feu », ce qui évoque la protection divine ainsi que l'impossibilité de corruption future. Cet aspect est confirmé par le passage de la multiplicité à l'unicité, rappelant encore une fois le projet de la chrétienté, par l'« afflux des nations » en un centre unique : la Jérusalem spirituelle³⁴⁸.

D'autres changements sont notables. La majorité des exemples correspondent à une même dynamique. En effet, le récit eschatologique alterne entre un ton alarmiste et un ton lénifiant, en laissant progressivement plus de place à cette sérénité. Cette dynamique s'accompagne d'une concordance sémantique, en troquant le vocabulaire relatif au chaos et de l'obscurité pour celui de la bénédiction et de la lumière. Ces remarques s'observent notamment autour du §56. Roquetaillade y décrit ce qui semble être une phase restauratrice : l'émergence de deux « bons » papes successifs présentés comme des chefs spirituels parfaits, une reconstruction, bien que temporaire et partielle, de l'Église catholique, ainsi qu'une réforme de l'ordre mondial³⁴⁹. Pour finir avec un exemple encore plus éloquent, Roquetaillade affirme la chose suivante : « (...) Ces paroles seront tenues secrètes et scellées jusqu'au temps fixé ; pour comprendre, beaucoup seront choisis, blanchis et, comme un feu, éprouvés (...)»³⁵⁰. L'utilisation de la locution « blanchis » mise en parallèle avec le « feu » évoque sans détour la notion d'*Albedo* telle que nous l'avons définie. Concernant le *Nigredo*, l'aveuglement³⁵¹ associé

³⁴⁷ *LSE*, §120-§121.

³⁴⁸ *Ibid*, *Intellectus* 28.

³⁴⁹ *LSE*, §56.

³⁵⁰ *Ibid*, §90.

³⁵¹ À propos de l'aveuglement : *LSE*, §21, §87, *Intellectus* 22, §90, §91, §98, §135, §136, §159.

aux « maudits³⁵²» connote, de manière détournée cette fois, cette phase d'obscurité. Toutefois, on ne rentrera pas dans les détails de cette observation, tant elle reste plus interprétative que les autres exemples proposés.

Il convient tout de même de préciser que les occurrences entre le texte de Roquetaillade et les phases opératoires ne sont pas fréquentes, du moins au sein du *LSE*. Toutefois, elles sont assez éloquentes.

Section II : Le millénarisme littéral roquetailladien

Le millénaire, comme son nom l'indique, est une période qui doit (en théorie) durer mille ans. Celle-ci a été prophétisée à maintes reprises au cœur de la Bible³⁵³. Surtout, c'est saint Jean, à travers le chapitre 20 de l'Apocalypse, qui fait l'annonce de cette période³⁵⁴.

« Puis je vis un Ange descendre du ciel, ayant en main la clef de l'Abîme, ainsi qu'une énorme chaîne. Il maîtrisa le Dragon, l'antique Serpent, - c'est le Diable, Satan, - et l'enchaîna pour mille années. Il le jeta dans l'abîme, tira sur lui les verrous, apposa des scellées, afin qu'il cessât de fourvoyer les nations jusqu'à l'achèvement des mille années. Après quoi, il doit être relâché pour un peu de temps³⁵⁵. »

Concrètement, ce millénaire doit donc prendre place entre la mort du dernier Antéchrist, soit lors du second avènement du Christ, et le jour du Jugement dernier. Pourtant, d'ordinaire, la période de paix que les intellectuels médiévaux associent au millénaire est de quarante-cinq jours³⁵⁶. En effet, les « docteurs » anciens, tels que Roquetaillade s'y réfère, ont mis en garde contre une lecture trop littérale d'Apocalypse 20. Historiquement, la tradition exégétique a penché vers l'acceptation d'une conception symbolique du millénaire, comme c'est le cas de saint Augustin³⁵⁷. Toutefois, une tension émerge. D'autres théologiens penchent plutôt pour une lecture littérale dudit passage³⁵⁸.

³⁵² À propos des maudits : *LSE*, §37, §39, §43, §44, *Intellectus* 15, §45, §72, §88, *Intellectus* 22, §89, §90, §91, §97, §110, §135.

³⁵³ LERNER Robert E., *Op. cit.*, 1990, p. 312.. ; Liste non exhaustive des passages bibliques qui le mentionnent : Apocalypse 20, 1 Thessaloniens 4 et 2 Thessaloniens.1, 1 Corinthiens 15, Amos 19, Isaïe 24-25, Ézéchiel 36-40 et Daniel 2, 8, 9 et 12 ? (LÉCRIVAIN Philippe, *Op. cit.*, 2001, p. 152 et 160).

³⁵⁴ Apocalypse 20, 1-10. ; LERNER Robert E., *Op. cit.*, 1990, p. 311.

³⁵⁵ Apocalypse 20, 1-3.

³⁵⁶ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 16-18.

³⁵⁷ LERNER Robert E., *Op. cit.*, 1990, p. 311.

³⁵⁸ PIRON Sylvain, *Op. cit.*, 2012, p. 105.

Malgré les ressemblances entre les conceptions temporelles augustinienes et joachimites, Joachim de Flore est paradoxalement l'un des premiers théologiens à s'éloigner de la conception millénariste de saint Augustin³⁵⁹. Déjà dans la tradition joachimite, on retrouve effectivement l'idée d'une ultime bataille à l'issue du millénaire contre les forces malveillantes par le biais du dernier antéchrist d'une part et de Gog et Magog d'autre part³⁶⁰. Pourtant, chez Joachim de Flore, il n'est pas question d'une période chiffrable, mille ou quarante-cinq ans. Plutôt, il a conscience que l'humanité, vivra un « temps de transition, une époque finissante, l'âge du Fils, et celle d'un renouvellement radical sous les auspices de l'Esprit »³⁶¹. Cet extrait rappelle la division joachimite du temps par « âges ».

Ce débat permet de faire ressortir l'une des innovations théologiques observables chez Jean de Roquetaillade. Il s'insère, et le *LSE* en témoigne largement, au sein de la conception littérale du millénaire. Celui-ci remplit également une fonction transitoire. Dans son système de pensée, le millénaire sépare le deuxième avènement du Christ du troisième : « Le troisième avènement personnel, corporel et solennel du Christ aura lieu quand la fin du monde arrivera, une fois achevés les mille ans depuis la mort de l'antéchrist et l'enchaînement du dragon.³⁶² ». Sa position littérale affirmée ne l'empêche cependant pas d'inclure l'alternative « symbolique » de 45 ans à sa chronologie, du moins c'est ce que nous observerons au point suivant. Toujours est-il, il semblerait, dans le récit roquetailladien, que ce soit le millénaire qui permette d'entrer définitivement dans le temps eschatologique. Par exemple, Roquetaillade amorce au §119 l'évolution de la Jérusalem terrestre en la cité eschatologique des temps immémoriaux, confirmant le passage d'une temporalité terrestre au temps eschatologique³⁶³. En effet, toujours dans la conception roquetailladienne, c'est lors de ce millénaire que l'Esprit-Saint³⁶⁴ va illuminer l'entièreté de la Terre de la Révélation. Autrement dit, les secrets contenus dans la Bible seraient désormais connus de tous. Concrètement, cette intervention paraclétique serait à l'origine du renouvellement de l'Église, caractérisée par un regain spirituel puissant³⁶⁵. Il s'agirait en effet d'une période faste et heureuse pour les fidèles du Christ³⁶⁶.

³⁵⁹ LERNER Robert E., *Op. cit.*, 1990, p. 312.

³⁶⁰ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 16-18.

³⁶¹ LÉCRIVAIN Philippe, *Op. cit.*, 2001, p. 156.

³⁶² *LSE*, §83.

³⁶³ *Ibid*, §119-§122.

³⁶⁴ Il s'agit de l'Ange annoncé au dixième chapitre de l'Apocalypse.

³⁶⁵ CASTEEN Elizabeth, *Op. cit.*, 2016, p. 122.

³⁶⁶ *Ibid*, p. 119.

Par ailleurs, Roquetaillade a la conviction novatrice que, lors du millénaire, la population va participer activement à la lutte contre l'Antéchrist. Celle-ci serait alors menée par l'adhésion au principe de pauvreté apostolique et la dénonciation des pratiques contraires à la pureté de l'Église romaine³⁶⁷. Cette position est tout à fait cohérente avec la position franciscaine qui correspond au *contemptus mundi* (ou « mépris du monde »). Cette notion, issue des milieux monastiques du 9^e siècle, renvoie au rejet pur et simple des biens terrestres et de la vanité humaine³⁶⁸. L'ordre de Saint-François repose en effet sur une règle qui met en exergue la pauvreté du Christ et de ses apôtres (*vita apostolica*). Cette pauvreté est, aux yeux de Roquetaillade, une arme de taille contre l'influence de l'Antéchrist puisqu'elle manifeste Jésus à travers nous et entretient les valences positives³⁶⁹.

Fonctions du millénaire roquetailladien : *Fixatio* et *distillatio*, préservation du Mal

Plus qu'une temporalité, Jean de Roquetaillade envisage le millénaire comme l'une des dernières étapes de restauration de la chrétienté grâce aux valeurs franciscaines. Autrement dit, il s'agit d'une des dernières étapes menant au *Rubedo*, à l'accomplissement eschatologique³⁷⁰. Cependant, il semble que l'humanité doive, avant la fin de l'histoire du salut, repasser par une ultime étape de corruption. En effet, Roquetaillade, dans sa conception millénariste, envisage en réalité deux périodes successives. La première phase doit durer sept-cent ans. Le sept est d'ailleurs mobilisé par la tradition chrétienne comme étant le chiffre de la perfection spirituelle, de l'accomplissement de la foi³⁷¹. Cette phase, qu'on pourrait précautionneusement qualifier de long *Albedo*, constitue une sorte de phase ascendante au cours de laquelle l'humanité agit en esprit de sainteté. C'est donc une période de restauration spirituelle³⁷².

On comprend ensuite que le millénaire roquetailladien n'a pas pour vocation d'être une période absolue de bonheur, de paix et de sérénité. En effet, un déclin de trois-cent ans a lieu ensuite, caractérisé par un retour progressif d'une phase de *Nigredo*, de corruption, l'amorce de

³⁶⁷ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 40.

³⁶⁸ BARNAY Sylvie, *Op. cit.*, 1992, p. 177.

³⁶⁹ TEALDI Elena, *Op. cit.*, 2020, p. 448. ; PIRON Sylvain, 2007, p. 291. ; ROBSON Michael, *The Franciscans in the Middle Ages*, Londres, Boydell & Brewer, 2012, p. 95. ; *LSE*, §127.

³⁷⁰ BARNAY Sylvie, *Op. cit.*, 1992, p. 177. ; TEALDI Elena, *Op. cit.*, 2020, p. 448.

³⁷¹ « Sept », dans FEUILLET Michel, *Op. cit.*, 2009.

³⁷² DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 39-40. ; PIRON Sylvain, *Op. cit.*, 2007, p. 291. ; ROBSON Michael, *Op. cit.*, p. 95. ; *LSE*, §127.

la venue de Gog et Magog. Toutefois, cette fois-ci, le Mal n'est pas central : il est isolé aux « extrémités du monde »³⁷³.

En considérant le retour temporaire du chaos, l'exposé du millénaire selon Jean de Roquetaillade confirme le présupposé cyclique dont nous avons déjà traité. La libération de Gog et Magog marque la fin du millénaire et le début de quarante-cinq ans de tourments, prophétisés par Daniel dans ses chapitres onze et douze³⁷⁴ : Jean de Roquetaillade aboutit à la période de quarante-cinq ans après avoir soustrait 1290 à 1335³⁷⁵.

Cette corruption n'émerge pas « par magie ». Il faut plutôt comprendre ce mal comme étant un principe résiduel : certains foyers de corruption subsistent dans des zones reculées³⁷⁶. Roquetaillade décrit d'ailleurs la venue de Gog et Magog en ces termes : « Mais il vaut la peine de savoir que Gog et Magog n'existent pas encore dans le monde, qu'ils n'y furent jamais mais qu'aussitôt après la mort du prochain antéchrist, ils naîtront du reste des derniers à avoir été séduits sous l'antéchrist.³⁷⁷ ». Or, au §135, il est écrit : « Sur les rivages désigne les plus hauts sommets situés aux extrémités du monde, où tous les maudits infidèles, résidus du prochain antéchrist, se réfugieront pour s'y établir ». Autrement dit, les infidèles « résiduels » qui ont continué de se soumettre à l'Antéchrist vont faire émerger Gog et Magog à cause de leur ignominie³⁷⁸.

Cette observation permet un premier parallèle « facile » avec l'alchimie médiévale. En effet, l'opération de distillation nécessite une source de chaleur et de la patience. Le procédé est le suivant : le bas de l'alambic est chauffé, lentement. La matière dite « subtile » s'élève alors vers le haut de l'alambic et se condense à nouveau par évaporation³⁷⁹. Le millénarisme roquetailladien peut analogiquement être compris comme une forme de distillation de l'humanité. Lors de la mention du désert au deuxième chapitre, nous avons déjà envisagé l'Antéchrist et ses persécutions comme l'instigateur de l'opposition entre fidèles et impies.

³⁷³ LSE, §135.

³⁷⁴ Daniel 12, 11-12 : « À compter du moment où sera aboli le sacrifice perpétuel et posée l'abomination de la désolation : mille deux cent quatre-vingt-dix jours. Heureux celui qui tiendra et qui atteindra mille trois cents-trente-cinq jours. » ;

³⁷⁵ Pour le calcul complet, voir *Intellectus* 6.

³⁷⁶ LSE, §135.

³⁷⁷ *Ibid*, §77.

³⁷⁸ *Ibid*, §135.

³⁷⁹ « Distillation and sublimation », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 55-56. ; À propos de l'utilisation de l'alambic au Moyen Âge, voir : THOMAS Nicolas, « *Aqua vitae* et *aqua ardens*. Production et consommation des produits distillés de boissons fermentées (XII^e-XVII^e siècle) », dans *Archéopages*, vol. 47, 2020, p. 58-63.

Dans la continuité de cette idée, le millénaire permet de faire s'élever la société chrétienne tout en marginalisant les « maudits », les considérant comme des sortes de résidus dispersés aux marges de l'humanité. Le temps apparaît alors comme une forme lente de purification, tandis que le désert évoque la source de chaleur. Par ailleurs, la distillation n'élève en réalité qu'une faible proportion de la matière, celle que nous avons décrite comme étant « subtil » en opposition à l'« épais »³⁸⁰. Autrement dit, l'opération de *distillatio* permet de conserver une faible partie de la matière, mais qui en représente la partie la plus pure. Par ailleurs, au sein de son article, Tara Nummedal précise que Jean de Roquetaillade considère la distillation comme une représentation de la Crucifixion, puisque le Christ s'élève vers les cieux de la même manière que la matière pure s'élève vers la tête de l'alambic³⁸¹.

Ces observations peuvent être mises en parallèle avec la mention des douze tribus d'Israël. La vision de Roquetaillade prévoit une division inégalitaire de l'humanité, dont la proportion (largement) minoritaire sera la seule à ne pas se soumettre à l'influence de l'Antéchrist. Il propose ici une métaphore basée sur une séparation des douze tribus d'Israël en deux groupes : l'un de dix, l'autre de deux³⁸². Le groupe rebelle, minoritaire donc, est porté par des frères franciscains ayant continué à appliquer les principes de la *vita apostolica*³⁸³ exigé par la règle de saint François. Ils sont ainsi exilés et trouvent refuge dans le désert. Cet isolement, qui laisse le Mal gagner pour un temps, semble avoir une finalité. Ce groupe de franciscains resté pur est celui qui est destiné, à termes, à faire renaitre une société chrétienne pieuse³⁸⁴.

Néanmoins, la distillation semble, par logique alchimique, nécessiter une seconde opération. En effet, la fixation alchimique (*fixatio*) vise à « fixer » une matière en la stabilisant pour qu'elle ne puisse plus changer de nature³⁸⁵. C'est ce que la découpe entre sept-cent et trois-cent ans évoque : la longue période de prospérité permet de créer un socle solide, avec une préfiguration de la chrétienté unifiée et restaurée. L'apparition de Gog et Magog est tenu en l'argument « qu'à la fin des mille ans, Gog et Magog seront envoyés à cause de toutes les

³⁸⁰ KAHN Didier, *Le Fixe et le Volatil. Chimie et Alchimie de Paracelse à Lavoisier*, Paris, CNRS Éditions, 2016, p. 23.

³⁸¹ NUMMEDAL Tara, *Op. cit.*, 2013, p. 314.

³⁸² *LSE*, §20-26.

³⁸³ Jean de Roquetaillade considère que la crise a été initiée par la fracture franciscaine autour de la question de la pauvreté apostolique. (DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 41.)

³⁸⁴ *LSE*, §29.

³⁸⁵ « Fixation », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 78.

ignominies qu'on vient de voir ». Donc, la distillation a bien eu lieu, mais la matière « humanité » ne serait, à ce stade, pas encore complètement stabilisée, « fixée ».

Aux termes du millénaire, Jean de Roquetaillade explique donc qu'une nouvelle période de quarante-cinq ans³⁸⁶ marquera un temps de tourments. Cela semble paradoxal puisque la fin du millénaire coïncide avec la défaite finale de l'Antéchrist. Manifestement, le Mal persiste malgré la disparition de sa figure instigatrice. Cette persistance apparaît à la lumière de la question de l'espace, que nous avons déjà abordé lors du deuxième chapitre. Lors du millénaire de Jean de Roquetaillade, d'autres espaces que le désert apparaissent aux marges du monde. Deux de ces espaces nous intéressent particulièrement dans ce contexte, ce sont les marais et les salines.

« Ensuite, on trouve ceci à propos de la naissance de Gog : Mais sur les rivages et dans les marais, elles (les eaux) ne seront pas assainies, puisqu'on en fera des salines³⁸⁷. »

Au paragraphe suivant, Roquetaillade continue :

« Sur les rivages désigne les plus hauts sommets situés aux extrémités du monde, où tous les maudits infidèles, résidus du prochain antéchrist, se réfugieront pour s'y établir. Mais et dans les marais désigne les îles désertes de l'Océan, à l'écart des lieux habités par les hommes qui vivent en société. C'est vers elles en effet que les résidus du prochain antéchrist et les méchants endurcis qui auront échappé à la conversion du monde entier se réfugieront³⁸⁸. »

Ces nouveaux espaces permettent de comprendre une chose : le mal n'a pas été supprimé mais a été marginalisé. Ces deux espaces expliquent que « l'œuvre chrétienne » n'est pas encore aboutie. Les marais connotent l'eau stagnante et sale, les salines connotent le sel. La symbolique possible est double : un sol salé est infertile d'une part, le sel permet la conservation d'autre part³⁸⁹. La symbolique des espaces, à la fin du récit eschatologique roquetailladien,

³⁸⁶ Il s'agit des « mêmes » 45 années qui sont proposées par les docteurs anciens comme étant la durée réelle du millénaire. Jean de Roquetaillade explique plutôt que le millénaire fait bien 1000 ans et qu'une période de 45 années lui succède.

³⁸⁷ *LSE*, §134.

³⁸⁸ *Ibid.*, §135.

³⁸⁹ « Sel », dans FEUILLET Michel, *Op. cit.*, 2009.

s'accompagne donc de cette idée de corruption persistante, d'hostilité préservée, de préservation des valences impures.

L'émergence d'une double hérésie sur la question du *temps*

Parallèlement à l'action de Gog et Magog, il existe une autre crise à laquelle les fidèles vont devoir faire face. Celle-ci est une forme d'épreuve spirituelle due à la patience et à la persévérance de la foi chrétienne dans une temporalité aussi longue. Roquetaillade, au vingt-troisième *intellectus*, affirme en effet la chose suivante :

« Deuxièmement, une fois la majeure partie des mille ans achevée, une puissante et malfaisante « secte » surgira, constituée d'hérétiques, hommes voluptueux et sans espérance qui, à cause des mille ans, tomberont dans les hérésies qui affirment que le monde ne doit jamais finir et proclameront que le Christ est un menteur. Ils tireront prétexte de nombreux arguments, notamment, d'une part, des paroles des saints selon lesquelles le monde doit se terminer peu de temps après l'antéchrist, sans comprendre qu'elles désignaient le dernier Antéchrist; d'autre part aussi, de la constatation que Joachim et ses épigones se sont trompés, sans comprendre que Joachim n'a pas arrêté que le monde devrait absolument finir une fois écoulés les deux cents ans depuis la mort du prochain antéchrist, mais qu'entre sa mort et la fin du monde, il y aurait deux cents au moins. Donc ces futurs hérétiques, sans espérance par rapport au Christ et à leur propre salut, diront : « Puisque les docteurs qui nous ont précédés se sont trompés à propos de la fin du monde, il n'y a plus de raison de croire les autres³⁹⁰. »

Puis j'ai compris que ces futurs hérétiques seraient ceux que désignent les paroles prophétiques de Pierre, le premier des papes, dans sa deuxième épître canonique au chapitre 3 : Sachant tout d'abord que viendront, aux derniers jours, des railleurs gagnés par la tentation, suivant leurs propres désirs et disant : « Où est sa promesse ? son avènement ? » Voilà qu'ils affirmeront que les paroles du Christ à propos de la fin du monde sont mensongères et fausses. Puis, ajoutant la raison de cette hérésie, Pierre enchaîne : Car depuis que les pères (les saints docteurs déclarant que le monde se terminerait aussitôt après l'Antéchrist) se sont endormis dans la mort et que les temps fixés (ajoute : par eux) pour la fin du monde ont passé, depuis que leur annonce s'est trouvée vaine, ces hérétiques diront : « Tout demeure comme au début de la création », comme s'ils disaient : « Donc il ne faut plus attendre la fin du monde³⁹¹. »

On pourrait considérer cette double secte comme une remise en cause de la Providence sur deux aspects distincts. Le premier groupe décrit est agité, obsédé par l'imminence

³⁹⁰ *LSE*, §93.

³⁹¹ *Ibid*, §94.

eschatologique. La position du second groupe est inverse. Celle-ci se base sur la décrédibilisation de l'attente eschatologique. En effet, étant donné la longueur du millénaire, ces « hérétiques » sont convaincus que les prophéties sont erronées et que les événements qu'elles promettent n'ont donc pas de raison d'advenir.

D'une certaine manière, Roquetaillade associe au premier groupe une forme de tentative de contrôle du temps, au second une inertie liée à la sensation que « le monde ne doit jamais finir ». En réalité, Roquetaillade mentionne une double secte, plutôt que deux sectes indépendantes. Cela permet d'affirmer un argument sur lequel la recherche s'était brièvement penché : appréhender le temps divin par le prisme de conceptions humaines est, dans la logique roquetailladienne, synonyme d'hérésie. Le juste milieu, décrit comme la position des fidèles, en est une de vigilance rejetant l'illusion.

Ces remarques sur la conception du temps chez Jean de Roquetaillade permettent également de souligner un aspect d'importance : la purification de l'humanité semble être soumise à une condition de patience. Il pourrait dès lors être pertinent d'aborder à nouveau le tableau des valences pures et impures des valeurs chrétiennes et d'y faire l'ajout suivant : la patience est une valence pure, l'impatience est une valence impure. La foi est ainsi mise à l'épreuve par le temps.

Remarques conclusives

Après analyse, il ressort que la conception du temps selon Jean de Roquetaillade n'est soumise ni au modèle de saint Augustin, ni à celui de Joachim de Flore. L'historiographie paraît néanmoins être fortement partagée à ce sujet. Sur base de la prépondérance du Christ, par le biais de l'histoire du salut intrinsèque au texte, il semblerait plutôt que Jean de Roquetaillade se base sur une répartition du temps entre trois phases différentes, chacune soutenue par un avènement du Christ, à l'image du modèle de Pierre de Jean Olieu.

Par ailleurs, l'histoire chrétienne est un récit linéaire dans lequel l'humanité se dirige vers le jour du Jugement dernier. Toutefois, le rythme soutenu entre l'enchaînement des différentes crises, leurs résolutions puis l'émergence d'une nouvelle crise (qui ressemble parfois en tous points à la première) confère au récit une apparence cyclique importante. Il s'agirait, par analogie interprétative, d'une conception ressemblant à s'y méprendre aux phases opératoires de l'alchimie : *Nigredo* (crises et chaos), *Albedo* (illumination et purification) et *Rubedo* (accomplissement final de l'œuvre par le Jugement dernier).

Cette analogie interprétative³⁹² entre l'alchimie et l'eschatologie de Jean de Roquetaillade peut également s'observer par le biais de la conception millénariste. Ce millénaire sépare d'une durée de mille ans le jour du deuxième avènement du Christ avec celui du Jugement dernier. Ainsi, le temps remplit également une fonction dans le récit eschatologique : c'est un agent purificateur. Le millénaire permet en effet la purification lente de la chrétienté et la mise en place d'un cadre de restauration. Toutefois, le Mal subsiste aux marges du monde, puisque la centralité de Jérusalem, désormais divinement protégée d'un rempart de feu, rayonne presque sur toute la Terre. Certains foyers de corruption persistent : Gog et Magog naissent de cette « ignominie ». Ils font office de résidus du Mal dans un monde qui commence à ressembler à « celui d'après », à l'image de la Jérusalem céleste. Étant donné qu'ils « émergent » de la corruption terrestre persistante, on pourrait aussi faire un parallèle avec la notion de « lie » évoquée plus haut : ce sont les restes ignobles d'un Mal persistant.

Ces logiques peuvent, à nouveau avec précaution, être affiliées à l'opération de *distillatio* (distillation) qui permet de séparer le pur de l'impur par l'ascension des parties nobles puis par évaporation et recondensation³⁹³. C'est une opération lente qui nécessite une source de chaleur ainsi que du temps, comme agents purificateurs. La patience se révèle alors comme étant une valeur chrétienne importante dans ce contexte eschatologique. Jean de Roquetaillade mentionne en effet une « double secte » dont les hérésies respectives reposent sur une erreur de compréhension du temps divin : la première est trop impatiente, la seconde fait preuve de déni. Toujours est-il, la distillation peut être comparée au millénaire puisque celui-ci permet de centraliser les fidèles aux centres du monde et d'écarter la corruption dans des espaces reculés. Nous avons notamment abordé le marais où le Mal, à l'image de l'immobilité de l'eau stagnante, persiste. Par ailleurs, l'évocation des « salines » connote un espace de préservation de ce Mal. Ainsi, le principe distillatoire s'appuie sur une logique permettant une nouvelle lecture des fonctions du millénaire. Celui-ci semble agir comme une séparation progressive et lente entre les éléments qui doivent être préservés et ceux qu'il faut rejeter : les fidèles sont regroupés au centre du monde, Jérusalem, tandis que les impies sont exclus vers les extrémités du monde. Autrement dit, exclure les agents corrupteurs garantit la pureté des éléments purs. Cependant, la venue de Gog et Magog au terme du millénaire confirme que cette opération

³⁹² On entendra par-là que Jean de Roquetaillade ne dresse pas lui-même ces parallèles. Il s'agira plutôt d'établir une logique dans sa pensée, une cohérence de son outillage mental, dressée par l'intersection de ses influences : d'une part les milieux franciscains pour son bagage eschatologique, d'autre part l'alchimie médiévale et son imagerie.

³⁹³ « Distillation and sublimation », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 55-56.

n'agit pas spécialement sur la pérennité de l'œuvre. En effet, la corruption qui avait précédemment été écartée fait l'un de ses derniers retours. Donc, la *distillation*, en tant que procédé alchimique, permet d'envisager le processus de purification de l'humanité mais ne garantit pas sa stabilité. C'est ainsi que nous avons dressé un autre rapport analogique, par le biais de l'opération de *fixatio* (fixation). Il n'est pas nécessaire de s'étendre sur ce sujet, tant nous avons déjà répété ceci : l'œuvre aura abouti (*Rubedo*) le jour du Jugement dernier. Au travers de la conception chrétienne et médiévale, Jérôme Baschet définit d'ailleurs le Jugement dernier comme le point final de la temporalité humaine³⁹⁴. Lors de ce jour seulement, la conception roquetailladienne pourra vraiment considérer que la matière « humanité » est « fixée », l'œuvre de pureté spirituelle ayant aboutie. Il est à noter que la « fixation » recherchée par l'alchimie pourrait être envisagé comme un synonyme de « stabilisation »³⁹⁵. Autrement dit, la fixation permet de « rendre stable ce qui était éphémère »³⁹⁶.

Pour revenir brièvement sur la question de la Providence, les observations sur la conception du temps nous permettent de compléter la thèse. En effet, par le prisme d'une conception providentielle du temps, celui-ci agit comme un agent purificateur qui met les fidèles à l'épreuve. De manière analogue au Grand Œuvre de l'alchimie, la transformation spirituelle à laquelle l'humanité est destinée doit suivre le rythme voulu par le Seigneur. Cette logique, ancrée dans l'imaginaire alchimique, intègre l'écoulement du temps dans une logique salvatrice de purification progressive³⁹⁷.

³⁹⁴ BASCHET Jérôme, *Op. cit.*, 2008, p. 1.

³⁹⁵ KAHN Didier, *Op. cit.*, 2016, p. 5-6.

³⁹⁶ « Fixation », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 78.

³⁹⁷ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 3.

Chapitre IV : La nature, entre alchimie et eschatologie

Les deux chapitres précédents nous ont permis de démontrer que Roquetaillade envisage son récit eschatologique d'une manière cohérente, entre une structure binaire et un temps providentiel et cyclique. Autrement dit, l'alchimie apparaît comme un langage analogique permettant d'appréhender l'eschatologie roquetailladienne. De cette manière, la logique binaire repose sur une opposition entre une valence pure et une valence impure, puis cette opposition s'observe au sein d'une temporalité cyclique qui se base sur une oscillation entre ces valences (*Nigredo* et *Albedo*) jusqu'à atteindre l'aboutissement céleste (*Rubedo*).

Cependant, tel que le souligne pertinemment Anita Guerreau-Jalabert, l'importance « n'est pas dans les objets mis en rapport mais le rapport qui les unit³⁹⁸ ». Dans la conception médiévale, la prophétie et l'alchimie sont profondément liées par l'idée d'un *donum* (don) de Dieu³⁹⁹. Autrement dit, le prophète a reçu une vision lui permettant de comprendre les secrets de l'histoire de l'humanité et du salut. Roquetaillade précise d'ailleurs, vers la clôture de son ouvrage :

« (...) mais je me borne à dire que le Dieu Tout-puissant m'a ouvert l'esprit, à ce qu'il me semble (...), pour que je comprenne la série des événements à venir développés ci-dessus⁴⁰⁰. »

De son côté, l'alchimiste a également été touché par un *donum* divin : celui de l'accès à la compréhension des lois de la nature⁴⁰¹. C'est précisément cette nature qui nous intéresse. Ainsi, cette hypothèse repose sur la présomption d'une conception chez Jean de Roquetaillade qui présente la nature comme une clé herméneutique de la Providence et, donc, du déroulement eschatologique. L'alchimie médiévale permet de concrétiser cette lecture, en proposant des

³⁹⁸ GUERREAU-JALABERT Anita, *Op. cit.*, 2015, p. 463.

³⁹⁹ Le *donum* est présenté au sein de l'article de Chiara Crisciani (2008, p. 21-22). Toutefois, l'idée n'apparaît pas telle quelle au sein du *LSE*, elle est plutôt illustrée d'une manière qui va dans le sens de l'exposé de l'article mentionné.

⁴⁰⁰ *LSE*, §149.

⁴⁰¹ CRISCIANI Chiara, *Op. cit.*, 2008, p. 21-22.

outils nécessaires pour la bonne compréhension des lois naturelles, qu'elle s'efforce de comprendre⁴⁰².

Section I : L'histoire du salut, l'alchimie et la nature

Au 14^e siècle, l'outillage mental propre à cette période place la nature au centre de la réflexion qui lie le monde terrestre à Dieu⁴⁰³. Ainsi, la nature est considérée comme parfaite par essence, puisqu'elle a été créée par Dieu. Ainsi, elle constitue le reflet des réalités célestes au sein du monde terrestre et est englobée dans le déroulement du dessein de Dieu. Ainsi, la nature est considérée comme étant pure et parfaite par définition : c'est une transposition du céleste sur la Terre⁴⁰⁴.

En ce sens, l'alchimie s'inscrivant dans la continuité des philosophies naturalistes⁴⁰⁵, il ressort que, du point de vue des alchimistes médiévaux, la pratique de l'alchimie permet de pouvoir appréhender les secrets de la Création. L'alchimie est caractérisée par sa dimension secrète, ésotérique. Plusieurs chercheurs distincts ont d'ailleurs souligné la difficulté à appréhender le sujet d'étude⁴⁰⁶. Jean-Marc Mandosio explique qu'il est fort probable que les alchimistes médiévaux ont pour volonté de ne pas être compris. Il insiste sur la quantité notable de métaphores et de symbolisme contenue dans les traités alchimiques médiévaux⁴⁰⁷. Si l'alchimie est un domaine hermétique aux non-initiés, c'est principalement parce que sa pratique est motivée par la compréhension profonde des lois divines qui régissent la Terre. C'est ce qui leur a valu d'être accusé d'« une tentative de substitution à Dieu » par leurs contemporains⁴⁰⁸.

⁴⁰² PANIC Marija, « Le ciel, la terre et les quatre éléments : la représentation du monde dans la littérature française du XIII^e siècle », dans STANOJEVIC Vesna et VINAVER-KOVIC Milena (dir.), *Les études françaises aujourd'hui. Pourquoi étudier la grammaire ? Théories et pratiques ; La Nature, mère ou marâtre : représentations, concepts et leur puissance contestataire dans les littératures de langue française*, Belgrade, Faculté de Philologie de l'Université de Belgrade, 2015, p. 511-524. ; LEGUAY Jean-Pierre, *L'air et le vent au Moyen Âge*, Rennes, Pressus Universitaires de Rennes, 2011, p. 15-39.

⁴⁰³ JACQUART Danielle, « Introduction », dans TERRASSE Michel (et. al.), *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge : Mélanges d'histoires des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Genève/Paris, Librairie Droz/Librairie Champion, 1994, p. 1.

⁴⁰⁴ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1996, p. 217 et 243.

⁴⁰⁵ *Ibid*, p. 225.

⁴⁰⁶ KAHN Didier, *Op. cit.*, 2016, p. 7-23. ; Cette idée est en effet largement reprise dans son chapitre « Ce que parler d'alchimie veut dire ».

⁴⁰⁷ MANDOSIO Jean-Marc, *Op. cit.*, 2005, p. 137.

⁴⁰⁸ NOIZE Michel, *Op. cit.*, 1974, p. 151. ;

Il est pertinent de préciser que les alchimistes médiévaux cherchent à comprendre les secrets de l'humanité par les exemples naturels, comme un théologien cherche à comprendre les secrets de l'humanité par l'exégèse biblique, par analogie. L'astrologie est, par exemple, un moyen bien connu des alchimistes pour appréhender la Création, l'ordre voulu par Dieu à travers le récit eschatologique. La production écrite de Jean de Roquetaillade s'insère sans difficulté dans cette logique. L'historiographie confirme d'ailleurs que ses travaux sont marqués par un double intérêt : l'un pour l'alchimie, et l'autre pour l'astrologie. De son côté, l'alchimie permet de se rapprocher des lois naturelles qui régissent le monde terrestre et d'imiter leurs actions. De l'autre côté, les étoiles, lumineuses et élevées, sont considérées comme capables de révéler le céleste⁴⁰⁹. Sans insister par ailleurs sur l'astrologie, le *LSE* n'en contenant que peu d'exemples éloquents, nous nous contenterons de citer l'utilisation de la symbolique des étoiles. Celle-ci intervient lors d'une description de l'intervention des frères franciscains dans le récit eschatologique : « Or pendant les mille ans à venir, les frères mineurs seront dans le monde comme les étoiles du ciel que leur nombre immense ne permet pas de compter ; ils mèneront une vie si pauvre, si retirée et séparée du monde que n'importe lequel semblera, en sainteté, un autre François⁴¹⁰. ».

Ouverture de la recherche : Un lien entre la corruption du monde et la théorie des humeurs hippocratique ?

Comme nous l'avons déjà souligné, l'alchimie médiévale s'attaque à différents objectifs. On mentionnera notamment la transmutation des métaux vils en métal noble (l'or) et une forme de proto-médecine, que Robert Halleux nomme « chimie médicale », qui s'intéresse de près à la préservation du corps et au prolongement de la vie⁴¹¹.

La figure du Christ occupe une large place dans ce développement proto-médical. En effet, Roquetaillade lui-même considère l'alchimie à travers la focale suivante : « *Christus fuit exemplum omnium rerum* ». En effet, rappelons que « les transformations de la matière provoquées par l'alchimiste sont conçues par analogie avec les souffrances du Christ homme »⁴¹². L'alchimie s'appuie donc sur une réflexion selon laquelle les substances qui

⁴⁰⁹ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 74.

⁴¹⁰ *LSE*, §127.

⁴¹¹ HALLEUX Robert, « Les ouvrages alchimiques de Jean de Rupescissa (ou Roquetaillade) et son influence », dans SAMARAN Charles, *Histoire littéraire de la France*, t. 71, Paris, Imprimerie nationale, 1981, p. 241-284. ; DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 3.

⁴¹² OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1993, p. 43-64.

composent le monde répondent chacune à la même organisation profonde : l'ordre divin. Il semblerait qu'il existe, au Moyen Âge, la croyance selon laquelle l'homme et la nature, tous deux créations divines, entretiennent un rapport au sein duquel la nature serait le macrocosme, l'humain son équivalent microcosmique. Autrement dit, les phénomènes naturels trouvent une résonance dans le corps humain, et inversement. Cette conception sert évidemment de terreau à l'alchimiste⁴¹³. Cela se reflète dans la théorie des humeurs, largement mobilisée à l'époque médiévale. En effet, si la nature a été créée sur base des quatre éléments, ceux-ci influent également sur le corps humain⁴¹⁴. Dans le contexte intellectuel propre au 14^e siècle, cela génère une volonté de « disséquer » cette nature et ainsi comprendre son fonctionnement.

Le cadre théorique de la théorie des humeurs apparaît alors. En effet, celle-ci se base sur l'idée d'un équilibre entre les quatre éléments, chacun caractérisé par des qualités distinctes, à savoir chaud ou froid d'une part, sec ou humide d'autre part⁴¹⁵. Cette théorie des humeurs concerne, à l'origine, le corps humain et permet d'en comprendre les maladies, instabilités, « sauts d'humeurs »⁴¹⁶. Autrement dit, la corruption du corps humain est issue d'un déséquilibre élémentaire : c'est même le nid de sa génération⁴¹⁷. Plus encore, cela signifie que le déséquilibre peut être rectifié, à condition qu'il soit compris. En ce sens, on est ainsi directement confronté à l'idée selon laquelle l'alchimie médiévale cherche à comprendre non seulement la constitution de la matière (végétale, minérale ou corporelle) mais aussi les lois naturelles qui la régissent. La nature remplit ici une forme de fonction exégétique : en la décortiquant, les alchimistes pensent avoir accès à des vérités divines et cryptées. Cette ouverture est d'autant plus pertinente que Barbara Obrist souligne la mention de la théorie des humeurs dans les écrits de Roquetaillade⁴¹⁸.

Aux termes de ces réflexions, la nature apparaît comme un socle sur base duquel l'alchimie et l'eschatologie interagissent. Pour le dire simplement, elle constitue le paysage de ces interactions. Ainsi, cette approche médiévale de la nature permet d'appréhender à la fois l'alchimie et l'eschatologie. En effet, la nature permet en quelque sorte de matérialiser l'action

⁴¹⁴ PANIC Marija, *Op. cit.*, 2015, p. 511.

⁴¹⁵ NEWMAN William R., « The Alchemy of Roger Bacon and the *Tres Epistolae* attributed to him », dans TERRASSE Michel (et. al.), *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge : Mélanges d'histoires des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Genève/Paris, Librairie Droz/Librairie Champion, 1994, p. 461-463 ; OBRIST Barbara, *Op. cit.* 2022, p. 43-64.

⁴¹⁶ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1996, p. 219.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 236.

⁴¹⁸ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1993, p. 43-64.

de la Providence, le déroulement de l'histoire du salut, dans le monde terrestre tout en répondant à des lois accessibles à l'expertise de l'alchimiste. Ces multiples observations permettent d'affirmer que l'eschatologie entretient une relation de proximité avec l'alchimie, principalement par le biais de la nature. C'est en tout cas le cas chez Jean de Roquetaillade. En effet, ces observations, dans le cadre du *LSE*, où la nature semble servir d'intermédiaire entre les mondes terrestre et céleste.

Section II : Mise en évidence d'une structure naturelle : Les quatre éléments au service de la symbolique eschatologique

D'après les observations présentées jusqu'ici, il semblerait que Jean de Roquetaillade ne laisse rien au hasard⁴¹⁹. Il est pratiquement inconcevable de considérer que certains éléments sont mentionnés pour la cohérence littéraire, narrative ou stylistique⁴²⁰. Dès lors, analyser le rôle de la nature dans le récit eschatologique de Jean de Roquetaillade peut pertinemment se faire par l'intermédiaire de la place octroyée aux quatre éléments. En effet, selon la tradition alchimique médiévale, les quatre éléments sont issus de la *prima materia*, ce chaos originel qui a précédé la création du monde. Pour le présenter autrement, les quatre éléments sont le fondement qui constitue chaque espace, chaque élément, chaque réalité du monde terrestre⁴²¹. Roquetaillade aborde lui-même la question au sein du *Quinte*. Il y définit également la notion de *quintessence*, l'incorruptible cinquième élément, sur lequel nous reviendrons ultérieurement :

« Il importe de chercher une chose qui soit dans le même rapport aux qualités de notre corps que l'est le ciel aux quatre éléments. Et les philosophes ont appelé le ciel quintessence à l'égard des quatre éléments, car en soi le ciel est incorruptible et immuable et ne peut recevoir des empreintes extérieures excepté sur ordre divin. De la même façon se situe la chose que nous recherchons à l'égard des quatre qualités composant notre corps, et qui est la quintessence, incorruptible en elle-même, non pas chaude et sèche avec le feu, ni humide et froide avec l'eau, ni chaude et humide avec l'air, ni froide et sèche avec la terre : mais la quintessence vaut pour les contraires ce que vaut le ciel

⁴¹⁹ RINOTAS Athanasios, *Op. cit.*, 2017, p. 165.

⁴²⁰ LERNER Robert E., , *Op. cit.*, 1994, p. 14.

⁴²¹ CLASSEN Albrecht, « Fire in the Middle Ages : A Brief Interdisciplinary Reflection », dans *SunText Review of Arts & Social Sciences*, vol. 6, n°3, 2025, article 201.

incorrupible qui, quand il y a nécessité, pénètre quelquefois dans les qualités humide, ou chaude, ou froide, ou sèche⁴²². »

Cet extrait permet d'envisager les quatre éléments comme étant le support privilégié des mutations et des transformations qui s'opèrent au sein de l'œuvre de Dieu. Ainsi, la nature, par la lecture des éléments, ne constitue pas simplement le paysage dans lequel a lieu l'histoire du salut. Au regard des observations faites lors du chapitre sur la structure binaire au sein du *LSE*, la nature et ses composants peuvent facilement être intégrés à la logique manichéenne. Autrement dit, ceux-ci sont englobés dans une dynamique entre la valence pure et son équivalent impur et participe au déroulement de la providence. De cette manière, analyser respectivement chacun des quatre éléments pourrait s'avérer pertinent pour dégager des spécificités du système de pensée de Jean de Roquetaillade, ainsi que d'approfondir la compréhension du symbolisme correspondant.

Le feu, purificateur et destructeur

Champ sémantique, liste non exhaustive : feu, désert, étang de feu (et de soufre, éternel), mille ans « solaires », lumière.

Dans la continuité de la structure binaire intrinsèque au *LSE*, le feu semble être l'outil principal de la justice divine. Celle-ci se manifeste au sein du texte par deux expressions distinctes : l'une de destruction des ennemis de Dieu, l'autre d'agent purificateur des fidèles.

Concernant l'action divine du feu sur l'Antéchrist et les impies, on distingue en effet une première conception du feu destiné à détruire, calciner, réduire en cendres. Roquetaillade mentionne à plusieurs reprises un feu d'origine céleste, qui semble destiné à purifier les infidèles et autres maléfiques. Il explique notamment au paragraphe 141 que « *le feu que Dieu enverra du ciel descendra et les dévorera* »⁴²³. L'image de « l'étang de feu » connaît également une certaine récurrence. Celui-ci est utilisé comme une condamnation temporaire des forces de Satan qui devient définitive lors de la mention finale de « l'étang de feu ardent et de soufre ». Le soufre, associé au mercure, fait partie intégrante des réflexions alchimiques⁴²⁴. Son usage ressort ici comme un principe fixateur, de la même manière que nous avons discuté la fonction

⁴²² ROQUETAILLADE Jean de, *Liber de consideratione quintae essentiae omnium rerum*, Bâle, 1597, p. 17-18. ; OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1993, p. 43-64.

⁴²³ *LSE*, §141.

⁴²⁴ À propos du soufre, voir « Soufre », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 192-193. Toutefois, cette recherche n'abordera pas plus en profondeur les principes de « Soufre » et de « Mercure ».

du millénaire lors du chapitre concernant la conception du temps⁴²⁵. Par ailleurs, le Christ tue l'Antéchrist par « l'éclat de son avènement »⁴²⁶. Ainsi, l'élément « feu » évoque la lumière, comme en témoigne cet extrait du livre de Jean : « De nouveau Jésus leur adressa la parole et dit “Je suis la lumière du monde. Qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais aura la lumière de la vie.” »⁴²⁷. Selon la tradition alchimique, le feu est en effet considéré comme une manifestation divine associée symboliquement à la lumière du soleil⁴²⁸.

Plus qu'une punition des infidèles, le feu agit également ici comme purificateur. Celui-ci agit en concordance avec l'image du feu du purgatoire, destiné à purifier les âmes pour l'entrée au Paradis⁴²⁹. Nous avons déjà précédemment adressé la mention du chapitre douze de Daniel au §56. Ce paragraphe explique en effet que « pour comprendre, beaucoup seront choisis, blanchis et comme un feu, éprouvés en des épreuves nombreuses et accablantes », renvoyant aux élus de Dieu⁴³⁰.

Il est pertinent de souligner que l'historiographie reconnaît au feu cette binarité entre purification et destruction⁴³¹. Les observations quant à l'élément « feu » pourrait à nouveau intégrer un tableau binaire, présenté comme suit :

Purification	Destruction
<i>Action divine sur les fidèles</i>	<i>Action divine sur les impies</i>
Désert	Étang de feu ardent (et de soufre, éternel)
Éprouver (comme le feu)	Consumer
Restauration (Jérusalem)	Ruine (Rome)

Au sein du *LSE*, l'action, destructrice ou purificatrice, du feu permet en réalité de renouveler, reconstruire, faire renaître sous une forme conforme à la volonté de Dieu⁴³². Il s'agit

⁴²⁵ « Fixation », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 78-79.

⁴²⁶ *LSE*, §79.

⁴²⁷ Jean 8, 12.

⁴²⁸ « Fire », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 76-77.

⁴²⁹ CLASSEN Albrecht, *Op. cit.*, 2025.

⁴³⁰ *LSE*, §56.

⁴³¹ CLASSEN Albrecht, *Op. cit.*, 2025.

⁴³² Le cas le plus probant est celui de Jérusalem, que nous avons abordé lors de la binarité des espaces.

d'ailleurs de l'élément associé en premier lieu, en comparaison avec les trois autres éléments, à la pratique alchimique⁴³³.

L'ambivalence de l'eau

Champ sémantique, liste non exhaustive : mer, déluge, marais, salines.

André Vauchez, au regard de la tradition médiévale, définit l'eau comme l'élément de l'ambivalence. En effet, l'eau connote dans un premier temps un principe vital qui est représenté notamment par le sacrement du baptême⁴³⁴. L'eau « courante » semble correspondre à un principe de purification. Cette idée est explicitement présente dans le corps de texte :

« J'ai compris que la divine Écriture contient tous ces événements, notamment au chapitre 47 d'Ézéchiel où il s'agit, selon le sens principal, de la conversion du monde entier après la mort du prochain antéchrist, où il est question, en termes choisis, du pouvoir du baptême: de la source de la sainte Église Romaine, en passant par la porte du Nord, littéralement par la Sclavonie et l'Allemagne, des pêcheurs évangéliques seront envoyés; ils s'avanceront en direction de l'Orient pour convertir les Grecs, puis se rendront à droite de l'autel, à Jérusalem; tous les baptisés entreront dans la mer de la sainte Église et seront guéris, puis ils sortiront guéris⁴³⁵. »

Par opposition, Roquetaillade mentionne également des eaux stagnantes, que nous avons déjà explicitées : il s'agit des marais d'une part, des salines d'autre part⁴³⁶. La stagnation connote une immobilité. À la lumière d'un processus de transformation tel que le veut l'alchimie d'une part, l'eschatologie de l'autre, cette absence de mouvement pourrait plutôt être associé à la logique alchimique de putréfaction, un principe mort, un lieu de corruption et de déroulement du *Nigredo*⁴³⁷.

En effet, au-delà de la vitalité intrinsèque à l'eau, cet élément détient aussi une puissance obscure. Du point de vue alchimique, l'eau est l'élément dominant des phases de *Nigredo*⁴³⁸. Cela s'explique notamment par le fait que la mer serait l'élément constitutif de la *prima materia*,

⁴³³ « Fire », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 76-77.

⁴³⁴ VAUCHEZ André, « L'eau et les sanctuaires chrétiens dans le monde méditerranéen, du Moyen Âge à nos jours », dans *Publications de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, vol. 23, 2012, p. 325.

⁴³⁵ *LSE*, §132.

⁴³⁶ *LSE*, §134-§135.

⁴³⁷ « Putrefaction », dans ABRAHAM Lyndy, *Op. cit.*, 1998, p. 160-161.

⁴³⁸ « Flood », dans *Ibid*, p. 78-79.

et du chaos qui y est associé⁴³⁹. Dans la tradition chrétienne, cette même idée revient. La mer est le lieu de l'incertitude, l'abîme, lieu de l'émergence de la Bête de l'Apocalypse⁴⁴⁰. Un exemple tiré du *LSE* révèle l'ambivalence que nous avons évoquée. En effet, alors que Roquetaillade mobilise la mer pour connoter le baptême, il la mobilise également pour définir la multiplicité des « mauvais » :

« Or les élus, en ce jour-là, seront comme un minuscule troupeau de brebis à côté de la multitude innombrable des boucs maudits. Mais lorsque les méchants, aussi nombreux que les grains de sable de la mer, voudront engloutir la sainte Eglise rassemblée, le Christ descendra soudain du ciel en compagnie d'une multitude d'anges et apparaîtra aux yeux de tous, bons et méchants⁴⁴¹. »

La symbolique biblique de l'eau peut s'observer à travers la mention de différents déluges. Le déluge permet de réaffirmer l'ambivalence propre à l'eau. En effet, le récit de Noah fait apparaître une conception violente du déluge⁴⁴². Toutefois, celui-ci est plutôt libérateur au regard du récit de Moïse : la mer rouge se refermant derrière le peuple hébreu, en balayant les armées de Pharaon à leur poursuite⁴⁴³. Cependant, le « déluge » trouve une unique mention au sein du *LSE* et est accompagné « d'hérésies et d'hérétiques », confirmant plutôt le caractère péjoratif d'un tel événement chez Jean de Roquetaillade⁴⁴⁴.

Ces observations quant à l'élément « eau » permettent d'évoquer une chose que nous avons déjà affirmée : aucun espace n'est neutre. Ainsi, nous observons à nouveau que la réalité partielle, dans lequel toutes choses sont impliquées, constitue un moteur du développement du récit apocalyptique proposé par Jean de Roquetaillade. Toutefois, l'eau ne semble pas pouvoir être présentée de manière binaire par essence. En effet, plutôt que de reposer d'emblée sur une logique manichéenne, comme c'est le cas pour le feu, c'est la providence qui définit sa valence en fonction de la nécessité du récit. Ainsi, la mer comporte une valence pure et impure et ne

⁴³⁹ « *Prima materia* », dans *Ibid*, p. 153 ; « *Abysses* » dans *Ibid*, p. 2 ; « *Sea* », dans *Ibid*, p. 179.

⁴⁴⁰ Apocalypse 13, 1 : « Alors je vis surgir de la mer une Bête ayant sept têtes et dix cornes, sur ses cornes dix diadèmes, et sur ses têtes des titres blasphématoires. »

⁴⁴¹ *LSE*, §72.

⁴⁴² Genèse 7, 17-24.

⁴⁴³ Exode 14, 26-28. : « Yahvé dit à Moïse : « Étends ta main sur la mer que les eaux refluent sur les Égyptiens, sur leurs chars et sur leurs cavaliers ». Moïse étendit la main sur la mer et, au point du jour, la mer rentra dans son lit. Les Égyptiens en fuyant la rencontrèrent, et Yahvé culbuta les Égyptiens au milieu de la mer. Il n'en resta pas un seul. »

⁴⁴⁴ *LSE*, *Intellectus* 17.

peut pas être définitivement associée à l'un ou à l'autre : voici son ambivalence dans le récit eschatologique de Jean de Roquetaillade.

La terre : stabilité ou fragilité ?

Champ sémantique, liste non exhaustive : montagne, pierre (Christ), fer, bronze, argent, or, semence, déracinement.

Au sein de son article « Les fonctions des quatre éléments dans le Voyage de saint Brendan par Benedeit », Glyn Burgess donne un exposé relativement bref de la portée symbolique de la terre. Il explique notamment que la terre est l'élément lourd par excellence. Autrement, la terre en tant qu'élément se révèle surtout dans la forme que prennent les différents lieux et espaces. La lecture de cet article permet de comprendre que la symbolique médiévale est ici la plus nébuleuse⁴⁴⁵. Au regard de cette remarque, la majorité de l'exposé suivant se base sur l'analyse textuelle du *LSE* qui a été faite dans le cadre de cette recherche, ayant davantage recours à un support biblique plutôt que bibliographique.

Concernant l'élément « terre », partons donc plutôt d'un exemple du texte. La symbolique perçue de cet élément s'observe en effet de manière particulièrement pertinente à travers un paragraphe précis du texte, soit au §110. Roquetaillade y présente sa lecture du chapitre 2 du livre de Daniel, dont voici l'extrait biblique correspondant :

« Cette statue, sa tête était d'or fin, sa poitrine et ses bras étaient d'argent, son ventre et ses cuisses de bronze, ses jambes de fer, ses pieds partie de fer et partie d'argile. Tu regardais : soudain une pierre se détacha, sans que main l'eût touchée, et vint frapper la statue, ses pieds de fer et d'argile, et les brisa. Alors se brisèrent, tout à la fois, fer et argile, bronze, argent et or, devenus semblables à la bale sur l'aire en été : le vent les emporta sans laisser de traces. Et la pierre qui avait frappé la statue devint une grande montagne qui remplit toute la terre⁴⁴⁶. »

⁴⁴⁵ BURGESS Glyn, « Les fonctions des quatre éléments dans le Voyage de saint Brendan par Benedeit », dans *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. 38, n°149, 1995, p. 4-8.

⁴⁴⁶ *LSE*, §110.

Jean de Roquetaillade se réapproprie ce passage en l'associant manifestement à la dissolution de l'Empire romain. Roquetaillade décrit en effet le passage d'un pouvoir politique corruptible à l'hégémonie de l'autorité ecclésiastique pure et parfaite⁴⁴⁷ :

« De même au même endroit, dans le chapitre 2, le texte dit qu'une pierre, détachée d'une montagne sans l'aide de mains, frappa les pieds de fer et d'argile de la statue et les réduisit en miettes. Or il est évident que les pieds d'argile, partie de la statue qu'atteint la pierre, sont à la fois les temps et les tyrans des temps de l'antéchrist et de la fin de l'Empire Romain qui doit être divisé en dix doigts désignant dix royaumes à venir, ceux qui donneront à la bête sa puissance. De plus, il saute aux yeux que l'Empire Romain, pour être en partie effrité, n'est cependant pas encore réduit à néant comme la bale sur l'aire en été.

Donc, si nous suivons le sens principal, il arrivera qu'au temps des dix doigts (c'est-à-dire des dix rois) d'argile, l'Empire Romain sera frappé dans la personne de l'antéchrist par la pierre Christ et réduit à néant. Sur ce, alors le fer, le bronze, l'argent et l'or seront pareillement brisés et rendus semblables à la bale sur l'aire en été; ces matières ont été emportées par le vent et aucun endroit n'a été trouvé pour elles. La pierre (c'est-à-dire le Christ) détachée du sommet du ciel au jour de la mort du prochain antéchrist, lorsqu'il l'anéantira par l'éclat de son avènement, deviendra une montagne imposante, lui qui à cause de l'hérésie provoquée par l'antéchrist était devenu petit dans le cœur des innombrables maudits, et remplira toute la terre lorsqu'après la destruction des « sectes » des méchants, le monde entier se convertira ; et il y aura un seul troupeau catholique de toutes les nations et le pape de Rome, Vicaire universel de Jésus-Christ, pasteur de la chrétienté, commandera à l'ensemble de la terre. »

Deux idées émergent. Premièrement, les matériaux liés à la terre font référence à une certaine fragilité, principalement l'argile. Il s'agit en effet d'une matière profondément malléable et qui compose la base de la statue. L'une des seules affirmations données par Glyn Burgess concerne le fait que « l'homme appartient à la terre ». Cette recherche s'est donc tournée vers le récit de la Création, en quête de pistes d'observation. En effet, Adam est créé par Dieu « avec la glaise du sol⁴⁴⁸ ». Ensuite, le récit du péché originel confirme la thèse de la

⁴⁴⁷ *LSE*, §109-§110.

⁴⁴⁸ Genèse 2, 7.

corruptibilité, de la fragilité « spirituelle » de ce matériau, d'autant que, dans sa colère, Dieu punit Adam en « maudissant le sol » par sa faute⁴⁴⁹.

Par ailleurs, la fragilité de la structure pourrait aussi être comprise dans la multitude de métaux qui la composent. Or, Roquetaillade clôture bien son exposé en réaffirmant le projet d'unité chrétienne autour d'un seul pape. On remarque en effet à nouveau le passage du multiple à l'unique, étant composé de plusieurs métaux et minéraux, tandis que la locution du « seul troupeau catholique » dont seul le pape sera le « commandant ».

En second lieu, la pierre est à nouveau associée directement au Christ. Nous sommes ici à nouveau confrontés à l'idée d'une pierre dont la fonction est purificatrice. Il explique en effet qu'une fois la statue frappée de la pierre l'Empire romain disparaîtra « comme la bale sur l'aire en été » pour laisser place à l'autorité d'un pape seul. Roquetaillade décrit d'ailleurs que cette pierre devient une montagne, symbolisant la conversion universelle de l'humanité : elle est décrite comme étant visible partout sur Terre⁴⁵⁰. Autrement dit, le message du Christ est désormais incontournable, ce qui confirme le renouvellement de l'humanité.

Dans un autre ordre d'idées, on pourrait également argumenter que la montagne est une œuvre de la nature, donc de Dieu, tel que l'introduction de ce chapitre nous a permis de l'établir. À l'inverse, la statue est une création humaine. L'opposition apparaît alors très clairement entre ce qui est de l'ordre du divin, du céleste, et une création humaine éphémère.

L'élément « terre », par son implication végétale, apparaît aussi à la mention du « déracinement » de l'Église à l'*Intellectus* 8, et à son ensemencement au §35. Ainsi, l'Église est déracinée de Rome avant de fuir au désert. Le monde est ensuite décrit comme « à nouveau ensemencé » par la « poignée de frères réellement catholiques », suggérant un renouvellement spirituel de l'humanité et de l'Église sur base des valeurs franciscaines :

« Solennellement, il condamnera tous les ordres mendiants rebelles à l'Eglise catholique et à lui-même, à part la poignée de frères réellement catholiques qui alors se seront ralliés à lui, à partir desquels le monde sera à nouveau ensemencé. Et tous les ordres riches seront anéantis, à cause de la multiplicité de leurs crimes et parce qu'ils accueilleront le pernicieux pape imposteur. »

⁴⁴⁹ Genèse 3, 17.

⁴⁵⁰ *LSE*, §110 : « (...) une montagne imposante, lui qui à cause de l'hérésie provoquée par l'antéchrist était devenu petit dans le cœur des innombrables maudits, et remplira toute la terre (...) »

Ainsi, au sein du récit eschatologique de Jean de Roquetaillade, la terre en tant qu'élément renvoie à nouveau à deux réalités opposables. Elle comporte en effet une valence pure caractérisée par la stabilité et une valence impure et fragile. Si l'on prend en compte notre dernier point d'analyse, l'enjeu de cette stabilité pourrait être tenu en l'implication du Christ et de l'enracinement de la chrétienté. Le « déracinement » pourrait dès lors être envisagé comme une preuve de fragilité : les racines de cet ordre ancien (l'Empire romain) n'étant pas assez robuste puisqu'il est corrompu par le luxe. L'ensemencement de la terre à partir des valeurs de la *vita apostolica* permettrait, au contraire, d'établir une Église renouvelée sur une base spirituelle stable. Autrement dit, la structure binaire contenue par l'élément « terre » apparaît de la manière suivante :

Stabilité	Fragilité
<i>Des valeurs chrétiennes</i>	<i>Du péché</i>
Montagne	Statue
Ensemencement	Déracinement
Unité (pierre, Christ)	Multiplicité (fer, bronze, argent, or, argile)
<i>Vita apostolica</i> (immatériel)	Luxe (matériel)

L'air ou le « souffle » de Dieu

Champ sémantique, liste non exhaustive : vent (bale), souffle (notamment du lion).

L'élément « air » semble, à première vue, bien moins présent que ses trois congénères au sein du *LSE*. Il est principalement mobilisé à travers la mention du « souffle » et du vent (la bale). Plus précisément, il semblerait que cet élément est invoqué par Roquetaillade quand il cherche à connoter une disparition ou une dissolution, comme nous venons de le voir avec l'Empire romain⁴⁵¹. Autrement dit, il agit pour faire disparaître ce qui contient un caractère corrupteur, ce qui fait barrage à la Providence. Pour revenir sur la locution « la bale sur l'aire en été », le vent évoque ici une puissance qui aide à effacer les structures humaines destinées à disparaître et en disperse les restes. Cet aspect se comprend d'autant mieux à la lecture de l'ouvrage de Jean-Pierre Leguay à propos de l'air au Moyen Âge. L'auteur y présente en effet

⁴⁵¹ *LSE*, §109.

cet élément de manière univoque : l'air est l'« émanation du souffle divin », la manifestation de l'Esprit-Saint⁴⁵².

Par ailleurs, la tradition chrétienne reconnaît en le « souffle » du lion un aspect christique. La symbolique médiévale, explicitée par les bestiaires, associe le souffle du lion sur ses lionceaux à une puissance résurrectrice⁴⁵³. Cette référence est reprise au sein du *LSE*, d'une manière qui diffère légèrement. En effet, Roquetaillade explique plutôt : « Et l'ange, qui tenait ouvert en main le petit livre de l'Évangile pour convertir le monde entier et l'instruire dans la foi en Jésus-Christ, cria en prêchant les créatures déchues et en les amenant à la conversion comme rugit le lion qui cherche sa proie⁴⁵⁴. ». Le souffle du lion sert ici à convertir les « créatures déchues », sous-entendant alors que l'entrée dans la chrétienté est, du point de vue roquetailladien, une renaissance spirituelle en soi.

Au regard de cette double remarque, on pourrait conclure que Roquetaillade associe à l'air une fonction paraclétique, accompagnant le dessein divin, comme une garantie que celui-ci soit exécuté. L'air est une force qui agit ici directement sur le déroulement de l'histoire du salut, qui s'en porte garant.

Section III : Le cinquième élément, ou la *quintessence*, de Jean de Roquetaillade. Approche brève

De la même manière que pour les notions de *Nigredo*, *Albedo* et *Rubedo* dans le *LL*, il ne s'agit pas d'anticiper le développement de la notion de *quintessence*, apparaissant dans le *Quinte*. Plutôt, il s'agit de reconnaître des logiques préparatoires au développement de l'idée aboutie et qui semble la préfigurer. Ainsi, au sein du *Quinte*, il explique la chose suivante :

« Il importe de chercher une chose qui soit dans le même rapport aux qualités composant notre corps que l'est le ciel aux quatre éléments. Et les philosophes ont appelé le ciel quintessence à l'égard des quatre éléments, car en soi le ciel est incorruptible et immuable et ne peut recevoir des empreintes extérieures excepté sur ordre divin. De la même façon se situe la chose que nous recherchons à l'égard des quatre qualités composant notre corps, et qui est la quintessence, incorruptible en elle-même, non pas chaude et sèche avec le feu, ni humide et froide avec l'eau, ni chaude et humide avec l'air, ni froide et sèche avec la terre : mais la quintessence vaut pour les contraires ce que

⁴⁵² LEGUAY Jean-Pierre, *Op. cit.*, 2011, p. 15-39.

⁴⁵³ PASTOUREAU Michel, *Symboles du Moyen Âge. Animaux, végétaux, couleurs, objets*, Paris, Éditions Le Léopard d'or, 2012, p. 18.

⁴⁵⁴ *LSE*, §117.

vaut le ciel incorruptible qui, quand il y a nécessité, pénètre quelquefois dans les qualités humide, ou chaude, ou froide, ou sèche⁴⁵⁵. »

La définition du principe de *quintessence* par Jean de Roquetaillade suit une logique d'action céleste sur le corps permettant de prolonger la vie en supprimant le vieillissement corporel et en préservant le corps humain des maladies⁴⁵⁶. Cette *quintessence* est considérée par l'alchimie comme étant le cinquième élément, l'élément céleste et pur par essence⁴⁵⁷. Roquetaillade explique en effet que si la *quintessence* était plutôt de nature terrestre, toutes les matières seraient bien trop corrompues pour pouvoir être travaillées⁴⁵⁸. Barbara Obrist explique que, selon Roquetaillade, cette *quintessence* aurait été ajoutée par Dieu à la nature lors de la Création avec pour finalité d'empêcher les phénomènes de corruption⁴⁵⁹.

En réalité, la *quintessence* apparaît comme l'aboutissement d'une logique que nous avons déjà soulevée à de nombreuses reprises au sein de cette recherche. Celle-ci apparaît à la mention du processus progressif de purification de l'humanité, pour que celui-ci acquière la pureté céleste, divine. Comme nous l'avons souligné, cette réflexion permet d'entrevoir la cohérence du système de pensée de Jean de Roquetaillade en faisant toutefois attention à ne pas faire l'amalgame entre la préfiguration d'un concept, la *quintessence*, et l'explicitation préliminaire dudit concept, privilégiant une logique de continuité entre l'émergence de l'idée et son développement. Il paraissait pratiquement incontournable de ne pas mentionner la *quintessence*, tant il s'agit de l'un des concepts les plus travaillés de Roquetaillade. Cette recherche permet de considérer que les éléments constitutifs de cette notion peuvent déjà, avec prudence, s'observer dans la logique de purification abordée dans le cadre du *LSE*.

Remarques conclusives

En concluant ce chapitre, il apparaît que la nature constitue une sorte de « pont » entre le monde terrestre et le monde céleste. Elle sert de support à l'interprétation de l'eschatologie roquetailladienne, par le prisme de l'alchimie. En effet, puisque Dieu est à l'origine de toutes choses, la nature sert de « terrain de développement » au déroulement de la Providence. Par observation des phénomènes naturels, l'alchimiste est donc convaincu de pouvoir apercevoir

⁴⁵⁵ DE ROQUETAILLADE Jean, *Op. cit.*, 1597, p. 17-18; OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1993, p. 43-64.

⁴⁵⁶ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 64.

⁴⁵⁷ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1996, p. 277.

⁴⁵⁸ DEVUN Leah, *Op. cit.*, 2009, p. 65.

⁴⁵⁹ OBRIST Barbara, *Op. cit.*, 1996, p. 277-278.

l'ordre voulu par Dieu, lors de la Création et à travers l'histoire du salut. Cette démarche rappelle sans effort celle de l'exégèse biblique, ainsi que la volonté de certains théologiens de décrypter l'Écriture sainte pour y trouver des indices sur les événements eschatologiques.

Par le biais de l'analyse des quatre éléments, il ressort que le vocabulaire naturel est largement mobilisé dans le récit de Roquetaillade. En effet, nous avons déjà souligné l'importance de certains espaces (désert, marais et salines) : il convient ici de réaffirmer la valeur analogique de ceux-ci, reflétant des enjeux spirituels. Autrement dit, le désert tout comme le marais, la montagne, la pierre ou encore l'étang de feu ne sont pas de simples paysages de narration mais remplissent une fonction « opératoire » sur le processus de transformation du monde (corruption, purification, séparation, restauration, etc.). Aux termes de cet exposé, les éléments apparaissent comme un langage symbolique permettant de rendre visible l'action providentielle, en y participant. Le feu agit dans une logique purificatrice ou destructrice, l'eau permet d'apercevoir la distinction entre les éléments corrompus ou purs, la terre s'insère dans une tension entre la fragilité de la condition humaine et la stabilité du dessein divin par intervention du Christ et, pour finir, l'air apparaît comme un souffle paraclétique garantissant la Providence.

La *quintessence*, bien qu'elle ait été théorisée dans les années qui ont suivi la parution du *LSE*, permet d'apercevoir les logiques purificatrices propre au système de pensée roquetailladien. En effet, la *quintessence* apparaît comme l'aboutissement d'une logique que nous avons déjà soulevée à de nombreuses reprises au sein de cette recherche : celle du processus progressif de purification de l'humanité, pour que celui-ci acquiert complètement la pureté céleste, divine.

Conclusion

Au terme de cette étude, il convient dans un premier temps de nous confronter à nouveau à la question de recherche. Nous avons en effet entamé la recherche depuis le point de départ suivant : de quelles manières l'alchimie, son imagerie et ses modes opératoires permettent-ils de mettre en lumière la cohérence du *Liber Secretorum Eventuum* (1349) de Jean de Roquetaillade ?

À l'origine, cette question a été soulevée par le constat d'une historiographie et d'une méthodologie fragmentaires. En effet, nous avons à plusieurs reprises réaffirmé la tradition littéraire au sein de laquelle s'inscrit le *LSE*. Celle-ci n'est autre qu'un traité eschatologique et doit continuer d'être considéré comme tel. Ainsi, cet ouvrage est consacré à présenter le déroulement des événements de l'Apocalypse et, donc, à l'aboutissement de l'histoire du salut. Toutefois, au regard de Jean de Roquetaillade, bien que le « prophète » ait été largement étudié, l'« alchimiste » a quelques fois été laissé pour compte. Cela s'explique notamment par l'historiographie propre à l'alchimie médiévale. Nous avons particulièrement relevé deux traités alchimiques signés de sa main : le *Liber lucis* et le *Liber de consideratione quintae essentiae omnium rerum*. Ceux-ci sont d'une proximité temporelle sans équivoque. Cette chronologie rédactionnelle, ainsi que la prédominance de la philosophie naturaliste dans l'éducation académique de Roquetaillade, invitent à considérer l'alchimie comme domaine intégré à l'outillage mental roquetailladien. Qui plus est, en tant que chrétien au 14^e siècle et en tant que franciscain proche de la règle de saint François, l'eschatologie fait partie intégrante de son quotidien. Rappelons en effet que la « crise apocalyptique » est particulièrement prenante durant ce siècle-là. Ces informations sont soutenues par la position de Leah DeVun et permettent d'envisager une mise en relation entre les domaines de l'alchimie médiévale et de l'eschatologie, plutôt que de les étudier séparément. Ainsi, le vocabulaire et les locutions propres à l'alchimie pourraient trouver écho, par analogie, avec la sémantique et l'imagerie eschatologiques. Cela ne signifie pas pour autant que Roquetaillade aurait délibérément construit son discours autour d'une thématique alchimique. Plutôt, cela permet de considérer une cohérence textuelle qui se révélerait être le miroir d'un système de pensée, puisque Robert E. Lerner invite à le considérer comme tel. Autrement dit, l'alchimie sert ici de focale interprétative, permettant d'envisager une plus large partie du système de pensée roquetailladien.

Conclusion

Adopter le prisme de l'alchimie médiévale nous permet de soulever des logiques similaires : entre ce domaine et celui de l'eschatologie. On peut notamment nommer une opposition binaire entre le pur et l'impur, un processus de transformation (de la matière ou de l'humanité), une réunification finale, un aboutissement (la réussite de l' « œuvre »), le rôle de la nature en posture de médiatrice entre ces différents éléments.

Lors du premier chapitre, nous avons donc exploré la structure binaire qui parcourt l'entièreté du texte. Nous avons relevé plusieurs oppositions différentes, dont la plus importante n'est autre que celle qui confronte le Christ à l'Antéchrist. D'autres oppositions découlent de celle-ci : les élus et les maudits, les fidèles et les impies, l'Église romaine et les sectes, la vérité et le mensonge, etc. Ces oppositions ont été soigneusement réparties dans des catégories correspondantes, à savoir : les acteurs eschatologiques, les espaces et les valeurs chrétiennes. Ce que leur analyse a révélé, c'est que ces oppositions participent en réalité à une dynamique transformatrice où le Mal est progressivement isolé jusqu'à la restauration de l'Église catholique et la réunification des chrétiens sous l'autorité unique de Dieu. Cette première analyse a d'emblée révélé une similarité avec la logique alchimique puisque la matière corrompue est insérée dans un processus de transformation qui a pour finalité la perfection de la matière par sa purification.

Dans un ordre d'idées concomitant, le chaos corrupteur de l'humanité dont l'instigateur est l'Antéchrist est en réalité intégré dans une logique providentielle. Cela signifie que le Mal n'est pas original et n'agit pas selon sa volonté propre. C'est, à l'image de toutes choses, un instrument de Dieu destiné à faire aboutir l'histoire du salut. L'Antéchrist est décrit par Jean de Roquetaillade comme étant le catalyseur de tous les maux de l'humanité (chaos, sectes et hérétiques). Sa destruction finale par le Christ garantit ainsi la conversion universelle de l'humanité. Certaines parties du récit voient la victoire des forces maléfiques, mais celles-ci convergent toutes vers la victoire de Dieu. Autrement dit, la binarité présente une opposition, mais le Jugement dernier prévoit l'unité. Cette logique se reflète à nouveau dans le domaine de l'alchimie, notamment par le processus de *solve et coagula*. Ainsi, l'alchimie se base sur l'idée qu'il faut détruire pour reconstruire, que la corruption doit être « dissoute » (*solve*) pour pouvoir faire renaître un « ordre nouveau ».

Ce mouvement entre des phases de chaos et de lumière se comprend plus amplement à la lumière de l'analyse de la conception temporelle telle qu'elle est présentée dans le *LSE*. En réalité, bien que l'histoire du salut soit intrinsèquement orientée vers une fin, l'ouvrage donne

Conclusion

la sensation d'être présenté par cycles. Plutôt que d'envisager une conception du temps strictement linéaire ou strictement cyclique, un modèle tiers s'est proposé à nous. Celui-ci se résume comme étant une répétition de cycles orientés vers un aboutissement du procédé. Cette possibilité analogique s'est précisée lors de la présentation des phases opératoires propres à l'alchimie.

Ainsi, nous avons mobilisé les notions de *Nigredo*, *Albedo* et *Rubedo*. Celles-ci font l'objet d'une discussion au sein du *LL* de Jean de Roquetaillade sans être transposées tel quel dans le *LSE*. Toutefois, leurs caractéristiques semblent pouvoir être identifiées dans ce traité eschatologique. On observe en effet une succession de phases, certaines sont dominées par le chaos, d'autres par un temps de répit : les périodes de crises s'apparentent au *Nigredo* (œuvre au noir, chaos), tandis que les périodes de restauration, à l'instar de Jérusalem, renvoient à l'*Albedo* (œuvre au blanc, illumination). Ces cycles, entre corruption et purification, sont providentiellement destinés à s'interrompre lors du Jugement dernier, associé ici à la phase du *Rubedo*, soit la phase de l'aboutissement. Sans avoir la prétention de conclure sur un rapport indéniable entre les deux logiques, on insistera plutôt sur la lisibilité du processus de transformation étayé à travers le *LSE*.

Par ailleurs, le millénaire selon Jean de Roquetaillade apparaît comme central aux derniers événements de l'Apocalypse. Au-delà de la période qu'il représente, il semble également participer aux étapes de transformation de l'humanité. Il convient de rappeler que, lors du déroulement de ces « mille années solaires », la chrétienté vivra dans un premier temps sept cents années de sérénité et de prospérité. Pendant ce temps, la chrétienté est partiellement restaurée, tandis que les forces du Mal sont exclues, isolées aux « extrémités du monde ». Surtout, c'est l'occasion pour Jean de Roquetaillade de souligner l'émergence, au bout de ces sept cents années, d'une double secte. Celles-ci permettent de souligner une valeur chrétienne importante pour Jean de Roquetaillade : la patience. En effet, ces sectes convergent vers une mauvaise compréhension du temps : la première niant le temps divin, la seconde cherchant à l'accélérer. On voit ici apparaître une logique providentielle, à nouveau : le temps n'appartient pas aux hommes, Dieu en est le seul moteur. Ainsi, le temps semble assumé plusieurs fonctions : il participe à la purification de l'humanité, il met les fidèles à l'épreuve de la patience et s'oriente vers l'aboutissement de l'histoire du salut par oscillations entre corruption et purification. Pour faire aboutir ces observations, nous avons sollicité l'exemple de la *distillatio*. Cette opération repose en effet sur l'idée d'une séparation entre les parties pures et impures d'une même substance. Si on adopte cette focale pour analyser le millénaire roquetailladien, il

Conclusion

apparaît qu'au cours de cette période, les impies et les maudits sont éloignés des fidèles et des élus. La corruption fait ensuite son retour avec la venue de Gog et Magog. C'est alors que nous avons mentionné la « fixation ». Celle-ci envisage la stabilisation de l'« œuvre », autrement dit son incapacité à retourner vers la valence impure. Cette fixation est apportée, dans le récit eschatologique, par le Jugement dernier.

Enfin, nous avons abordé la question de la nature au sein de l'ouvrage de Roquetaillade. En partant de la conception de la nature à l'époque médiévale, elle est en effet apparue comme un élément permettant de comprendre l'interaction entre l'eschatologie d'une part, et l'alchimie d'autre part, car elle a été créée par Dieu. Ainsi, les médiévaux la considèrent comme une sorte de miroir céleste sur Terre. D'ailleurs, c'est précisément le postulat des alchimistes : puisque la nature a été créée par Dieu, elle est dès lors parfaite et son étude permettrait de comprendre les lois du monde invisible et de la Création. Cette observation avait d'ailleurs permis de souligner la corrélation entre le travail de l'alchimiste et celui de l'exégète qui s'efforce de décrypter les secrets du dessein divin par l'étude scripturaire.

Par ailleurs, il est important de souligner que la nature comme terrain commun entre l'alchimie et l'eschatologie est dépourvue de neutralité. Chaque espace semble proposer une fonction : le désert que nous avons longuement analysé lors de la binarité des espaces, mais aussi les marais, les salines, les montagnes, et j'en passe, qui permettent de rendre visibles des évolutions spirituelles. Cette idée synthétise ce qui a été discuté au sein de ce chapitre : la nature permet de matérialiser l'action divine de la Providence. En s'intéressant de près à la manifestation des quatre éléments au sein du texte, le dessein divin apparaît en effet : le feu purifie et détruit, l'eau suppose une forme de séparation, la terre évoque la fragilité humaine mais aussi la stabilité (à l'image de la montagne), et, enfin, l'air renvoie à l'action de Dieu dans le monde terrestre par le biais de l'Esprit Saint. Ainsi, il apparaît que la nature, par son vocabulaire, intervient dans le récit eschatologique en proposant un langage aux transformations de l'humanité en vue du salut de celle-ci. La nature se révèle ainsi être un point de rencontre entre l'alchimie et l'eschatologie : elle sert de base de travail à l'alchimie et permet également d'observer l'action divine sur Terre. Pour le dire autrement, la nature sert de langage révélant une analogie entre les deux domaines étudiés dans le cadre de cette recherche : l'eschatologie tend à la révélation de l'histoire du salut, tandis que l'alchimie s'efforce de comprendre les lois divines par le biais de la nature.

Conclusion

La mention brève de la quintessence participe à confirmer cette hypothèse. Jean de Roquetaillade, au sein du *Quinte* (postérieur au *LSE*), développe sa conception de la notion de *quintessence*. Il l'envisage comme une forme concentrée de pureté, incorruptible puisque céleste. Il semble donc que, chez Jean de Roquetaillade, le terrestre soit associé au corruptible. Toutefois, l'humanité n'est pas condamnée à la corruption. En effet, Dieu, au cours de la Création, y a inscrit les conditions de sa purification, que Roquetaillade nomme « quintessence ». Bien que cette notion ne soit pas présente dans le *LSE*, elle laisse entrevoir sa logique par l'histoire du salut : l'humanité, pécheresse et corruptible, atteindra l'aboutissement providentiel de piété et d'incorruptibilité.

Ces différents constats permettent de formuler une réponse à notre problématique. La mobilisation de l'alchimie au sein de cette étude n'a pas pour but d'analyser le *LSE* pour prouver qu'il s'agirait en réalité d'un traité alchimique. La finalité de cette étude, aux termes de ces observations, a plutôt pour ambition d'insister sur la logique analogique qui existe entre les deux domaines, alchimique et eschatologique, et comment cette logique s'agence et se révèle dans un discours portant sur la fin des temps. Autrement dit, l'alchimie sert de grille de lecture, permettant de distinguer les différents procédés que le texte présente sans spécifiquement les nommer, que ce soit la séparation des éléments, leur purification, leur stabilisation et leur accomplissement dans l'œuvre de Dieu. Cela nous permet de réaffirmer l'un des exposés avec lequel nous avons ouvert cette recherche : l'outillage mental médiéval et occidental ne permet pas d'envisager ces domaines comme hermétiques les uns aux autres. Jean de Roquetaillade, à travers ses écrits, propose manifestement un beau témoignage de cette idée, tant il semble mêler la théologie et la philosophie naturelle, l'exégèse eschatologique et l'alchimie.

Les résultats obtenus par l'analyse textuelle du *LSE* nécessitent tout de même qu'on les comprenne pour ce qu'ils sont : des analogies envisagées par une interprétation. Celles-ci reposent sur le *LSE*, bien entendu, appréhendé par le biais d'un encadrement historiographique d'une part, et pas les écrits roquetailladiens postérieurs d'autre part.

Il semble tout de même que les remarques avancées soient pertinentes, notamment grâce aux travaux de Leah DeVun, Zachary Matus et Barbara Obrist, qui avaient déjà souligné l'importance d'étudier l'intersection entre l'eschatologie et l'alchimie au sein du système de pensée de Jean de Roquetaillade. Cette recherche s'est ainsi attelée à proposer un exemple de cette intersectionnalité et à insister sur la pertinence de continuer en ce sens.

Conclusion

Ainsi, plusieurs pistes de recherche se sont imposées lors de cette étude. À plusieurs reprises, nous avons notamment mentionné la possibilité de réaliser une étude reposant sur la lecture du *LSE* et de la manifestation de la théorie des humeurs, d'importance durant l'époque médiévale. Rappelons en effet que cette conception se base sur l'idée que les quatre éléments influent sur l'humeur du corps humain. Les médiévaux considèrent alors que la maladie et la folie, qu'on pourrait définir comme des corruptions corporelles, naissent d'un déséquilibre entre ces éléments, ces « humeurs ». Pour venir à bout de ces déséquilibres, il convient de faire intervenir l'humeur inverse à celle qui crée un déséquilibre par sa présence excessive. Autrement dit, il convient de faire intervenir l'humeur opposée, par intervention des caractéristiques (chaud ou froid, sec ou humide). Outre les quelques minces observations proposées dans le corps de texte, une nouvelle étude pourrait ainsi s'attarder sur l'intervention des quatre éléments dans le récit eschatologique, de sortes à déceler si la manifestation de ceux-ci poursuit un « rééquilibrage » des humeurs. Dans un autre ordre d'idées, une analyse globale de ses écrits pourrait permettre de définir l'évolution de certains concepts. Nous pourrions entamer cette recherche par une analyse conjointe des trois traités que nous avons le plus mentionnés : le *LSE*, le *LL* et le *Quinte*, en y ajoutant tardivement l'analyse des traités prophétiques postérieurs. Cette approche pourrait s'intéresser à cette interaction entre alchimie et eschatologie, en étant attentif à l'évolution de ce rapport : est-ce qu'il s'intensifie, est-ce qu'il diminue, donc comment il évolue. En analysant ces résultats au regard de systèmes de pensée « plus larges », comme celui propre aux milieux franciscains, il pourrait également s'agir de différencier ce qui relève d'un outillage mental médiéval « large » de ce qui participe à l'originalité de Jean de Roquetaillade.

En définitive, il convient de rappeler qu'étudier un outillage mental nécessite d'envisager sa complexité. Jean de Roquetaillade en propose un bon exemple : l'eschatologie ne semble pas considérer la fin du monde en tant que tel, mais plutôt le processus de transformation de l'humanité qui accompagne la fin des temps. Le vocabulaire propre à l'alchimie médiévale permet d'en préciser les modalités de déroulement. Du moins, c'est cette cohérence que le présent travail espère avoir mis en lumière.

Sources

ROQUETAILLADE Jean de, *Liber de consideratione quintae essentiae omnium rerum*, Bâle, 1597.

ROQUETAILLADE Jean de, *Liber Secretorum Eventuum*, éd. LERNER Robert E. et MOREROD-FATTEBERT Christine, *Édition critique, traduction et introduction historique*, Fribourg, Éditions universitaires, 1994. (*Spicilegium Friburgense*, 36)

La Bible de Jérusalem, éd. DE BROUWER Desclée, Paris, Éditions du Cerf, 1975.

Bibliographie

Ouvrages généraux

ABRAHAM Lyndy, *A Dictionary of Alchemical Imagery*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

FEUILLET Michel, *Lexique des symboles chrétiens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009. (*Que sais-je ?*) (Édition numérisée)

Monographies

CALVET Antoine, *Les œuvres alchimiques attribuées à Arnaud de Villeneuve. Grand œuvre, médecine et prophétie au Moyen Âge*, Paris, SÉHA, 2011.

DEVUN Leah, *Prophecy, Alchemy, and the End of Times. John of Rupescissa in the Late Middle Ages*, New York, Columbia University Press, 2009. ;

- « Introduction », p. 1-10.
- « Chapter 2. The Proving of Christendom », p. 11-31.
- « Chapter 3. John of Rupescissa's Vision of the End », p. 32-51
- « Chapter 4. Alchemy in Theory and Practice », p. 52-79.
- « Chapter 6. Metaphor and Alchemy », p. 102-128.
- « Chapter 7. The End of Nature », p. 129-149.

ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

HALLEUX Robert, *Les textes alchimiques*, Turnhout, Brepols, 1979.

KAHN Didier, *Le Fixe et le Volatil. Chimie et Alchimie de Paracelse à Lavoisier*, Paris, CNRS Éditions, 2016.

Sources et bibliographie

LE GOFF Jacques, *Le Dieu du Moyen Âge*, Paris, Éditions Points, 2023.

LEGUAY Jean-Pierre, *L'air et le vent au Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011.

MARTIN Hervé, *Mentalités médiévales*, vol. 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

MARTIN Hervé, *Mentalités médiévales*, vol. 2 : *Représentations collectives*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

MAZEL Florian, *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, Seuil, 2016.

MINOIS Georges, *Histoire du Moyen Âge*, Paris, Perrin, 2016.

PASTOUREAU Michel, *Symboles du Moyen Âge. Animaux, végétaux, couleurs, objets*, Paris, Éditions Le Léopard d'or, 2012.

REEVES Marjorie, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages : A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

ROBSON Michael, *The Franciscans in the Middle Ages*, Londres, Boydell & Brewer, 2012.

VAUCHEZ André, *Sanctuaires chrétiens d'Occident, IV^e-XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 2021.

Articles d'ouvrages (collectifs)

CALVET Antoine, « L'alchimie franciscaine et dominicaine en Italie (XII^e-XV^e siècle) », dans CHANDELIER Joël et ROBERT Aurélien, *Savoirs profanes dans les ordres mendiants en Italie (XIII^e-XV^e siècle)*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2023, p. 265-286.

CRISCIANI Chiara, « Alchimia e potere : presenze francescano », dans MUSCO Alessandro (dir.), *I Francescani e la politica*, 2 vol., Palermo, Officina di Studi Medievali, 2007, p. 223-224.

GADRAT-OUERFELLI Christine, « Avignon, porte pour l'Orient », dans MALAMUT Élisabeth et OUERFELLI Mohamed (éd.), *Villes méditerranéennes au Moyen Âge*, Aix/Marseille, Presses Universitaires de Provence, 2014, p. 297-308.

GUERREAU-JALABERT Anita, « Occident médiéval et pensée analogique : le sens de "spiritus" et "caro" », dans GENET Jean-Philippe (éd.), *La légitimité implicite*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2015, p. 457-476.

Sources et bibliographie

- HALLEUX Robert, « Les ouvrages alchimiques de Jean de Rupescissa (ou Roquetaillade) et son influence », dans SAMARAN Charles, *Histoire littéraire de la France*, t. 71, Paris, Imprimerie nationale, 1981, p. 241-284.
- LÉCRIVAIN Philippe, « Les millénarismes du christianisme antique et médiéval », dans CAILLÉ Alain, LAZZERI Christian et SENELLART Michel (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, 2001, p. 151-160.
- LOBRICHON Guy et PAYAN Paul, « Quelle écriture pour les papes d'Avignon ? », dans BOUGARD François et SOT Michel (éd.), *Liber, Gesta, Histoire. Écrire l'histoire des évêques et des papes de l'Antiquité au XXI^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 179-198.
- MARMURSZTEJN Elsa, « Mandatory Solutions. Monastic Confinement and Imprisonment in the Scholastic Thought in the 13th and 14th centuries », dans CLAUSTRE Julie, HEULLANT-DONAT Isabelle et LUSSET Élisabeth (dir.), *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*, vol. 1, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2011, p. 71-87. (Édition numérisée),
- MCALLISTER Colin (éd.), *The Cambridge Companion to Apocalyptic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- MCALLISTER Colin, « Through a Glass Darkly: Time, the End, and the Essence of *Apocalypica* », p. 1-18.
 - PAUL Ian, « Introduction to the Book of Revelation », p. 36-58.
 - HUGHES Kevin L., « The Formation of Antichrist in Medieval Western Christian Thought », p. 251-269.
- MIGUET Thierry, « L'or vivant de l'alchimie médiévale », dans ARROUYE Jean, *L'or au Moyen Âge. Monnaie, métal, objets, symbole*, Marseilles, Presses Universitaires de Provence, 1983, p. 192-193.
- MORSEL Joseph, « Dieu, l'homme, la femme et le pouvoir. Les fondements de l'ordre social s'après le "Jeu d'Adam" », dans GOULLET Monique (et. al), *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Paris, Picard, 2004, p. 537-549.
- NEWMAN William R. et PRINCIPE Lawrence M., « Some Problems with the Historiography of Alchemy », dans NEWMAN William R. et GRAFTON Anthony, *Secrets of Nature. Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press, 2001, p. 385-431.
- OBRIST Barbara, « Les rapports d'analogie entre philosophie et alchimie médiévales », dans MARGOLIN Jean-Claude et MATTON Sylvain (dir.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1993, p. 43-64. (Édition numérisée)

Sources et bibliographie

- PANIC Marija, « Le ciel, la terre et les quatre éléments : la représentation du monde dans la littérature française du XIII^e siècle », dans STANOJEVIC Vesna et VINAVER-KOVIC Milena (dir.), *Les études françaises aujourd'hui. Pourquoi étudier la grammaire ? Théories et pratiques ; La Nature, mère ou marâtre : représentations, concepts et leur puissance contestataire dans les littératures de langue française*, Belgrade, Faculté de Philologie de l'Université de Belgrade, 2015, p. 511-524.
- PERREAUX Nicolas, « Mesurer un système de représentation ? Approche statistique du champ lexical de l'eau dans la *Patrologie latine* », ZADORA-RIO Elisabeth (et. al.), *Mesure et histoire médiévale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 365-374.
- PIRON Sylvain, « Écrire en aveugle. Jean de Roquetaillade ou la dissidence par l'obéissance », dans MÜLLER-LUCKNER Elisabeth et POTESTÀ Gian Luca, *Autorität und Wahrheit : kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren (13.-15. Jahrhundert)*, Munich, De Gruyter, 2012, p. 91-111.
- TERRASSE Michel (et. al.), *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge : Mélanges d'histoires des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Genève/Paris, Librairie Droz/Librairie Champion, 1994.
- JACQUART Danielle, « Introduction », p. 1-8.
 - NEWMAN William R., « The Alchemy of Roger Bacon and the *Tres Epistolae* attributed to him », p. 461-480.
- WANNENMACHER Julia Eva, « The Spiny Path of Salvation. Linear and Cyclical Structures of History in Joachim de Fiore », dans ENGELS David (dir.), *Von Platon bis Fukuyama. Biologische und zyklische Konzepte in der Geschichtsphilosophie der Antike und des Abendlandes*, Bruxelles, Latomus, 2015, p. 136-159.
- WIESER Veronika, ELTSCHINGER Vincent et HEISS Johan (éd.), *Cultures of Eschatology*, vol. 1 : *Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020.
- HEIL Uta, « Apocalyptic Literature – A Never-Ending Story » , p. 45-65.
 - VAN OORT Johannes, « Manichaean Eschatology: Gnostic-Christian Thinking about Last Things », p. 181-193.
 - DOUFIKAR-AERTS Faustina, « Gog and Magog Crossing Borders: Biblical Christian and Islamic Imaginings », p. 390-414.
 - TEALDI Elena, « Political Propheticism. John of Rupescissa's Figure of the End Times Emperor and its Evolution », p. 441-483.

Articles de revues

- BARNAY Sylvie, « L'univers visionnaire de Jean de Roquetaillade », dans *Cahiers de Fanjeaux*, vol. 27, n°1, 1992, p. 171-190.
- BASCHET Jérôme, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique entre pluralité et dualisme », dans *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 112, octobre-décembre 2000, p. 5-30. (Âme et corps : conceptions de la personne)
- BASCHET Jérôme, « Une image à deux temps. Jugement Dernier et jugement des âmes au Moyen Age », dans *Images re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art*, h.s. 1, 2008, p. 1-22. (Traditions et temporalités des images)
- BATTS Michael S., « The Origins of Numerical Symbolism and Numerical Patterns in Medieval German Literature », dans *Traditio*, vol. 20, 1964, p. 462-471.
- BURGESS Glyn, « Les fonctions des quatre éléments dans le Voyage de saint Brendan par Benedeit », dans *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. 38, n°149, 1995, p. 3-22.
- CALVET Antoine, « La tradition alchimique latine (XIII^e-XV^e siècle) et le corpus alchimique du pseudo-Arnaud de Villeneuve », dans *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, n°52, 2007, p. 39-54.
- CALVET Antoine, « Pierre de Jean Olivi et l'alchimie », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 108, n°4, 2024, p. 615-630.
- CASTEEN Elizabeth, « Gilding the Lily: John of Rupescissa's Prophetic System and the Decline of the Angevins of Naples », dans *Mediaevalia*, vol. 36, n°1, 2016, p. 119-145.
- CHOPIN-FARON Myriam, « Écrire le temps au Moyen Âge. Temps de l'Histoire et temps de la mémoire », dans *reCHERches. Culture et histoire dans l'espace roman*, vol. 27, 2021, p. 31-45.
- CLASSEN Albrecht, « Fire in the Middle Ages : A Brief Interdisciplinary Reflection », dans *SunText Review of Arts & Social Sciences*, vol. 6, n°3, 2025, article 201.
- CRISCIANI Chiara, « Opus and sermo : The Relationship between Alchemy and Prophecy (12th-14th Centuries) », dans *Early Science and Medicine*, vol. 13, n°1, 2008, p. 4-24.
- CRISCIANI Chiara, « Alchemy and Christian Religiousness: The Latin Middle Ages », dans *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, vol. 2, 2017, p. 17-38.
- DUPUY Mark, « The Unwilling Prophet and the New Maccabees : John de Roquetaillade and the Valois in the Fourteenth Century », dans *Florilegium*, vol. 17, 2000, p. 229-250.

Sources et bibliographie

- HALLEUX Robert, « Un siècle d'études des textes alchimiques », dans *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, t. 5, n°7-12, 1994, p. 379-392.
- KAHN Didier, « Généalogie de l'alchimie et interprétation alchimique de la Bible au XIV^e siècle : *qui fuerint primi inventores hujus artis* », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 84, n°1, 2017, p. 313-347.
- LAUWERS Michel, « Usages de la Bible et institution du sens dans l'Occident médiéval », dans *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, vol. 55, 2008, p. 1-12.
- LERNER E. Robert, « The Black Death and Western European Eschatological Mentalities », dans *The American Historical Review*, vol. 86, n°3, 1981, p. 533-552.
- LERNER Robert E., « Antichrists and Antichrist in Joachim de Flore », dans *Speculum*, vol. 60, n°3, 1985, p. 553-570.
- LERNER Robert E., « Millénarisme littéral et vocation des Juifs chez Jean de Roquetaillade », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge*, t. 102, n°2, 1990, p. 311-315. ('Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII-XVI siècle).
- MATUS Zachary A., « Alchemy and Christianity in the Middle Ages », dans *History Compass*, vol. 10, n°12, 2012, p. 934-945.
- MCGINN Bernard, « Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition », dans *The Journal of Religion*, vol. 74, n°2, avril 1994, p. 155-181.
- MILLET Hélène, « Qu'est-ce que la papauté avignonnaise ? », dans *Lusitania Sacra*, vol. 22, 2010, p. 17-24.
- MOREROD-FATTEBERT Christine, « L'édition du *Liber secretorum eventuum* de Jean de Roquetaillade », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, vol. 102, n°2, 1990, p. 297-304.
- MOREROD-FATTEBERT Christine, « Un style, un homme? L'exemple de Jean de Roquetaillade », dans *Oliviana. Mouvements et dissidences spirituels XIII^e-XIV^e siècles*, vol. 5, 2016, p. 1-12.
- NAULT François, « Jésus dans le désert (Lc 4, 1-13). La tentation politique et quelques autres », dans *Études théologiques et religieuses*, t. 94, n°2, 2019, p. 293-312.

Sources et bibliographie

- NEWMAN William R. et PRINCIPE Lawrence M., « Alchemy vs. Chemistry : the Etymological Origins of a Historiographical Mistake », dans *Early Science and Medicine*, vol. 3, n°1, 1998, p. 32-65.
- NEWMAN William R., « Alchemy, Assaying, and Experiment », dans *Isis*, vol. 91, 2000, p. 497-525.
- NEWMAN William R., « What Have We Learned from the Recent Historiography of Alchemy », dans *Focus – Isis*, vol. 102, n°2, 2011, p. 313-321.
- NOIZE Michel, « Le Grand Œuvre : liturgie de l'alchimie chrétienne », dans *Revue de l'histoire des religions*, vol. 186, n°2, 1974, p. 149-183.
- NUMMEDAL Tara, « Alchemy and Religion in Christian Europe », dans *Ambix*, vol. 60, n°4, 2013, p. 311-322.
- OBRIST Barbara, « Art et nature dans l'alchimie médiévale », dans *Revue d'histoire des sciences*, vol. 49, n°2/3, avril-septembre 1996, p. 215-286.
- OBRIST Barbara, « Visualization in Medieval Alchemy », dans *Hyle*, vol. 9, n°2, 2003, p. 131-170. (Édition numérisée).
- OBRIST Barbara, « Views on History in Medieval Alchemical Writings », dans *Ambix*, vol. 56, n°3, 2009, p. 226-338.
- PIRON Sylvain, « La critique de l'Église chez les Spirituels languedociens, dans *Cahiers de Fanjeaux*, vol. 38, n°1, 2003, p. 77-109.
- PIRON Sylvain, « L'Ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade: À propos d'une édition récente », dans *Franciscan Studies*, vol. 65, n°1, 2007, p. 281-294.
- PIRON Sylvain, « Un traité inconnu de Jean de Roquetaillade », dans *Revue d'histoire des textes*, vol. 4, 2009, p. 299-307.
- PIRON Sylvain, « Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV^e siècle », dans *Oliviana*, n°3, 2009, p. 1-31. (Édition numérisée)
- RINOTAS Athanasios, « The Interplay among Alchemy, Theology and Philosophy in the Late Middle Ages: The Cases of Roger Bacon and John of Rupescissa », dans *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografica e Historia*, vol. 17, 2017, p. 161-173.

Sources et bibliographie

RUSCONI Roberto, « À la recherche des traces authentiques de Joachim de Flore dans la France méridionale », dans *Cahiers de Fanjeaux*, vol. 27, n°1, 1992, p. 63-80. (Numéro thématique : Fin du monde et signes des temps)

RYAN Michael A., « Antichrist in the Middle Ages : *Plus ça change...* », dans *History Compass*, vol 7, n°6, 2009, p. 1581-1592.

TORRELL Jean-Pierre, « La conception de la prophétie chez Jean de la Roquetaillade », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, vol. 102, n°2, 1990, p. 557-576.

VAUCHEZ André, « Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, t. 102, n°2, 1990, p. 577-588. (Numéro spécial : Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII-XVI siècle))

Actes de colloques

MANDOSIO Jean-Marc, « La création verbale dans l'alchimie latine au Moyen Âge », dans *Archivum Latinatatis Medii Aevi*, t. 63, 2005, p. 137-147. (Actes du colloque international de Barcelon 31 mai-2 juin 2004).

VAUCHEZ André, « L'eau et les sanctuaires chrétiens dans le monde méditerranéen, du Moyen Âge à nos jours », dans *Publications de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, vol. 23, 2012, p. 325-338. (Actes du 22^{ème} colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer, 7-8 octobre 2011).

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial