



HAL
open science

“ Eve n’est jamais née. Les représentations médiévales
et l’origine du genre humain ”

Jérôme Baschet

► To cite this version:

Jérôme Baschet. “ Eve n’est jamais née. Les représentations médiévales et l’origine du genre humain ”. Jean-Claude Schmitt (dir.), Eve et Pandora : la création de la première femme, pp.115-162 et 267-272, 2002. halshs-03104505

HAL Id: halshs-03104505

<https://shs.hal.science/halshs-03104505>

Submitted on 9 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

EVE N'EST JAMAIS NÉE.
LA CRÉATION DE LA PREMIERE FEMME ET SES REPRÉSENTATIONS
DANS L'OCCIDENT MÉDIÉVAL

« Qui est mort sans jamais être né?
Eve et Adam. »¹

La Genèse offre à la société chrétienne médiévale le mythe d'après lequel l'homme est créé le premier, et la femme ensuite, à partir de lui. Le plus singulier, dans ce récit, n'est peut-être pas la création seconde d'Eve - que l'on retrouve dans d'autres civilisations, par exemple avec la Pandore des Grecs² -, mais plutôt le fait qu'elle soit formée *à partir* du corps même d'Adam. Cette solution originale permet de combiner deux aspects, présents séparément dans d'autres mythes de création : d'une part, une relation d'ordre, résultant de la formation successive de l'homme et de la femme; d'autre part, une très forte proximité, et même une unité essentielle, comparable à celle qu'établirait une création simultanée ou le dédoublement d'un être originel unique. Aussi, bien que les analyses courantes du récit judéo-chrétien focalisent volontiers l'attention sur le premier aspect, susceptible de fonder la prééminence du masculin sur le féminin, il semble nécessaire de considérer ensemble les deux composantes de la relation qu'on vient d'énoncer, si l'on veut rendre compte de sa spécificité et de ses potentialités.

Comment ce double rapport a-t-il été reçu et adapté dans la société médiévale, à travers la diversité des exégèses et la fluidité des représentations figurées? Quelles significa-

¹ « Chi mori senz'esser mai nato? Eva e Adam », devinette monastique citée par Arturo Graf, *Leggende e superstizioni del Medioevo*, rééd., Milan, Mondadori, 1984, p. 92. Je tiens à remercier vivement les participants à mon séminaire de l'EHESS, en 1996-1997, pour les remarques et suggestions qui ont permis d'enrichir le présent travail, et en particulier Jean-Claude Schmitt, Jean-Claude Bonne et Anita Guerreau-Jalabert, à qui je suis redevable de son insistance sur la signification sociale de la création d'Eve.

² Sur la lecture chrétienne, qui rapproche Eve et Pandora, voir les remarques de Dora et Erwin Panofsky, *La boîte de Pandore. Les métamorphoses d'un symbole mythique*, trad. française, Paris, Hazan, 1990.

tions y assume le mythe d'origine d'Eve, lequel ne saurait être dissocié de l'ensemble des conceptions chrétiennes relatives au monde édénique? Sans pouvoir en considérer ici la globalité, on doit néanmoins souligner que l'existence paradisiaque d'Adam et Eve - et donc en particulier les modalités de création de cette dernière - relève de l'éphémère projet divin d'une humanité parfaite, encore indemne du poids de la Faute. Le paradis perdu des premiers parents est le lieu d'un ordre idéal voulu par Dieu, en particulier en ce qui concerne la reproduction humaine, comme l'indiquent les abondantes exégèses relatives à la sexualité paradisiaque et au lien conjugal unissant Adam et Eve³. Référé au présent de la chrétienté médiévale, le monde édénique constitue à la fois un idéal, rendu inaccessible par le Péché originel, et un modèle partiellement assumé, contribuant à définir le chemin rédempteur que l'Eglise trace pour la société des hommes.

La représentation chrétienne de la création d'Eve a fait l'objet, il y a une vingtaine d'années, d'une analyse suggestive développée par Roberto Zapperi. Celui-ci a mis en évidence une mutation iconographique, qu'il date de la seconde moitié du XI^e siècle. Un nouveau mode de représentation apparaît alors, montrant Eve, non plus créée à partir de la côte d'Adam, mais sortant directement du flanc de celui-ci. Selon l'historien italien, cette innovation « transforme la création d'Eve en une véritable naissance »; elle « trahit le texte biblique » et « introduit la fiction, nouvelle, de l'accouchement costal masculin »⁴. Pour R. Zapperi, cette transformation peut être mise en relation avec la Réforme grégorienne, et principalement avec l'idéologie du mariage qui s'impose alors et qui souligne le rapport de pouvoir entre l'homme et la femme. L'accouchement masculin serait donc « un renversement de l'ordre biologique, en conformité avec les rapports de domination entre les sexes ». Cette analyse, séduisante à bien des égards, a été fréquemment reprise dans les années suivantes, notamment par Jean Wirth et par Anita Guerreau-Jalabert, qui souligne toutefois que la naissance d'Eve procède d'un « anti-accouchement », « aussi peu naturel que

³ On ne peut développer ce point ici, et on renvoie à Peter Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. française, Paris, Gallimard, 1995; ainsi que Elizabeth Clark, « Adam's Only Companion : Augustine and the Early Christian Debate on Marriage », *Recherches Augustiniennes*, 21, 1986, p. 139-162 et Elaine Pagels, *Adam, Eve et le serpent*, trad. française, Paris, Flammarion, 1989.

⁴ Cf. Roberto Zapperi, « Potere politico e cultura figurativa : la rappresentazione della nascita di Eva », dans *Storia dell'arte italiana*, Turin, Einaudi, 1981, vol. X, p. 377-442, et *L'homme enceint. L'homme, la femme et le pouvoir*, trad. française, Paris, PUF, 1983 (citations, p. 21).

possible », et suggère qu'elle devrait être analysée en terme non d'enfantement charnel mais de « génération spirituelle »⁵.

Cependant, trois champs de questionnement invitent à réouvrir amplement l'analyse. Si la mise en évidence de l'innovation iconographique du XI^e siècle est l'apport le plus incontestable de l'étude de R. Zapperi, il convient néanmoins d'en interroger les rythmes et les modalités. En effet, on ne saurait se résigner à ignorer la diversité des variantes figuratives, que l'historien italien balaie sans ménagement, en réduisant la nouvelle iconographie au statut de « hiéroglyphe »⁶. A travers ce terme, directement emprunté à Emile Mâle, on reconnaît une certaine conception de l'art médiéval, tenu pour strictement codifié et stéréotypé, fonctionnant comme une écriture sacrée dont l'épaisseur visuelle serait négligeable. Or les représentations de la création d'Eve doivent au contraire faire l'objet d'une analyse sérieuse, attentive tout à la fois à la pesanteur des régularités et à l'inventivité des images médiévales, prenant en compte la diversité des variantes et leurs plus vives singularités, afin de mieux saisir les enjeux du thème et les tensions dont il est le lieu⁷.

Dans un second temps, on mettra en question la lecture de la nouvelle iconographie d'Eve en termes de naissance. Avancée par Roberto Zapperi, de manière immédiate et sans réflexion problématique, celle-ci pourrait bien être le fait d'une perception « spontanée » propre à nos schèmes de pensée contemporains⁸, mais inadaptée aux représentations médiévales et risquant de laisser échapper un part importante de leur logique propre. Il n'est certes pas illégitime de repérer dans l'image l'expression inconsciente d'un fantasme, par ailleurs bien attesté par les occurrences de la thématique de l'homme enceint, collectées par

⁵ Cf. Jean Wirth, *L'image médiévale. Naissance et développements (VI^e-XV^e siècle)*, Paris, Klincksieck, 1989, p. 210-212, et Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans Françoise Héritier-Augé et Elisabeth Copet-Rougier (éds.), *La parenté spirituelle*, Paris, Ed. des Archives Contemporaines, 1996, p. 133-203.

⁶ R. Zapperi, *L'homme enceint*, p. 19.

⁷ Pour la critique de la conception de E. Mâle et la proposition d'une iconographie sérieuse, je me permets de renvoyer à Jérôme Baschet, « Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie », *Annales (H.S.S.)*, 51, 1996, 1, p. 93-133.

⁸ L'expression « naissance d'Eve » apparaît déjà chez Salomon Reinach, « La naissance d'Eve », *Revue de l'Histoire des Religions*, 78, 1918, p. 185-206 (cet article, qui traite essentiellement de l'androgynie primitif, emploie continûment cette expression, sans s'interroger sur ce point), et chez Theodor Reik, *La création de la femme. Essai sur le mythe d'Eve* (1960), trad. française, Paris, Payot, 1975 (cet essai, préoccupé de reconstituer la version originelle du mythe dans la culture juive, évoque de manière accessoire « le tableau médiéval où l'on voit Adam donner naissance à Eve », p. 76). On rappelle que l'interprétation psychanalytique la plus fréquente, d'abord énoncée par Rank puis reprise par Freud, considère le récit de la Genèse comme le renversement d'un mythe originel dans lequel Eve serait la mère donnant naissance à Adam (l'inceste qui en découlerait étant la Faute punie par Dieu); cf. T. Reik, *ibid.*, p. 70-74, ainsi que les remarques à ce sujet de Claude Lévi-Strauss, *La potière jalouse*, Paris, 1985, p. 250.

R. Zapperi. Mais il semble indispensable, s'agissant de la création d'Eve, de remarquer préalablement que, dans le système des représentations médiévales, cette scène n'est pas considérée comme une naissance. On argumentera même qu'il est décisif qu'elle ne soit pas pensée, ni sans doute représentée, comme telle. Adam n'est pas Zeus, « père porteur » dans le corps duquel se développent Athéna ou Dionisos, et capable de les mettre au monde, par son crâne ou sa cuisse, en une véritable naissance. L'Eve médiévale, quant à elle, n'est jamais née.

Il faudra alors s'interroger de manière plus générale sur les enjeux sociaux de la représentation médiévale de la création d'Eve. Est-elle seulement ou principalement, comme le suggère R. Zapperi, la projection mythique de la domination du masculin sur le féminin? Sa portée ne doit-elle pas être élargie, dès lors que l'on considère le corps partagé d'Adam et Eve comme le fondement idéal du mariage et l'image emblématique de la cohésion de la société chrétienne?

VOIR LES OEUVRES, OU COMMENT DIEU CRÉA LA FEMME

Quelques précisions concernant le texte biblique sont d'abord nécessaires, d'autant plus que l'existence de deux récits distincts de la création d'Adam et Eve constitue, pour les clercs, une première difficulté à surmonter. Le premier, intégré au récit des sept jours de l'oeuvre divine, évoque une création simultanée de l'homme et de la femme (« Et Dieu créa l'homme à son image; à l'image de Dieu, il le créa; homme et femme, il les créa (*Et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos*) », Gn 1, 27). La tâche des exégètes médiévaux consiste ici à justifier la mention d'une apparente simultanéité, afin de faire prévaloir une création successive d'Adam et Eve, conforme au second récit de la Genèse. La solution la plus économique, utilisée par exemple par André de Saint-Victor ou Pierre le Chantre, au XII^e siècle, consiste à considérer la mention de la première femme dans ce verset comme une anticipation, une prolepse, selon le terme utilisé par les théologiens⁹. Pierre Comestor est plus disert, lorsqu'il rapporte que cela pourrait signifier la création d'une première femme, ayant existé avant qu'Eve ne soit façonnée à partir de la côte d'Adam. Mais il s'agit là d'une er-

⁹ « *Mulier enim per prolepsim hic simul cum viro dicitur facta* », commentaire de André de Saint-Victor, cité par Gilbert Dahan, « L'exégèse de Genèse 1, 26 dans les commentaires du XII^e siècle », *Revue des Etudes Augustiniennes*, 38, 1992, p. 124-153 (citation, p. 128).

reur des Juifs, qu'il rejette évidemment¹⁰. La seconde difficulté de ce verset tient à l'utilisation du singulier (*illum*), en rapport étroit avec la création d'un double principe, mâle et femelle. Certaines traditions juives en ont tiré l'idée de la création originelle d'un être hermaphrodite ensuite divisé, évoquant partiellement le mythe du *Banquet* platonicien. Quant aux théologiens chrétiens occidentaux, ils mentionnent fréquemment l'hypothèse d'un androgyne originel, mais la récusent unanimement¹¹. Saint Augustin, par exemple, souligne à propos du même verset biblique que l'évocation conjointe et simultanée de la création des deux sexes valorise la dignité de la femme et montre qu'elle participe d'une même nature avec l'homme, mais sans qu'il y ait lieu de supposer une création androgyne, puisque, aussitôt après cette insistance sur l'unité de nature des deux sexes, l'Écriture restitue le pluriel et manifeste ainsi qu'il s'agit de deux êtres séparés¹². Si l'idée d'une création successive d'Adam et Eve s'impose, peut-être de manière absolue, dans la chrétienté médiévale, elle n'en existe pas pour autant seule : l'hypothèse d'une création simultanée, voire d'une fusion androgyne initiale des deux sexes, y est présente, au moins sous l'espèce de ses réfutations.

Le second récit est beaucoup plus détaillé. Adam, modelé à partir de la terre et ayant reçu le souffle de vie, est placé dans l'Eden, où Yahvé lui confère le droit de nommer les animaux et de les tenir en son pouvoir. Constatant alors que ceux-ci vont par couples, tandis qu'Adam est seul de son espèce, Yahvé entreprend de lui octroyer une « aide qui lui soit assortie ». La Vulgate rapporte ainsi la création d'Eve : « Le Seigneur Dieu fit tomber le sommeil sur Adam. Pendant qu'il dormait, il prit une de ses côtes et remit de la chair à sa place. Et le Seigneur Dieu façonna (édifia) une femme avec la côte qu'il avait prise à Adam, et il la conduisit vers Adam. Et Adam dit : c'est l'os de mes os et la chair de ma chair. Elle sera appelée *virago* parce qu'elle a été tirée de l'homme. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à son épouse, et ils seront deux en une seule chair (*Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam. Cumque obdormisset, tulit unam de costis eius, et replevit carnem pro ea. Et aedificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam in mulierem, et adduxit eam ad Adam. Dixitque Adam: Hoc nunc os ex os-*

¹⁰ Pierre Comestor, *Historia scholastica*, PL, 198, col. 1070.

¹¹ Voir, pour le XIII^e siècle, l'article cité de G. Dahan, p. 126, qui mentionne notamment Etienne Langton et Pierre le Chantre.

¹² Augustin, *De genesi ad litteram*, III, 22, éd. P. Agaësse et A. Solognac, Bibl. Augustinienne, t. 48, Paris, Desclée, 1972, p. 268-269 (ainsi que *De Trinitate*, 12, 6).

sibus meis, et caro de carne mea. Haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est. Quamobrem relinqueret homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una) », Gn 2, 21-24). Trois actes peuvent être distingués dans ce récit : l'extraction de la côte, son utilisation par Dieu pour façonner la femme, la présentation de celle-ci à Adam, qui la reconnaît à sa convenance, parce qu'il *se* reconnaît en elle, en un épisode qui inverse l'absence constatée lors de la nomination des animaux. Finalement, le texte biblique tire la leçon, en faisant du récit le mythe d'origine de l'union conjugale. Dans cette version, Eve est par rapport à Adam à la fois une création seconde - après que son absence a fait sentir sa nécessité - et une création dérivée - non pas modelée de la terre comme Adam, mais tirée de la chair même de l'homme.

Compte tenu des ambiguïtés du premier récit de la création, c'est le second que privilégie la tradition exégétique et que suivent également les premières images connues. A l'exception d'un sarcophage du IV^e siècle conservé au Latran (qui n'évoque pas les modalités de la création d'Eve et montre seulement celle-ci debout, à côté d'Adam allongé), les premières représentations de la création d'Eve apparaissent dans les bibles carolingiennes du IX^e siècle. Ainsi, la Bible de Granval montre Dieu tirant la côte d'Adam endormi, puis lui présentant Eve toute formée, tandis que la Bible de Saint-Paul-hors-les-murs figure de manière plus complète les trois étapes du récit, en incluant le moment où Dieu façonne Eve (fig. 1)¹³. Cette manière de représenter la création d'Eve se retrouve par la suite, par exemple vers l'an 1000 dans la *Genèse Caedmon*, au XII^e siècle dans l'*Hortus Deliciarum* de Herrade de Landsberg - en une efficace synthèse qui montre seulement le buste d'Eve émergeant de la côte tenue par Dieu (fig. 2) -, ou encore au début du XIII^e siècle dans les mosaïques de l'atrium de San Marco de Venise, selon une séquence plus complète, proche de celle de la Bible de Saint-Paul¹⁴. Ainsi, qu'elles détaillent les trois phases du récit, ou

¹³ Rome, Trésor de la Basilique Saint-Paul-hors-les-murs, f. 7 v. (Reims, vers 870); pour l'ensemble des bibles carolingiennes, cf. Herbert Kessler, « Hic Homo Formatur : The Genesis Frontispieces of the Carolingian Bibles », *The Art Bulletin*, 53, 1971, p. 143-160 et *The Illustrated Bibles from Tours*, Princeton, Princeton U.P., 1977. Il est très probable que ces oeuvres s'inscrivent dans la tradition issue de la Genèse Cotton, manuscrit du V^e siècle, en grande partie détruit (notamment les images concernant la création d'Eve).

¹⁴ *Genèse Caedmon*, Oxford, Bodleian Bibl., Junius 11, p. 9; *Hortus Deliciarum*, ms. détruit, f. 17, cf. Rosalie Green et alii, *The Hortus Deliciarum of Herrad of Landsberg*, Londres, Warburg Institute, 1979, 2 vol., ainsi que Rosalie Green, « The Adam and Eve cycle in the Hortus Deliciarum », *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend*, Princeton, 1955, p. 340-347. Autres exemples : peintures murales de Saint-Savin et Bagües (fin du XI^e siècle), ainsi que Rome, Bibl. Vaticane, Reg. lat. 87, Bible (Bohême, début XV^e siècle), qui reprend l'idée de l'*Hortus Deliciarum*.

n'en retiennent qu'une ou deux, ces versions se caractérisent par une référence explicite et visible à la côte d'Adam, à partir de laquelle Eve est formée.

La nouvelle iconographie dont R. Zapperi a mis en évidence l'apparition se définit en revanche par l'oubli de la côte : elle synthétise le récit en montrant Dieu tirant Eve *directement* du corps d'Adam. C'est par la figuration de ce lien direct, de corps à corps, ignoré par le récit biblique, que l'image fait ici oeuvre d'innovation. Mais peut-on pour autant évoquer une « trahison » de l'Écriture? Sans doute, si l'on se réfère à la version que la Vulgate donne du récit (verset 2, 21). Pourtant, on peut noter que l'inscription insérée dans les mosaïques palermitaines de Monreale et de la chapelle palatine opère une subtile modification et donne « *...et tulit evam - au lieu de unam - de costis eius* ». Compte tenu de l'ambivalence de « *costa, ae* » (côte ou côté), le texte biblique peut alors signifier que Dieu a tiré Eve du flanc d'Adam. La substitution de deux lettres aura suffi pour que l'Écriture se retrouve en conformité avec la représentation. Mais en l'occurrence, c'est moins l'image qui suit le texte, que le texte qui s'adapte à l'image. Il est plus décisif de remarquer que l'analyse s'infléchit si l'on déplace l'attention du récit de la création vers la leçon que la Vulgate en tire, en énonçant que la femme a été « tirée de l'homme » (« *de viro sumpta est* », Gn 1,23). Plutôt que de tenir la nouvelle iconographie pour une trahison, on peut alors considérer qu'elle opère un choix parmi les suggestions de l'Écriture, qu'elle s'écarte du récit littéral et des détails pragmatiques qu'il indique, pour privilégier ce que le texte biblique lui-même présente comme la signification essentielle de l'opération, à savoir qu'Eve est tirée (*sumpta est*) d'Adam.

Au reste, lorsque les théologiens patristiques et médiévaux évoquent la scène, sans être tenus par la littéralité du commentaire biblique, ils négligent généralement la côte et mentionnent la création d'Eve « *de latere Adae* » (*latus*, dépourvu de l'ambiguïté de *costa*, désigne seulement le côté, et non la côte). Ce phénomène est favorisé par la relation établie entre la création d'Eve et celle de l'Église sortant du flanc du Christ, mais il apparaît également en dehors de ce contexte typologique, comme c'est le cas chez Augustin, Bède le Vénérable, Isidore de Séville, avant de devenir un trait commun chez les auteurs des XII^e et XIII^e siècles¹⁵. Il semble bien que, pour eux, la portée essentielle du récit tienne au fait

¹⁵ Voir par exemple les formules suivantes: « *Cum ergo ex latere viri femina facta sit...* » (Augustin, *De civitate Dei*, 12, 28, éd. B. Dombart et A. Kalb, Bibl. Augustinienne, t. 37, Paris, Desclée, 1960, p. 244), « *Quod mulier viri de latere facta est...* » (Bède, *In Genesim*, 2, 20-22, éd. D. Hurst, CC, SL, 118A, Turnhout, Brepols, 1957, p.

qu'Eve a été créée *du côté* d'Adam, tandis que la mention de la côte apparaît comme une modalité accessoire. Les théologiens n'en trahissent pas pour autant le texte biblique, et la nouvelle iconographie met en oeuvre les moyens figuratifs permettant de suivre la même inclination, plus exégétique que narrative.

Il convient alors d'analyser plus précisément le processus de constitution de la nouvelle iconographie. Selon R. Zapperi, celle-ci apparaît pour la première fois dans le bronze des portes de la cathédrale d'Augsbourg, vers 1060. Une première difficulté tient à l'existence d'une abondante iconographie byzantine, tant dans le décor de coffrets en ivoire que dans les Octateuques manuscrits, montrant également Eve s'élevant du buste d'Adam. La datation incertaine de ces oeuvres, notamment s'agissant des coffrets, autorise R. Zapperi à les attribuer à un XII^e siècle très avancé et à les éliminer ainsi de sa réflexion¹⁶. Certains Octateuques doivent cependant être situés dans les dernières décennies du XI^e siècle; et même si les oeuvres byzantines ne sont pas antérieures à celles d'Occident, on doit bien remarquer que la nouvelle iconographie se développe à Byzance presque au même moment que dans la chrétienté romaine. Ceci ne peut que fragiliser le lien explicatif univoque établi avec la Réforme grégorienne, sans pour autant exclure que ce contexte ait pu constituer un des facteurs de l'essor de la nouvelle iconographie.

Sans verser dans la hantise des origines, on peut signaler un premier témoin occidental de la nouvelle iconographie, quelques décennies avant la réalisation des portes d'Augsbourg. Il faut alors se déplacer de l'Empire vers le monde anglo-saxon, en particulier à Cantorbury, où est copiée la *Paraphrase d'Aelfric*, dans le second quart du XI^e siècle. Ce manuscrit fort remarquable est une adaptation en vieil anglais des six premiers livres de la Bible, amplement illustrée d'environ quatre cents dessins¹⁷. Il constitue l'un des meilleurs exemples de l'inventivité iconographique qui caractérise l'enluminure anglo-saxonne de la première moitié du XI^e siècle; et plusieurs chercheurs y ont déjà repéré l'apparition de divers motifs iconographiques, promis par la suite à un grand succès. C'est notamment le cas

56: la formule mentionnée a pour fonction de synthétiser le récit biblique, afin d'enclencher son exégèse), « *In paradiso de latere viri dormientis* » (Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, éd. Y. Lefevre, *L'Elucidarium et les lucidaires*, Paris, De Boccard, 1974, p. 374), « *de latere Adae* » (Yves de Chartres, *De ecclesiasticis sacramentis et officiis*, PL, 162, c. 506).

¹⁶ « Potere politico », art. cité, p. 396. Pour les coffrets, voir par exemple Lyon, Palais des Arts, plaque d'ivoire.

¹⁷ Londres, British Library, Cotton, Claudius, B. IV, f. 6 v. (sans doute réalisé au monastère Saint-Augustin); cf. C. Dodwell et P. Clemons, *The Old English Illustrated Hexateuch*, Copenhague, 1974; C. Dodwell, « L'originalité iconographique de plusieurs illustrations anglo-saxonnes de l'Ancien Testament », *Cahiers de civilisation médiévale*, XIV, 1971, p. 319-328.

de la représentation de Moïse cornu, étudiée par Ruth Mellinkoff, ou encore de l'utilisation d'une mâchoire d'âne comme arme pour le meurtre d'Abel, analysée par Meyer Schapiro¹⁸. La nouvelle version de la création d'Eve pourrait donc être versée au palmarès de ce manuscrit très inventif. Bien qu'on ne puisse jamais être certain que la première occurrence connue d'un motif soit aussi la première réalisée, la densité d'innovations repérées dans ce manuscrit, ainsi que le statut particulier que lui confère l'usage de la langue vernaculaire, suggèrent qu'il nous place au plus près du foyer d'apparition de la nouvelle version de la naissance d'Eve.

La mise en oeuvre de la scène est d'ailleurs fort singulière au regard de la série ultérieure (fig. 3). On remarquera surtout que le corps d'Eve est presque entièrement visible, puisque seuls ses pieds sont encore engagés dans la fente qui ouvre le ventre d'Adam. La première femme s'élève frontalement, en une posture qui - pudeur mise à part - veut suggérer qu'elle est présentée, voire exhibée. Quant à Dieu, qui plus tard se contente de bénir ou de tirer Eve par les mains, il est ici étonnamment entreprenant! Sa position penchée souligne la dynamique du geste créateur, et s'il doit y mettre les deux mains, c'est pour mieux indiquer l'acte de fabrication par lequel, conformément au texte biblique, il façonne Eve. Ainsi, si l'extraction de la côte disparaît, le « travail » créateur de Dieu, déjà figuré dans les bibles carolingiennes, est en revanche souligné avec une intensité rare. Le maintien partiel d'une référence littérale au récit biblique, alors même qu'un nouveau type de représentation est mis au point, paraît bien correspondre à la situation d'une iconographie inédite en train de naître.

Cette oeuvre remarquable, produite dans un contexte qui ne permet pas d'invoquer le rôle de la Réforme grégorienne, autorise quelques remarques relatives aux motivations de l'innovation iconographique. Celle-ci paraît rechercher un procédé visuel à la fois plus synthétique et plus expressif, susceptible de rendre sensible avec plus d'efficacité la signification de la création d'Eve. Il s'agit moins désormais de montrer comment s'est déroulé l'acte créateur que de faire porter l'accent - au prix d'un court-circuit qui sacrifie la côte - sur le sens fondamental du mythe qui tient au fait qu'Eve est tirée de l'homme (« *de viro*

¹⁸ Ruth Mellinkoff, *The Horned Moses in Medieval Art and Thought*, Berkeley, California U.P., 1970; Meyer Schapiro, « Cain's Jaw-Bone That Did the First Murder », repris dans *Late antique, Early Christian and Medieval Art*, New York, 1979, p. 249-266. Dans plusieurs cas, l'inventivité iconographique peut s'appuyer sur une compréhension littérale de la version anglo-saxonne de la Bible. Il ne semble pas que ce soit le cas pour la création d'Eve.

sumpta est »). Mais pour que ce phénomène se produise, encore faut-il qu'il soit socialement pertinent de souligner la signification du rapport direct entre Adam et Eve (ce qui a d'autant plus de chance de se produire que l'iconographie de la Genèse connaît un essor et une diffusion nouvelle), et d'autre part, que le statut de l'illustration biblique y soit propice, c'est-à-dire lui permette de glisser de la lettre du récit à l'esprit de son interprétation.

En ce point, il faut se prémunir contre l'artifice de présentation qui suggère le remplacement d'une iconographie par une autre. En effet, la version dite « ancienne » a toujours constitué un mode de figuration rare, dont on ne peut guère citer, avant 1050, plus de six occurrences (elle se maintient, du reste, à armes égales durant tout le XI^e siècle, et perdure jusqu'au XV^e siècle). L'iconographie qu'on dira « nouvelle » apparaît donc lorsque la représentation de la création d'Eve commence à connaître un développement quantitatif substantiel. Dès le milieu du XI^e siècle, on la voit éclore en plusieurs pôles - Angleterre, Empire, Italie méridionale et centrale -, avant de connaître, surtout après 1150, un essor massif et général. D'autre part, la mention d'une « nouvelle iconographie » risque de faire oublier l'hétérogénéité des solutions qui s'affirment alors. En premier lieu, deux types principaux de figuration peuvent être distingués, selon que l'on montre Eve sortant d'une ouverture pratiquée dans le corps d'Adam (comme dans la Paraphrase d'Aelfric, fig. 3), ou bien s'élevant depuis la limite latérale du buste d'Adam c'est-à-dire littéralement *de latere viri*, sans que l'opération ne requière la figuration explicite d'une ouverture permettant d'extraire Eve du corps masculin (comme dans le Psautier de Blanche de Castille, fig. 10). Il paraît difficile, comme on le soulignera plus loin, de considérer que ces deux versions sont essentiellement identiques, tout particulièrement si l'on est en quête d'une thématique de la naissance.

Surtout, on voudrait insister sur un ensemble de variantes, intermédiaires ou hybrides, qui contribuent à mettre en question l'opposition entre ancienne et nouvelle iconographies. On mentionnera d'abord un groupe « méditerranéen », illustré par la Bible de Montpellier, vers 1120 : Eve y apparaît émergeant derrière Adam, tandis que Yahvé tient la côte dans sa main, selon un modèle que l'on retrouve, vers 1300, dans au moins un manuscrit lombard du Décret de Gratien¹⁹. Ici, la relation directe entre Adam et Eve, caractéris-

¹⁹ Bible de Montpellier, Londres, British Lib., Harley, 4772, f. 5 (Walter Cahn, *La bible romane. Chefs-d'oeuvre de l'enluminure*, Fribourg, 1982, p. 273); *Decretum Gratiani*, Berlin, Staatsbibl., lat. fol. 6, f. 1 (A. Melnikas, *The Corpus of the Miniatures in the Manuscripts of Decretum Gratiani*, Rome, 1975, I, pl. VII). Le même sché-

tique de la nouvelle iconographie, se trouve associée au rappel de la côte extraite de l'homme. L'occurrence la plus remarquable de ce groupe apparaît dans un relief du cloître de la cathédrale de Gérone, dans la seconde moitié du XII^e siècle (fig. 4). Dieu, assis, tient la côte, encore partiellement engagée dans le flanc d'Adam, tandis qu'Eve s'élève, dans le même mouvement, depuis la côte et depuis l'ouverture qui en permet l'extraction. Eve apparaît ainsi à la fois *aedificata de costa* et *sumpta de latere viri*, l'ingéniosité de l'artiste conciliant efficacement les traits principaux de l'ancienne et de la nouvelle iconographies²⁰.

Un second ensemble remarquable regroupe des oeuvres qui, sans représenter la côte tenue par Dieu, y font néanmoins référence. Dans le frontispice de la Genèse qui ouvre un manuscrit des *Antiquitates Judaicae* de Flavius Joseph, Dieu saisit Eve par le poignet, la tirant du corps d'Adam (fig. 5)²¹. L'habileté du peintre consiste ici à doter Adam d'une sorte de « côte pivotante », encore reliée à son buste, tout en étant entièrement dégagée et ainsi parfaitement visible. C'est dans l'ample courbure de cet os que se forme le corps d'Eve, élevé par Dieu. Ce dédoublement par pivotement permet de montrer très littéralement qu'Eve est édifiée à partir de la côte, avec une efficacité qui n'est guère atteinte que par la version de l'*Hortus Deliciarum*, mais sans pour autant rien perdre du rapport direct suggérant qu'Eve est tirée de l'homme. Au regard de cette extrême ingéniosité, la solution adoptée dans le Missel de Saint-Michel de Hildesheim, au centre du cycle de la Création, semble plus banale (fig. 6)²². Comme dans la version dominante de la nouvelle iconographie, Eve s'élève pour l'essentiel derrière le buste d'Adam. Un morceau de chair toutefois leur est commun, puisqu'il s'inscrit dans la continuité du buste d'Eve, tout en épousant la courbure des côtes d'Adam. Cette miniature exprime surtout le rapport direct entre l'homme et la femme, établissant entre eux une très forte imbrication par le feuilletage des plans d'apparition des deux corps. Elle n'en produit pas moins un rappel discret de la côte, grâce à cet appendice bizarre, qui appartient déjà au corps d'Eve, tout en faisant encore

ma apparaît aussi dans une Chronique du XII^e siècle, Berlin, Staatsbibl., Theol. lat. fol. 149, f. 3.

²⁰ On retrouve une solution semblable dans la rédaction B de la Bible moralisée (Bible de Tolède, Trésor de la cathédrale, f. 4, vers 1225-1235; et Oxford, Bodl. Lib., Bodleian 270b, f. 6, vers 1235-1245). La structure est la même, mais le rapport entre les éléments s'est distendu : la côte est entièrement sortie du corps d'Adam, et Eve apparaît au-dessus de l'épaule d'Adam, en partie détachée tant de la côte que du corps masculin.

²¹ Chantilly, Musée Condé, ms. 1632, f. 3 (manuscrit provenant du monastère bénédictin de Saint-Trond, Limbourg, seconde moitié du XII^e siècle). Cette solution, fort rare, a néanmoins circulé dans le Nord de l'Europe, puisqu'on la retrouve dans le retable de Maître Bertram, vers 1380 (provenant de l'église Saint-Pierre de Hambourg, et conservé au Musée de la ville).

²² Haus Brabecke, Coll. Furstenberg, Missel de Saint-Michel de Hildesheim, f. 10 v. (vers 1160).

partie de celui d'Adam. A la différence du manuscrit d'Hildesheim, où la côte est un élément autonome, nettement circonscrit par son trait, elle est ici un élément commun aux deux corps, soulignant, par ce recours, l'unité du premier couple. Les reliefs de la façade de San Zeno de Vérone, vers 1138, avaient déjà produit, dans les trois dimensions de la sculpture, un effet similaire, en rattachant le buste d'Eve à celui d'Adam par un appendice costal, commun aux deux corps (fig. 7)²³.

Un troisième groupe d'oeuvres, toutes germaniques, conjoint selon d'autres modalités les deux préoccupations iconographiques. Dans la Genèse de Millstatt, vers 1180-1200, seule la tête d'Eve apparaît, déjà façonnée par les mains du Créateur (fig. 8)²⁴. Elle se forme au sommet d'un élément longiligne, qui sort de la poitrine de l'homme endormi, et qui évoque assurément la côte d'Adam, quoiqu'il échappe partiellement, par ses dimensions et sa forme peu anatomique, à cette sémantisation. On peut alors y voir tout autant la côte en cours de transformation qu'un pur *lien*, comparable aux branches de l'arbre au pied duquel Adam est endormi. Au reste, deux oeuvres très proches, figurant seulement la tête d'Eve, directement rattachée à Adam, éliminent la référence à la côte, et l'élément qui relie les deux êtres n'est plus qu'une sorte de fil, droit ou ondulant (fig. 9)²⁵. L'affaiblissement de sa valeur mimétique ouvre le champ des lectures possibles, appelant de la part du spectateur contemporain l'inévitable évocation du cordon ombilical, ou de manière plus immédiate, un rapprochement avec les tiges des végétaux qui ornent le sol où repose Adam. Mais il est également possible de considérer que, dans son abstraction même, il a pour fonction principale d'exprimer le rapport d'origine entre Adam et Eve, conformément au statut de résumé lapidaire qui caractérise ce médaillon et sa légende (« *Homo ex limo, mulier ex viro* »).

La mention de ces oeuvres ne saurait certes suffire à rendre compte de l'ampleur sérieuse des représentations de la création d'Eve. D'autres variantes, non moins singulières, seront évoquées plus loin. Du moins, celles qu'on vient de présenter suggèrent-elles déjà

²³ Un procédé similaire, quoique plus grossier, apparaît dans les fonts baptismaux conservés tout près de Hildesheim, à Hanovre, Niedersächsische Landesbibl. (XII^e siècle). La figuration du corps d'Eve en forme de sirène pourrait être considéré comme une dérivation de ce type (par exemple, Bible de Pontigny, Paris, BNF, lat. 8823, f. 1, fin XII^e ou début XIII^e siècle, W. Cahn, *op. cit.*, p. 278).

²⁴ Klagenfurt, LandesArchiv, VI, 19, f. 9 v. (manuscrit réalisé à Salzbourg, pour l'abbaye bénédictine de Millstatt), cf. H. Kessler, art. cité, p. 148, ainsi que fac-similé, Graz, 1967.

²⁵ Stuttgart, Landesbibl., Cod. Hist. 2° 415, f. 17, Livre choral du monastère de Prüm, vers 1138-1147; et Heidelberg, Lib. Univ., Sal. X. 16, f. 2, *Scivias* de Hildegarde de Bingen, seconde moitié du XII^e siècle.

l'ampleur du champ des possibilités figuratives, permettant ainsi de briser le présupposé d'un monolithe hiéroglyphique cher à E. Mâle. De fait, elles révèlent une iconographie non pas figée, mais diverse, *en recherche*, explorant de multiples modalités formelles susceptibles d'accroître la densité de sens des oeuvres. En particulier, l'expérimentation figurative parvient à concilier, avec subtilité et efficacité, les caractéristiques de l'ancienne et de la nouvelle iconographies. Tout en exprimant visuellement le rapport direct de procession entre Adam et Eve, sur lequel l'exégèse chrétienne fait porter l'accent, les oeuvres qu'on vient d'analyser maintiennent néanmoins la référence au récit de la Genèse et s'emploient à rappeler qu'Eve est façonnée à partir de la côte d'Adam. En dépit de leur relative rareté, le travail figuratif dont elles témoignent est révélateur, et on voit bien que celui-ci ne vise nul rapprochement avec l'idée d'une naissance - lequel supposerait pour le moins de suggérer qu'Eve sort tout entière d'une ouverture du corps d'Adam²⁶. Marquées au contraire par le souci de rappeler qu'Eve est formée à partir de la côte, ces images constituent un premier indice invitant à remettre en question l'interprétation de la nouvelle iconographie. Si celle-ci vise à mettre en évidence un rapport direct entre Adam et Eve, ce dernier ne doit pas nécessairement être pensé ni figuré comme une naissance.

VENIR A L'ETRE N'EST PAS NAITRE

Comment alors qualifier ce que montre la nouvelle iconographie? Est-ce une naissance, un accouchement, un engendrement (spirituel)? De quelle manière ces notions peuvent y être engagées? Comment éviter d'enfermer l'image dans une sémantisation qui risque de ne lui correspondre qu'imparfaitement? Comment éviter de mêler les significations explicites, données comme telles dans le système médiéval de représentation, et celles que nous nous autorisons à décrypter dans ses jeux implicites?

Bien qu'il soit hors de question de considérer que les textes, quels qu'ils soient, énoncent un sens dont les images ne seraient que la mise en forme transparente, le recours aux traditions exégétiques permet de relancer l'interrogation relative à la nouvelle iconographie de la création d'Eve. En effet, on constate, au terme d'une enquête rendue relative-

²⁶ On pourra objecter que la transformation de la côte en une sorte de cordon ombilical constitue un autre symptôme de la référence à la naissance. Toutefois, on ne voit guère d'argument décisif permettant d'assurer que cette lecture est autre chose qu'une projection de notre regard contemporain. En tout état de cause, elle ne peut prétendre rendre compte de toutes les oeuvres analysées précédemment.

ment aisée par les nouveaux supports informatiques, que les commentaires théologiques de la création d'Eve ne font jamais usage d'un vocabulaire de la naissance ou de l'engendrement²⁷. D'Augustin à Thomas d'Aquin, en passant par Bède le Vénérable, Pierre le Mangeur ou Pierre Lombard, Eve est toujours « *aedificata* » (selon le terme même de la Genèse), « *creata* », « *fabricata* », « *facta* », « *formata* » (plus rarement, on rencontre « *plasmatur* », « *condebatur* », « *fingitur* »). Ce vocabulaire riche, qui amplifie les suggestions bibliques, s'en tient aux deux notions de création et de fabrication artisanale (avec, pour cette dernière, des connotations oscillant entre l'architecture et la sculpture). Tous ces termes, très fréquents, désignent l'acte divin et énoncent la nature de la relation entre Dieu et Eve. En revanche, il est plus rare de rencontrer des verbes se référant à la relation entre Adam et Eve, au moment de la création de cette dernière. Cette différence est en soi significative, et indique que, dans la relation triangulaire qu'institue la création de la femme, le rapport Dieu/Eve joue aux yeux des théologiens le rôle primordial ou du moins le plus actif. Le plus souvent, la relation entre Adam et Eve est seulement évoquée par la formule « *de (ex) latere viri* », dépourvue de verbe spécifique et référée à l'action créatrice de Dieu. On rencontre toutefois de rares formules suggérant qu'Eve procède d'Adam, est tirée de lui (« *sumpta est de viro* » (selon la Genèse), « *a viro acta* », « *de latere processit* », « *prodiit* »). Mais, là encore, le vocabulaire de la naissance reste absent. On aurait tort de croire que ce trait est propre à la rigueur de la plus haute pensée théologique. En effet, les textes de vulgarisation morale, comme le *Speculum humanae salvationis* au début du XIV^e siècle, ou même les inscriptions, parfois en langue vernaculaire, qui accompagnent les représentations de la création d'Eve - y compris les variantes de la nouvelle iconographie - n'emploient pas un vocabulaire différent²⁸.

On ne peut guère citer que deux exceptions susceptibles d'entamer ce constat fort clair. Dans l'*Elucidarium*, Honorius Augustodunensis justifie les modalités de création des premiers parents en expliquant que toute l'humanité devait naître d'Adam - et donc, ajoutez-

²⁷ Outre la lecture directe de textes fondamentaux, d'Ambroise et Augustin à Thomas d'Aquin, on a eu recours ici au CD-Rom du Corpus Christianorum, édité par Brepols. L'absence d'une série de vocables, dans un contexte donné, est, par le moyen de l'informatique, l'un des constats les plus aisés à établir.

²⁸ Quelques exemples d'inscriptions dans les images : « *virago creatur* » (façade de San Zeno de Vérone); « *comment Deu creast Eve de la coste Adam* » (Psautier de la Reine Marie); Dieu « *trait Eve hors de son costé* » (Heures de Rohan); Dieu « *fait Eve de son cousté* » (Heures de Bedford).

t-il, Eve aussi²⁹. Encore voit-on que c'est la paternité d'Adam à l'égard de l'humanité qui incite à utiliser ici le vocabulaire de la naissance, qui n'est référé à Eve qu'indirectement et implicitement. Egalement au début du XII^e siècle, le *Dialogus* du juif converti Pierre Alphonse indique qu'Eve est procréée de la chair d'Adam, qui peut dès lors être considéré comme le père d'Eve³⁰. Mais cet emploi exceptionnel est déterminé par la logique argumentative par laquelle le chrétien entend convaincre son interlocuteur juif de l'engendrement virginal du Christ. Il se réfère donc à la création d'Eve comme à un exemple admis par le juif, qu'il s'agit de reformuler pour mieux servir le parallèle entre Eve et Marie, afin de parvenir à la démonstration souhaitée. Affirmer qu'Eve est née d'un père sans mère permet ainsi de faire admettre que le Christ ait pu naître d'une mère sans père (humain). Et c'est donc parce qu'elle vient servir une rhétorique de conversion que la création d'Eve est ici formulée en terme d'engendrement et de parenté. Ainsi, les textes d'Honorius et de Pierre Alphonse indiquent que l'évocation de la création d'Eve peut glisser vers le registre de la parenté, à condition de se trouver prise dans un contexte qui suscite un tel processus. Mais précisément parce qu'elles inscrivent la création d'Eve dans une perspective extérieure à sa logique propre, ces deux exceptions n'entament guère le constat général mentionné plus haut.

L'absence presque totale du vocabulaire de l'engendrement et de la naissance, s'agissant de la création d'Eve, apparaît encore plus significative par comparaison avec les formulations de la relation entre le Christ et l'Eglise. Eve tirée d'Adam est pourtant communément considérée comme une préfiguration typologique de l'Eglise jaillissant de la plaie du Christ crucifié. Les deux relations auraient donc pu être pensées de la même manière et exprimées par la même gamme de vocables. Il n'en va pourtant pas ainsi. Certes, les expressions les plus fréquentes pour désigner l'Eglise procédant du Crucifié sont les mêmes que pour Eve (« *fiat* », « *formetur* », « *aedificavit* », « *formata* », « *facta* »). En revanche, on rencontre, dans le cas de l'Eglise, un vocabulaire explicite de la naissance (« *Sponsa nata est in cruce* » selon Bède; « *nasci* », « *nasceretur* » dit d'elle Rupert de Deutz; « *Ecclesia*

²⁹ « *Voluit Deus in hoc habere etiam Adam sui similitudinem ut, sicut ab ipso omnia, ita omnes homines nascerentur ab illo; unde et Eva ab eo* », *Elucidarium*, éd. citée, p. 374. En revanche, lorsque, quelques lignes plus haut, il est spécifiquement question d'Eve, on retrouve le verbe habituel : « *Ubi est creata mulier?* » (*ibid.*).

³⁰ « *Cur ista generatio (Christi) mira tibi videtur et ineffabilis, cum jam consimilem audieris quam credimus et nos et vos, Evam videlicet sine matre de patre, hoc est de carne Adam procreari?* », *Dialogus*, titulus VII, PL, 157, col. 615.

renata de latere Christi » dans l'Hortus Deliciarum)³¹. Particulièrement clairs sont les textes typologiques, qui prennent soin de différencier les termes appliqués à Eve et à l'Eglise (« *Eva fabricatur* »/« *Ecclesia nascitur* », chez Sicard de Crémone; « *Eva fuit formata* »/« *Ecclesia fuit procreata* », dans la Bible moralisée). Quoique minoritaire, le vocabulaire de la naissance est appliqué sans réticence à la relation Christ/Eglise, à laquelle il convient parfaitement, puisque l'Eglise est considérée comme la fille du Christ (elle est aussi sa mère, selon une relation de filiation à double sens, homologue à celle qui unit le Christ et la Vierge, et conformément à la logique du champ de la parenté divine, auquel ces deux relations participent). Il est donc remarquable de constater que le lien typologique entre Eve et l'Eglise n'entraîne nul glissement terminologique, alors même que celui-ci aurait pu renforcer le parallélisme entre ces deux figures. La résistance à l'évocation d'une naissance d'Eve est décidément forte. Et tandis que l'on peut légitimement parler de la *naissance* de l'Eglise, il ne saurait être question que de la *création* d'Eve.

Les remarques précédentes montrent assez clairement qu'il est possible de formuler une relation directe entre Adam et Eve, sans pour autant en faire l'équivalent d'une naissance. Certes, l'exégèse ne saurait suffire à énoncer la vérité des images, mais le refus du vocabulaire de l'enfantement et de la parenté est d'autant plus remarquable que le système de représentation médiéval en fait par ailleurs un usage foisonnant. On croit donc utile de ne pas faire dire au système ce qu'il ne dit pas - ou plus exactement de ne pas prétendre qu'il dit lui-même ce qu'on voudrait lui faire dire. Si l'interprétation fondée sur l'usage de nos catégories contemporaines peut être parfaitement légitime, on considère qu'elle ne saurait l'être qu'à condition d'avoir préalablement fait l'effort de restituer, autant que possible, la logique propre des représentations médiévales. Il convient à cet égard de poser des questions telles que : qu'est-ce que naître (selon les conceptions propres à la société féodale)? Qui engendre et comment? Comment sont pensées - et articulées entre elles - les différentes formes d'accès à l'existence? Quels sont les enjeux idéologiques et sociaux que supporte le vocabulaire de la parenté?

On argumentera alors que, si la création d'Eve n'est pas pensée comme naissance, c'est parce qu'il est important, pour le bon fonctionnement de l'ensemble des représentations médiévales, qu'elle ne soit pas conçue comme telle. Trois aspects peuvent être évo-

³¹ Sur l'exégèse de ce thème, voir le dossier rassemblé par S. Tromp, « *De nativitate Ecclesiae ex corde Iesu in cruce* », *Gregorianum*, 13, 1932, p. 489-527.

qués ici. En premier lieu, si Eve naît d'Adam, celui-ci doit être tenu pour son père, de sorte que toute l'humanité serait issue d'une relation incestueuse. Cette lecture est démentie par plusieurs théologiens, notamment Thomas d'Aquin. Entendant démontrer que la femme devait être faite à partir de l'homme, il doit repousser l'objection selon laquelle cela aurait entraîné une trop grande proximité et donc un interdit matrimonial entre Eve et Adam. Il souligne alors qu'Eve est créée par la seule force divine et ne procède pas de l'homme par génération naturelle, de sorte qu'il n'y a entre eux ni filiation, ni interdit matrimonial³². Il est certes aisé de tenir cet énoncé pour une dénégation : la naissance d'Eve et sa conséquence incestueuse seraient précisément la vérité du système, à la fois refoulée par les discours et dévoilée par les images. On remarquera cependant que les clercs peuvent fort bien, dans un contexte voisin, assumer positivement l'idée d'un inceste originel. Ainsi, Augustin (et les théologiens médiévaux à sa suite) indique que l'inceste était la condition inéluctable des premiers hommes, puisque les descendants d'Adam et Eve n'auraient pu se reproduire autrement³³. Et il précise que les unions proches, qui seraient aujourd'hui condamnables, *ne l'étaient pas alors*, puisqu'elles étaient nécessaires pour satisfaire l'exigence légitime de la reproduction humaine. D'autre part, les représentations médiévales admettent explicitement, et même soulignent avec emphase qu'il existe, dans l'ordre symbolique de la parenté spirituelle et divine, une conjonction licite de la filiation et de l'alliance (laquelle n'est donc pas pensée comme inceste)³⁴. Est-il par conséquent fondé de supposer entre Adam et Eve un lien refoulé, alors qu'une relation de même nature est admise explicitement, par exemple entre le Christ et l'Eglise?

En second lieu, les conceptions médiévales de la reproduction humaine imposent de distinguer fermement enfantement et engendrement. Dans la société médiévale, ce sont les hommes qui engendrent. Au-delà des divergences entre les héritages galéniques et aristotéliens, il apparaît clairement que les hommes jouent le rôle principal dans la reproduction humaine, comme l'indique le partage lexical tendanciel qui leur attribue le pouvoir d'en-

³² « *Sed mulier non est producta a viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina; unde Eva non dicitur filia Adae* », *Summa Theologiae*, I, 92, art. 2, éd. léonine, Rome, 1889, V, p. 398. R. Zapperi cite d'ailleurs un sermon du dominicain Giordano da Pisa, qui décalque l'argumentation thomiste : « *Eva fu fatta d'Adamo, ma non pero fue figliola d'Adamo, che non nacque di lui naturalmente* », dans « *Potere politico* », art. cité, p. 380-395.

³³ *De civitate Dei*, 15, 16, éd. citée, p. 104-110 (il est vrai que dans ce cas, il s'agit d'un inceste frère-soeur, et qu'il ne s'agit pas de la réalité idéale du paradis terrestre, avant la Faute).

³⁴ Je me permet de renvoyer à Jérôme Baschet, *Le sein du Père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000 (Le temps des images).

gendrer (*gignere*), tandis que le rôle des femmes se limite à concevoir (*concipere*, terme qui suggère le rôle passif de réceptacle) et à enfanter (*parere*)³⁵. En outre, engendrer est un privilège que les figures masculines n'accaparent pas seulement dans le domaine charnel, puisque les prêtres sont considérés comme les agents visibles de l'engendrement spirituel des chrétiens dans le baptême. Enfin, on ne saurait oublier que le Père divin est le Géniteur suprême, non seulement parce que tous les chrétiens sont ses enfants spirituels, mais aussi parce qu'il est le seul être capable de produire l'engendrement parfait de son Fils. Il existe donc, dans la société médiévale, un ensemble de représentations qui inversent radicalement nos conceptions contemporaines, qui attribuent à la mère un rôle largement dominant dans la reproduction humaine³⁶. L'éventuelle capacité d'Adam à enfanter ne saurait donc revêtir la même signification dans le monde actuel et dans la société médiévale. C'est précisément ce que néglige de considérer la lecture d'un accouchement masculin supposé, comme « renversement de l'ordre biologique en conformité avec les rapports de domination entre les sexes ». C'est le raisonnement qu'il faudrait ici inverser, pour argumenter que l'image médiévale de l'accouchement masculin ne saurait être un renversement, mais bien plutôt une expression conforme à une représentation sociale de l'ordre biologique de la reproduction qui confère le rôle principal aux hommes, en accord avec leur domination au sein de la société. Surtout, on doit se demander quel bénéfice il pouvait y avoir, dans le monde médiéval, à montrer l'accouchement masculin, dans la mesure où cette posture était liée à une fonction secondaire, voire dévaluée, et dès lors que l'homme était socialement investi de la faculté reproductive essentielle, c'est-à-dire le pouvoir d'engendrer les enfants. Peut-être convenait-il de ne pas faire de la création d'Eve une naissance, afin de préserver la logique d'une répartition des tâches dans la reproduction qui conférerait à l'homme la fonction d'engendrement, tenu pour hiérarchiquement dominante.

Un troisième élément est peut-être plus déterminant encore, en dépit d'une relation en apparence moins étroite avec le cas des premiers parents. Eve est créée, elle ne naît pas et

³⁵ Cf. *ibid.* ainsi que mon article « La parenté partagée : engendrement charnel et infusion de l'âme », dans C. Casagrande et S. Vecchio (éds.), *Anima e corpo nella cultura medievale, Atti del V Convegno di studi della società italiana per lo studio del pensiero medievale (Venezia, 1995)*, SISMEL, éd. del Galluzzo, Florence, 1999, p. 123-137. Voir, plus largement, Danièle Jacquart et Claude Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris, PUF, 1985; Joan Cadden, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages (Medicine, Science and Culture)*, Cambridge, Cambridge U.P., 1993.

³⁶ Il n'est pas certain que celles-ci se caractérisent pas une totale fidélité à la « réalité biologique », et il est probable qu'elles comportent aussi leur part de réinterprétation des données « naturelles ».

n'est pas non plus engendrée par Adam : la différence peut paraître mince à nos yeux, nous qui faisons un usage expansif et libre des métaphores de l'enfantement et de la procréation (la dépression *post partum* de l'auteur désaisi de son oeuvre, etc.). Il ne saurait en aller de même dans la société médiévale, où la différence entre création et engendrement revêt une importance stratégique. Elle se trouve en effet au coeur du coeur dogmatique du christianisme, et s'avère indispensable pour faire tenir l'intenable paradoxe trinitaire d'un Fils égal au Père. La conciliation de l'identité des essences et de la différence des personnes, traduite dans les termes de la parenté divine, suppose, depuis la réfutation d'Arius par le concile de Nicée, que le Fils soit « engendré et non créé ». Il ne peut être en effet créé, sans quoi il ne serait qu'une créature, éloignée de l'essence de son Créateur, mais doit être dit engendré, sans quoi il ne serait pas Fils de son Père. La formule magique de l'orthodoxie, sans laquelle le dogme trinitaire s'écroulerait, confère à la distinction entre création et engendrement une valeur de fondement essentiel, et on comprend dès lors que cette démarcation ne soit pas franchie à la légère. Considérer Eve comme « créée et non engendrée » n'est certes pas un impératif aussi catégorique que de concevoir le Fils comme « engendré et non créé ». Mais du moins le modèle trinitaire peut-il aider à comprendre l'usage fort réglé de ces termes, et le fait qu'on ne nomme pas aisément naissance ou engendrement ce qui est création et fabrication.

On peut avancer davantage en s'aidant de la distinction opérée par les scolastiques, comme Guillaume d'Auvergne et Thomas d'Aquin, entre les diverses manières qui font accéder à l'existence. Celle-ci peut résulter de quatre opérations distinctes : *faire*, comme l'artisan qui fabrique des objets à partir d'une matière extérieure à lui; *créer*, qui consiste à faire à partir de rien, en produisant la substance de la chose, tel l'acte de création divine; *engendrer*, c'est-à-dire faire soi-même de sa propre substance, en instituant donc un rapport de filiation; *procéder*, qui est sans doute la relation la plus difficile à distinguer, dans la mesure où elle suppose également une identité de substance, sans être pour autant un engendrement³⁷. Dans un champ sémantique aussi strictement balisé, il paraît assez logique que le vocabulaire attesté pour désigner la formation d'Eve soit principalement celui de la création et de la fabrication (c'est une opération divine, mais qui utilise en partie une matière préexistante), et accessoirement celui de la procession (Adam et Eve sont formés de la

³⁷ Ces distinctions sont développées dans un contexte trinitaire; cf. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, 41, art. 3.

même substance, mais cette unité résulte d'une création-fabrication et non d'un engendrement). En même temps, on perçoit bien le risque d'une dérive vers la référence à un engendrement ou à une naissance, dès lors que l'usage de la côte transfère à Eve la propre substance d'Adam.

On peut alors synthétiser la manière dont la création d'Eve est pensée au sein des catégories et du système de représentation médiévaux. Comme l'indique le schéma 1, celle-ci doit être restituée dans sa globalité, en tant que structure triangulaire. On se doit de considérer conjointement ses deux composantes, à savoir qu'Eve est d'une part créée par Dieu, et d'autre part à partir d'Adam (la relation triangulaire se noue dans la mesure où ce « à partir d'Adam » ne peut être pensé indépendamment de l'intervention créatrice de Dieu). Chacune de ces deux relations est complexe. La première domine, et Dieu joue le rôle principal (alors que la lecture de la scène comme naissance tend à le reléguer en position subalterne). Il est le démiurge-artisan qui tout à la fois crée et fabrique Eve. La seconde relation voit certes son importance renforcée par la nouvelle iconographie (mais sans pour autant pouvoir être isolée de la première). Il s'agit d'un rapport d'origine/procession, produisant une unité substantielle (mais non une filiation, dès lors qu'Adam n'est pas l'agent actif de l'opération et ne fait qu'offrir passivement sa chair à l'acte divin, comme le rappelle la posture du sommeil)³⁸.

Il est temps de revenir vers les images. Car les observations précédentes, si elles jouent utilement le rôle de mise en garde, ne disent rien de la façon dont on doit analyser les figurations de la création d'Eve. Il est en effet tout à fait légitime d'admettre que celles-ci, jouant de la liberté propre à l'art médiéval, puissent évoquer la naissance, alors même que les textes s'interdisent de recourir à cette notion. Sous réserve cependant de démontrer que l'analyse des oeuvres permet de repérer un tel écart. Outre les variantes singulières analysées plus haut, on rappelle que la nouvelle iconographie se présente sous deux aspects principaux. Les images montrant Eve sortant d'une ouverture pratiquée dans le ventre d'Adam sont sans doute les plus à même d'évoquer l'accouchement. Mais dans l'autre version, Eve s'élève seulement au-dessus de la ligne qui délimite le flanc d'Adam (souvent, en

³⁸ On pourrait alors comparer sa position à celle de la mère, réputée fournir la matière de l'embryon, tandis que la force active de l'engendrement vient du père. Toutefois, la mise en relation de la création d'Eve avec ce modèle supposerait que Dieu joue le rôle du père, c'est-à-dire qu'il engendre de sa propre substance. Ce qui n'est pas le cas.

passant devant son bras), sans qu'aucune ouverture corporelle visible ne suggère l'intériorité dont Eve serait tirée (fig. 10)³⁹. Or, une évaluation de l'importance relative de ces deux variantes principales montre que les oeuvres figurant une ouverture dans le corps d'Adam sont nettement minoritaires et ne concerne environ qu'un cinquième du corpus⁴⁰. En revanche, l'option figurative largement dominante insiste sur le fait qu'Eve procède *de latere viri*, sans paraître se préoccuper d'établir un rapprochement avec l'accouchement. Cela est particulièrement net dans de nombreuses occurrences où le corps d'Eve tend à remonter vers la tête d'Adam, émergeant ainsi non de son ventre ni même de son buste, mais au-dessus de son épaule. L'argument selon lequel ce phénomène serait le fait d'oeuvres peu soignées ou dans lesquelles l'artiste aurait manqué de place, participe d'un mépris pour l'image médiévale qui est d'autant moins recevable que la « remontée » d'Eve apparaît également dans des manuscrits de qualité, comme le Bestiaire Ashmole⁴¹.

D'autres remarques concordantes peuvent être ajoutées. Deux médaillons de la Bible moralisée de Vienne permettent de confronter les représentations de la création d'Eve et de la naissance de l'Eglise⁴² (fig. 11). Tandis que la miniature souligne très nettement que l'Eglise est extraite de la plaie ouverte du crucifié, Eve est seulement tirée et façonnée à partir du côté d'Adam, sans qu'aucune ouverture corporelle ne soit représentée. En dépit de la situation typologique qui pouvait inviter à identifier visuellement les deux scènes, le concepteur de l'image s'est soucié de maintenir une différenciation entre l'Eglise, sortant du corps du Christ, et Eve, seulement formée de son côté⁴³. La référence supposée à l'ac-

³⁹ Psautier de Blanche de Castille, Paris, Bibl. de l'Arsenal, ms. 1186, f. (vers 1223-1226). On pourrait certes argumenter que l'ouverture est comme incluse, quoique non visible, dans la bordure du corps. Ou encore que l'association du buste et du bras d'Adam forme un repli, suggérant de manière euphémisée l'ouverture du corps. Il nous semble plus conforme au fonctionnement de l'image médiévale de s'en tenir à la littéralité de ses traits, et d'interpréter le contour corporel d'Adam, souvent aussi vigoureusement marqué que dans le Psautier de Blanche, comme une limite, renforçant l'extériorité d'Eve et évitant l'évocation d'un « sortir de ».

⁴⁰ Le corpus sur la base duquel est établi ce calcul (nécessairement approximatif) a été constitué grâce à la consultation de l'Index of Christian Art de Princeton, complétée par l'apport de recherches personnelles et par la bibliographie. Il convient en particulier de mentionner J. Zahlten, *Creatio mundi. Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter*, Klett-Cotta, 1979 (qui fournit un corpus de 550 manuscrits illustrés de la Genèse).

⁴¹ Bestiaire, Oxford, Bodleian Lib., Ashmole 1511, f. 7. Voir également Sentences de Pierre Lombard, Nuremberg, Staatsbibl., Cent. II. 5, f. 76, ainsi que de nombreuses Bibles parisiennes du XIII^e siècle, reproduites par Robert Branner, *Manuscripts Painting in Paris during the Reign of Saint Louis*, Berkeley, California U.P., 1977 (notamment fig. 163, 226, pl. XIII).

⁴² Bible moralisée (en français), Vienne, Bibl. Nat., ms. 2554, f. 1 v. (ca. 1215-1225).

⁴³ La différenciation visuelle est d'autant plus remarquable que, contrairement à d'autres manuscrits déjà évoqués dans lesquels le vocabulaire utilisé pour les deux scènes est différencié (naissance/création), celui-ci est ici identique : d'Eve comme de l'Eglise, il est dit qu'elle sort (« ist ») du Christ ou d'Adam.

couchement invite à une autre comparaison - suggestive, quoique de portée limitée - avec les représentations de la naissance par césarienne⁴⁴. Le corpus est ici étroit et tardif, guère antérieur à la seconde moitié du XIV^e siècle. Une des premières représentations, vers 1360-1370, est une oeuvre remarquable du miniaturiste parisien Remiet, montrant sans détour l'enfant extrait d'une large ouverture pratiquée dans le ventre de la mère⁴⁵ (fig. 12). L'artiste se montre parfaitement à l'aise pour figurer un accouchement non-naturel, par une ouverture ventrale. Or, il est remarquable qu'il n'ait pas jugé bon de recourir à ce modèle (dont la connotation est largement négative), ni même de s'en inspirer partiellement, dans les différentes représentations de la création d'Eve qu'il a lui-même réalisées⁴⁶. Au contraire, tout semble indiquer qu'il s'est alors efforcé de se tenir aussi loin que possible de la morbidité anatomique de la césarienne (fig. 13). Non seulement il exclut toute figuration d'une ouverture dans le corps d'Adam, mais il met en oeuvre une variante rare, montrant Eve visible presque jusqu'aux pieds, les deux jambes séparées, comme si, déjà entièrement hors d'Adam, elle marchait pour s'éloigner de lui. En dépit - ou à cause - de son savoir en matière d'accouchement ventral, le miniaturiste s'est employé, dans son traitement de la création d'Eve, à écarter toute référence à une naissance.

Les diverses comparaisons proposées, jointes à la distribution quantitative du corpus, suggèrent donc que la dynamique dominante du travail figuratif à l'oeuvre dans la série des représentations de la création d'Eve, ne cherche pas à produire un rapprochement avec l'accouchement. Cela ne veut pas dire pour autant qu'un tel rapprochement ne puisse pas être constaté à l'occasion, de manière plus ou moins affirmée. Et si la figuration de la création d'Eve n'a pas été conçue comme naissance, faut-il pour autant exclure qu'elle ait pu être

⁴⁴ En ce qui concerne les représentations de l'accouchement naturel, on renvoie à Sylvie Laurent, *Naître au Moyen Age. De la conception à la naissance : la grossesse et l'accouchement (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Le Léopard d'or, 1989. Avant le XIV^e siècle, on ne montre jamais littéralement la sortie de l'enfant, et cette tendance à l'euphémisme visuel pourrait nous rapprocher du cas de la création d'Eve. Pourtant, les images sont sensiblement différentes. Ainsi, dans l'accouchement de Rébecca (Bible moralisée de Vienne, Bibl. Nat., Vind. 2554, f. 6; S. Laurent, fig. 32), les jumeaux sont tirés non sur le côté du ventre, mais depuis son milieu, le sexe étant évidemment caché par le manteau. Dans tous les cas (y compris l'accouchement de Thamar, au folio 8 du même manuscrit), le manteau, extension du corps maternel, joue un rôle déterminant, évidemment absent dans le cas d'Adam et Eve : sortir du manteau dit, de manière euphémique mais claire, la sortie du corps maternel.

⁴⁵ *Faits des Romains*, Londres, British Lib., Roy. 16 G. VII, f. 219 (il s'agit de la naissance de Jules César, qui donne son nom à l'opération). Sur cette oeuvre et son auteur, cf. Michael Camille, *Master of Death*, New Haven-Londres, Yale U.P., 1996. Autre représentation illustrant le même texte : Paris, BNF, n. acq. fr., 3576, f. 197. Sur ce thème, voir R. Blumenfeld-Kosinski, *Representations of Cesarean Birth in Medieval and Renaissance Culture*, Cornell U.P., 1991.

⁴⁶ Bruxelles, Bibl. Royale, ms. 9094, f. 30 v.; Paris, BNF, lat. 14247, f. 3v. (M. Camille, *ibid.*, fig. 36-37)

perçue comme telle? La présence d'une ouverture ventrale peut être à cet égard retenue comme un indice significatif, encore que, même dans ce cas, la lecture en termes d'accouchement ne relève nullement de l'évidence. Le fait que la toute première occurrence de la nouvelle iconographie montre Eve encore engagée dans l'ouverture ventrale d'Adam indique qu'un tel choix est d'emblée possible, et qu'il ne contrevient à aucun impératif susceptible d'expliquer sa rareté dans les oeuvres postérieures (fig. 3). Particulièrement peu fréquente durant les XI^e-XIII^e siècles, cette option bénéficie d'une faveur sensiblement accrue au cours des deux siècles suivants. On peut ainsi citer, à titre d'exemples, la fresque de Piero di Pucci au Camposanto de Pise (vers 1390) et celle de Bartolo di Fredi, dans la Collégiale de San Gimignano (vers 1367), où le bassin d'une Eve bien en chair (et de surcroît figurée à la même échelle qu'Adam) dilate vigoureusement l'ouverture ventrale par laquelle elle est extraite de son compagnon.

On se limitera à analyser une des oeuvres qui radicalisent le plus nettement cette préoccupation. Elle apparaît dans un manuscrit du *Speculum humanae salvationis*, réalisé en Catalogne ou en Roussillon, vers 1430-1450, pour l'évêque de Béziers, Guillaume de Montjoie⁴⁷. Les personnages y prennent tous des postures étonnantes (fig. 14). Eve s'élève, gracieuse, presque entièrement visible, et - cas exceptionnel - se détourne de Dieu, comme pour déjà contempler l'époux auquel elle est destinée. C'est que Dieu fait emploi de ses deux mains, comme dans les variantes soulignant l'acte de fabrication, mais de manière ici plus insistante, puisqu'il attire Eve contre lui, en une quasi étreinte. Une lecture perfide, mais bien aidée par la singularité de l'image, le dirait sous le charme de sa trop sensuelle créature! L'ouverture dont sort Eve frappe par ses dimensions et par son déplacement depuis le flanc et la hauteur des côtes, jusqu'à l'axe médian du ventre, qu'elle traverse verticalement, de part en part. Ce sont là autant d'écarts par rapport à la nature spécifique de la création d'Eve, et autant de marques autorisant un rapprochement avec l'enfantement. En outre, il est remarquable que l'ampleur de l'ouverture ne soit pas justifiée par les dimensions du corps qui en est extrait : les chevilles d'Eve ne suffisent pas à occulter l'intériorité corporelle qu'elle exhibe, même avec le secours du bras d'Adam qui la croise. Ici, l'ouverture du corps d'Adam est une béance assumée, selon une modalité qui évoque fortement l'image de la césarienne, chez Remiet (fig. 13). Il ne s'agit pas pour autant de considérer

⁴⁷ Oxford, Bodleian Lib., Douce, 204, f. 1; cf. O. Pächt et J. Alexander, *Illustrated Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1966, I, p. 69, n. 886.

cette dernière comme le modèle direct de la miniature du *Speculum*, et on peut d'ailleurs évoquer un autre référent, plus spirituel et sans doute plus pertinent dans le contexte considéré : la plaie du Christ, objet aux XIV^e-XV^e siècles d'une dévotion spécifique de plus en plus intense, suscitant ainsi des représentations parfois autonomes qui en amplifient les dimensions et en diversifient les connotations symboliques⁴⁸. Pour revenir à notre image, on doit encore souligner la présence insistante des terriers, au pied de chaque arbre, et sous le bras même d'Adam où, groupés par trois, ils dessinent le contour d'une étrange (in)forme. Ces terriers constituent une orchestration du motif de l'ouverture, qui fait écho à celle qu'exhibe le ventre d'Adam. En outre, une allusion sexuelle est très probable, d'autant plus que les terriers, associés aux lapins dont le nom même renvoie au sexe féminin, sont souvent mis en relation, dans la miniature de la fin du Moyen Age, avec des thèmes liés à la procréation⁴⁹. Au total, l'ensemble des traits qu'on vient d'analyser confèrent à l'ouverture exhibée du corps d'Adam une connotation nettement féminine et sexuelle. Dans cette oeuvre exceptionnelle, qui multiplie les écarts par rapport au mode de formation spécifique de la première femme, on peut bien dire qu'Eve accède à l'être par une sorte d'accouchement masculin, qui entend suggérer, autant qu'il est possible, le paradoxe d'un enfantement par l'homme.

Cette image constitue un cas extrême, qui radicalise une tendance à l'oeuvre dans une part minoritaire de la série des représentations de la création d'Eve. On ne saurait donc en tirer des indications valant pour la totalité du corpus, ni à plus forte raison y lire l'indice d'un invariant fantasmatique, selon lequel l'homme aurait, tout au long de l'histoire universelle, chercher à accaparer symboliquement le pouvoir féminin de créer la vie et de mettre au monde un être vivant. Répétons une fois encore que, dans la société médiévale, le contrôle masculin sur la reproduction était assuré par la représentation dominante qui réservait au père le pouvoir actif d'engendrement, de sorte que l'évocation d'un accouchement masculin était non seulement innécessaire, mais potentiellement contre-productive, en ce sens qu'elle plaçait l'homme dans une posture moins valorisée que celle qui lui était normalement reconnue. L'image du *Speculum* et quelques autres suggèrent néanmoins que le

⁴⁸ Par exemple, New York, The Cloisters Museum, Psautier de Bonne de Luxembourg, f. 331.

⁴⁹ Plus encore qu'en latin (*cuniculus/cunnus*), l'ancien français peut jouer de la polysémie de « connin »; cf. Jean Wirth, « L'emprunt des propriétés du nom par l'image médiévale », *Etudes de Lettres (Université de Lausanne)*, 3-4, 1994, p. 61-92.

fantasme d'un corps masculin féminisé et ouvert pour l'enfantement pouvait être actif dans la société médiévale.

Encore convient-il de préciser comment le masculin et le féminin s'articulent dans une représentation de cette sorte. On se réfèrera, pour nous aider à formuler ce rapport, aux objets sacrés Baruya, analysés par Maurice Godelier⁵⁰. Jalousement détenus par les hommes, ces objets contribuent, notamment par leur usage dans les rituels d'initiation masculins, à perpétuer la dominance des hommes dans la société. Leur contenu est tenu rigoureusement secret, en particulier pour les femmes, car, à l'intérieur, se trouvent des objets renvoyant au temps originel où dominait la créativité féminine. Ainsi, « dans l'objet sacré qui manifeste le pouvoir des hommes se trouvent les pouvoirs des femmes que les hommes ont réussi à s'approprier ». Le féminin se trouve occulté à l'intérieur de l'objet qui, servant à la constitution du pouvoir masculin, devient lui-même masculin. Il est important de souligner que le féminin, que s'approprient les hommes, tire son efficacité du fait qu'il est *caché comme féminin* (et c'est pourquoi, ainsi que le raconte Maurice Godelier, la révélation du contenu secret des objets fait pleurer les hommes). Sans nullement transférer telle quelle une réalité mélanésienne dans l'Europe médiévale, on peut tirer profit de cette analyse pour notre propre réflexion. De fait, si le fantasme peut conduire à figurer l'homme dans une posture qui décalque autant que possible l'accouchement féminin, il importe de souligner que les constructions sociales visant à attribuer à l'homme le pouvoir créateur et reproducteur fonctionnent en partie différemment. Il y a quelque logique à penser que le féminin doive alors être caché dans le masculin, qu'il doive y être à la fois présent et dénié comme féminin, afin d'apparaître comme la marque d'un pouvoir pensé comme spécifiquement masculin. De ce fait, on peut suggérer que l'image de l'homme enceint ou assumant la posture féminine de l'accouchement relève plus du fantasme (logiquement susceptible d'alimenter la dérision anticléricale, comme le montre bien R. Zapperi), que de la construction socialisée qui, si l'on veut, le récupère, mais dont l'enjeu principal consiste à soutenir efficacement la dominance masculine et l'ordre global auquel elle participe.

A L'ORIGINE DU LIEN ENTRE LES HOMMES (ET LES FEMMES)

⁵⁰ Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996, en part. p. 170-190.

Comme le révèlent avec éclat certaines images, une signification de naissance peut parfois s'attacher à la nouvelle représentation de la création d'Eve. Cependant, on a suggéré qu'elle n'est sans doute pas le cœur actif de la nouvelle iconographie, dans la mesure où la recherche qui en motive la mise au point vise plus souvent à esquiver qu'à produire un rapprochement avec l'accouchement. Le rapport direct entre Adam et Eve, mis en relief par l'innovation figurative, supporte d'autres lectures, effectivement dominantes, de sorte qu'une référence éventuelle à la naissance doit être considérée comme un glissement possible plutôt que comme un enjeu central. Reste alors à se demander ce qui motive la mise au point et l'essor d'une nouvelle forme de représentation de la création d'Eve, à partir du second quart du XI^e siècle. Comme on l'a vu déjà, celle-ci fait glisser l'attention du détail littéral du récit de création à sa signification plus essentielle, fondée sur le fait qu'Eve est tirée d'Adam. Elle permet d'insister visuellement sur le rapport direct entre Adam et Eve, mais sans pour autant oublier le rôle créateur de Dieu, ni penser ce rapport en termes de naissance et de filiation. On doit alors rechercher quelles étaient, dans la société médiévale les significations attribuées à la relation de procession substantielle entre Adam et Eve.

La tradition exégétique invite à distinguer quatre types de lectures, explicitement reprises par Thomas d'Aquin lorsqu'il énumère les raisons pour lesquelles la femme devait être faite à partir de l'homme⁵¹. La première, déjà commentée, est typologique, et conçoit la création d'Eve comme la préfiguration de l'Eglise naissant de la plaie du Christ. Sans douter de l'importance de ce lien, il est peu probable qu'il ait influé sur la mise au point de la nouvelle iconographie de la création d'Eve, dans la mesure où la naissance de l'Eglise, sortant du flanc du crucifié, n'apparaît pas avant les Bibles moralisées du début du XIII^e siècle. La seconde ligne exégétique voit dans la création d'Eve à partir d'Adam le fondement d'un rapport de prééminence et de domination entre l'homme et la femme. Ainsi, la *Glose ordinaire*, que cite R. Zapperi, répète après Grégoire le Grand qu'Eve est sorti du flanc d'Adam, afin qu'il fût clair que « l'un, l'homme, devait commander, et que l'autre, la femme, devait être commandée »⁵². Le rapport hiérarchique est cependant généralement tempéré par la considération du fait que la femme est tirée du flanc de l'homme, c'est-à-dire ni de sa tête, sans quoi elle dominerait l'homme, ni de ses pieds, sans quoi elle pourrait

⁵¹ *Summa Theologiae*, I, 92, art. 2 (*utrum mulier debuerit fieri ex viro*).

⁵² PL, 113, col. 90, cité par R. Zapperi, *L'homme enceint*, op. cit., p. 25. C'est déjà ce qu'affirme I Tim 2, 11-15. Thomas d'Aquin souligne également que le rapport d'origine établit une relation d'autorité.

être méprisée par lui. La hiérarchie est donc combinée avec une forme d'association équitable (« *socialis coniunctio* » dit Thomas d'Aquin)⁵³. D'autre part, la domination entre l'homme et la femme, établie par la création seconde d'Eve, peut renvoyer à un autre rapport social. Ainsi, dans les gloses parisiennes des XII^e et XIII^e siècles, la relation entre les sexes apparaît homologue à celle qui différencie hiérarchiquement les clercs et les laïcs. Dieu « les créa homme et femme, car de même que la femme obéit à l'homme, de même celui qui est imparfait obéit à l'homme spirituel et parfait » (c'est-à-dire, sans équivoque, au clergé)⁵⁴. De fait, le rapport de domination entre l'homme et la femme ne fonctionne pas au Moyen Age de manière isolée, mais est toujours susceptible de renvoyer à la relation hiérarchique entre clercs et laïcs, qui définit une opposition sociale fondamentale. Ainsi, tandis que la question du pouvoir entre les sexes est la seule que R. Zapperi considère avec soin, elle n'est peut-être pas la principale, et en tout état de cause, elle ne saurait être considérée indépendamment des autres lectures exégétiques.

L'une d'elles concerne le mariage, mais son ampleur dépasse singulièrement la relation de pouvoir entre le mari et la femme. Au reste, le texte même de la Genèse fait du récit de la création d'Eve le fondement du lien conjugal. C'est parce qu'Adam et Eve sont créés à partir d'une même chair (« *caro de carne mea* ») que les couples humains doivent reformer cette chair unique (« *erunt duo in carne una* »). Etant l'un des premiers auteurs chrétiens à attribuer une valeur positive au mariage, il est logique qu'Augustin ait tiré de l'exemple biblique l'indication d'une dignité du lien conjugal. Selon lui, Eve est tirée de la chair d'Adam « pour montrer combien précieuse doit être estimée l'union de l'homme et de la femme »⁵⁵. Les auteurs postérieurs renforcent encore cette idée, en soulignant que le mode de création d'Eve confère une intensité particulière au lien entre l'homme et la femme. Pour Honorius Augustodunensis, le lien de chair entre Adam et Eve institue la communion des époux, unis en esprit par l'amour. De même, Thomas d'Aquin souligne

⁵³ Ce développement apparaît chez de nombreux auteurs, notamment Hugues de Saint-Victor (cité par R. Zapperi, *L'homme enceint*, p. 31) et chez Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, 92, art. 3. Le *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais indique que la création à partir du milieu du corps établit une « *equalitas societatis* » (l. 30, ch. 36, éd. Douai, reprod. anast., Graz, 1964, col. 2239).

⁵⁴ Voir sur ce point Philippe Buc, *L'ambiguïté du livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1994 (citation d'une glose du XIII^e siècle, p. 81).

⁵⁵ *De civitate Dei*, XII, 28, éd. citée, p. 244. Également *De Genesi ad litteram*, IX, 13, éd. citée, p. 122-125 (cette relation « met en valeur la force du lien qui les unit »). Au contraire, l'opposition de saint Paul au mariage se manifeste clairement en I Cor 6, qui fait un emploi particulièrement dévalorisant de Gn 2, 24. Pour les conceptions du mariage dans les premiers siècles chrétiens et le retournement augustinien, voir les pages magistrales de P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, op. cit., p. 478sq., ainsi que E. Clark, art. cité.

qu'Eve a été tirée d'Adam, « afin que l'homme aime davantage sa femme, et s'attache à elle de manière inséparable »⁵⁶. Il précise même que ceci est d'autant plus nécessaire que le mariage humain (entendons : chrétien) établit un lien à vie, à la différence des animaux, de sorte que la création seconde d'Eve apparaît comme une légitimation de l'indissolubilité du mariage que l'Eglise s'est laborieusement employée à imposer aux laïcs et en particulier à la noblesse au cours des XI^e et XII^e siècles. Le fait qu'Adam et Eve procèdent de la même chair est donc interprété comme le fondement d'une valorisation du lien matrimonial, indissoluble et cimenté par l'amour spirituel des époux (*dilectio*).

Quel peut avoir été l'impact de l'interprétation matrimoniale de la création d'Eve dans la diffusion et l'évolution de ses représentations figuratives? Précisons d'abord qu'une telle lecture matrimoniale doit considérer deux dimensions : d'une part, l'unité substantielle établie entre Adam et Eve, qui fonde essentiellement la valeur et la force du lien conjugal; d'autre part, le rapport d'origine/procession, qui confère à Adam une prééminence et un pouvoir de commandement. Sans qu'on puisse séparer ces deux aspects l'un de l'autre, le premier semble jouer un rôle dominant, en particulier dans les siècles centraux du Moyen Age. Il s'agit alors pour l'Eglise d'imposer à l'ensemble des laïcs un modèle chrétien du mariage, conçu à la fois comme forme d'encadrement strict de la reproduction charnelle et comme lien fortement spiritualisé par la valeur sacramentelle qui lui est reconnu au cours du XII^e siècle. La nouvelle iconographie montrant Eve tirée d'Adam, et mettant ainsi en évidence leur unité substantielle, n'a pu que contribuer à faire valoir la force indissoluble du lien conjugal et sa valeur de sacrement. On peut certes repérer un paradoxe dans le fait qu'un lien spirituel soit préfiguré par une unité de chair, et qu'une conception fortement exogamique de l'alliance prenne pour modèle mythique la conjonction de deux êtres substantiellement identiques. Mais après tout, le modèle ecclésial du mariage tient lui-même du paradoxe, puisqu'il consiste en un encadrement spirituel de l'union charnelle, et repose sur une dynamique visant à spiritualiser le corporel.

On peut alors considérer que toutes les versions de la nouvelle iconographie de la création d'Eve participent à l'expression de cet enjeu matrimonial. Par le simple fait de

⁵⁶ *Elucidarium*, éd. citée, p. 374 (« - *Quare de viro? - Ut, sicut in carne una, ita per dilectionem esset cum eo in mente una* »). *Summa theologiae*, *ibid.* (« ...*ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabilius inhaereret (...)* Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam; quod non contingit in aliis animalibus »).

montrer Eve tirée directement d'Adam, elles indiquent l'unité substantielle des deux êtres, fondement du sacrement matrimonial, précisément défini durant la période de diffusion de cette iconographie (sans oublier qu'elles montrent en même temps la création seconde d'Eve et donc la prééminence d'Adam). Les oeuvres anciennes montraient également Eve faite à partir d'Adam, par l'intermédiaire de la côte extraite par Dieu. Mais la nouvelle figuration, en établissant un lien direct, donne une emphase remarquable à ce lien d'origine substantielle, qui vient précisément servir la lecture matrimoniale. Ceci suggère que l'enjeu matrimonial, crucial entre le XI^e et le XIII^e siècle, a pu constituer le coeur actif de la nouvelle iconographie, susceptible d'en expliquer pour une large part le succès et la diffusion au cours de cette période⁵⁷.

Certaines variantes iconographiques viennent encore renforcer cette hypothèse. Elles montrent Eve, non pas partiellement extraite du flanc d'Adam, mais déjà complètement formée, à côté de lui et pressée contre son corps⁵⁸ (fig. 15). Il s'agit pourtant bien du processus de formation d'Eve, comme l'indiquent le sommeil d'Adam et l'intervention de Dieu qui tire Eve par les mains, conformément à un schéma très courant. Dans certaines oeuvres de ce groupe, l'image peut suggérer un effet de fusion, au niveau des jambes des protoparents, dont les contours deviennent imprécis ou du moins incertains. Il est alors tentant de mettre ces oeuvres en relation avec la théorie d'un androgyne originel, qu'elles montreraient au moment de sa division. Pourtant, outre le fait que cette exégèse juive est rejetée par tous les commentateurs chrétiens, un examen plus attentif suggère que cette référence n'est pas véritablement adaptée aux images. En effet, on peut aussi invoquer le premier récit de la Genèse, non comme base de l'hypothèse androgyne, mais comme indication d'une création simultanée d'Adam et Eve. Bien que cette lecture soit également rejetée

⁵⁷ C'est du reste le moment où se développe le thème du mariage d'Adam et Eve dans l'Eden. Les théologiens du XIII^e siècle soulignent vigoureusement que le mariage a été institué par Dieu dans l'Eden (par exemple, Pierre le Mangeur, *Historia scholastica*, PL, 198, col. 1064). Et l'iconographie proprement dite du mariage d'Adam et Eve se développe à partir du début du XIII^e siècle (Dieu ne se contente plus de présenter Eve à Adam, conformément au texte biblique, mais apparaît désormais en position de *pronubus*, procédant à la *dextrarum iunctio*); cf. A. Heimann, « Die Hochzeit von Adam und Eva im Paradies », *Wallraf Richartz Jahrbuch*, 37, 1975, p. 11-40, et Jérôme Baschet, « Matrimonio », *Enciclopedia dell'arte medievale*, Rome, 1997, vol. VIII, p. 264-270.

⁵⁸ Voir notamment les peintures murales de Les Salles-Lavauguyon (vers 1160-1195; cf. Marie-Thérèse Camus, « Les peintures murales de Les Salles-Lavauguyon », *Cahiers de civilisation médiévale*, 33, 1990); ainsi qu'un groupe de Bibles et Psautiers parisiens des années 1230-1260 : Ex-Dyson Perrins, ms. 32, f. 7 v. (cf. R. Branner, *op. cit.*, fig. 272); Malibu, Getty Museum, Ludwig VIII 4, f. 7 (A. von Euw, *Handschriften der Sammlung Ludwig*, Cologne, 1979, I, p. 322-329; ici, fig. 15); Paris, BNF, lat. 33, f. 4 v. (R. Branner, fig. 244); Paris, BNF, lat. 15467, f. 11 (R. Branner, fig. 217).

par les exégètes, on constate que l'image peut parfois l'assumer, comme dans l'étonnant frontispice d'une Bible du XIII^e siècle, qui juxtapose les deux versions de la création d'Eve, d'une part simultanée selon le premier récit de la Genèse, et d'autre part successive conformément au second récit⁵⁹. Toutefois, dans les images qui nous occupent ici, la simultanéité semble être démentie par le sommeil d'Adam et par le geste de Dieu, qui maintiennent une différenciation entre Adam et Eve, et rappellent l'antériorité masculine.

On admettra alors que la différence entre ces variantes et la version dominante de la nouvelle iconographie tient au fait de représenter Eve, non pas extraite du buste d'Adam, mais comme tirée du côté de tout son corps. En somme, *de latere viri* serait ici entendu non pas au sens restreint (le côté des côtes), mais au sens large (la latéralité corporelle dans sa globalité). Dans cette version, l'unité de chair des deux êtres est tout aussi clairement marquée, par le fait qu'ils sont collés l'un à l'autre. En revanche, le rapport de procession, porteur d'une signification hiérarchique, est atténué au profit d'une position côte à côte, qui suggère une relation plus égalitaire. On propose alors d'interpréter cette option figurative comme une inflexion de la signification matrimoniale de la création d'Eve, plus soucieuse de marquer l'unité du couple et sa dignité partagée que la hiérarchie des sexes.

Un cas très singulier apparaît dans une peinture murale de la cathédrale d'Anagni⁶⁰. Les corps d'Adam et Eve, tous deux entièrement formés, sont cette fois placés à distance l'un de l'autre (fig. 16). Mais ils sont également allongés côte à côte - et plus littéralement encore que dans les images précédentes, puisqu'ils sont reliés, de côte à côte justement, par un élément courbe qu'il est loisible d'identifier comme la côte d'Adam. Image étonnante, sur laquelle il nous est difficile de ne pas projeter, malgré l'égalité de taille, la vision d'une mère et de son enfant reliés par le cordon ombilical... Sous réserve d'une analyse plus approfondie, nécessaire pour déterminer les conditions de production d'une variante si exceptionnelle, on se limitera ici à y voir, par référence aux images antérieures, une autre manière de visualiser la procession substantielle d'Eve. Celle-ci évacue la figuration explicite d'un « tirer de », susceptible de fonder la hiérarchie des sexes, et souligne au contraire la nature égalitaire - ou du moins unifiante - du couple humain, formé pour vivre côte à côte

⁵⁹ Paris, Bibl. Mazarine, 36, f. 6 (France du Nord-Est, troisième quart du XIII^e siècle).

⁶⁰ Anagni, Cathédrale, chapelle Saint-Thomas Beckett (peintures datées 1231-1250 ou fin XIII^e siècle), cf. G. Matthiae, *Pittura romana nel Medioevo, secoli XI-XIV*, mise à jour par F. Gandolfo, Rome, 1988, p. 143-144 et 316-319.

dans la communauté de chair (*una caro*). A sa manière si atypique, la peinture d'Anagni paraît exprimer remarquablement le fondement du mariage. En effet, la côte d'Adam, fragment corporel d'où dérive l'unité substantielle des deux êtres, y devient la forme même qui très littéralement constitue le *lien* unissant les premiers époux.

La troisième variante que l'on peut mentionner ici est en apparence plus proche de la version commune de la nouvelle iconographie. L'unique différence tient à la disparition du contour qui, normalement, délimite le buste d'Adam et le distingue de celui d'Eve. Il peut même arriver que l'agencement des deux figures évoque de façon insistante un être double, doté d'une seule moitié inférieure sur laquelle deux bustes seraient greffés⁶¹. Si la référence à l'androgynité originelle pourrait être envisagée ici, on interprétera surtout cette option selon une logique voisine de celle des oeuvres précédentes. L'effacement de toute délimitation corporelle entre Adam et Eve est une autre manière de marquer leur unité substantielle. Et la sorte de fusion qui en résulte peut être entendue comme une visualisation radicalisée de la formule « *duo in carne una* », qui constitue le fondement du lien matrimonial. Ainsi, selon des modalités différentes et en apparence partiellement opposées, ces variantes peuvent être considérées comme autant de manières de renforcer visuellement la signification matrimoniale de la création d'Eve, dont l'essentiel tient à l'unité substantielle des protoparents, bien plus qu'à la prééminence du principe masculin. Il y a alors tout lieu de considérer que cette signification est également présente dans la formulation commune de la nouvelle iconographie, qui produit certes un équilibre différent entre les deux dimensions constitutives de la scène - procession d'Eve et unité substantielle avec Adam -, mais dont la lecture aurait tort de ne retenir que la première et d'oublier la seconde.

Reste à considérer une ultime exégèse - sociale, cette fois - de la création d'Eve. Augustin lui accorde une importance remarquable qui, chez lui, dépasse sans doute celle de la lecture matrimoniale. A la différence des animaux, d'emblée créés plusieurs dans chaque espèce, Dieu a voulu que le genre humain tout entier soit créé à partir d'un seul être. Et, afin que ce fût absolument à partir d'un seul que se propageât l'humanité, il fallait aussi qu'Eve soit créée à partir d'Adam⁶². C'est là, pour Augustin, l'image de la société humaine, et cette modalité de création *ab uno* vise à mettre en relief la cohésion sociale et le lien de

⁶¹ Amiens, Bibl. mun., Escalopier, 30, f. 10 v., *Hexameron* de saint Ambroise (XII^e siècle). Londres, B.L., Add. 14788, f. 6 v., Bible de Sainte-Marie-du-Parc (Louvain, 1148), cf. W. Cahn, *op. cit.*, p. 265, fig. 90.

⁶² *De Civitate Dei*, XII, 22, éd. citée, p. 228-231.

concorde qui la consolide (« *societatis unitas vinculumque concordiae* »). L'unicité de l'origine est le fondement d'une *unité* présente de la société des hommes. L'unité sociale s'établit par référence à une unicité, où se reflètent l'unique origine humaine et l'unique Dieu créateur (mais aussi l'unité du *Corpus Christi*, autre nom de la communauté chrétienne). On retrouve la même idée chez les auteurs ultérieurs, et Bède le Vénérable par exemple suit largement Augustin, tout en précisant que la création spécifique de l'espèce humaine renforce le lien de charité (« *copula caritatis* »), c'est-à-dire l'essence même du lien social au sein de la chrétienté⁶³. D'autre part, l'idée selon laquelle ce mode de création est l'un des aspects de la similitude entre l'homme et Dieu - Adam étant l'origine de l'espèce entière, comme Dieu est l'origine de toutes choses - est esquissée chez Honorius Augustodunensis, et devient l'argument central de la version que Thomas d'Aquin donne de cette exégèse⁶⁴. Vincent de Beauvais reprend encore l'argument social d'Augustin, mais la lecture matrimoniale de la formation d'Eve apparaît alors beaucoup plus développée, donnant même lieu à un véritable petit traité du mariage⁶⁵. Sous réserve d'une étude plus systématique, il est probable que l'importance relative des deux lectures, sociale et matrimoniale, se soit inversée entre saint Augustin et le Moyen Âge central, conformément à l'évolution de la conception chrétienne du mariage et au basculement que constitue à cet égard la sacramentalisation du XII^e siècle. Les deux lignes exégétiques n'en doivent pas moins être considérées comme fondamentales et complémentaires (le mariage étant reconnu comme la condition de la reproduction sociale). On ne saurait trop en souligner les affinités, dès lors que l'une comme l'autre analysent la procession substantielle d'Eve en terme de *lien*, qu'il s'agisse de la copule conjugale ou de la relation sociale en général. Ainsi, procéder du même fonde l'unité et la cohésion, tout à la fois de l'alliance matrimoniale et de la société.

Qu'en est-il en image? La lecture sociale est toujours possible, à partir du moment où la scène montre que toute l'espèce humaine procède d'un seul. Mais il est difficile de me-

⁶³ Bède le Vénérable, *In Genesim*, éd. citée, p. 27-28.

⁶⁴ Pour Honorius, voir plus haut, note 27. Pour Thomas, édition citée : « ... *ut in hoc quaedam dignitas primo homini servaretur, ut, secundum Dei similitudinem, esset ipse principium totius suae speciei, sicut Deus est principium totius universi* ». Dans la version thomiste, la valeur de fondement du lien social disparaît au profit d'un argument relatif à la dignité humaine.

⁶⁵ *Speculum naturale*, livre 30, ch. XIV, éd. citée, col. 2223 (« *Cur Deus et mulierem et omnem homines ex uno Adam voluit procedere* », pour la raison sociale), ch. XXXI à XLII pour la thématique matrimoniale (col. 2235-2245).

surer quelle part lui revient, aux côtés de la lecture matrimoniale, sans doute plus immédiate, dès lors que la création d'Eve met en jeu à l'évidence le statut d'un couple. Si les indices iconographiques explicitant la lecture sociale sont rares, il convient de prêter attention à la position sérielle de la figuration de la création d'Eve. Dans les cycles de la Genèse, la création d'Eve est presque toujours choisie pour synthétiser le sixième jour, alors que celui-ci est également le moment de la création d'Adam (qui est par conséquent beaucoup moins représentée). La création d'Eve vaut donc pour la création de l'humanité entière, et l'on peut alors considérer qu'elle traite du statut d'Adam, comme origine de toute l'espèce, autant que de celui d'Eve. D'autre part, dans les cycles développés de la Genèse, l'enchaînement bien marqué entre la nomination des animaux et la création d'Eve fait ressortir la différence entre les espèces animales, d'emblée multiples, et l'humanité, créée à partir d'un seul. C'est aussi ce que souligne, de manière synthétique, la Bible moralisée déjà commentée, puisqu'on y voit, dans le même médaillon, les animaux allant déjà par couples, au moment où Eve est créée à partir d'Adam (fig. 11)⁶⁶.

C'est justement le médaillon d'une autre Bible moralisée qui propose un des rares indices iconographiques de l'exégèse sociale de la création d'Eve. Il s'agit d'une oeuvre abondamment sollicitée par les études sur l'image médiévale, dont la structure et les modalités d'inscription dans la logique exégétique des Bibles moralisées appelleraient une analyse approfondie, que l'on ne peut malheureusement livrer ici (fig. 17)⁶⁷. Ce médaillon a ceci d'unique qu'il figure en son sein à la fois une réalité de l'Ancien Testament et son accomplissement néotestamentaire, normalement présentés par les Bibles moralisées dans deux médaillons distincts. Cela tient au fait que, constituant la moralisation des roues du char de Yahvé, décrites par Ezechiel (verset 1,16) et interprétées comme articulation de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'objet qu'il se doit de mettre en image est la relation typologique elle-même, c'est-à-dire la clé de la structure du manuscrit tout entier. Conformément au texte de la moralisation, l'association entre la création d'Eve et la naissance de l'Eglise est choisie pour donner à voir ce rapport (selon une modalité qui rapproche la seconde de la première, en évitant dans les deux cas de montrer la figure féminine sortant

⁶⁶ Les couples animaux doivent être également analysés par différence avec les clercs qui, dans le médaillon inférieur, sont isolés individuellement par une série d'arcades : manière d'indiquer l'écart entre la reproduction spirituelle de l'Eglise et la reproduction charnelle des espèces animales et humaines.

⁶⁷ Bible moralisée d'Oxford-Paris-Londres, Paris, BNF, lat. 11560, f. 186.

d'une ouverture corporelle). En revanche, la figuration du baptême est un ajout du concepteur de l'image, que rien dans le texte n'imposait. Le résultat n'en est pas moins parfaitement cohérent, dès lors qu'il associe, en une spirale dynamique et historique, le moment d'origine de l'humanité, la crucifixion entendue comme pivot de l'histoire et du salut, et enfin le sacrement baptismal, condition d'existence de la chrétienté présente. L'image propose ainsi une vision synthétique de la conception chrétienne de l'histoire, et c'est donc principalement comme origine de celle-ci que la création d'Eve doit être perçue ici. Par l'intermédiaire de la crucifixion et de la naissance de l'Eglise - accomplissement de la création d'Eve, qui trouve à son tour sa réalisation présente dans la reproduction baptismale du Corps du Christ -, l'image établit un lien entre la création d'Eve et le baptême. Bien que rien n'autorise pour autant à penser la création d'Eve dans les mêmes termes que le baptême et à y voir une forme d'engendrement spirituel⁶⁸, ce rapport est particulièrement pertinent. Si le baptême montre le fondement du lien qui institue la société chrétienne, la création d'Eve doit être logiquement perçue comme la représentation de l'origine unique du genre humain qui la préfigure. En ce sens, ce médaillon constitue une image synthétique des fondements du lien social, préfiguré par l'unicité inscrite à l'origine de l'espèce, et réalisé parfaitement par le baptême qui donne naissance à l'unité communautaire de tous les chrétiens, liés en Dieu par la *caritas* et la fraternité spirituelle. Unicité du corps-souche originel, présence centrale du corps de l'unique Sauveur et unité du corps social-ecclésial se trouvent ainsi étroitement nouées dans la singulière densité de cette image.

*

Conclusion. L'interprétation médiévale de la création d'Eve manifeste le souci de fonder le lien social et matrimonial sur une procession substantielle, instituée par Dieu à l'origine de l'espèce humaine. Procéder de l'un, procéder du même : telle est la formule du mythe qui vient soutenir la conception chrétienne de la cohésion sociale en général et, de manière particulièrement claire, de l'alliance matrimoniale, telle que l'Eglise s'emploie à l'imposer aux laïcs avec une vigueur aiguë au cours des XI^e-XIII^e siècles. Dans ce contexte, la hiérarchie entre les sexes qu'établit la création successive d'Adam et Eve est un aspect important, mais qui ne prend sens que rapporté au précédent. C'est dans cette perspective que l'on propose de comprendre le développement, à partir de la première moi-

⁶⁸ On s'écarte ici des remarques déjà citées de Jean Wirth et Anita Guerreau (cf. note 3).

tié du XI^e siècle, de nouvelles modalités figuratives de la création d'Eve, soulignant efficacement et visuellement cette relation de procession substantielle. Le souci de renforcer la référence à la création d'Eve comme fondement du lien social et matrimonial peut ainsi être placé au coeur de la dynamique qui porte à la mise au point et à l'essor de cette nouvelle iconographique. Dès lors, celle-ci n'a nul besoin d'être pensée comme naissance, et les forts verroux relevés à cet égard suggèrent qu'une telle perception risquait même d'être contre-productive. Bien évidemment, cela n'empêche nullement que celle-ci puisse advenir, en particulier s'agissant d'une réception laïque encline à l'anticléricalisme, ni même que l'image elle-même puisse participer à cette dérive et inclure des indices favorisant cette lecture. Enfin, il convient de rappeler que la formation d'Eve doit être analysée selon un schéma triangulaire : il serait absurde d'oublier qu'elle résulte de l'acte créateur divin, et d'ignorer que le lien charnel des époux ne peut s'accomplir dans la négligence de Dieu et ne devient chrétiennement légitime que par la grâce divine que le sacrement dispense, ou encore que, dans la société médiévale, il n'y a de lien entre les hommes qu'en Dieu, c'est-à-dire par référence à la relation qui unit tous les chrétiens à leur Père commun.

Cette analyse de la valeur spécifique que revêt la création d'Eve dans le monde médiéval invite à questionner notre propre regard contemporain, prodigue en métaphores de l'engendrement et de la naissance, et enclin à projeter en toutes occasions les imagos parentaux, selon la leçon bien (ou mal) apprise de la psychanalyse. Il est pourtant nécessaire d'historiciser ce regard, dès lors qu'il se porte sur une société totalement différente de la nôtre. Mais la difficulté, en l'occurrence, est renforcée par une apparente proximité. Si, dans le monde contemporain, nous sommes habitués à voir de la parenté ou du moins des parents (presque) partout, le monde médiéval voyait lui aussi de la parenté (presque) partout. La manière et l'enjeu sont pourtant tout autres. Aujourd'hui, les figures parentales et la destinée psychogénétique fonctionnent comme métaphores expansives, au gré des projections fantasmatiques des sujets. Au Moyen Age, les figures de la parenté - charnelle, spirituelle et divine - n'ont le statut ni de métaphores, ni de fantasmes (même si le fantasme en soutient la construction). Ils constituent autant d'éléments réglés (quoi que dotés également d'une propension expansive) d'un ensemble de représentations qui structurent la société et l'univers, et s'avèrent en cela indispensables à sa bonne reproduction.

LISTE DES ILLUSTRATIONS

Schéma 1 : La création d'Eve, un système triangulaire de relations

Fig. 1 : Bible de Saint-Paul-hors-les-murs, Rome, Trésor de la Basilique Saint-Paul-hors-les-murs, f. 7 v. (vers 870).

Fig. 2 : *Hortus Deliciarum*, manuscrit détruit, f. 17 (d'après R. Green; vers 1180).

Fig. 3 : Paraphrase d'Aelfric, Londres, British Library, Cotton, Claudius, B. IV, f. 6v. (second quart du XI^e siècle).

Fig. 4 : Cathédrale de Gérone, pilier d'angle du cloître (seconde moitié du XII^e siècle).

Fig. 5 : *Antiquitates Judaicae*, Chantilly, Musée Condé, ms. 1632, f. 3 (seconde moitié du XII^e siècle).

Fig. 6 : Missel de Saint-Michel de Hildesheim, Haus Brabecke, Collection Furstenberg, f. 10 v. (vers 1160).

Fig. 7 : San Zeno de Vérone, reliefs de la façade (vers 1138).

Fig. 8 : Bible de Millstatt, Klagenfurt, LandesArchiv., VI. 19, f. 9 v. (vers 1180-1200).

Fig. 9 : Livre choral du monastère de Prüm, Stuttgart, Landesbibl., Cod. Hist. 2^o 415, f. 17 (vers 1138-1147).

Fig. 10 : Psautier de Blanche de Castille, Paris, Bibl. de l'Arsenal, ms. 1186, f. (vers 1223-1226).

Fig. 11 : Bible moralisée (en français), Vienne, Bibl. Nat., ms. 2554, f. 1 v. (vers 1215-1225).

Fig. 12 : Naissance de Jules César, *Faits des Romains*, Londres, British Lib., Roy. 16 G. VII, f. 219 (vers 1360-1380).

Fig. 13 : *Livre des propriétés des choses*, Bruxelles, Bibl. Royale, ms. 9094, f. 30 v. (vers 1400).

Fig. 14 : *Speculum humanae salvationis*, Oxford, Bodleian Lib., Douce, 204, f. 1 (vers 1430-1450).

Fig. 15 : Psautier, Malibu, Getty Museum, Ludwig VIII. 4, f. 7 (vers 1250-1260).

Fig. 16 : Cathédrale d'Anagni, chapelle Saint-Thomas Beckett, peintures murales (1231-1250 ou fin XIII^e siècle).

Fig. 17 : Bible moralisée, Paris, BNF, lat. 11560, f. 186 (vers 1235-1245).