

Autour des sources de la pensée politique dans l'Angleterre médiévale (XIII^e-début du XIV^e siècle) : la contribution de Thomas Docking, William de Pagula et Roger de Waltham à la réflexion sur les pouvoirs

par Frédérique Lachaud

La Grande Charte est un des documents les plus emblématiques et fondateurs de l'histoire politique de l'Angleterre médiévale ; la constitution d'un mouvement d'opposition au gouvernement de Jean sans Terre et la formulation d'exigences en matière de libertés ont laissé des traces dans l'imaginaire collectif et continuent à marquer l'enseignement de l'histoire médiévale comme l'enseignement du droit. De manière plus globale, la période entre l'installation d'Henri II sur le trône d'Angleterre et le début de la guerre de Cent ans vit une série d'innovations importantes dans les domaines juridique et institutionnel, la naissance du Parlement étant sans doute un des traits les plus remarquables de l'évolution politique anglaise au cours de cette période. L'étude de ces transformations a donné lieu à une historiographie d'une grande richesse, qui repose aussi sur l'existence d'archives administratives qui n'ont pas véritablement leur équivalent dans les autres régions d'Occident. Les débats politiques également – notamment ceux issus des confrontations entre le roi et le baronnage lors des crises de 1215, 1258-1265 et 1297 – ont été le cadre de la rédaction de projets de gouvernement particulièrement riches et novateurs.

Cette situation contraste de manière frappante avec l'apparente faiblesse de la réflexion des théoriciens sur les pouvoirs en Angleterre après la publication du *Policraticus*, le grand traité de Jean de Salisbury (1159). Les historiens ont ainsi noté l'absence, dans le contexte anglais, d'une littérature qui serait le pendant des « miroirs aux princes » capétiens, si ce n'est le *De principis instructione* de Giraud de Barry († 1220/1223), qui semble toutefois avoir été peu diffusé et qui apparaît comme un ouvrage hybride, puisqu'il tient à la fois de la chronique, du pamphlet et du miroir au prince. À première vue, la théorisation du pouvoir dans le domaine temporel semble donc avoir été peu importante en Angleterre pendant une longue

période ; il faudrait même attendre l'œuvre de John Fortescue pour voir s'amorcer une véritable réflexion sur le système des pouvoirs, c'est-à-dire bien après les grandes œuvres ecclésiologiques anglaises du XIV^e siècle¹. Cette situation reflète-t-elle le fait que le dialogue politique dans les parlements prit la place du conseil au prince dispensé par les miroirs ? Une telle évolution aurait relégué au second plan la nécessité de présenter des écrits au prince et aux élites pour les convaincre de mener des réformes.

On voudrait ici remettre en cause cette vision des choses. En premier lieu, l'accent mis sur l'étude de la pratique politique et des institutions a sans doute conduit, dans le cadre de l'historiographie de l'Angleterre médiévale, à laisser de côté la contribution des théoriciens. La portion congrue accordée aux idées politiques dans les ouvrages qui portent sur l'histoire politique du Moyen Âge anglais continue à refléter un état de la recherche qui sépare théorie et pratique : l'histoire de la théorisation du pouvoir reste l'apanage des spécialistes de philosophie politique, alors que les historiens des pouvoirs se penchent avant tout sur la pratique administrative ou juridique, ou encore sur l'évolution des débats politiques. Par ailleurs, pour les spécialistes des idées politiques, les « miroirs aux princes » capétiens dominent l'évolution des idées. Cette situation conduit à faire de ces ouvrages la norme pour l'histoire de la théorie politique, alors même qu'ils présentent des spécificités très fortes. La domination de ce qui a été érigé en modèle conduit aussi à négliger d'autres formes de réflexion sur le pouvoir, même si les travaux menés dans le cadre du groupe de recherche sur l'anthropologie scolastique autour d'Alain Boureau ont ouvert, dans ce domaine, des avenues nouvelles².

Toutefois, il existe bien, dans l'Angleterre du « long XIII^e siècle », des écrits qui font une place à la réflexion sur les pouvoirs. En premier lieu, un certain nombre de textes s'inspirent du *Policraticus*, dont il faut rappeler qu'il comporte des développements importants sur des thèmes politiques clés : la limitation des pouvoirs du roi par les lois, la tyrannie et le tyrannicide, ou encore la prééminence du bien commun, exprimée par la métaphore du corps politique. Jean de Salisbury se fit peut-être l'écho des débats intellectuels contemporains sur l'interprétation des deux maximes d'Ulpian, *Legibus solutus est* (D. 1. 3, 31), et *Quod principi placuit legis habet vigorem* (D. 1, 4, 1) ainsi que de la constitution *Digna vox* (C. 1, 14, 4), comme des tensions sur la pratique réelle du pouvoir, mais le *Policraticus* eut une postérité bien au-delà de son époque. On trouve par exemple quelques références à

1. Il faut toutefois prendre en considération plusieurs « miroirs » rédigés à la fin du XIV^e siècle et au XV^e siècle : J.-Ph. Genet, *Four English Political Tracts of the Later Middle Ages (Camden Fourth Series 18)*, 1977, et les remarques de W.C. Jordan sur la nature de ces textes dans *Speculum* 54 (1979), p. 801-802.

2. En particulier A. Boureau, *La Religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, Paris, 2006.

l'ouvrage dans le grand traité de *common law* connu sous le titre de *Bracton*. Plus étendus sont des emprunts moins connus. Une compilation morale rédigée vers 1260 reproduit les sections les plus « politiques » du *Policraticus* sous le titre *De tyranno et principe*. Il faut aussi mentionner l'œuvre du franciscain Jean de Galles, qui enseigna à Oxford et ensuite à Paris dans les années 1260 et 1270. Il fit un large usage du *Policraticus* dans deux de ses traités sans doute rédigés en vue de la formation des futurs prédicateurs.

Il ne s'agira pas ici de retracer cette influence³, mais de s'intéresser à des textes relativement peu connus qui, sans nécessairement relever du genre du « miroir au prince », suggèrent que la réflexion sur les pouvoirs était bien présente dans le clergé séculier, comme dans les milieux liés aux écoles, aux couvents mendiants et aux monastères, ainsi que le suggérait Beryl Smalley dans ses études sur les commentaires bibliques, et plus récemment Philippe Buc⁴. Les travaux en cours de Derek Keene sur la culture politique londonienne invitent aussi à reconsidérer le jugement porté sur la production textuelle liée à la réflexion sur le pouvoir en Angleterre⁵. Les débats récents sur la pertinence des commentaires bibliques et notamment de l'œuvre d'Étienne Langton dans le mouvement qui conduisit à la Grande Charte témoignent aussi d'un intérêt renouvelé pour ces questions⁶. Il s'agit donc de prolonger cette enquête et de cerner les textes écrits en Angleterre, entre la fin du XII^e siècle et le début du XIV^e siècle, qui seraient l'expression d'une réflexion d'ordre politique ; il importe aussi de délimiter les principaux thèmes débattus par les théoriciens, et de les placer en regard des revendications et des orientations politiques exprimées dans la vie publique.

Dans cette perspective, les pages qui suivent partent de trois auteurs. Le premier, actif dans les années 1260, est Thomas Docking, lecteur au couvent franciscain d'Oxford, et proche de Robert Grosseteste et d'Adam Marsh⁷. Docking fut peut-être témoin des événements des années 1258-1265 et l'on a pu avancer que ses commentaires bibliques comportent des allusions aux débats politiques contemporains.

3. Sur ce point, je me permets de renvoyer à Fr. Lachaud, « Filiation and context. The medieval afterlife of the *Policraticus* », dans *A Companion to John of Salisbury*, C. Grellard et Fr. Lachaud (éd.), Leyde, Boston, 2015 (*Brill's Companions to the Christian Tradition* 57), p. 377-438.

4. Voir notamment B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2^e éd., Oxford, 1952 ; Ph. Buc, *L'Ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, 1994 (*Théologie historique* 95).

5. Édition des *Leges Anglorum Londoniis collectae* (en cours).

6. D. d'Avray, « Magna Carta : its ackground in Stephen Langton's academic biblical exegesis and its episcopal reception », *Studi Medievali*, 3^e série, 38 (1997), p. 423-438 ; J. Baldwin, « Master Stephen Langton, future archbishop of Canterbury : the Paris schools and Magna Carta », *English Historical Review* 123 (2008), p. 811-846 ; D. Carpenter, « Archbishop Langton and Magna Carta : his contribution, his doubts and his hypocrisy », *English Historical Review* 126 (2011), p. 1041-1065.

7. Je souhaite remercier ici John Maddicott, qui a attiré mon attention sur cet auteur.

Au cours de cette période, dite de « mouvement baronnial de réforme et de rébellion », un mouvement d'opposition se consolida face à la politique diplomatique et financière d'Henri III, en particulier face au refus du roi de gouverner en cherchant le consentement et la consultation, et fut structuré par la prestation d'un serment mutuel par un certain nombre de grands, auxquels s'associèrent des sections plus larges des élites. La limitation du rayon d'action du roi par un conseil est la principale disposition du mouvement ; plusieurs textes majeurs transcrivent cette politique dans la pratique, dont les Provisions d'Oxford (1258) et les Provisions de Westminster (1259). Le mouvement prit fin avec la victoire militaire du parti royal à Evesham (1265)⁸.

Dans un second temps, on évoquera l'œuvre de William de Pagula, un canoniste réputé, qui est entre autres l'auteur d'une somme de droit canon, mais également de deux pamphlets sur l'exercice du droit de prise par le gouvernement royal, et celle de Roger de Waltham, un proche de l'évêque de Durham Antony Bek, qui compila une sorte de somme morale axée sur les devoirs et les dangers du pouvoir. Ces deux auteurs furent actifs pendant le règne d'Édouard II et au cours des premières années du règne d'Édouard III, c'est-à-dire dans un contexte de crise aiguë pour la royauté anglaise. Après une période de tentatives de réforme, notamment marquée par les Ordonnances de 1311, ce fut la confrontation armée entre le roi et une partie du baronnage qui l'emporta, conduisant à la victoire du roi à Boroughbridge (1322). Celle-ci lui permit de gouverner sans avoir recours à la consultation en Parlement, mais les grands écartés de la cour soutinrent la reine Isabelle lorsque celle-ci entreprit de restaurer son pouvoir. Le débarquement d'Isabelle en septembre 1326 fut rapidement suivi de l'arrestation et de l'exécution des Despenser, les principaux favoris d'Édouard II, puis de la déposition du roi en janvier 1327 au profit de son jeune fils. Le gouvernement fut ensuite dominé par Isabelle et Roger Mortimer, jusqu'au coup de l'automne 1330 qui permit à Édouard III d'inaugurer son règne personnel. On ne saurait trop souligner l'importance de cette période pour l'histoire des pouvoirs en Angleterre : l'épisode de janvier 1327 en particulier devait laisser des traces profondes dans la culture politique anglaise.

8. Pour un récit récent de la période, voir A. Jobson, *The First English Revolution : Simon de Montfort, Henry III and the Barons' War*, Londres, 2012. Le rôle de Simon de Montfort dans les événements est retracé par J.R. Maddicott, *Simon de Montfort*, Cambridge, 1994. Pour une analyse du mouvement, voir *ibid.*, p. 151 *sqq.*, et C. Valente, *The Theory and Practice of Revolt in Medieval England*, Aldershot, Burlington, 2003. Les documents relatifs au mouvement sont édités dans *Documents of the Baronial Movement of Reform and Rebellion, 1258-1267*, R.F. Treharne et I.J. Sanders (éd.), Oxford, 1973.

Thomas Docking

Parmi les commentaires bibliques de Thomas Docking, celui où il exprime ses vues les plus personnelles est sans doute ce qu'on peut considérer comme son ouvrage ultime, un commentaire sur le Deutéronome, lequel pourrait dater de la période pendant laquelle Docking fut lecteur à Oxford, entre 1262 et 1265, ou plus tard, entre 1265 et sa mort vers 1270, alors qu'il résidait peut-être au couvent de Norwich⁹. William Courtenay a suggéré qu'il n'y avait pas de lien direct entre le curriculum universitaire et les commentaires franciscains, et le commentaire sur le Deutéronome pourrait avoir été conçu pour les besoins du couvent franciscain d'Oxford¹⁰.

La méthode de Thomas Docking consiste à fournir au lecteur un commentaire linéaire de l'Écriture, de manière à souligner les quatre sens de l'exégèse (littéral, allégorique, tropologique, anagogique), mais il développe ensuite systématiquement son propos sous la forme de *quaestiones*¹¹. Toutefois, l'originalité de Docking – si l'on compare son œuvre par exemple, avec celle réalisée quelques années plus tôt à Paris par le dominicain Hugues de Saint-Cher – est surtout le caractère très détaillé de son commentaire : les digressions deviennent parfois de courts traités à part entière, ainsi lorsqu'il traite des devoirs des juges. Par ailleurs, même si cela n'est jamais explicité, on peut penser qu'il fait allusion à des événements contemporains. A.G. Little suggérait que tel était le cas pour un passage du

9. Pour le jugement selon lequel le commentaire sur le Deutéronome est à la fois moins prolix et plus personnel que les autres commentaires de Thomas Docking, et qu'il fut sans doute composé plus tardivement : A.G. Little, « Thomas Docking and his relations to Roger Bacon », *Essays in History Presented to R. Lane Poole*, H.W.C. Davis (éd.), Oxford, 1927, p. 301-331, à la p. 321. La biographie de Thomas Docking est retracée dans A.G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, 1^{re} partie, *A History of the Convent*, 2^e partie, *Biographical Notices of the Friars*, Oxford (Oxford Historical Society), 1892, p. 151-152, 324-326, 335 ; J.I. Catto, « New light on Thomas Docking O.F.M. », *Medieval and Renaissance Studies VI* (The Warburg Institute), 1968, p. 135-149 ; J. Swanson, « Docking, Thomas of (d. c. 1270) », *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, depuis 2004 ; A.B. Emden, *A Biographical Register of the University of Oxford*, vol. 1, *A to E*, Oxford, 1957, v. « Docking », souligne qu'aucun élément ne permet d'avancer que Thomas Docking termina sa carrière au couvent de Norwich. Le commentaire sur le Deutéronome est conservé dans quatre manuscrits ; la section sur les Dix Commandements a circulé séparément. Le manuscrit utilisé ici est Londres, British Library, Royal 3 B. XII (début du XIV^e siècle).

10. W.J. Courtenay, « Franciscan learning : university education and biblical exegesis », dans *Defenders and Critics of Franciscan Life. Essays in Honour of John V. Fleming*, M.F. Cusato et G. Geltner (éd.), Leyde, Boston, 2009 (*The Medieval Franciscans* 6), p. 55-64.

11. A.G. Little, « Thomas Docking and his relations to Roger Bacon », p. 110-111 : « Docking follows the traditional method, going through the whole text and commenting on each passage in turn. He is true to his principle 'expositio historica firmum est fundamentum aliarum expositionum'. » Sur les sens de l'exégèse, voir en particulier G. Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XI^e-XIV^e siècle*, Paris, 1999 (Patrimoine christianisme) et G. Lobrichon, *La Bible au Moyen Âge*, Paris, 2003 (*Les Médiévistes français* 3).

commentaire de Docking sur la première épître à Timothée, où il voyait une référence à l'action de Simon de Montfort :

« Il me semble, sans préjudice d'une science ou d'un jugement plus sage, que si un homme qui est prudent et capable de prendre soin du gouvernement, voyant que le peuple de Dieu décline par défaut de gouvernement, souhaite obtenir la dignité du gouvernement pour le seul amour de Dieu et l'utilité des sujets, il souhaite bien et désire une bonne œuvre ¹². »

Le commentaire de Thomas Docking sur Dt 17 inclut un passage qui exprime peut-être des sentiments semblables. Dans la section sur la justice, il rappelle que l'ignorance de la condition d'une personne est un obstacle à sa désignation comme juge. C'est par exemple le cas quand il s'agit d'étrangers, dont la condition est inconnue : à moins, écrit-il, qu'il ne s'agisse d'une personne dont l'honnêteté est si grande et si manifeste que tous s'accordent sur son nom, comme ce fut le cas avec le Christ ¹³. S'agit-il ici d'un renvoi à l'activité de Simon de Montfort au gouvernement ? On pourrait penser que la comparaison avec le Christ est excessive, mais elle apparaît aussi dans le *Carmen de bello Lewensi*, le poème sur la victoire baroniale qui célèbre le parti des réformateurs ¹⁴. Même s'il semble difficile de suivre

12. *Videtur mihi, sine preiudicio sanioris sciencie vel sentencie, quod si quis vir prudens et idoneus ad curam agendam regiminis, videns populum dei periclitari ob defectum regiminis, appetat dignitatem regiminis solo dei amore et utilitatis subditorum, bene appetit et bonum opus desiderat* (cité par Little, « Thomas Docking and his relations to Roger Bacon », p. 313-314). La première épître à Timothée est conservée dans un seul manuscrit, Oxford, Balliol College ms. 30. Le passage cité par Little est au fol. 230v, Docking s'intéressant ici aux candidats à l'épiscopat : *Item Bernardus ad Eugeniū libro* [blanc dans le manuscrit] *Presis, ut provideas, [ut] consulas, ut procures, ut conserves. Presis ut possis, presis ut servus fidelis et prudens, quem constituit dominus super familiam suam. Ad quid ? Ut des illis escam in tempore : hoc est, ut disperses, non ut impares. § Idem patet ex hoc quod hic dicit apostolus : si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat ; hoc est ut predictum est non dignitatem vel honorem sed laborem quo prosit subditis. § Sed contra Gregorius in pastorali libro primo ca. 8 dicit quod pro tempore illo dictum est si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat, quo plebibus quisquis preerat, primus ad martirii tormenta ducebatur. Tunc ergo laudabile erat episcopatum querere, quando per hunc dubium non erat ad supplicia graviore pervenire. Cum ergo apostolus in hiis verbis dicat illum desiderare bonum opus qui dignitatem episcopatus desiderat ut inde proficiat, et Gregorius dicit quod hoc dictum est pro tempore primitive ecclesie : apparet quod in hoc tempore appetere honorem episcopatus propter utilitatem subditorum, non est bonum opus desiderare. § R. videtur mihi sine preiudicio sanioris sciencie vel sentencie quod si quis vir prudens et ydoneus ad curam agendam regiminis videns populum dei populi tali ob defectum regiminis appetat dignitatem regiminis solo dei amore et utilitatis subditorum bene appetit et bonum opus desiderat. Je souhaite vivement remercier Anna Sander, conservatrice des archives et des manuscrits de Balliol College, qui a mis gracieusement à ma disposition une reproduction de ce manuscrit.*

13. Londres, British Library, ms. Royal 3 B. XII, fol. 87r : *Item ignorantia conditionis impedit ne quis constituatur iudex ut in extraneis de quibus ignoratur cujus conditionis fuerint, nisi fuerit quis tante et tam manifeste probitatis que omnibus [argumentum] faciat de constituendo ipsum iudicem sicut fuit de salvatore cujus congrua virtute voluerunt etiam rapere et regem facere. Jo 6.*

14. *Carmen de bello Lewensi, The Song of Lewes*, C.L. Kingsford (éd.), Oxford, 1890, p. 12, v. 345-346 : *Non sic uenerabilis .S. de monteforti, / Qui se christo similis dat pro multis morti...*

A.G. Little quand il argumente en faveur du fait que les franciscains auraient systématiquement soutenu le mouvement de réforme, il n'est pas exclu qu'ils se soient fait l'écho d'un certain nombre d'idées débattues entre 1258 et 1265¹⁵.

À côté de ce qu'il est peut-être possible de considérer comme des références particulières à des personnages ou à des situations spécifiques, Docking exprime, dans son commentaire sur le Deutéronome, des idées générales sur le pouvoir. On peut se pencher ici sur les thèmes qui sont traités dans son commentaire de Dt 16,18-20 et de Dt 17, des passages du Deutéronome qui sont souvent utilisés par les auteurs médiévaux comme illustration, voire comme point de départ, pour des considérations sur l'administration du pouvoir ; c'est en particulier le cas de Dt 17,16-20, qui expose les devoirs des rois et ce qui leur est interdit. Dt 16,18-20 contient des prescriptions au sujet des juges et des scribes (*judices et magistros*) que le peuple d'Israël devra instituer dans toutes les cités, et rappelle l'importance pour ces personnages de rendre des décisions justes. Dt 17,8-13 reprend la question du jugement pour les affaires difficiles : le peuple d'Israël doit se tourner vers les lévites et le juge alors en fonction, et suivre leurs instructions, sans s'en écarter. Dt 17,14-15 indique comment le roi devra être choisi. Le peuple pourra établir un roi choisi par Dieu ; il faudra que ce soit un frère, et non un étranger. Suivent les prescriptions (Dt 17,16-17) sur le train de vie du roi : il ne devra pas multiplier ses chevaux ni ramener le peuple en Égypte pour augmenter le nombre de cavaliers, il ne devra pas multiplier le nombre de ses femmes, ni les quantités d'argent et l'or. Dt 17,18-20 prescrit que le roi devra conserver avec lui une copie du Deutéronome, qu'il recevra des prêtres-lévites ; il devra le lire tous les jours, garder et pratiquer ses commandements. S'il agit ainsi, il prolongera son règne¹⁶.

Thomas Docking enrichit son commentaire de références à la glose, à Isidore de Séville, au pseudo-Cyprien, à Maïmonide, à un certain « Radulfus » – il s'agit ici très certainement d'une référence aux commentaires bibliques de Raoul de Flaix, plutôt qu'à Ralph Niger, également auteur d'un commentaire sur le Lévitique –, à Pierre le Mangeur, mais aussi à des sources peut-être plus inattendues comme la *Poetria nova* de Geoffrey de Vinsauf et les auteurs classiques.

15. On sait également que Docking défendit les franciscains dans la controverse qui les opposa aux dominicains à Oxford en 1269 : R. Lambertini, « Momenti della formazione dell'identità franciscana nel contesto della disputa con i secolari (1225-1279) », dans *Dalla « Sequela Christi » di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà. Atti del XVIII Convegno internazionale, Assisi, 18-20 ottobre 1990*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spolète, 1992 (Società internazionale di studi franciscani, Centro interuniversitario di studi francescani), p. 123-172.

16. Voir P. Buis et J. Leclercq, *Le Deutéronome*, Paris, 1963 (Sources bibliques), p. 127-134.

Origines de la royauté et élection canonique

Lorsqu'il commente la fin de Dt 16, Docking passe sous silence le rôle du peuple dans la désignation des juges et des *magistri*, préférant mettre l'accent sur les devoirs du juge et la nature de la justice. Mais dans son commentaire de Dt 17, il consacre de longs développements à la question des origines de la royauté. Commentant *et dixeris constituam super me regem*, il explique que l'on doit comprendre que ce roi n'était pas Dieu, mais un homme. Sur *Sicut habent omnes per circuitum nationes*, il écrit qu'avec ces paroles Moïse prophétisa ce qui devait arriver beaucoup plus tard sous Samuel et Saül. En effet, en I Rois 8 (I Samuel 8), les fils les plus importants d'Israël se rendirent auprès de Samuel à Ramatha et lui dirent : « Regarde, tu deviens plus âgé, et tes fils ne marchent pas dans tes pas. Donne-nous un roi qui puisse nous juger, comme en ont toutes les autres nations¹⁷. » La difficulté posée par ce passage pour les penseurs médiévaux sur le pouvoir a été mise en exergue par Yves Sassier¹⁸. Suivant la glose ordinaire, Thomas Docking l'interprète comme une tolérance de Dieu à l'égard de l'institution de la royauté, une permission : *eum constitues quem dominus deus elegerit de numero fratrum tuorum* doit être compris comme « il permet » et non « il entreprend »¹⁹. Quant au déplaisir de Dieu, qui jugea que le peuple le rejetait lorsqu'il demanda à avoir un homme pour roi, pourquoi Moïse ne les prévint-il pas sur cela et pourquoi ne leur interdit-il pas d'avoir un homme pour roi²⁰ ? La réponse de Docking est que Moïse affaiblit la première interdiction et le déplaisir de Dieu suffisamment quand il ne dit pas que Dieu instituait un roi sur eux, mais qu'ils le faisaient eux-mêmes. Cela apparaît dans *et dixeris constituam super me regem*. *Et dixeris* doit être interprété comme « vous et pas moi ». Il signifia ainsi que Dieu ne l'avait pas prescrit, mais qu'Il l'avait seulement autorisé. La royauté ne trouve donc pas son origine dans la volonté de Dieu, mais Il la promit à ceux qui la souhaitaient.

17. Londres, British Library, ms. Royal 3 B. XII, fol. 90r.

18. Y. Sassier, « Deutéronome, royauté et rois bibliques dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury : première et succincte approche », dans « *Rerum gestarum scriptor* ». *Histoire et historiographie au Moyen Âge. Mélanges Michel Sot*, M. Coumert, M.-C. Isaïa, K. Krönert et S. Shimahara (éd.), Paris, 2012 (*Cultures et civilisations médiévales* 58), p. 387-396.

19. Londres, British Library, ms. Royal 3 B. XII, fol. 90r : *Postea quis debet eligi ostendit dicens. eum constitues quem dominus deus tuus elegerit de numero fratrum tuorum. Intelligitur constitues : permittit non committit*. Pour le commentaire de la glose ordinaire, cf. *PL* 113, col. 470.

20. *Ibid.*, fol. 90r-90v : *Quare super hoc non premuniuit eos Moyses et prohibuit ne regem hominem super se constituerent ? Respondeo. Primam prohibitionem et dei displicentiam satis minuit super hoc quod non dicit deum constituere regem super eos sed se ipsos cum ait : et dixeris constituam super me regem. Intelligitur et dixeris. Tu : non ego. Per hoc enim significavit deum nec hoc precipere nec velle sed tantum permittere. Unde glo. Intelligendum est merito non fuisse secundum voluntatem dei qui hoc fieri non precepit : sed desiderantibus promisit.*

Cette réflexion sur les origines et la légitimité de la royauté conduit Docking à préciser un certain nombre de points sur ce qui constitue une élection régulière. C'est le cas de Saül qui offre le point de départ d'une interrogation sur la légitimité du choix du roi. Saül était bon et digne quand il fut choisi : Dieu ne l'aurait pas choisi si cela n'avait pas été le cas. Mais ensuite il fut réprouvé : à la question de savoir si Dieu le choisit tout en sachant que plus tard il serait réprouvé, la réponse de Docking est que la méchanceté de Saül fut la cause de sa condamnation. Puisque jusque-là il avait été bon, répète-t-il, il fut choisi par Dieu ²¹. Docking offre d'autres considérations sur l'élection canonique. Sur *non poteris alterius gentis hominem regem facere qui non sit frater tuus*, il explique que par *non poteris* il faut entendre *non debebis*. Selon lui, trois points doivent être particulièrement notés : le premier est que dans les élections, on doit préférer ceux qui sont dans le sein de l'Église à d'autres personnes de même condition. Le deuxième est que des étrangers régnèrent plus tard sur le peuple élu : ce fut là la punition et la vengeance à cause des péchés du peuple, comme on le voit avec Hérode. Enfin, s'il n'est pas permis à un grand du royaume (*prelatus terre*) d'être un étranger (*alienigena*), écrit Docking, c'est encore moins le cas pour un prélat de l'Église qui ne connaît ni les coutumes ni la langue du pays (*nec mores patrie nec linguam*)²², une assertion dont on ne peut s'empêcher de penser qu'elle fait écho aux débats sur ce qui était perçu comme la mainmise, par des proches du roi d'origine continentale, sur des bénéfices importants dans l'Église d'Angleterre²³. Docking présente donc la royauté comme une institution tolérée par Dieu ; quant au mauvais roi, il a pu être choisi alors qu'il était encore vertueux. La notation au sujet d'Hérode et des prélats étrangers n'est pas sans rappeler les réflexions qui figurent chez Giraud de Barry par exemple sur le caractère non naturel

21. *Ibid.*, fol. 90rb : *quem dominus deus ele. scilicet canonica electione, ex hoc patet quod Saul bonus fuit et dignus quando fuit electus in regem, unde non eligeret deus nisi bonum et dignum licet postea reprobatus fuerit. Sed tunc queritur quare ipsum elegit ex quo scivit ipsum postea fore probandum. Respondeo. Ut sicut ostenderet propriam malitiam esse reprobationis sue causam. Ex quo cum ad huc bonus esse voluit, electus a deo fuit.*

22. *Ibid.*, fol. 90rb : *Postea quis non debet eligi ostendit dicens : Non poteris alterius gentis hominem regem facere qui non sit frater tuus. Intelligitur non poteris. Id est non debebis alterius gentis hominem regem facere qui non sit frater tuus cognitione. Ex quo notanda sunt tria : unum est quod in electionibus preponendi sunt illi qui sunt de gremio ecclesie aliis conditionibus paribus. Aliud est quod hic manifeste videtur in penam et vindictam factum esse quod alienigenae postea regnaverunt super eos, sicut Herodes sub quo natus est salvator. Mt 2 et Herodes sub quo passus est. Lu. 23. Et Herodes qui occidit fratrem Johannis gladio Act' XII. Tertium est si prelatus terre prohibetur esse alienigena multo magis prelatus ecclesie qui nec mores patrie nec linguam habet.*

23. F.M. Powicke, *King Henry III and the Lord Edward. The Community of the Realm in the Thirteenth Century*, Oxford, 2 vol., 1947, vol. 1, p. 259-289 ; H. Ridgeway, « King Henry III and the aliens », *Thirteenth-Century England II. Proceedings of the Newcastle upon Tyne Conference 1987*, P.R. Coss et S.D. Lloyd (éd.), Woodbridge, 1988, p. 81-92.

des rois de l'Angleterre²⁴. Toutefois, le propos de Docking s'inscrit à l'intérieur de paramètres assez étroits, et si la royauté trouve son origine dans un rejet de Dieu, elle ne doit pas pour autant être remise en question, pas plus que la personne du roi.

Obéissance des inférieurs et correction des supérieurs

L'originalité de Docking est plus manifeste dans les passages relatifs à l'obéissance. Il s'agit pour lui de la vertu la plus haute²⁵, et il écrit que cela apparaît bien en Dt 17 comme en I Rois 15,23 (I Samuel 15,23), où Samuel dit à Saül qu'il a été rejeté par Dieu puisqu'il permit que le roi et le bétail des Amalécites demeurent en vie : celui qui ne rejette pas les paroles de Dieu, mais qui sert fidèlement, celui-là, le Seigneur ne le rejette jamais, au contraire il le protège. Mais l'obéissance doit-elle être aveugle ? Il faut obéir aux ordres donnés par ceux qui sont au pouvoir (*prepositis vestris*), mais seulement s'ils sont en conformité avec la loi : le prélat ne donne pas d'ordres de sa propre autorité, mais comme représentant de Dieu. Quant à la manière d'obéir, on ne doit en faire ni trop ni trop peu. Il faut accomplir les ordres exactement de la manière dont ils ont été donnés : en aucun cas celui qui doit obéir ne doit diriger sa volonté vers autre chose que ce que le prélat a ordonné. Docking se penche aussi sur le contenu des ordres donnés. Il faut d'abord obéir aux ordres qui viennent de Dieu et de la vertu : plus haute est la vertu, plus facile l'action²⁶. Par ailleurs, écrit-il en se référant à III Rois 20,39, si quelqu'un a pris soin du seigneur roi au péril de sa vie, le soignant s'il est malade, lui fournissant le nécessaire s'il manque de tout, le corrigeant s'il erre, l'encourageant à agir s'il est négligent, et cela de manière à rendre des comptes pour lui en toutes choses, celui-là doit être prêt à accomplir tout ce que son supérieur lui enjoint de faire : s'étant profondément engagé pour lui, il doit lui être extrêmement favorable, et suivre sa volonté. Il en est de même pour le sujet qui est le fils de Dieu et qui est consacré au soin de son prélat, selon III Rois 20 : « Garde cet homme s'il est tombé : ton âme sera pour son âme²⁷. » Peut-être faut-il comprendre ce passage – à première vue

24. *De principis instructione liber*, G.F. Warner (éd.), *Giraldi Cambrensis opera*, vol. 8, Londres, 1891 (Rolls Series), p. 37.

25. L'obéissance apparaît aussi comme une vertu essentielle chez Étienne Langton, qui recommande la soumission comme principe général, sauf si le prince ordonne un acte qui est un péché mortel, ou bien s'il n'y a pas eu de sentence de la cour : Baldwin, « Master Stephen Langton », p. 815-820.

26. Londres, British Library, ms. Royal 3 B. XII, fol. 89v-90r. Docking cite Grégoire le Grand (*Moralia in Job*, 39), Augustin (*De bono conjugali*, *De humilitate et obedientia*) et le pseudo-Cyprien à l'appui de ce développement.

27. *Ibid.*, fol. 90r : *Item si quis curam domini regis sub periculo capitis suscepisset ad curandum si egrotaret, ad providendum si indigeret, ad corrigendum si erraret, ad excitandum si negligeret et ut in omnibus pro illo*

déroutant – à la lumière de la notion de mandat, empruntée au droit canon, et qui pénètre, au XIII^e siècle, la procédure des cours de justice comme les pratiques administratives et politiques²⁸. Pour que son action soit valide, le mandataire doit en effet obéir à la lettre aux ordres du mandant ; c'est pour cette raison que les développements sur la délégation de pouvoir sont envisagés dans le cadre d'une réflexion sur l'obéissance²⁹. Mais on peut également envisager ce passage à la lumière de la dispute entre Henri III et Simon de Montfort au sujet de la légation de celui-ci en Gascogne entre 1248 et 1252, laquelle est connue par le dossier que les deux parties préparèrent pour un arbitrage par Louis IX, roi de France, au début de l'année 1262³⁰. Henri III estimait que Simon de Montfort avait été son bailli en Gascogne, et qu'il pouvait entreprendre des poursuites à son encontre afin de percevoir un dédommagement pour les exactions dont on l'accusait ; à l'opposé, le comte de Leicester clamait qu'il n'avait été « ne mie come baillif por randre aconté, mes que la gent fussent entendant a li comme au roy meismes »³¹. Cet épisode suggère que les questions liées à la délégation de pouvoir avaient sans doute une dimension fortement politique et que l'introduction de la pratique du mandat ne fut pas simplement la conséquence d'une diffusion du droit savant auprès du personnel administratif.

Si l'obéissance apparaît comme vertu première, quels sont les recours dont les inférieurs disposent face à un supérieur qui agit mal ? Dans son commentaire de Dt 16,18 sur la nomination des juges, Docking explique qu'une personne de condition servile n'a ni le pouvoir, ni l'autorité de juger. Mais si l'on accepte l'objection selon laquelle l'ânesse de Balaam corrigea son maître, alors il est encore plus justifié pour un homme de condition servile de corriger son maître, et pour l'inférieur de corriger son supérieur. Toutefois, précise Docking, les termes *judicare* (juger) et *arguere* (prouver), *corripere* (critiquer) et *monere* (mettre en garde) ne

rationem redderet : ille quotiens prelati sui obligationem attenderet multum paratus esse deberet. Ad omnia que prepositus suus illi injungeret, cogitans quod cum tam graviter pro illo obligatus esset : multum ei favere et voluntatem ejus sequi deberet. Si autem est de subdito qui filius dei est et cure prelati commissus secundum illud R. 20. Custodi virum istum qui si lapsus fuerit : erit anima tua pro anima ejus.

28. Voir notamment P. Legendre, *La Pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien à Innocent IV (1140-1254)*, Paris, 1964 ; L. Mayali, « Fiction et pouvoir de représentation en droit canonique médiéval », dans *Excerptiones iuris : Studies in Honor of André Gouron*, B. Durand et L. Mayali (éd.), Berkeley, 2000 (*Studies in Comparative Legal History*), p. 421-437.

29. Voir P. Legendre, « Du droit privé au droit public. Nouvelles observations sur le mandat chez les canonistes classiques », *Mémoires de la Société pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pas bourguignons comtois et normands*, 30, Dijon, 1970-1971, p. 7-35, en particulier p. 11 : « Mais l'étymologie courante (quasi manu datum) devait entraîner la doctrine dominante, celle d'Azon et de ses successeurs, à privilégier l'idée de commandement et corrélativement de soumission à l'ordre reçu. »

30. Le dossier présenté à Louis IX en janvier 1262 est édité dans Ch. Bémont, *Simon de Montfort, comte de Leicester, sa vie (120?-1265), son rôle politique en France et en Angleterre*, Paris, 1884. L'arbitrage n'eut jamais lieu.

31. *Ibid.*, p. 339 (pièce justificative XXXV).

renvoient pas aux mêmes réalités. Le juge incarne l'autorité d'examiner, de prouver et de punir. Cette autorité est donnée aux supérieurs à l'égard de leurs inférieurs. *Corripere* intervient entre égaux. *Monere* est l'action des inférieurs à l'égard de leurs supérieurs. Balaam représente la figure du mauvais prélat ; et par l'invective de l'ânesse on entend les bons sujets que les prélats veulent forcer à mal agir³².

Docking ne se prononce pas ici plus avant sur la capacité des inférieurs à corriger les gouvernants. C'est plus loin, lorsqu'il développe quelques considérations sur les relations entre les deux pouvoirs, qu'il revient sur ce point. Il existe un pouvoir sacerdotal plus élevé auquel on doit se référer dans les cas difficiles, et un pouvoir séculier plus élevé, c'est-à-dire le pouvoir royal³³. Il faut décider lequel des deux est supérieur à l'autre en degré de dignité, et s'il peut y avoir deux pouvoirs dans le même degré de dignité, par exemple deux grands pontifes, ou bien deux rois dans le même royaume, ou encore deux empereurs dans le même Empire³⁴. On peut également poser la question de savoir qui peut corriger l'empereur, le pape ou le souverain pontife qui errent³⁵. Après avoir présenté les arguments *pro et contra* pour chacune de ces questions, les conclusions de Docking sont les suivantes :

- La dignité sacerdotale consacre le pouvoir royal et le sanctifie par la bénédiction, ce qui apparaît dans l'épître aux Hébreux 7 : plus grand est celui qui bénit que celui qui est béni. Du coup, le pouvoir spirituel est plus élevé et plus excellent que le pouvoir terrestre ou séculier.
- Dans la Loi ancienne, le roi devait être instruit et dirigé par les prêtres de la tribu des lévites. Dans le Nouveau Testament, on trouve que le pouvoir spirituel des juges juge toutes choses et n'est jugé par personne. Par conséquent, le pouvoir spirituel instruit et juge le pouvoir terrestre et n'est ni instruit ni jugé. Il en découle que le pouvoir spirituel est plus grand que le pouvoir terrestre.
- De tout cela il apparaît que si l'empereur erre, il revient au souverain pontife de le corriger.
- Mais on demande s'il est possible pour le souverain pontife d'être corrigé et jugé par un homme. Sur ce point, Docking présente les différents arguments, expliquant par exemple que la correction de Pierre par Paul³⁶ implique que si le successeur de Pierre s'écarte de la vérité, il peut être jugé et corrigé par les inférieurs. Mais selon d'autres autorités (par exemple Hugues de Saint-Victor sur les sacrements),

32. Londres, British Library, ms. Royal 3 B. XII, fol. 86v-87r.

33. *Ibid.*, fol. 91v. La question de la relation entre les deux pouvoirs est reprise dans le commentaire de Docking sur Dt 18, au sujet des clercs, qui ne doivent pas se mêler de la gestion des affaires séculières (fol. 93v).

34. *Ibid.*, fol. 91v.

35. *Ibid.*, fol. 92v.

36. Cette démonstration est le fruit d'une confusion entre l'apôtre Pierre et Céphas d'Iconium (Gal 2).

le pontife le plus élevé fut institué par Dieu : si bien que lorsqu'il s'écarte de la vérité, il ne peut être jugé que par Dieu. La conclusion de Docking est qu'il ne peut y avoir de pouvoir humain qui juge le pontife ou qui ait le pouvoir de le juger, pour la raison que le pontife est lui-même le juge ordinaire de tous. Et en ce qui concerne l'objection relative à Pierre corrigé par Paul, Docking explique que Pierre donna l'exemple de l'humilité, et que la correction n'eut pas lieu par nécessité du droit : en effet, la glose dit que cela mena Pierre à accepter, par la liberté de la charité et par la piété de l'humilité, ce qui avait été dit utilement par Paul, et il donna ainsi un exemple à la postérité.

Le souverain pontife ne peut donc avoir d'autre juge que Dieu : mais s'il s'écarte de la vérité, il peut et doit avoir un guide et un humble correcteur. Cela signifie que les sujets ne devraient pas craindre de juger la vie de leur recteur. Le mérite de la vertu est que si une personne est supérieure, si elle doit être respectée, elle peut également être questionnée avec respect, même si la correction déplaît³⁷. On ne trouve ici aucune justification de la révolte ni de la mise à l'écart du prélat qui accomplirait mal sa tâche. En revanche, Docking estime qu'il est possible pour les sujets de questionner l'activité des supérieurs, dans les limites du respect.

Les vertus royales

S'il existe un socle pour la légitimité de la royauté, c'est la vertu. Thomas Docking part assez naturellement de la définition isidorienne de la royauté : le nom de roi vient de bien agir, et il lui est ôté par le péché³⁸. Les deux principales vertus

37. Londres, British Library, ms. Royal 3 B. XII, fol. 92v. *Respondeo. Summus pontifex non potest habere humanam potestatem qui ipsum iudicet vel iudicare habeat, eo quod ipse est iudex ordinarius singulorum. Unde canon ca. 9 q. 3. facta subditorum a nobis iudicantur, nostra vero a domino iudicantur. Ad illud quod obicitur de Dama et de Gregorio et de Petro qui sustinuit reprehensionem Pauli : dicendum quod hec facta sunt ad exemplum humilitatis, non ex necessitate juris : unde super illud Gal' 2 dixi Cefe coram omnibus etc. dicit Glo. ipse Petrus quod a Paulo fiebat utiliter libertate caritatis pietate humilitatis accepit. Atque ita exemplum posteris tribuit quod non dedignarentur majores ubi forte recti tramitem reliquissent a posterioribus corrigi laus itaque iuste libertatis in Paulo et sancte humilitatis in Petro enituit et simili modo in Damascho et Gregorius. Simili modo sanctus Job dixit se non contempsisse subire iudicium cum servo suo Job 31. Ad illud quod dicit Augustinus de malo episcopo : dicitur quod hoc intelligendum est de episcopo qui habet superiorem vel hoc dicitur propter meritum vite non propter gratiam divine potestate. Iudicem igitur summus pontifex nisi deum habere non potest humilem autem et monitorem et correctorem si forte deviet : sustinere potest et debet. Secundum quod docet Gregorius de subdito respectu superioris vel Moralia 29 quia rectores habent iudicem suum magna cautela subditorum est non temere iudicare vitam regentium. Virtutis enim est meritum si quicquid prioris est colatur debet tamen humiliter suggeri. Si forte valeat quod displicet emendari.*

38. *Ibid.*, fol. 91v : *Ad maiorem autem evidentiam recte ordinationis regis notandum secundum Ysid' Eth' l. X : Recte faciendo regis nomen tenetur peccando amittitur unde apud veteres tale erat proverbium : Rex eris si recte facias si non facias non eris.*

royales sont la justice et la piété : mais la piété est davantage louée chez les rois, car la justice prise seule est sévère. Le roi doit savoir qu'il a été institué le premier des hommes sur le trône : par conséquent, s'il ne fait pas justice, il sera le premier à être puni. Pour le moment il a tous les pécheurs sous lui ; mais dans l'avenir c'est lui qui subira les peines³⁹. Docking dit citer Augustin pour son passage sur la justice du roi, mais il reproduit en réalité presque intégralement le chapitre 9, *Rex iniquus*, du *De duodecim abusivis saeculi* du pseudo-Cyprien⁴⁰.

La justice est en fait la vertu à laquelle Thomas Docking consacre les plus longs développements dans son commentaire de Dt 16 et 17, et son texte a parfois l'aspect d'un traité de procédure : il intitule même la première section de ce développement *De constitutione iudicis legalis* (fol. 86r). L'importance de la procédure est notable dans les traités de droit canonique, et l'on peut se demander dans quelle mesure Docking aurait pu y puiser une partie de son inspiration pour cette section. Les grandes compilations de droit canonique, comme celles de Tancrede ou de Guillaume Durant, furent largement diffusées en Angleterre, mais Linda Fowler-Magerl a souligné l'existence d'une tradition anglaise spécifique, sous la forme de questions et de dialogues, dès la seconde moitié du XII^e siècle⁴¹. Un des ouvrages dont l'influence fut la plus considérable en Angleterre est la *Summa aurea* de William de Drogheda († 1245) : avocat et procureur, maître régent à Oxford à la fin de la décennie 1230, Drogheda compila dans les années 1230 cette somme destinée aux étudiants et aux praticiens⁴², et l'on pourrait s'attendre à ce qu'elle ait été consultée par Docking. Toutefois, celui-ci ne semble pas avoir fait appel à cette littérature, mêlant plutôt citations des Écritures et passages tirés de l'œuvre d'Isidore de Séville et de celle de Maïmonide, ainsi que des citations qui semblent provenir d'autres commentaires bibliques.

39. *Ibid.*, fol. 91v : *Attamen sciat rex quod sicut in trono hominum primus constitutus est : sic et in penis si justitiam non fecerit primatum habiturus est. Omnes namque quoscumque peccatores sub se in presenti habuit ; supra se modo inplacabili in illa pena futura habebit.*

40. *Ibid.*, fol. 91v.

41. L. Fowler-Magerl, *Ordines iudicarii and Libelli de ordine iudiciorum (From the Middle of the Twelfth to the End of the Fifteenth Century)*, Turnhout, 1994 (TSMAO 63). Cette tradition est illustrée par des ouvrages comme *Ulpianus de edendo*, composé entre 1140 et 1170, *Olim*, composé après 1177, *Judicium est trinus actus trium personarum*, compilé à Oxford vers 1198, *Actor et reus*, rédigé à Oxford vers la fin du XII^e siècle, et révisé sous Grégoire IX, *Abbas cujusdam monasterii*, écrit vers 1210, peut-être pour les diacres de Lincoln, ou encore *Judicium est actus trium personarum*, écrit pour les cours de Westminster après 1234.

42. Voir la notice de J.E. Sayers sur William of Drogheda dans *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, (depuis 2004) et R. Helmholz, « William of Drogheda (c 1200-1245) », *Ecclesiastical Law Journal*, 16/1, 2014, p. 66-71. L'ouvrage a été édité par L. Wahrmund, *Die Summa des Wilhelmus de Drogheda*, dans *Quellen zur Geschichte des römisch-kanonischen Prozesses im Mittelalter*, vol. 2/II, Innsbruck, 1914, p. 1-432.

Dans son commentaire de Dt 17, Docking souligne le fait que l'intention et le fondement de la loi sont la lutte contre le culte des idoles et la promotion du culte divin⁴³. Comme A.G. Little l'a montré, Docking introduit un hiatus important entre la loi de l'Ancien Testament et celle du Nouveau Testament, soulignant que l'Ancien Testament est généralement plus sévère en matière de châtements⁴⁴. Dans son commentaire de Dt 16, il consacre une section aux « ordres judiciaires de la loi » (*mandata legis judicialia*), et en particulier à « l'ordonnement rationnel de l'acte de la vertu » (*ad ordinationem actus virtutis rationabilem*). Il distingue différents types de juges et de jugements, en introduisant une division entre les causes communes et les juges mineurs d'un côté, et les causes difficiles et les juges majeurs de l'autre. Il traite ensuite de l'institution du juge et de l'application du jugement. Quatre éléments doivent notamment être examinés, explique-t-il : le lieu du jugement, la suppression des obstacles au jugement droit, la détermination de la forme du jugement droit, les conditions préliminaires qui sont requises pour le jugement. Le jugement doit être rendu dans un lieu public, un lieu ouvert, comme il est dit en Dt 16,18, *in omnibus portis tuis quas dominus deus tuus dedit tibi* : car on ne peut empêcher que les choses ne deviennent publiques dans les lieux publics, commente Docking⁴⁵. Au sujet de l'institution des juges et des magistrats, il cite Isidore pour l'étymologie des termes *judex* (*quasi jus dicentes populo, sive quod jure disceptent ; jure autem disputare est juste judicare*) et *magister* (*qui enim alios docet veritatem prae aliis stare debet*). Il revient ensuite, en suivant l'ordre du texte biblique, sur le choix des juges. Chaque tribu a un juge choisi parmi ses membres ; mais on peut aussi lui donner un juge pris dans une autre tribu de manière à prévenir l'influence des liens d'affection, qu'il s'agisse d'amour ou de haine. Les juges ont été institués pour rendre un jugement droit : celui-ci est défini par la loi divine, pour qu'ils ne penchent ni d'un côté, ni de l'autre⁴⁶.

Docking analyse longuement ce qu'est le jugement droit, et détaille les différentes formes de perversion du jugement, en se reposant essentiellement sur plusieurs chapitres du livre III des *Sententiae* d'Isidore de Séville⁴⁷, sur les *Moralia in Job* de Grégoire le Grand, sur le *Guide des égarés* de Maïmonide et sur des citations bibliques⁴⁸. Le jugement droit apparaît déterminé par la vérité de la sentence judiciaire et par l'observation de l'ordre du droit, mais aussi par le *justus*

43. Londres, British Library, ms. Royal 3 B. XII, fol. 85v.

44. A.G. Little, « Thomas Docking and his relations to Roger Bacon », p. 312.

45. Londres, British Library, ms. Royal 3 B. XII, fol. 84v-85r.

46. *Ibid.*, fol. 85r.

47. Isidore de Séville, *Sententiae*, livre III, 52.1 à 54.7, P. Cazier (éd.), Turnhout, 1998 (CC, *Series Latina CXI*), p. 305-310.

48. Londres, British Library, ms. Royal 3 B. XII, fol. 85r-v.

animus, qui est requis pour la juste application du jugement : la vraie justice consiste dans l'affirmation de la justice, lorsque l'on cherche la justice elle-même. Quant à l'application droite du jugement, quatre éléments sont requis pour cela : la justice de la cause, la vérité de la sentence, l'ordre du droit et la droiture de l'intention. À l'inverse, quatre éléments pervertissent le jugement : la peur, l'avarice, la haine et l'amour. Plus loin, dans son commentaire de Dt 17, Docking considère ce qui fait un bon juge. Il n'est pas permis de faire un juge d'un homme stupide : un tel juge est pareil à une statue dans les questions qui concernent le jugement, et il ne sait comment agir dans de telles situations⁴⁹. Dans le sens allégorique, le juge et le docteur de la loi sont pareils à des bœufs par la force de leur sévérité, et semblables à des brebis par leur mansuétude et leur piété quand ils ont affaire à des innocents. Le bœuf est fort quand il travaille ; la brebis est simple dans son intention. La tache chez la brebis est quand elle manque de sens dans sa simplicité ; la tache chez le bœuf est la mauvaise intention dans l'action. Ce qui est donc prescrit est la prudence de la simplicité dans l'intention et la bonté du travail dans l'exécution⁵⁰.

À ceux qui questionnent la légitimité de l'action de celui qui juge les autres, Docking réplique qu'il existe deux types de jugements, le jugement ordonné (*ordinatum*) et le jugement de témérité⁵¹. Le jugement ordonné est double : il est le jugement de discrétion et de correction. Le jugement de discrétion est donné à l'homme en ces choses qui sont manifestes et certaines : si bien que le cœur spirituel juge toutes choses et n'est jugé par personne. Le jugement de correction est donné au prélat à l'égard de ceux qui sont convaincus d'un crime, ou bien quand il y a confession spontanée. Le jugement de témérité, quant à lui, est triple : selon celui qui juge, selon l'accusé et selon les circonstances du jugement. Selon celui qui juge, il y a aussi une triple subdivision : par usurpation (celui qui n'est pas digne de juger), par indignité, par ignorance, ce que Docking développe en s'appuyant sur les *Sententiae* d'Isidore de Séville. En ce qui concerne l'accusé, on relève aussi trois types de jugements de témérité : quand on juge une personne pour des actions qui n'ont pas encore été commises, quand l'intention de l'accusé n'est pas connue, et quand on juge des faits cachés. Enfin, la perversité de l'esprit, la perversité de l'ordre et la perversité du cœur peuvent venir entacher les circonstances du jugement. Il est donc patent qu'un homme ne devrait pas en juger un autre dans les choses qui sont cachées ou incertaines ou dans celles qui ne le concernent pas. Le juge évangélique et le juge légal également devraient être pareils à Dieu en trois

49. *Ibid.*, fol. 86r.

50. *Ibid.*, fol. 86r.

51. *Ibid.*, fol. 86r pour tout ce développement.

choses quand ils jugent : par la piété, par la bonté et par la vérité⁵². Le pouvoir concerne l'autorité, la vérité la discrétion, et la bonté de l'esprit la droiture de la vie. Le juge qui réunit ces trois conditions est un bon juge⁵³.

Docking traite ensuite de ce qui peut empêcher une personne de devenir un juge : le genre, la condition, la fortune, l'ignorance. Dans le passé, écrit-il, quelques femmes se sont vu remettre le pouvoir de juger, mais on ne peut conclure d'une manière générale à partir d'exemples isolés. Une personne de condition servile n'a pas non plus le pouvoir ni l'autorité de juger. Quant à l'ignorance de la condition, c'est aussi un obstacle à la nomination d'un juge, tout comme l'âge mineur⁵⁴. Ces considérations sur le choix des juges sont suivies d'une très longue section sur la corruption, qui reproduit tous les passages obligés sur les influences indues, dont le simple espoir d'une gratification⁵⁵.

À première vue le développement que Docking consacre aux vertus du juge et au jugement droit ne présente pas de trait original. Mais la longueur du passage consacré à ces questions, tout comme le soin qu'il met à subdiviser et à analyser les éléments qui permettent le jugement droit, doivent conduire à s'interroger sur ses buts et sur la pertinence de son propos dans le contexte de l'exercice de la justice vers le milieu du XIII^e siècle. Trois aspects peuvent être soulignés en ce qui concerne le traitement politique de cette question. Le premier est la récurrence de l'accusation de corruption lancée contre les juges royaux, laquelle se présente comme un véritable leitmotiv de la critique des administrations. Le deuxième est la demande du respect du processus judiciaire, qui apparaît dans les programmes réformateurs à partir de la Grande Charte, mais qu'on trouve en fait exprimée comme revendication politique dès le XII^e siècle⁵⁶. Le troisième est l'accusation de partialité qui put être lancée contre le roi lui-même en matière de justice : Henri III fut ainsi accusé de retarder la justice de manière à protéger ses favoris, et dans certains cas d'agir *per voluntatem regis*, sans respecter les droits des parties, en infraction à la Grande Charte⁵⁷.

52. *Ibid.*, fol. 86r-v.

53. *Ibid.*, fol. 86v.

54. *Ibid.*, fol. 86v-87r.

55. *Ibid.*, fol. 87r *sqq.*

56. Sur la place de l'exigence du « due process » dans le mouvement baronnial de la fin du règne de Jean sans Terre, voir R.V. Turner, « England in 1215 : an authoritarian Angevin dynasty facing multiple threats », dans *Magna Carta and the England of King John*, J.S. Loengard (éd.), Woodbridge, 2010, p. 10-26, en particulier p. 24, et les remarques de David Carpenter sur le caractère commun de cette revendication au XII^e siècle dans « Archbishop Langton and Magna Carta », p. 1043 ; également K. Pennington, « Due process, community, and the prince in the evolution of the *Ordo iudiciarius* », *Revista internazionale di diritto comune* 9 (1998), p. 9-47.

57. Sur ce point, voir notamment R.V. Turner, « John and justice », dans *King John. New Interpretations*, S.D. Church (éd.), Woodbridge, 1999, p. 317-333, aux p. 332-333 sur les plaintes lancées à l'encontre d'Henri III, accusé de favoriser certains proches dans les affaires en justice. Cette plainte figure notamment

Le rappel des fondements de la justice droite pouvait donc apparaître comme essentiel dans le contexte des critiques de la justice royale.

La seconde vertu à laquelle Docking consacre des développements importants dans son commentaire du Deutéronome est la sagesse, entendue essentiellement comme compréhension de la loi divine⁵⁸. Au sujet de Dt 17,18-19, il souligne que Moïse a également enseigné au roi à rejeter le mal et à faire le bien⁵⁹. Le roi doit en effet posséder la science par l'intermédiaire de laquelle il peut bien agir, et qui est définie comme étant la science contenue dans le Deutéronome : il ne doit pas agir selon sa volonté propre, mais en observant les préceptes divins. Le livre de cette science est reçu des prêtres : c'est un « exemplar », ce que Docking commente en expliquant qu'il s'agit d'un texte qui ne doit être ni tronqué ni corrompu⁶⁰. Le roi doit pratiquer cette science tous les jours, car c'est par l'usage qu'il pourra la maîtriser : l'art rend cette science parfaite, une assertion étayée par des citations tirées de l'*Ars amatoria* d'Ovide, de *Tobias* de Mathieu de Vendôme⁶¹ et de la *Poetria nova* de Geoffrey de Vinsauf⁶². Quant à son utilité, elle enseigne la peur de Dieu, l'observance des cérémonies – ce que Thomas Docking développe en s'appuyant sur Maïmonide –, la répression de la peur et de l'orgueil à l'égard des sujets qui sont comme les frères du roi, et la rectitude du gouvernement, qui ne doit pas incliner ni d'un côté ni de l'autre par amour ou par haine ou pour une autre raison quelconque⁶³. Il ne semble pas que le roi doive nécessairement maîtriser les aspects techniques du droit, mais il doit en respecter l'esprit, c'est-à-dire les prescriptions du droit divin.

dans le dossier présenté par les barons au roi de France en 1264. Également D.A. Carpenter, « Justice and jurisdiction under King John and King Henry III », dans *The Reign of Henry III*, Londres, 1996, p. 17-43. L'affaire d'Upavon (février 1233), qui vit le roi intervenir au mépris des droits de Gilbert Basset illustre particulièrement bien les affaires dont l'issue aurait été décidée *per voluntatem regis* et non en suivant la procédure idoïne : N. Vincent, *Peter des Roches. An Alien in English Politics, 1205-1238*, Cambridge, 1996, p. 334-337.

58. Sur la sagesse dans les commentaires bibliques, voir notamment Ph. Buc, *L'Ambiguïté du livre*, p. 176 *sqq.*

59. Londres, British Library, ms. Royal 3 B. XII, fol. 91r.

60. *Ibid.*, fol. 91r.

61. *Mathei Vindonensis opera*, F. Munari (éd.), vol. 2, Rome, 1982 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi), p. 198, v. 875-876 : *doctrina scolaris / Intercisa perit, continuata viget.*

62. Londres, British Library, ms. Royal 3 B. XII, fol. 91r.

63. *Ibid.*, fol. 91r-v. La définition du gouvernement droit recoupe celle de la justice : la quatrième utilité est en effet *regiminis rectitudo et hoc est neque declinet in partem dexteram vel sinistram. Intelligitur neque declinet amicitia vel odio vel [qualibet] occasione sed regat in virga ferrea et sicut dicit glo. benedictio est regnare super Israel. id est regendo facere Israel scilicet deum videntes*. La cinquième utilité est : *boni temporalis promissio et hoc est ut longo tempore regnet ipse intelligitur corporaliter et spiritualiter. Et filius ejus carne sub unctione super Israel. Et nota quod ista promissio scilicet longe vite recte corespondet bono usu scientie secundum illud Prov' 28 propter peccata terre multi principes ejus et propter hominum sapientiam et horum scientiam que dicuntur vita ducis longior erit.*

Dt 17,16-17 est généralement le point de départ pour des considérations sur la dépense des rois et la taxation⁶⁴. On pourrait s'attendre à ce que cette question prenne un certain relief dans le contexte de la remise en cause de la politique financière d'Henri III par le baronnage. Docking commente ce passage en expliquant que trois maux doivent être évités par le roi. En premier lieu, il s'agit d'éviter ce qu'il nomme l'orgueil de la vie, c'est-à-dire la pompe et l'ambition ; en deuxième lieu, la concupiscence de la chair, et enfin la concupiscence des yeux, ou avarice. En ce qui concerne la pompe et l'ambition, lorsque le roi fut institué, il lui fut interdit de multiplier les chevaux. Ce n'est pas toutefois une interdiction complète de la multiplication des chevaux, par exemple en temps de guerre ou d'autre nécessité. Car, en temps de guerre, le roi ne multiplie pas les chevaux pour lui-même, mais pour la *res publica*, c'est-à-dire pour tout le royaume, écrit Docking – une position semblable à celle d'Étienne Langton⁶⁵. Se tournant vers « l'histoire » – une référence à l'*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur⁶⁶ –, Docking écrit que celle-ci montre toutefois pourquoi il n'a pas été permis au roi de multiplier ses chevaux ou d'accumuler les richesses, puisque cela l'aurait rendu trop puissant en comparaison de ses sujets. En effet, il peut arriver qu'un roi souhaite multiplier le nombre de ses chevaux : plaçant sa confiance en eux, il peut vouloir réduire le peuple en Égypte – c'est-à-dire le réduire en servitude – de manière à venger les injures infligées par leurs prédécesseurs⁶⁷. La mention des chevaux renvoie à l'usage de la force dans le

64. Sur cette question, voir L. Scordia, « *Le roi doit vivre du sien* ». *La théorie de l'impôt en France (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris, 2005.

65. Sur ce point, voir Ph. Buc, *L'Ambiguïté du livre*, p. 283-285.

66. Pierre le Mangeur, *Historia scolastica*, commentaire sur le Deutéronome, qu. VII, PL 198, col. 1255 : *De justitia regis per eos electi. Addidit etiam quod si quandoque regem sibi crearent, non alienigenam, sed contribulem assumerent, qui sine consilio pontificis et seniorum nil ordinaret, in otio semper Deuteronomium legeret, uxores sibi non multiplicaret, ne averterent eum a recto ; equos autem aut opum pondera non multiplicaret, ne potentior factus saeviret in subditos ; terminos terrae, propriae, vel alienae, non mutaret. Non enim procul est ut leges transcendat qui metas terrarum transmutat : hoc praeceptum plurimum transgressus est Salomon, qui gloriatus est, quod tantum reliquerat in Jerusalem auri, et argenti quantum invenerat ibi aeris et ferri. Tandem tamen poenituit, ut tradunt, de quo post dicitur.*

67. Londres, British Library, ms. Royal 3 B. XII, fol. 90v : *Ps. in tres penes tria mala generalia ad omnia mala que docet eum declinare. Primo scilicet superbiam vite que consistit in pompa et ambitione. Secundo concupiscentiam carnis : ibi non habebit uxores. Tertio concupiscentiam oculorum sive avariciam : ibi. neque argenti. Quantum ad primum prohibentur duo. Primo scilicet equorum multiplicatio et secundo populi in Egiptum reductio. Quo ad primum ait : Cumque fuerit constitutus non multiplicabit sibi equos. Intelligitur pompam et ambitionem seculi. Ex hac intelligitur : videtur quod non simpliciter et absolute prohibetur rex multiplicare equos, ut tempore belli vel alterius necessitatis. Non liceat ei multiplicare equos sed prohibetur multiplicare ad pompam eos et ambitionem et hoc bene notatur per hoc quod dicit : non multiplicabit sibi. Si enim tempore belli necessitate multiplicet equos, non multiplicat eos sibi, sed rei pupplice, scilicet toti regno. In historiis habetur quod ideo prohibitus est rex multiplicare equos aut opum pondera ne potentior factus viret in subditos. Et nec terminos terre vel proprie vel aliene mutaret. Et nota quod ex hac prohibitione de equis multiplicandum sequitur quod multo minus multiplicandi sunt canes venati causa ludi aut vanitatis aut aves rapaces, quarum multiplicatores parvo*

pouvoir : la coercition exercée par le pouvoir ne doit donc pas être excessive. De manière générale, le roi ne doit pas être avare, et ne doit pas vouloir accumuler de larges quantités d'or et d'argent : c'est-à-dire qu'il ne doit pas vouloir posséder des biens au-delà de ce qui est nécessaire, un précepte qui fut transgressé par Salomon. Sur ce point, Docking cite à nouveau Maïmonide : le sage dit que le Créateur dissimula les raisons de ces préceptes, de manière à ce que nous ne les méprisions point⁶⁸.

L'interprétation spirituelle de ce passage montre le prélat (dans le sens de gouvernant) qui conduit son peuple au péché par son exemple ou par la persuasion (Sir 10). Tel est le recteur de la cité, tels sont ses habitants⁶⁹. Docking n'approfondit pas cette question, mais on peut se demander si nous n'avons pas là une esquisse de réflexion sur la royauté de son temps et peut-être même, de manière plus précise, une référence aux tensions engendrées par les ambitions méditerranéennes d'Henri III. La mention de la volonté du roi de venger les injures subies est surprenante et fait peut-être allusion – s'il faut bien entendre ainsi ce passage – à ce qui était perçu comme la volonté d'Henri III de restaurer le prestige du pouvoir royal. En tout cas, le pouvoir royal ne doit pas devenir trop puissant en comparaison des sujets : au-delà d'une assertion qui vient s'insérer dans la filiation de la notion d'égalité chez Grégoire le Grand et Isidore de Séville, nous avons sans doute ici l'expression de l'idée que l'abus de pouvoir vient de la force même du pouvoir. Cette mise en garde s'accompagne d'une condamnation de la chasse : multiplier le nombre de chiens de chasse ou d'oiseaux de proie est encore moins autorisé que de multiplier les chevaux. Une telle action peut conduire les princes à perdre leur pouvoir et à voir d'autres personnes prendre leur place. Ce développement se situe dans une tradition de la critique de cette activité établie dans une très large mesure

reprehendit, dicens ubi sunt principes gentium et qui dominantur super bestias qui sunt super terram qui in avibus celi ludunt etc. q. d. tacita correptione sicut bestie et aves jam non sunt sed evanuerunt sine fructu ? sic et principes isti unde sequitur paulo post exterminati sunt et ad inferios descenderunt et alii in loco illorum surexerunt. § Consimiliter prohibetur reductio populi in Egiptum que prohibito primo premittitur. Secundo ejus ratio subjungitur. Premittitur autem sic : nec reducet populum in Egiptum equitatus numero sublevatus. Deinde ratio hujus subdicatur sit. presertim cum dominus precepit vobis ut nequaquam amplius per eandem viam revertamini. Queritur que fuit ratio quare dominus hoc prohibuit. § Respondetur quia posset contingere ut equitatus numero sublevatus et confidens in multitudine equorum velleret reducere populum in Egipto ut vindicaret injurias olim patribus eorum irrogatas.

68. *Ibid.*, fol. 91r : *Consimiliter prohibet concupiscentiam oculorum sive avariciam. Et hoc est neque argenti et auri immensa pondera intelligitur ultra mensuram necessitatis. Hoc preceptum sicut duo [preterentia] transgressus est Salomon qui gloriatus est quod tantum reliquerat in Jerusalem auri et argenti quantum invenerat ibi ens et ferri sicut habeatur in historiis. Rabim' etiam ca. 155 dicit : sapientes dixerunt quod creator abscondit rationes preceptorum ne contempnerentur a nobis sicut contigit Salomoni in tribus preceptis Deuteronomii. Ubi scriptum est : Cumque fuerit constitutus etc. que ipse prevaricatus est multiplicando sibi uxores et equos et aurum et argentum.*

69. *Ibid.*, fol. 90v.

par le livre premier du *Policraticus* de Jean de Salisbury. Mais dans le contexte du commentaire de Docking sur le Deutéronome, la condamnation de la chasse prend la dimension d'un rappel du caractère précaire de la royauté.

Ces quelques incursions dans le commentaire de Thomas Docking peuvent donner une idée du ton de son œuvre. Si l'on ne relève pas de trait particulièrement original ni, pour les sections étudiées, de référence explicite aux événements contemporains, on note l'accent mis sur la stabilité et la paix du royaume. Commentant *autem sederit in solio regni sui*, Docking explique d'ailleurs que *sedere* signifie la tranquillité et la constance du royaume⁷⁰. Il ne remet pas en cause l'obéissance due par les sujets, mais cette vertu n'exclut pas l'admonition adressée aux gouvernants par les inférieurs. La fraternité doit présider aux relations entre le roi et ses sujets. Enfin, le gouvernement doit avoir la capacité d'agir pour la *res publica* en temps de nécessité, mais sans devenir trop puissant. C'est peut-être cette dernière notation qui est la plus frappante et qui permet de voir en filigrane l'esquisse d'une position proprement politique chez Docking, tout comme l'écho des débats contemporains sur l'action du gouvernement royal.

William de Pagula († 1332 ?)

William de Pagula (Paull) est le mieux connu des trois auteurs étudiés ici. Vicaire de l'église de Winkfield (Berkshire) à partir de 1314, il obtint une autorisation d'absence pour étudier le droit canon à Oxford. Il devint plus tard chanoine de Saint-Paul de Londres, mais ne semble pas avoir quitté sa cure⁷¹. Pagula est l'auteur de traités de théologie pastorale (*Oculus sacerdotis* et un *Speculum praelatorum*) et d'un *Speculum religiosorum*. Il compila aussi une somme de droit canon, intitulée *Summa summarum*⁷². Cette production et la large diffusion de plusieurs de ses textes justifient le jugement de Leonard Boyle, pour qui Pagula figure parmi les canonistes les plus importants de l'Angleterre du XIV^e siècle⁷³. Pagula est aussi l'auteur de deux courts traités rédigés sous la forme de lettres adressées au roi Édouard III entre la fin de l'année 1330 et la fin de l'année 1332⁷⁴. Le premier est

70. *Ibid.*, fol. 91r.

71. C.J. Nederman, « Pagula [Paull], William (d. 1332 ?) », dans *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, depuis 2004.

72. L.E. Boyle, « The *Oculus sacerdotis* and some other works by William of Pagula », *Transactions of the Royal Historical Society*, 5^e série, 5, 1955, p. 81-110.

73. Id., « The *Summa summarum* and some other English works of canon law », dans *Second International Congress of Medieval Canon Law*, S. Kuttner et J.J. Ryan (éd.), Vatican, 1965, p. 415-456, à la p. 418.

74. Pour la dimension rhétorique de la forme épistolaire, voir D. Matthews, *Writing to the King. Nation, Kingship, and Literature in England, 1250-1350*, Cambridge, 2010, p. 112 ; pour le vocabulaire

connu sous le titre *Admonitio ad regem Edwardum III*, l'autre sous celui de *Speculum regis Edwardi III*. Bien que différents par leur ton et leur composition⁷⁵, ces deux textes relèvent tous deux du genre du pamphlet et traitent du même thème : les abus liés à l'exercice de son droit de pourvoyance par le roi. Le droit de pourvoyance ou de prise était considéré comme une ancienne prérogative du pouvoir royal, et permettait aux officiers royaux de recourir à des ventes forcées pour approvisionner l'hôtel et les armées du roi⁷⁶. Si l'*Admonitio* comme le *Speculum* se présentent sous la forme de lettres au roi, le nombre de manuscrits qui a survécu suggère qu'ils étaient bien destinés à circuler. Dans l'*Admonitio*, Pagula s'adresse parfois à tous les puissants pour leur demander de mettre fin à leurs exactions⁷⁷. On peut toutefois s'interroger sur la pertinence de l'hypothèse avancée par David Matthews, selon laquelle Pagula avait sans doute également l'intention de toucher le clergé de manière à maintenir vivante l'idée de révolte contre la royauté⁷⁸.

Pagula n'hésite pas à renvoyer à des événements récents. Dans l'*Admonitio*, par exemple, il demande en quoi la pourvoyance put être utile à Édouard I^{er}, puisqu'à sa mort, tous ses biens échurent à l'homme qu'il détestait le plus, Piers Gaveston, qu'il avait même envoyé en exil⁷⁹. Faisant allusion au coup de l'automne de 1330, il écrit que le roi est à présent libéré de la domination de ceux qui permirent que les abus qu'il dénonce soient commis, et qui refusèrent de redresser la situation. Mais ces abus ont encore cours, puisque tous les anciens maux sont encore présents⁸⁰.

biblique dans les deux pamphlets de Pagula, voir en particulier l'analyse de W. Scase, *Literature and Complaint in England, 1272-1553*, Oxford, 2007, p. 22 sqq., qui offre également un certain nombre de comparaisons entre les poèmes politiques et l'œuvre de Pagula.

75. Chaque section du *Speculum* commence par une citation de Dt 32, 39 : *Utinam sapieres et intelligeres ac novissima provideres* (ce point est souligné dans L.E. Boyle, « William of Pagula and the *Speculum regis Edwardi III* », *Medieval Studies* 32 (1970), p. 329-336, à la p. 334).

76. En 1891, les deux textes furent édités par Joseph Moisant avec une attribution erronée (à Simon Islip) et plus tard correctement datés par James Tait et identifiés par Leonard Boyle comme dus à la plume de William de Pagula : *De speculo regis Edwardi III seu tractatu quem de mala regni administratione conscripsit Simon Islip*, J. Moisant (éd.), Paris ; J. Tait, « On the date and authorship of the *Speculum regis Edwardi* », *English Historical Review*, 16, 1901, p. 110-115 ; Boyle, « William of Pagula and the *Speculum regis...* ». Toutes les références à l'*Admonitio* et au *Speculum* renvoient à l'édition de Moisant.

77. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 110 : *Sed contra preceptum Dei est, aliquid capere, contra voluntatem venditoris ut superius est premissum, et ideo, vos prelati, sacerdotes, comites, barones, milites et alii quicumque qui similia commisistis, seu qui, scienter, hujusmodi committi permisistis, restituatis eo modo quo poteritis quicquid ac aliis ultra rerum valorem contra voluntatem venditorum per vestros ministros temere recepistis, et tunc, penitencia ducti, forte accedere poteritis ad altare.*

78. Matthews, *Writing to the King*, p. 113 : « I suggest that the *Speculum* does this not to unsettle Edward III who, if he ever knew what William said, ignored him completely. It does so to perpetuate the idea and wield it when it seemed useful to do so. These people were, of course, the clergy. »

79. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 116.

80. *Ibid.*, p. 99.

Dans le *Speculum*, il rappelle au jeune roi l'aide qu'il a reçue de ses sujets lors de son débarquement en Angleterre à l'automne 1326, et la dette qu'il a à leur égard⁸¹.

L'*Admonitio* et le *Speculum* ont été traduits en anglais par Cary Nederman, qui a également publié plusieurs études sur la pensée politique et économique de Pagula⁸². À ses yeux, Pagula est un des premiers auteurs à faire usage de l'idée de droits subjectifs⁸³, mais aussi l'un des premiers penseurs à prôner l'économie de marché. Ces deux positions feront ici l'objet d'une discussion, mais à titre préliminaire, on peut déjà avancer que Pagula rédigea sans doute ses pamphlets dans la hâte, avec l'idée de démontrer au roi la nécessité d'un changement dans l'usage de la pourvoyance, et qu'il convient sans doute de distinguer les thèses qui y sont défendues de celles qui sont exposées dans le reste de son œuvre.

La *Summa summarum* écrite quelques années auparavant, entre 1319 et 1322, exprime en effet les points de vue de Pagula sous un angle différent, et livre peut-être d'autres clés sur la conception que cet auteur avait du pouvoir temporel. Il s'agit d'un résumé du droit canon destiné à offrir un accès relativement aisé aux autres compilations en existence⁸⁴, et qui rencontra un vif succès⁸⁵. Comme Boyle l'a montré, l'ouvrage est fortement influencé par Raymond de Pennafort, par le *Repertorium* de Guillaume Durand, et par Jean de Fribourg⁸⁶. Dans le prologue, Pagula présente lui-même sa compilation comme reposant sur le Décret de Gratien et sa glose, sur les Décrétales et leurs trois gloses, sur les constitutions du pape que l'on trouve dans les sommes d'Innocent III et de Raymond Geoffroi, général de l'ordre franciscain (1289-1295), sur les constitutions du légat Ottobuoni, sur les questions provinciales d'Oxford, de Reading et de Lambeth, sur l'œuvre de John

81. *De speculo regis Edwardi III (Speculum)*, p. 128-129 : *Considera etiam diligenter et in corde tuo revolve, quando primo cum navigio de partibus transmarinis venisti in terram istam, quam humiliter, quam graciose, quam devote, quam letanter populus anglicanus te admisit et in omnibus factis tuis contra rebelles tuos, tecum astitit et juvavit.*

82. C.J. Nederman, *Political Thought in Early Fourteenth-Century England : Treatises by Walter of Milemete, William of Pagula, and William of Ockham*, Tempe, Arizona, 2002 (*Medieval and Renaissance Texts and Studies* 250) ; also *id.*, « Property and protest : political theory and subjective rights in fourteenth-century England », *The Review of Politics*, 58/2, 1996, p. 323-344 ; C.J. Nederman et C.J. Neville, « The origins of the *Speculum regis Edwardi III* of William of Pagula », *Studi medievali*, 3^e série, 1997, p. 317-329.

83. Pour la définition des droits subjectifs, G. Le Bras, Ch. Lefebvre et J. Rambaud, *L'Âge classique 1140-1378. Sources et théorie du droit*, Paris, 1965 (*Histoire du droit et des institutions de l'Église d'Occident*, t. VII), p. 366 : « Ainsi peu à peu se constate un glissement qui tend à reconnaître aux éléments subjectifs une place de plus en plus grande : l'équité n'est plus guère la justice en son sens exclusif d'égalité, mais elle tend vers la miséricorde ; le droit n'est plus à entendre seulement comme l'objet de la justice, mais est aussi considéré comme une faculté morale inviolable. »

84. London, British Library, ms. Royal D. X, fol. 1r.

85. Boyle estime qu'environ 70 manuscrits durent être en circulation en Angleterre à la fin du Moyen Âge (Boyle, « The *Summa summarum* and some other English works of canon law », p. 426).

86. *Ibid.*, p. 421-423.

Pecham, sur celle de Boniface, et enfin sur les statuts de la Cour des Arches de Londres⁸⁷. Dans la *Summa summarum*, Pagula souligne aussi le fait que le roi doit respecter son serment de couronnement et les chartes⁸⁸. Le premier livre de la somme inclut deux chapitres sur les pouvoirs temporels : un chapitre sur l'empereur, un autre sur les rois et les princes. Plus loin, on trouve une réflexion générale sur la justice et le droit. Au cœur du chapitre sur les rois et les princes, Pagula insère un véritable miroir aux princes, s'adressant à son lecteur comme s'il s'agissait du roi. La libéralité et l'avarice, la bonne réputation, les considérations sur le fait que le prince ne devrait pas dilapider les richesses de son royaume et les biens de ses sujets, qu'il devrait rechercher la vérité, refuser l'amour charnel, se soumettre à Dieu et à la loi divine, rejeter la colère, contrôler son apparence, sont parmi les nombreux thèmes traités dans cette section. Loin de faire œuvre originale, Pagula a repris ici, presque littéralement, les chapitres 4 à 24 du *Secretum secretorum*, la traduction latine du traité arabe *Kitâb sirr al-'asrâr*. Le nom d'Alexandre, à qui le pseudo-Aristote est censé s'adresser, est systématiquement remplacé par *rex* dans la version de Pagula. Malgré tout, cet emprunt n'est pas sans intérêt : le jeune Édouard III fut en effet le dédicataire d'un exemplaire du *Secretum secretorum*, accompagné d'un commentaire dû à la plume de Walter Milemete⁸⁹. Dans les cercles proches de la cour, et sans doute au-delà, on considérait manifestement le *Secretum secretorum* comme un texte comportant un enseignement important sur la fonction royale.

Dans les deux pamphlets comme dans la *Summa summarum*, Pagula évoque un certain nombre de thèmes politiques significatifs. En premier lieu, la question des vertus du gouvernant occupe naturellement une place de premier plan. Dans son *Speculum*, Pagula invite constamment le roi à réfléchir sur sa destinée et sur la mort, et cite l'exemple des réflexions de ceux qui passaient devant le tombeau d'Alexandre⁹⁰. À ses yeux, la vertu de noblesse (*curialitas*) recouvre un ensemble de comportements qui mettent en valeur un usage désintéressé du pouvoir. Un passage de l'*Admonitio* est consacré à ce thème. Si tu observes la prudence du droit, dit-il au roi, si tu vis de manière honnête, si tu ne lèses personne et si tu attribues à chacun ce qui lui revient, alors tu seras noble, et ta terre sera heureuse et bénie à cause de tes bienfaits, agréable au regard de Dieu et de nombreux hommes, et tu obtiendras

87. Le prologue est édité *ibid.*, p. 440-443.

88. Ainsi en V 61 et 62, où le texte de la confirmation des chartes par le roi est reproduit : British Library, ms. Royal 10 D. X, fol. 289v-290r pour le texte de la Grande Charte, fol. 290v-291r pour la Charte de la Forêt, fol. 291v-292r pour l'excommunication de 1253 (voir également Boyle, « The *Summa summarum* and some other English works of canon law », p. 423). C'est dans le cadre d'une réflexion sur l'excommunication que Pagula insère ces textes, de manière à ce que personne ne puisse les ignorer.

89. Londres, British Library, ms. add. 47 680 (*Secreta secretorum*) et Oxford, Christ Church College, ms. 92 (traité de Walter Milemete).

90. *De speculo regis Edwardi III (Speculum)*, p. 129-130 et 148-149.

la victoire sur tes ennemis. Dieu sera d'autant plus noble (*curialis*) à ton égard que tu te comporteras de manière noble (*curialis*) à l'égard des autres. Trois signes permettent de voir que le roi est noble. Le premier est la gratitude ou la reconnaissance des bienfaits : à l'inverse, la rusticité se signale par l'ingratitude et l'oubli des bienfaits⁹¹. Le deuxième signe est la libéralité, alors que le vol est le signe de la rusticité⁹². Enfin, ce sont la mansuétude et la miséricorde, comme le rappelle Sénèque, qui signalent la noblesse. Les abeilles en colère laissent leur dard dans la blessure, mais le roi ne doit pas agir de même⁹³ ; à l'inverse de la mansuétude, la cruauté est signe de rusticité.

Dans le *Speculum*, Pagula développe des considérations sur la vertu de largesse lorsqu'il met en garde le roi contre la tentation de faire des largesses importantes alors même qu'il n'a réglé ni ses dettes ni celles de son père. À cette occasion, c'est un véritable petit traité sur le bon usage de la libéralité qu'il offre au lecteur. Le roi doit en effet réfléchir aux moyens qu'il a à sa disposition, au temps, à la nécessité, et aux mérites de ceux à qui il souhaite faire un don. Il doit donner avec mesure aux indigents et aux hommes dignes. Ce qui est donné aux indignes est perdu ; et celui qui donne au-delà de ses moyens arrive bientôt au rivage amer de la pauvreté. Quant au roi qui donne les biens de son royaume aux indignes et à ceux qui n'ont besoin de rien, il dépeuple la *res publica* et détruit le royaume et le gouvernement (*talis rex est depopulator reipublice et destructor regni et regiminis*). Il est alors appelé prodigue. Mais celui qui donne en temps de nécessité, sur ses biens, et aux hommes indigents, ce roi se comporte de manière noble à l'égard de lui-même comme de ses sujets, son royaume prospérera, et tous ses sujets seront à sa disposition selon son plaisir et son ordre⁹⁴. Le thème prend quelques lignes plus loin une tournure inattendue puisque Pagula offre à son royal lecteur une sorte de discours modèle qu'il pourra utiliser pour répondre aux demandes pressantes⁹⁵, un procédé qui rappelle les discours directs que Walter Milemete donnait en modèle au jeune prince quelques années auparavant pour le débarrasser des pétitions importunes⁹⁶.

91. *Ibid.*, p. 117.

92. *Ibid.*, p. 118.

93. *Ibid.*, p. 118.

94. *Ibid.*, p. 140.

95. *Ibid.*, p. 141 : *Et ideo, domine rex, quando quis petit aliquid magnum, si vis te curialiter excusare, e sicre si sit amicus tuus, dicas ei : Amice, libentissime darem tibi id quod petis et multa plura, sed dicitur communiter in hac terra, quod omnia bona mea mobilia non sufficiunt ad debita mea persolvenda ; sed, solutis debitis meis, libenter faciam quod tu petis.*

96. Oxford, Christ Church College, ms. 92, fol. 25v-26r : *Neque absit inpetuosus videatur et aliquid indeliberate et sine consilio agere, set decet regeam majestatem roganti sic respondere : « Petitionem vestram intelleximus et super ea cum nostro consilio et per nos deliberabimus et tandem faciemus id quod nobis videbitur faciendum. » Et quamvis ad hujusmodi negotium faciendum vel non faciendum, consensus vestri privati consilii annuat.*

Pagula offre ensuite des comparaisons pour le moins imagées entre les « amis » qui sollicitent des faveurs et le chien qui apprécie l'os charnu, mais délaisse l'os nu, ou entre le roi et un arbre fruitier : tant qu'il est couvert de fruits, on prend soin de lui, mais dès qu'il a cessé de donner des fruits, on l'abandonne. Et encore : de nombreux hommes suivent le roi comme les mouches suivent le miel, les loups les cadavres, les souris et les rats les grains de blé. Ceux qui sollicitent de telles faveurs ne sont donc pas de véritables amis⁹⁷.

À côté des vertus royales, d'autres thèmes sont traités, qui sont à des degrés divers liés entre eux : la taxation et la question de la propriété, la prérogative royale, le prix du marché, et la question du *rex inutilis*. Ce sont ces thèmes qui vont maintenant nous retenir.

Les deux pamphlets traitent longuement et à plusieurs reprises de la bonne gestion de ses ressources par le roi. Il devrait payer ses dettes et celles de son père, et ne pas distribuer ses richesses jusqu'à ce que toutes ses dettes soient réglées⁹⁸ et un inventaire des dettes laissées par son père établi⁹⁹. Il devrait éviter toute dépense superflue, comme l'entretien des chevaux de guerre, un conseil qui est sans doute une condamnation de pratiques réelles, mais qu'il faut également mettre en regard de Dt 17¹⁰⁰. En particulier, il lui faudrait réduire les dépenses de son hôtel : ses richesses ne sont pas réellement siennes, elles sont simplement mises à sa disposition pour qu'il puisse aider son prochain. C'est ici que Pagula insère une longue condamnation de la pourvoyance¹⁰¹.

Dans un article publié en 1996, Cary Nederman a défendu l'idée que cette condamnation doit être considérée à la lumière de l'histoire des droits subjectifs¹⁰².

97. *De speculo regis Edwardi III (Speculum)*, p. 141.

98. *Ibid.*, p. 138 et 140.

99. *Ibid.*, p. 138-142 (ch. 5, 6 et 7).

100. *Ibid.*, p. 142-143.

101. W.M. Ormrod, *Edward III*, New Haven et Londres, 2011, p. 157, p. 210-211, qui renvoie également à la *Chanson contre les taxes du roi*. Voir également J.R. Maddicott, *The English Peasantry and the Demands of the Crown, 1294-1341*, Oxford, 1975 (Past and Present Society Supplement 1), et Id., « Poems of social protest in early fourteenth-century England », *England in the Fourteenth Century. Proceedings of the 1985 Harlaxton Symposium*, W.M. Ormrod (éd.), Woodbridge, 1986, p. 130-144.

102. C.J. Nederman, « Property and protest... », p. 323 : « Starting with the concept of a basic human right to property and its free use, William argues that the ruler must respect the individual lordship of his subjects if he is to gain and retain their love and approval. He also asserts in a rudimentary way the legitimacy of popular revolt against a government which violates their subjective rights. » *Ibid.*, p. 329 : « William argues for the primacy of the economic rights of subjects – more particularly, *peasant* subjects – in relation to rulers ; he invokes popular authorization as a foundation for royal power ; he constructs an extensive account of the bonds that ought to obtain between king and people ; and he advocates the justifiability of rebellion against a prince who violates individual rights. In the *Speculum Regis Edwardi III*, therefore, the political implications of a full-blooded rights theory are expressly admitted and articulated. »

Son analyse repose sur plusieurs éléments. En premier lieu, il cite un passage de l'*Admonitio* sur la justice et la préservation des droits (*jura*) : *Summum in regibus bonum est justiciam colere ac sui uniuicuique jura servare, et in subjectos non sinere quod potestatis est fieri, sed quod justum est custodiri*, que l'on peut traduire par : « C'est le plus grand bien chez les rois que de cultiver la justice et de conserver ses droits à chacun, et de ne pas autoriser que l'on abuse du pouvoir à l'égard des sujets, mais de garder ce qui est juste »¹⁰³. Un autre passage de l'*Admonitio* conforte l'idée de droit subjectif : « Les gens devraient être libres pour eux-mêmes et pour ce qui leur appartient, selon leur volonté¹⁰⁴. » Enfin, Cary Nederman insiste sur le fait que l'élément significatif de la théorie de Pagula est la nature particulière des droits qu'il reconnaît aux êtres humains. Chaque personne est en fait le propriétaire (*dominus*) de ses biens, ce qui fait qu'on ne peut rien lui prendre contre son gré¹⁰⁵. Ainsi, dans le chapitre 9 du *Speculum*, Pagula explique que le roi devrait édicter que les denrées que les officiers royaux souhaitent acheter ne soient pas prises contre la volonté de leur propriétaire (*dominus*)¹⁰⁶. Le terme *dominus* apparaît bien de manière répétée dans les deux pamphlets pour renvoyer au propriétaire des biens que les officiers royaux veulent acquérir en usant du droit de pourvoyance.

On peut toutefois se demander si Pagula est véritablement novateur, et s'il ne s'inscrit pas plutôt dans une tradition alors bien établie chez les canonistes. Comme Cary Nederman le note lui-même¹⁰⁷, l'argumentation de Pagula repose sur une définition très générale de la justice distributive. La phrase de l'*Admonitio* au sujet de la préservation des droits des sujets est tirée d'une lettre de Grégoire le Grand qui constitue une sorte de passage obligé pour les développements que les théoriciens

103. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 84. Cité par C.J. Nederman, « Property and protest... », p. 332.

104. *Ibid.*, p. 332 : « People ought to be free to do for themselves and theirs, according to their will ». Le texte de l'*Admonitio* dit en fait : « *Sed raptores torqueant homines in hoc mundo [par opposition à : in inferno] ubi debent esse homines liberi ad faciendum de se et suis, secundum suam voluntatem. Unde, recte intelligere possumus raptores vocatos esse angelos diaboli* », que l'on peut traduire par : « Mais les voleurs torturent les hommes en ce monde, où les hommes devraient être libres dans leurs personnes et dans leurs biens selon leur volonté. »

105. C.J. Nederman, « Property and protest... », p. 332 : « This position was common enough among both medieval and early modern theorists, for whom divine and/or natural precepts of justice always ultimately authorized the rights of individuals. Rather, the important issue arises from the particular nature of the rights that William ascribes to human beings. The *Speculum* turns directly from *ius* to *dominium*, repeatedly and adamantly upholding the principle that each person 'is lord (*dominus*) of his things, so that nothing is seized from his goods against his will' ». »

106. *De speculo regis Edwardi III (Speculum)*, p. 144 : ... *quod quilibet sit dominus rerum suarum, ut sic de bonis suis nihil capiat contra voluntatem suam*. Également *ibid.*, p. 156 : ... *quod quilibet possit esse dominus rerum suarum ; videlicet ne quis capiat bona aliena, domino rerum invito*.

107. C.J. Nederman, « Property and protest... », p. 332.

consacrent à la justice¹⁰⁸. Elle apparaît par exemple dans le *Manipulus florum* de Thomas d'Irlande, un florilège compilé en 1306, qui contient aussi une citation d'Ambroise sur la justice qui apparaît quelques lignes plus haut dans l'*Admonitio*. Pagula commente cette citation en s'exclamant : « Qu'est-ce aujourd'hui que la justice ou l'équité, alors que l'on voit les choses achetées pour un prix inférieur à celui auquel le vendeur veut les céder, alors que l'achat et la vente relèvent du *jus gentium*, et ont lieu par consentement ?¹⁰⁹ » Ou encore : « Car la justice doit être faite à chacun ; aucune chose ne devrait être prise pour un prix moindre que celui auquel le vendeur veut les vendre.¹¹⁰ » Puisque la *res publica* lui a été remise pour qu'il la gouverne, le roi devrait considérer quelle est la meilleure et la plus sage manière pour lui de l'ordonner pour l'honneur de Dieu et l'utilité du royaume. La façon de parvenir à cela est de dispenser la justice à tous, c'est-à-dire de rendre à chacun son dû. La critique des abus liés à la pourvoyance conduit ensuite l'auteur à rappeler au roi le fait que ce qu'il a, il le tient de Dieu, qui, loin de le lui reprendre, le multiplie tous les jours. Le roi devrait se comporter de manière semblable envers ses propres sujets et ne pas prendre ce qui leur appartient.

Le terme *jura* est utilisé plus loin dans l'*Admonitio*, mais dans le sens particulier de « libertés » : Pagula mentionne les droits et coutumes du royaume qui sont dignes de louange, notamment les libertés ecclésiastiques. C'est cet ensemble de droits (*jura*), de coutumes et de libertés que le roi a prêté serment de maintenir lors de son couronnement, et qu'il a le devoir de protéger contre toutes les levées (*oneribus*) mauvaises et illégales¹¹¹. Quand il défend la propriété, Pagula renvoie au *jus gentium*, ou encore au *jus commune*, que le roi devrait respecter quand il s'agit de vendre et d'acheter¹¹². Il s'agit ici d'une référence générale à la loi naturelle présente dans les lois de tous les peuples, fondée sur la nature et le sens commun : la pratique

108. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 84 : *Et dicit Gregorius in registerio : Summum in regibus bonum est justiciam colere ac sui unicuique jura servare, et in subjectos non sinere quod potestatis est fieri, sed quod justum est custodiri.* Pour la lettre de Grégoire le Grand, voir *PL* 77, col. 1047-1048.

109. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 84 : *Sed que est illa justitia vel equitas huius diebus, emere res aliquas pro minori precio quam venditor velit eas dare, cum empcio et vendicio sunt de jure gentium, et contrahuntur consensu ? Non enim est ibi consensus, non vendicio set extorcio, non justitia sed rapina, nulla equitas sed falsitas et iniquitas.*

110. *Ibid.*, p. 84 : *Ut ergo fiat unicuique justitia, non capiantur res alique pro minori precio quam venditor velit eas dare.*

111. *Ibid.*, p. 89.

112. *Ibid.*, p. 84 : *... cum empcio et vendicio sunt de jure gentium... Ibid.*, p. 122 : *O domine mi rex, premissis auditis et intellectis, te moneo ex parte Dei omnipotentis et sancte ecclesie, et de deprecor ex parte populi tui Anglicani, quod in empcionibus et vendicionibus observari facias jus commune, videlicet, ut nullus de tua curia, nec alius quicumque, capiat res aliquas pro minori precio quam venditor voluerit eas dare, neque aliquis invito domino res aliquas capiat alienas.*

de la pourvoyance est bien contraire au droit divin et humain¹¹³. Dans le *Speculum*, Pagula explique que cette *prescripcio* n'est pas un droit (*non tenet de jure*), et qu'elle n'a pas de valeur, puisqu'elle va contre le droit humain et le droit divin, et contre la morale¹¹⁴. Plutôt que de voir, dans la condamnation des ventes forcées par Pagula, l'expression d'une théorie novatrice des droits subjectifs, on peut penser que son propos vient simplement s'insérer dans la position exprimée par un certain nombre de canonistes, sur le fait que la propriété relève du droit naturel, mais qu'elle peut être défendue par le droit positif, une position notamment clarifiée par Innocent IV¹¹⁵. Enfin, si Pagula introduit une distinction implicite entre *imperium* et *dominium* lorsqu'il dit que tout appartient au prince, bien que cela doive être compris dans le sens où il devrait défendre ces choses et non pas les prendre¹¹⁶, il semble ici aussi difficile de commenter cette assertion comme le fait Cary Nederman, en se référant au *dominium utile* et au *dominium directum*, qui concernent essentiellement la possession des terres¹¹⁷. En réalité, par *dominium*, Pagula renvoie à la même idée que celle que recouvre *proprietas*, même s'il n'utilise pas ce terme.

Ce que Pagula vise est avant tout l'usage de la prérogative. Dès la fin du XIII^e siècle, les prises opérées par les officiers du roi ou des grands apparaissent dans les pétitions présentées en Parlement, et cette question fut reprise dans la législation¹¹⁸. Il faut toutefois considérer à part le texte connu sous le nom *De prerogativa regis* : sa nature précise est incertaine, même s'il en vint à être considéré comme un statut¹¹⁹. Il en est de même de sa date : on ignore s'il fut compilé pendant le règne d'Édouard I^{er} ou pendant celui d'Édouard II. Ce texte n'évoque pas les pratiques attaquées par Pagula, mais traite exclusivement des questions liées à la terre. Lorsque les textes parlementaires renvoient au droit de pourvoyance, ils n'utilisent

113. *De speculo regis Edwardi III (Speculum)*, p. 160 : ... *juri divino et humano contrarium...*

114. *Ibid.*, p. 136 : *Verumtamen hujusmodi prescripcio non tenet de jure, nec est alicujus valoris, quia est contra jus divinum et humanum, et etiam contra mores bonos.*

115. Voir à cet égard les pages que Brian Tierney consacre à cette question dans *The Ideas of Natural Rights : Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Grand Rapids (Michigan) et Cambridge, 1997 (*Emory University Studies in Law and Religion* 5), en particulier p. 143 : « ... the great jurist-pope Innocent IV, writing about 1250, provided a decisive treatment of this question. He wrote that property (*dominium*) was a right according to the natural law of reason ; civil law provided only the forms of action through which property claims were pursued in court. Hence, he wrote, governments should not arbitrarily deprive their citizens of property ; a law in violation of a natural right was not valid unless some just cause intervened. »

116. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 85 : *Si autem dicatur, quod omnia sunt principis, hoc intellige ad defendendum non ad depredandum.*

117. C.J. Nederman, « Property and protest... », p. 333.

118. Dans les *Articuli super cartas* (1300), dans le Statut de Stamford (1309) et à nouveau en 1330 et 1331.

119. Pour une analyse de ce texte et une étude de sa postérité, voir M. McGlynn, *The Royal Prerogative and the Learning of the Inns of Court*, Cambridge, 1994 (*Cambridge Studies in English Legal History*).

pas le vocabulaire de la prérogative, mentionnant plutôt le « droit [du roi] des aunciennes prises dues et acustumees, come des vynes et autres biens »¹²⁰. Toutefois, l'*Admonitio* mentionne clairement la pourvoyance comme une prérogative : Pagula en fait aussi un « privilège illicite » (*privilegio illicito*)¹²¹, qu'il considère sous l'angle des mauvaises coutumes. Si une mauvaise coutume n'est pas immédiatement détruite, elle croît jusqu'à être considérée comme un privilège et à être respectée par tous comme tel, ce que Pagula illustre en citant le Décret (D. 8, c. 3, *Si mala consuetudo*)¹²². Le roi devrait donc abandonner cette prérogative mauvaise, et acheter des biens comme n'importe quel autre habitant du royaume¹²³. Il faut souligner que Pagula va ici beaucoup plus loin que les statuts parlementaires sur cette question, puisqu'il ne reconnaît pas au roi le droit de faire usage de privilèges particuliers pour approvisionner son hôtel. Dans le *Speculum*, il recommande que le roi apprenne quels sont les coutumes, statuts et privilèges qui sont nuisibles pour les pauvres et pour l'Église : il doit faire tout ce qui est en son pouvoir pour abolir les coutumes, privilèges et statuts – dans la forêt comme dans les autres parties du royaume – qui nuisent à la sainte Église, aux pauvres et même à la communauté du royaume¹²⁴.

120. *Articuli super cartas*, dans *Statutes of the Realm*, Londres, 1810-1825 (Record Commission), t. I, p. 137.

121. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 116 : *Et dico tibi regi, quod si tu scires illud quod ego scio, tu nolles uti illo prerogativo pro acquirendo toto regno Francie, Scocie, Arragonie et Hispanie, et melius esset tibi renunciare illi privilegio illicito quam acquirere omnia predicta regna...* Également *De speculo regis Edwardi III (Speculum)*, p. 149-150 : *O domine mi rex, si omnia predicta non possunt te movere ad tollendum illud maledictum prerogativum, videlicet, capere res alienas pro minore precio quem dominus illarum rerum velit dare...*

122. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 114-115 : *Et diligenter adverte, domine rex, quod illa prava consuetudo de emendo res aliquas pro minori precio quam venditor velit eas dare, inducta per predecessores tuos, in nullo poterit te juvare, quamvis mala consuetudo nisi citius radicitus evellatur in privilegiorum jus ab ipsis assumitur et etiam observatur, ut dicitur viij Si mala consuetudo.* Suivent des considérations sur la mort d'Arius, qui introduisit de mauvaises coutumes. *Decretum Grat.*, D. 8, c. 3 : *Mala consuetudo radicitus est evellenda. Item Nicolaus Papa Hincmaro Remensi Archiepiscopo. Mala consuetudo, non minus quam perniosa corruptela vitanda est, que nisi citius radicitus euellatur, in privilegiorum jus ab impiis assumitur, et incipiunt prevaricationes et variae presumptiones, celerrime non compressæ, pro legibus venerari et privilegiorum more perpetuo celebrari.* Pagula dénonce aussi la pratique qui consiste à acheter des lettres de protection pour se prémunir contre les prises : *O domine rex, erubescere et contremisce, quando a te petuntur hujusmodi littere protectionis. Nichil aliud est dicere in effectum ; nisi, domine rex, non a regendo, sed a rapiendo concede michi litteras tuas, scilicet, protectionis ne quis de familia tua capiat bon mea contra meam voluntatem, cum quilibet de mundo de jure communi debet hoc habere [De speculo regis Edwardi III (Admonitio), p. 100].*

123. *De speculo regis Edwardi III (Speculum)*, p. 144 : *Consulo argo, ut emas esculenta et poculenta et cetera tibi necessaria, sicut unus de populo, quia forte adhuc non intelligis qualiter et in quibus gens anglicana contra tuos adversarios poterit te juvare vel etc.*

124. *Ibid.*, p. 145 : *Saperes, id est cognosceres hujus regni consuetudines, statuta, privilegia pauperibus vel sancte ecclesie damnosa ; et intelligeres, scilicet, premium tibi affuturum si per te omnia talia deleverentur ; an novissima provideres, scilicet, mortem tuam futuram, qualem, ubi, et quam incertam, tu nescis. Certe, omnes consuetudines hujus regni, et omnia privilegia, ac omnia statuta ubicumque in foresta vel aliis partibus hujus regni que sunt sancte ecclesie, vel pauperibus, vel etiam communitati hujus regni damnosa, omnibus viribus tuis omni festinatione qua poteris, habito consilio tuo, faceres amoveri.*

Enfin, Pagula reprend le texte des *Enseignements de Saint Louis*, qu'il commente en rapprochant chaque enseignement de l'interdiction d'opérer des prises, afin de tenter de convaincre le jeune roi de renoncer à la pourvoyance¹²⁵.

Ce que Pagula met en question est tout simplement l'autorité du roi à créer un tel droit. Le roi n'est pas l'empereur et il ne peut édicter une loi qui consisterait à acheter des biens pour une valeur qui est inférieure à ce qu'ils valent réellement. Pagula rappelle ensuite à Édouard III que depuis Jean (une référence au fait qu'en 1213 Jean sans Terre fit de l'Angleterre le fief de la papauté), le roi anglais a tenu son royaume en fief du pape, au contraire du roi de France, par exemple¹²⁶. Mais même si le roi était l'empereur, ajoute-t-il, il ne pourrait agir de cette manière, ce qui le conduit à discuter la maxime *Digna vox*¹²⁷ :

« Et même si tu étais l'empereur, tu ne pourrais malgré tout désirer acheter des choses contre la volonté de leur propriétaire, parce que digne est la sentence de l'empereur, qui se dit lié par les lois ; puisque son autorité dépend de l'autorité des lois, des lois ou *digna vox*, et ailleurs il est dit, que bien que l'empereur ne soit pas soumis aux lois, il convient malgré tout qu'il vive lui-même selon les lois. Et étant donné que tu ne peux sans pécher acheter quelque chose pour un prix inférieur à celui que le vendeur souhaite donner, tu ne dois pas désirer le faire à cause de la douleur et de la tristesse que le peuple ressent à cause de ta venue, où que tu ailles¹²⁸. »

Digna vox est utilisée pour rappeler au roi qu'il ne devrait y avoir aucune exception à la loi commune du royaume, et qu'il devrait être assujéti aux lois

125. *Ibid.*, p. 150-159. Pour une analyse de cet emprunt, voir Fr. Lachaud, « The knowledge and use of the 'Teachings of Saint Louis' in fourteenth-century England », dans *Contact and Exchange in Later Medieval Europe. Essays in Honour of Malcolm Vale*, H. Skoda, P. Lantschner et R.L.J. Shaw (dir.), Woodbridge, 2012, p. 189-209.

126. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 112 : *Et domine rex, scire debes, quod tu non es imperator qui statuere poteris tale jus emendi res aliquas pro minor precio quam alius. Sed tu es rex Anglie, tenens totum regnum Anglie, in feodo ab ecclesia Romana. Quia scis, vel scire debes, quod rex Anglie, ab inicio non recognoscebat aliquem superiorem se, in temporalibus, sicut nunc rex Francie. Sed postmodum, totum regnum Anglie, factum fuit censuale et de feodo Romane ecclesie, quia Johannes quondam rex Anglie fuit, filius regis Henrici senioris, qui Johannes successit in regno regi Ricardo fratri suo, tempore pape Innocentii iij. Qui etiam recepit ab ecclesia Romana in feodo totum regnum Anglie, propter quod ecclesia Romana contra rebelles suos astitit et ad ipsum iuvandum et manu mittendum in regno Anglie misit quandam cardinalem legatum in Angliam specialem.*

127. C. 1.14.4.

128. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 112-113 : *Et dato quod tu esses imperator, adhuc non desiderabis emere res aliquas contra voluntatem domini illarum rerum, quia digna vox imperatoris est, se profiteri legibus alligatum quia auctoritas sua dependet ex auctoritate legum [addition dans Londres, British Library, ms. Cotton Cleopatra D IX : et magis honestum est submittere principatum legibus, quam leges principatu], de legibus vel digna vox, et alibi dicitur, quod licet imperator non subijciatur legibus, decet tamen sibi seipsum vivere secundum leges. Et dato etiam, per impossibile, quod tu poteris sine peccato emere res aliquas pro minori precio quam venditor vellet eas dare, adhuc hoc facere non deberes propter dolorem et tristitiam quem tunc haberet populus ob causam illam de adventu tuo, ubicunque declinares.*

comme n'importe lequel de ses sujets¹²⁹. La bonne royauté est caractérisée par le respect des lois : il convient à la majesté royale d'obéir aux lois instituées, pas seulement en apparence, mais également en pratique, de manière à ce que tous sachent que le roi craint Dieu et qu'il est soumis à la puissance divine. Quand ils verront que le roi craint et respecte Dieu, alors tous le respecteront et le craindront. À l'opposé, le roi qui ne fait qu'obéir aux lois en apparence sera ignoré par son peuple, rejeté par Dieu, et condamné par les hommes. Son action n'obéira pas à la raison, son empire sera diminué, et sa couronne n'obtiendra pas l'honneur de la gloire¹³⁰. De plus, Pagula applique à la pourvoyance le précepte selon lequel le roi ne devrait pas être obéi si ses ordres vont contre les préceptes de Dieu¹³¹. Dans la *Summa summarum*, lorsqu'il discute les pouvoirs législatifs de l'empereur, il affirme clairement que l'empereur ne doit pas édicter une constitution contre le droit naturel, et que personne ne doit obéir à ses lois si elles sont contraires au salut de l'âme¹³². Si Pagula souligne l'importance de la justice distributive, et revient de manière répétée sur le droit de propriété – du moins quand il s'agit de biens meubles – il semble difficile de faire de ses attaques contre le droit de pourvoyance une déclaration relative à des droits subjectifs. Toutefois, le fait, comme on va le voir dans la dernière partie de cette étude, que cette question apparaisse également dans l'œuvre de Roger de Waltham suggère que le débat sur la propriété fut renouvelé en Angleterre dans le second quart du XIV^e siècle : il faut sans doute mettre cela en rapport avec la pourvoyance, comme avec les débats sur les confiscations abusives de terres et de biens sur les opposants au roi.

Qu'en est-il de l'autre hypothèse avancée par Cary Nederman, au sujet de la théorie du libre marché dans les textes de Pagula¹³³ ? Cette interprétation repose

129. *De speculo regis Edwardi III (Speculum)*, p. 166-167 : *Unde domine rex, scire debes secundum plurimos sapientes et divinitus loquentes, quod decet regiam majestatem obtemperari se legalibus institutis ; non in ficti apparencia, sed in facti evidencia, ut omnes cognoscant ipsum regem timere Deum excelsum et subjectum divine potentie.*

130. *Ibid.*, p. 166-167.

131. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 111 : *In hiis enim, que sunt contra preceptum Dei, non est regi obediendum, sed resistendum, et qui sic fecerit grande premium sibi acquirit.* Également *ibid.*, p. 108 : *Quod lex imperatorum non est super legem Dei, sed subtus, et non licet imperatori, nec cuiquam alteri, aliquid presumere contra Dei mandata.* *Ibid.*, p. 97 : *Et quamvis rex preciperet alicui quod caperet bona alterius injuste, non esset in hoc casu domino obediendum, et qui in hoc casu non obedit regi grande premium sibi acquirit quicumque etc., c. imperium [C. L, C. XII, Q. 2].*

132. British Library, ms. Royal 10 D. X, fol. 24v.

133. C.J. Nederman, « The monarch and the marketplace : economic policy and royal finance in William of Pagula's *Speculum Edwardi III* », *History of Political Economy* 33 (2001), p. 51-69, à la p. 54 : « The significance of the *Speculum regis Edwardi III [tertii]* is its distillation and integration of these doctrines into a coherent program of advice for the shaping of national economic policy in England. William thus perhaps deserves recognition as an early forerunner of that great tradition of English political economy, the great fruits of which would flower in the late eighteenth and early nineteenth centuries. »

sur plusieurs passages des deux pamphlets où Pagula souligne le fait que les populations fuient l'hôtel royal itinérant de manière à éviter les prises, alors que l'abandon de cette prérogative rendrait l'hôtel attractif pour les marchands. Si le roi souhaite garder sa réputation intacte, et s'il veut être aimé par Dieu et par le peuple, et être honoré, il doit empêcher les abus de ses serviteurs en matière de prises. Alors les biens seront acheminés de toutes les parties du royaume jusqu'aux portes du palais¹³⁴. C'était la situation pendant le règne d'Henri III¹³⁵ et au début du règne de son fils, jusqu'à la dix-huitième année du règne de celui-ci¹³⁶. Ici aussi, Cary Nederman suggère que Pagula est relativement exceptionnel dans la manière dont il accepte ouvertement la théorie de volition venue du droit romain pour la définition du juste prix, c'est-à-dire la détermination du prix par un consensus entre le vendeur et l'acheteur. Cette conception ne serait pas présente chez les philosophes et théologiens contemporains de Pagula. Dans un article publié en 1951, Raymond De Roover avançait toutefois qu'on peut bien cerner cette théorie dans la pensée scolastique¹³⁷. Sans explorer plus avant la question de la diffusion de la définition du juste prix sur le fondement de la volition, on doit souligner que Pagula vise avant tout un type d'abus très spécifique, lequel d'après lui déséquilibre tout le système commercial en Angleterre. Par ailleurs, la manière dont il renvoie à la notion de juste prix recoupe étroitement le vocabulaire des textes parlementaires. Ainsi, les *Articuli super cartas* (1300) critiquent la pratique des officiers du roi qui prennent des marchandises « sans rien paer, ou bien meins qe la value »¹³⁸. Un statut parlementaire de novembre 1330 renvoie aux achats forcés opérés « a meyndre value q'ils ont valu », « contre la volonté de ceux as queux tieux biens ou cariages serront », et prescrit « soient desore prises a la verroie value »¹³⁹. On peut malgré tout noter que Pagula semble, ici aussi, aller plus loin que la notion du juste prix comme étant le fruit d'un consensus entre le vendeur et l'acheteur, puisqu'il semble parfois suggérer que c'est au vendeur de fixer la vraie valeur de la marchandise.

134. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 86 : ... *et tunc ubicunque venires in regno tuo, homines undique venirent et afferrent omnimoda victualia tibi et servientibus tuis necessaria etiam ad portam tuam.*

135. *Ibid.*, p. 86. Le même thème apparaît à la p. 115.

136. *Ibid.*, p. 112. Dans le *Speculum*, Pagula considère que la pourvoyance est pratiquée depuis quarante ans : *De speculo regis Edwardi III (Speculum)*, p. 136.

137. R. De Roover, « Monopoly theory prior to Adam Smith : a revision », *The Quarterly Journal of Economics* 65 (1951), p. 492-524, en particulier p. 496 : « ... the just price was nothing more mysterious than the competitive price, with this important qualification : the Doctors never questioned the right of public authorities to set and regulate prices. In the absence of regulation, however, the just price was the one set by common estimation, that is by the free valuation of buyers and sellers, or, in other words, by the interplay of the forces of demand and supply ».

138. *Statutes of the Realm*, t. I, p. 137.

139. *Ibid.*, t. I, p. 262.

De tout cela Pagula tire une leçon générale : les abus qui découlent de la pourvoyance détruisent les fondements mêmes de la justice et de la bonté chez l'homme, c'est-à-dire ne pas nuire à qui que ce soit et servir l'utilité commune¹⁴⁰. Et un enseignement en découle pour la royauté : le roi est dit tel quand il gouverne le peuple de manière sage, la *res publica* de manière utile, et lui-même de manière innocente. Ces différents termes sont définis de manière précise. Le roi gouverne de manière utile uniquement quand il se soucie de l'utilité commune et non de sa propre utilité. Gouverner de manière innocente signifie pour le roi qu'il est libre des vices qu'il dénonce chez les autres. Quant au roi qui gouverne de manière droite, il a entrepris de se régler lui-même et de régler ses sujets en gouvernant de manière droite¹⁴¹. À l'opposé, dans ce contexte, le tyran est le gouverneur d'un royaume où il n'y a pas de paix¹⁴². Il ne règle pas ses dettes, il prend leurs biens aux pauvres – les coquelets et les poules, l'avoine et le foin –, il est l'auteur de nombreux autres actes mauvais, et où qu'il aille tout le pays est gâté, le chagrin et l'affliction sont partout.

Pagula souligne aussi le fait que les rois sont aisément influencés par certains familiers. Mais le sort de ceux-ci est souvent tragique et devrait servir de mise en garde. Vers la fin de l'*Admonitio*, Pagula mentionne Gaveston comme une illustration des *miserabilia* infligés par Dieu à ceux qui mènent les rois. Piers Gaveston, qui menait le roi Édouard là où il le souhaitait, fut pris et tué sans que qui que ce soit d'autre en souffre. Au sujet des deux Despenser, le Saint Esprit les déserta puisqu'ils souffrirent un sort semblable. Plus récemment, ce fut le cas de Mortimer¹⁴³. La conclusion que Pagula tire de ces différents exemples est assez surprenante :

140. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 90-91.

141. *Ibid.*, p. 101-102 : *Item, officium regis est malos opprimere et bonos sublevare, et ut boni inter malos quiete vivant, et dicitur ij Regum vij quod David fuit rex positus pascere gregem populi Dei, non spoliare, sed tu, per commissiones tuas, opprimis bonos, et malos sublevas et defendis, et sic, facis contra naturam officii regis, nam rex dicitur qui regit populum sapienter, rem publicam utiliter, et seipsum innocenter. Debet quidem rex regere populum sapienter, Ecc. x : Judex sapiens judicabit populum suum. Et dicitur ibidem, quod rex insipiens peribit per populum suum. 2° debet regere rempublicam utiliter, quam tunc utiliter regit quando non propriam set communam utilitatem attendit. Legitur de Romanis quod cum pugnabant pro gloria acquirenda et pro libertate assequenda et pro republica conservanda tunc semper adversarios vincebant. Sed quando ad rapinam ad avariciam se converterunt, semper tunc victi fuerunt. 3° debet rex seipsum regere innocenter, ut, scilicet, sit immunis ab illis vicis que in aliis reprehendit, ne sibi dicatur illud Roman. ij. : In quo enim judicas alterum teipsum condempnas.* On trouve un passage semblable dans la *Summa summarum* : *Quare fuit instituta regia potestas : dic quod propter communem utilitatem, ut mali coherceantur et boni inter malos in quiete vivant XXIII q. non frustra. Quid est officium regum : dic quod officium eorum est malos comprimere et bonos sublevare et principibus et regibus est fides et reverencia exhibenda XXIII q. V c. regum est proprium et II c. seq'.* (British Library, ms. Royal 10 D. X, fol. 25r). Également *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 108 : *Cum tamen ad officium regis pertineat, furta cohibere, malos opprimere, et bonos sublevare, ut sic mali coherceantur et boni inter malos quiete vivant xxiiij q. v. non frustra et c. regum. C. 1, C. XIV, Q. 6.*

142. Pagula utilise bien le terme *tyrannus* : *De speculo regis Edwardi III (Speculum)*, p. 147.

143. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 119-120.

autrefois, quand il était nécessaire de capturer un grand, cela menait à de nombreux homicides de la part de la communauté du peuple, et l'on assistait aussi à des vols sans fin. La cause de cela est que le peuple souffrait par la faute de ces magnats, et que de tels hommes n'encourageaient pas le roi à servir le bien commun – c'est-à-dire, précise Pagula, à acheter des biens comme un étranger. Et parce que ces personnes n'agissaient pas de cette manière, elles subirent un sort affreux dans ce monde, mais sauvèrent peut-être leurs âmes. Et elles ne purent dresser des testaments, puisqu'elles avaient perdu tous leurs biens¹⁴⁴.

Pagula met aussi le roi en garde contre les excès qui conduisirent le peuple à se révolter contre son père¹⁴⁵. Dans l'*Admonitio*, il revient à plusieurs reprises sur le danger que le mauvais gouvernement représente pour le roi¹⁴⁶ : si la situation créée par les serviteurs du roi n'est pas rapidement redressée, un dommage considérable s'ensuivra. Le danger est en fait pour le roi de perdre son royaume : cette leçon est également valable pour tous les grands seigneurs qui ont gouverné le royaume anglais¹⁴⁷. Le jeune roi est notamment invité à réfléchir à la destinée du roi Nabuchodonosor et de son fils Balthazar. Plus loin dans l'*Admonitio*, Pagula souligne à nouveau la nécessité pour le roi d'être aimé de son peuple s'il veut conserver son royaume¹⁴⁸. Il revient sur ce point dans le *Speculum*. Si le roi veut mettre fin à la pourvoyance, il pourra obtenir l'amour de ses sujets : ainsi il pourra les dominer de manière pacifique. À l'inverse, s'il ne fait rien, on peut craindre que Dieu ne déclenche une guerre au cours de laquelle le roi devra subir de nombreuses

144. *Ibid.*, p. 120 : ... licet olim quando magnus dominus deberet capi, multa solebant fieri homicidia de communitate populi, et rapine solebant tunc fieri, quasi infinite. Sed potest esse causa, quia populus per eos multum gravabatur, nec inducebant regem ad servandum jus commune, scilicet, ut emeret res venales sicut extraneus, unde Augustinus : Justum est ut qui a potencie vult juvari, adjuvet inferiorem in quo ipse est potencior. Et quia predicti sic non fecerunt, ideo forte, malum habuerunt finem, quantum ad mundum istum, bonum tamen finem forte habuerunt, quantum ad salvacionem animarum suarum.

145. Sur ce point, voir également l'analyse de C.J. Nederman, « Property and protest... », p. 337-341.

146. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 93.

147. *Ibid.*, p. 95 : Et nisi hec predicta citius emendentur, timendum est de tuo magno dampno, sive saltem de dampno eorum qui hec fieri paciuntur et remedium non apponunt ; de quo dampno dicitur Ecclesiastic. x : Regnum a gente in gentem transfertur propter injurias, injusticias, contumelias et diversos dolos, ut patet de Saule, 1, Reg. xv et postea de Jeroboam ij. Regum xij. et de multis aliis, et etiam de multis magnis dominis quondam in Anglia gubernantibus regnum istud. Cogita, cogita et intime cogita de premissis et cogita quod multa mala evenerunt Hely pro eo quod noverat filios suos iniquitatem magnam commisisse nec corripuit eos, prout legitur 1 Regum ij et iij. Sic timendum est de te, quod multa mala tibi et regno tuo evenient, nisi predicta facias emendari. Et si illi de familia tua perseverent in malicia sua, nec tu eos correxeris, cum habueris potestatem, tu et illi peribitis, ut dicitur 1 Regum xij, in fine capitali ubi dicitur quod : Si perseveraveritis in malicia vestra ; vos et rex vester pariter peribitis.

148. *Ibid.*, p. 112 : Si ergo velis conservare regnum tuum tibi, et filio tuo, oportet quod facias te diligere a populo, sed nunquam diligeris a populo, dummodo capere volueris res aliquas, leviori precio, quam venditor velit eas dare.

souffrances¹⁴⁹. Le roi devrait bien réfléchir à ce que l'amour de Dieu et l'amour du peuple anglais peuvent lui apporter, et, à l'opposé, aux conséquences de la haine de Dieu et de la haine du peuple anglais¹⁵⁰. Il s'agit d'une véritable mise en garde : s'il persévère dans l'usage de sa prérogative de pourvoyance, Dieu libérera le peuple anglais de son emprise bien plus tôt qu'il ne le croit.

Cette mise en garde repose sur une conception symbiotique du lien entre le roi et son royaume. Dans l'*Admonitio*, Pagula suit le texte du pseudo-Cyprien pour souligner la relation fondamentale entre le roi et son royaume : la justice du roi assure la paix des populations, la défense de la *patria*, l'immunité et la défense du peuple, le soin des malades, la joie de tous, la consolation des pauvres, l'hérédité des fils et l'espoir d'une béatitude future¹⁵¹. Dans le *Speculum*, Pagula semble attribuer plus directement au peuple l'accession au trône d'Édouard III : le roi devrait comprendre comment la *gens anglicana* l'a fait roi et ne pas l'oublier. Cela le conduit à conseiller au roi d'acheter tout ce dont il a besoin comme s'il était un membre du peuple, de manière à ce que celui-ci ne soutienne pas ses adversaires. Et dans l'avenir il devra se comporter comme quelqu'un du peuple¹⁵². Cela signifie-t-il pour autant que la légitimité du pouvoir royal vient du peuple ? Un des points d'achoppement pour l'historiographie de cette période est le rôle qu'il faut attribuer au peuple dans la déposition d'Édouard II. Rappelons que le 13 janvier 1327, dans le cadre d'une session du Parlement, plusieurs magnats présentèrent leur décision de déposer le roi. Roger Mortimer, Adam Orleton, John Stratford et Walter Reynolds prirent la parole pour justifier la déposition, invoquant le conseil commun et le consentement des prélats, des comtes, des barons et de toute la « communauté » du royaume (*de communi consilio et assensu omnium praelatorum, comitum, et baronum, et tocius communitatis dicti regni*) selon le témoignage d'Adam Orleton. La proposition de déposer le roi fut acclamée par le *populus*, en réalité les chevaliers et bourgeois présents dans ce Parlement, poussés par une foule de Londoniens acquis à la cause des barons¹⁵³.

149. *De speculo regis Edwardi III (Speculum)*, p. 134 : *Si autem sic feceris, benedictionem Dei habebis, et omnes Anglici cum Dei adiutorio erunt ad tuum placitum et preceptum, et per amorem quem habebunt in te, dominaberis eis pacifice cum triumpho. Quod si sic nolueris ordinare, timendum est quod Deus suscitet tibi bellum in quo magnam tribulationem patieris.*

150. *Ibid.*, p. 163-164.

151. *De speculo regis Edwardi III (Admonitio)*, p. 84.

152. *De speculo regis Edwardi III (Speculum)*, p. 141 : *Unde, domine rex, intellige et non tradas oblivioni qualiter gens anglicana constituerunt te regem ; esto ergo quasi unus ex ipsis. Eccl. xxxii : Rectorem te posuerunt, noli extolli ; esto in illis quasi unus ex ipsis. Consulo ergo, ut emas esculenta et poculenta et cetera tibi necessaria, sicut unus de populo, quia forte adhuc non intelligis qualiter et in quibus gens anglicana contra tuos adversarios poterit te juvare vel etc.*

153. Sur ce point, voir en particulier C. Valente, « The deposition and abdication of Edward II », *English Historical Review* 113 (1998), p. 852-881, aux p. 858-859 et 879 pour les Articles d'accusation selon Adam Orleton.

Pagula considère bien le rôle du peuple dans l'accession d'Édouard III au trône, mais il s'agit d'une référence précise à la manière dont Édouard fut accueilli en Angleterre à l'automne 1326, et non d'une allusion au rôle du « peuple » dans la déposition d'Édouard II. C'est peut-être ici que la *Summa summarum* peut offrir d'autres éléments sur la pensée de Pagula. Dans le chapitre sur l'empereur, à la question de savoir si l'empereur tient son pouvoir directement de Dieu ou du pape, Pagula répond qu'il tient son pouvoir de Dieu seul¹⁵⁴. À la question de savoir si le prince est donné à ses sujets par un jugement de Dieu, Pagula répond que ce n'est pas toujours le cas, mais que le prince est donné aux sujets selon les mérites de ces derniers¹⁵⁵. Si le pouvoir royal fut institué, ce fut pour l'utilité commune, de manière à ce que les mauvais soient opprimés et que les bons puissent vivre en paix parmi eux¹⁵⁶. Cela mène Pagula à affirmer ici que la justice est le fondement de la légitimité du roi. C'est quand le roi accomplit son office correctement que la fidélité et le respect peuvent lui être montrés¹⁵⁷. Et la grâce divine est accordée au roi aussi longtemps que celui-ci gouverne son peuple avec équité et demeure dans la vigueur de la justice : l'obéissance promue par les sages dispositions du roi soutiendra son pouvoir. Pagula détourne le précepte de Justinien, selon lequel deux choses sont nécessaires au bon gouvernement, les armes et les lois, de manière à en faire deux outils pour le prince qui veut être obéi : grâce aux armes et aux lois, tous les sujets obéissent au roi de manière uniforme. L'obéissance vient aussi de ce que le prince dépense de manière adéquate les ressources de son royaume, et qu'il récompense les sujets en fonction des mérites individuels de ceux-ci, les épargnant voire les prenant en pitié : alors un sentiment de bonne volonté est créé et les sujets sont obéissants¹⁵⁸. En réalité, Pagula semble avoir une vision relativement pragmatique du pouvoir. Loin de justifier la rébellion, son propos implique simplement que celle-ci est l'issue naturelle du mauvais gouvernement. Cette même approche

154. British Library, ms. Royal 10 D. X, fol. 25r.

155. *Ibid.*, fol. 25r : *An princeps datur per arbitrium Dei : dic quod non semper set prout merita nostra deposcunt. Si mali sunt actus nostri et operamus maligna in conspectu Dei datur nobis princeps secundum cor nostrum VIII q. I audacter.*

156. *Ibid.*, fol. 25r : *Quare fuit instituta regia potestas : dic quod propter communem utilitatem, ut mali coerceantur et boni inter malos in quiete vivant XXIII q. non frustra.*

157. *Ibid.*, fol. 25r : *Quid est officium regum : dic quod officium eorum est malos comprimere et bonos sublevare et principibus et regibus est fides et reverencia exhibenda XXIII q. V c. regum est proprium et II c. sequent'.*

158. *Ibid.*, fol. 25v : *Que sunt regi necessaria ad regnum suum gubernandum : dic quod duo sunt necessaria, videlicet arma et leges. Ad arma requiritur fortitudo virorum quibus tuetur et confortabitur regnum. Ad leges requiritur sapientia peritorum ut sic utrumque tempus bellorum et pacis recte possit gubernari et per ista duo scilicet arma et leges universi subditi uniformiter obedient dominanti. Alia etiam causa est est que inducit subditos obedire regi si sapienter expendet bona regni sui et circa subditos largitatem retribuendo meritis singulorum et subditis parcendo ac etiam miserando.*

pragmatique transparaît aussi dans son traitement des ordres royaux : les officiers doivent avoir avec eux un mandat écrit du prince. Si ce n'est pas le cas, ils ne seront pas crus¹⁵⁹.

Qu'en est-il de la succession royale dans la *Summa summarum* ? Dans le chapitre intitulé *De regibus et principibus*, William de Pagula offre un certain nombre de réflexions sur ce point :

- Répondant à la question de savoir si les rois doivent être élus, il répond que cela peut être le cas s'il n'y a ni privilège ni coutume qui permette à leurs fils de leur succéder. Il étaye cette assertion par des emprunts au Décret de Gratien, C. 8, q. 1, c. 6 et C. 7, q. 1, c. 9.
- Plus loin, sur la question de savoir si un royaume peut être divisé, il répond que cela peut être le cas pour d'autres héritages, mais qu'un royaume devrait demeurer une entité intégrale, puisqu'il ne peut y avoir qu'un roi¹⁶⁰.

Quant au caractère licite ou illicite de la déposition du gouvernant, ce thème est abordé dans le chapitre 10, *De electione imperatoris*. Répondant à la question de savoir si le pape peut déposer l'empereur, Pagula explique que cela peut être le cas si l'empereur a commis des crimes (*propter crimina*) ; mais le pape peut également déposer les rois *propter inutilitatem* et donner un coadjuteur au roi qui administre mal son royaume. Occasionnellement, à cause de la négligence du roi, le pape peut même prendre en main la juridiction du royaume¹⁶¹. Le roi doit en effet défendre le royaume terrestre et le peuple de Dieu, et surtout la sainte Église, perdant le droit de porter le nom de roi s'il agit autrement. Plus loin dans le même chapitre, Pagula déclare que l'empereur peut être déposé *pro quolibet peccato* s'il ne peut être corrigé. Il traite à nouveau de cette question dans le chapitre sur les rois. Si le roi gouverne le royaume de manière négligente, alors le pape peut lui donner un *coadjutor*, qui gouvernera tout le royaume¹⁶². En réalité, le pape peut déposer le roi s'il s'avère inutile pour le royaume¹⁶³, ce que Pagula étaye en renvoyant au passage du Décret sur la déposition de Childéric III¹⁶⁴. Il explique également que cette règle devint ensuite valide pour tous les rois catholiques ; et le pape pourrait aussi décider de

159. *Ibid.*, fol. 25v.

160. *Ibid.*, fol. 25r-25v.

161. *Ibid.*, fol. 24v : *Et an papa potest deponere imperatorem dic quod sic nam propter crimina deponit papa imperatorem sic propter inutilitatem deponit reges et dat coadjutorem male administranti et aliquando propter negligentiam alterius sibi assumit jurisdictionem.*

162. *Ibid.*, fol. 25v : *Quid si rex sit dispensator negligens circa gubernationem regni sui an papa poterit ei dare ydoneum coadjutorem qui debet habere gubernationem totius regni. Dic quod sic.*

163. Sur cette question, voir en particulier E. Peters, *The Shadow King. Rex inutilis in Medieval Law and Literature, 751-1327*, New Haven et Londres, 1970, p. 116 sqq.

164. *Decretum Grat.*, C. 15, q. 6, c. 3.

déposer l'empereur et de transférer l'Empire à une autre personne¹⁶⁵. Il s'agit là d'un thème canonique récurrent, qui apparaît également dans les chroniques. Ainsi, dans sa Chronique, Roger de Howden insère, après les lois de Guillaume le Conquérant, un court traité sur l'office royal. Le roi y apparaît comme celui qui doit défendre le royaume terrestre, le peuple de Dieu et surtout la sainte Église. Sinon, il perd le droit de porter le nom de roi. Howden mentionne alors la question posée au pape Zacharie par Pépin au sujet de la légitimité de la déposition de Childéric¹⁶⁶.

Pagula affirme également que tout prince, ou tout pouvoir, temporel ou ecclésiastique, peut être privé de ses biens et déposé s'il a tenté de faire assassiner une personne, même si celle-ci n'est pas décédée à la suite de cette action. Mais jamais il ne mentionne le rôle du peuple dans cette déposition : déposer le roi est le droit du pape, non du peuple. La *Summa summarum* fut compilée avant la déposition d'Édouard II, et il est possible que cet événement ait ensuite transformé la conception du *rex inutilis* chez William de Pagula. Malgré tout, les passages sur le risque de la déposition par le « peuple » dans les deux pamphlets sur la pourvoyance relèvent davantage de la mise en garde que de la défense d'une disposition de ce type.

Dans la *Summa summarum*, Pagula consacre plusieurs pages à la question de la relation entre les deux pouvoirs. L'empereur est au-dessus de tous les rois et de toutes les nations, qui sont sous lui¹⁶⁷. Si l'empereur est inférieur à n'importe quel évêque en matière spirituelle, il est toutefois leur supérieur dans les affaires temporelles¹⁶⁸. Il ne peut dissoudre les droits ecclésiastiques, puisque l'Église n'est pas assujettie aux lois terrestres, et il ne peut légiférer dans le domaine ecclésiastique à

165. British Library, ms. Royal D. X 10, fol. 25v : *An papa potest deponere regem Francorum. Dic quod si rex sit inutilis regno : unde potest papa ipsum deponere et alium in loco ejus substituere et hoc idem est deinde de omnibus aliis regibus catholicis. Nam et papa potest deponere imperatorem et imperium ad alium transferre xv. q. vi alius et secundum glo. ex. de electione venerabilem...*

166. Roger de Howden, *Chronica*, W. Stubbs (éd.), Londres, 1869 (Rolls Series), vol. 2, p. 226 : *Quid sit regis officium, et de Karolo et Pipino fratre ejus exempliter. XVII. Rex autem aut vicarius ejus ad hoc est constitutus, ut regnum terrenum et populum Dei, et super omnia sanctam ecclesiam, veneretur et ab injuriatoribus defendat, et maleficos ab ea evellat et destruat, et penitus disperdat. Quod nisi fecerit, nec regis nomen verum constabit, propheta Johanne testante, nomen regis perdit, qui quod regis est non faciat. Cui Pipinus et Karolus filius ejus, nec dum reges, sed principes sub rege Francorum, stulte scripserunt, quaerentes si ita permanere deberent Francorum reges solo nomine regis contenti. A quo responsum est, illos decet vocari reges, qui vigilant, defendunt, et regunt ecclesiam Dei, et populum Ejus : imitantes regem psalmographum dicentem, 'Non habitabit in medio domus meae qui facit superbiam,' etc. Le manuscrit C ajoute : *id est tyrannidem exercet super populum Dei. Et consentiens dicit, 'Qui loquitur iniqua, hoc est, iniquas leges componit, non dixerit, 'id est, non directe rexit,' in conspectu oculorum meorum : 'as si diceret in conspectu divinitatis meae, cui omnia sunt nuda et aperta, leges directas et recta judicia non constituit,' etc.* Cet épisode apparaît aussi chez Giraud de Barry : *De principis instructione liber*, p. 71.*

167. British Library, ms. Royal D. X, fol. 25r : *Et an imperator sit supra omnes reges dic quod sic et omnes nationes sub eo sunt et omnes provincie et omnia in potestate imperatoris sunt Ex. de electione venerabilem.*

168. *Ibid.*, fol. 24v.

moins d'être appelé à le faire par l'Église¹⁶⁹. Il ne peut intervenir non plus dans les élections des évêques. Dans le chapitre *De regibus et principibus*, Pagula explique que le roi ne doit pas usurper ce qui relève de la sphère d'action des prêtres ; s'il agit ainsi, il pourra être excommunié. Il refuse aussi au roi la possibilité de choisir qui que ce soit pour l'épiscopat. Mais il se prononce nettement en faveur d'une dualité équilibrée des pouvoirs : l'humanité est gouvernée par l'autorité sacrée du pontife et par le pouvoir royal. Pagula répète alors que les princes et les rois devraient obéir aux évêques : cela doit toutefois être compris comme renvoyant exclusivement aux affaires spirituelles. En cas de conflit, par exemple sur une question de juridiction, les principaux prélats doivent se rendre auprès du roi ou lui écrire pour lui expliquer qu'ils ne peuvent se rendre aux ordres royaux sans mettre en danger leur ordre ou sans subvertir la liberté ecclésiastique¹⁷⁰. Mais ils doivent toujours montrer de la déférence à l'honneur royal. Des conseils prolixes sont ensuite donnés aux prélats sur la manière de traiter un refus du roi de céder : on note qu'il s'agit de conseils très concrets qui concernent de manière spécifique la province de Cantorbéry.

En dépit de la virulence de son propos, Pagula s'insère dans une tradition bien ancrée de critique de la royauté. Il mentionne les vues des canonistes sur le *rex inutilis*, mais il se garde d'accorder au peuple un rôle dans la déposition des rois. Il met l'accent de manière répétée sur le fait que les individus sont les propriétaires (*domini*) de leurs biens meubles. Cela semble indiquer que cette question était perçue comme faisant l'objet d'un débat voire d'un contentieux. Mais il semble difficile de voir en lui un précurseur de la théorie des droits subjectifs comme de l'idéologie du libre marché. C'est bien la dénonciation du droit de prise qui est vraiment au cœur de son propos, du moins dans ses deux pamphlets : c'est sans doute dans sa discussion de la notion de prérogative, en liaison avec *Digna vox*, qu'il montre la plus grande originalité.

Roger de Waltham

Le dernier auteur qui sera évoqué ici est Roger de Waltham, un clerc séculier qui apparaît pour la première fois dans la documentation vers 1300, au service de l'évêque de Durham Antony Bek († 1311), dont il devint le chancelier en 1309. Rien ne prouve que Roger de Waltham ait été formé aux écoles, et sa culture littéraire reflète peut-être les goûts de l'entourage de l'évêque de Durham. Le patronage de Bek lui permit en tout cas d'acquérir un certain nombre de bénéfices ecclésiastiques, dont

169. *Ibid.*, fol. 25r.

170. *Ibid.*, fol. 27v.

un bénéfice à l'église Saint-Paul de Londres. Un Roger de Waltham devint gardien de la garde-robe d'Édouard II en 1322-1323 et il s'agit sans doute du même personnage. Il mourut en 1341 au plus tard¹⁷¹.

Waltham est l'auteur – ou le commanditaire – d'une compilation de textes variés, aujourd'hui conservée à la bibliothèque universitaire de Glasgow¹⁷². Celle-ci est dominée par des emprunts à l'œuvre de Sénèque et bénéficie d'une iconographie importante. Mais la réputation de Waltham repose essentiellement sur son *Compendium morale de virtuosis dictis et factis exemplaribus antiquorum*, qui a survécu dans une vingtaine de manuscrits¹⁷³. Il s'agit d'une compilation de passages spirituels et moraux empruntés à diverses sources. Cet aspect de compilation conduisit William Park Hotchkiss, dans sa thèse publiée en 1935 sur le *Compendium morale*, à prononcer un jugement sévère sur la pertinence de cet ouvrage pour l'histoire de la pensée politique¹⁷⁴. À première vue, en effet, la lecture du *Compendium morale* est plutôt décevante, mais il faut sans doute lui accorder davantage d'attention, afin de vérifier ce qui y est dit sur le pouvoir dans une période particulièrement troublée de l'histoire politique de l'Angleterre. Toutefois, une difficulté initiale concerne l'absence d'indications qui pourraient permettre de dater précisément le *Compendium morale*¹⁷⁵. Waltham mentionne bien le procès de Thomas Weyland, mais celui-ci prit place en 1289. Il considère aussi avec une certaine nostalgie les années passées dans l'hôtel de l'évêque de Durham, ce qui permet de penser que l'ouvrage fut complété après 1311. Dans les deuxième et troisième parties figurent de longs développements sur la figure du roi qui commence son règne et cela pourrait être une référence au début du règne d'Édouard III en 1327 ou à celui de son gouvernement personnel en 1330 : cela n'est pas sans intérêt pour la compréhension du texte, puisque les événements de la fin du règne d'Édouard II contribuèrent peut-être à forger la pensée de Roger de Waltham en matière politique.

171. M.C. Buck, « Waltham, Roger (d. 132x41), administrator », dans *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford (depuis 2004).

172. Glasgow, bibliothèque de l'Université, ms. Hunter 231 (U.3.4) ; voir Lucy Freeman Sandler, « The image of the book-owner in the fourteenth century : three cases of self-definition », dans *England in the Fourteenth Century. Proceedings of the 1991 Harlaxton Symposium*, N.J. Rogers (éd.), Stamford, 1993 (*Harlaxton Medieval Studies* 3), p. 58-80, en particulier p. 69 sqq.

173. Le manuscrit dont sont tirées les citations est le manuscrit de Londres, British Library, Royal 7 E VII (début du xv^e siècle).

174. W.P. Hotchkiss, *An Introduction to the Compendium morale of Roger de Waltham*, The University of Chicago Libraries, Chicago, Illinois, 1935, p. II : « ...the *Compendium Morale* possesses no originality, but is rather a mosaic of passages, some acknowledged, some not, excerpted from a wide range of classical and medieval authors. It is a handbook of quotations, sententious sayings, and stories, better adapted to the needs of pulpit orators than to politicians or jurists ; its significance for the history of political theory is purely negative. »

175. Hotchkiss ne propose pas de date pour la composition de l'ouvrage.

S'il s'agit du même personnage que celui qui devint gardien de la garde-robe d'Édouard II, on peut présumer qu'il dut ressentir une certaine sympathie pour le sort du roi. Il faut toutefois rappeler qu'Antony Bek tint un rôle significatif dans le mouvement de réforme des débuts du règne d'Édouard II : il fut en effet un des signataires de la Déclaration de Boulogne du 31 janvier 1308, présentée comme ayant pour but de protéger l'honneur et les droits du roi, et d'empêcher l'oppression des sujets¹⁷⁶.

Le *Compendium morale* est divisé en treize sections. Celles-ci concernent les vertus, la sagesse, la peur de Dieu, la tempérance au gouvernement, la discipline militaire et la conduite de la guerre, l'importance de la vérité, la constance dans l'adversité comme dans la prospérité, le rejet des vices – en particulier ceux qui sont attachés à l'exercice du pouvoir – et enfin des conseils pour se préparer à la mort. Ici et là figurent des références directes à un passé plus ou moins récent, comme aux événements du règne de Jean sans Terre, dont certains sont rappelés dans la quatrième partie du *Compendium morale*¹⁷⁷. Waltham recourt à une multitude de sources, mais Sénèque est sa principale inspiration et représente environ la moitié des citations, ce qui confère une tonalité singulière à l'ouvrage. Waltham cite ainsi Sénèque (lettre 37 à Lucilius) sur la nécessité de se soumettre à la raison de manière à gouverner toutes choses, comme de se gouverner soi-même, ce qui est l'empire le plus étendu que l'on pourra jamais posséder. L'autorité de Sénèque (deux passages tirés des *Quaestiones naturales*, I, préface et des Lettres à Lucilius, VII, 71 sont adaptés) vient renforcer le message de Waltham quand il explique qu'il faut s'élever au-dessus des préoccupations humaines ; il ne s'agit pas d'aller vaincre des peuples lointains, mais de triompher de l'avarice, de la tristesse et de la peur de la mort. D'autres citations tirées de l'œuvre de Sénèque (*Ad Helviam matrem consolatio*, *De brevitae vitae*, lettre à Lucilius 108, *De ira*, livre 2) renforcent l'idée selon laquelle on doit contrôler ses passions et avoir la vertu pour fin. Les jeunes gens riches en particulier devraient apprendre dès l'enfance à contrôler leur colère.

Au-delà de ces considérations sur le contrôle de soi, ce qui est requis du gouvernant est bien une véritable conversion intérieure : on trouvait déjà une telle exigence dans le *Policraticus*, d'ailleurs cité par Roger de Waltham, mais dans le *Compendium morale*, il s'agit d'un travail intérieur continu qui repose sur une fusion de l'ascèse stoïcienne prônée par Sénèque et de l'ascèse chrétienne. Il faut en fait s'adonner à des efforts quotidiens pour se rendre meilleur (lettre 5 à Lucilius), mais

176. Le texte de l'accord de Boulogne est édité dans J.R.S. Phillips, *Aymer de Valence, Earl of Pembroke, 1307-1324*, Oxford, 1972, p. 316-317.

177. Il s'agit essentiellement de l'inféodation du royaume d'Angleterre à la papauté et de la promesse faite par le roi de laisser les élections dans l'Église se dérouler librement.

sans pour autant attirer l'attention sur soi, car les autres doivent vouloir vous imiter. Waltham reproduit également plusieurs passages du *De salutaribus documentis* de Paulin d'Aquilée (qu'il attribue à Augustin), sur la tension nécessaire pour atteindre la perfection. Le propos est poursuivi avec des citations prises au *De officiis* de Cicéron sur le fait que c'est l'esprit qui parvient à la gloire, et non les forces du corps, et au *De providentia* de Sénèque, sur les obstacles qui affermissent l'âme¹⁷⁸.

Cette conception est à l'opposé du divertissement. Citant le *Policraticus* I, 3 et 4, Roger de Waltham souligne que les occupations mineures ne doivent pas dégrader les nobles esprits, et qu'il ne faut pas que ceux qui remplissent des fonctions ardues et lourdes soient détournés de leur tâche par la vanité : certes, on peut s'adonner à certaines activités par nécessité, mais plusieurs divertissements sont clairement considérés comme inappropriés pour les gouvernants. Un certain nombre de références (Justinien, Cicéron, Hugues de Fleury) viennent à l'appui d'une condamnation des princes voluptueux ; l'exemple de Sardanapale, critiqué pour sa débauche et son caractère efféminé, est repris d'Hugues de Fleury.

On peut s'arrêter ici sur la deuxième partie de l'ouvrage et sur quelques passages de la partie suivante, puisque ces deux sections concernent très directement la conception du pouvoir. La deuxième partie a pour titre « Description de la *res publica*, et comment ses administrateurs devraient être, c'est-à-dire sages, lettrés et conduits par la raison ; et de la bonne éducation des jeunes gens nobles »¹⁷⁹. La troisième partie est intitulée : « Que les gouvernants soient justes, obligeants, généreux, qu'ils n'exercent aucune activité vile, qu'ils ne prennent pas les biens des sujets, qu'ils ne mettent pas leur confiance dans le pouvoir ni dans les richesses, avec l'exemple de quelques-uns qui abondent en ces choses ou en manquent »¹⁸⁰. La deuxième partie s'ouvre par une définition de la *res publica* pour laquelle Waltham emprunte avec quelques variantes la description du corps politique qui

178. D'autres autorités sont convoquées pour signaler l'importance de purger sa conscience et de dominer ses désirs et les plaisirs : « Caecilius Balbus », les tragédies de Sénèque (les Troades), Ovide (Héroïdes, XI), Cicéron. Le *Liber de salutaribus documentis* est également cité : rien ne sert aux puissants de briller par leur apparence s'ils sont dissimulés par les vices. De la même manière, rien ne sert à une cité d'être défendue d'un côté si elle est ruinée de l'autre, ou à un navire d'être fortement assemblé si une planche est percée. Dans la deuxième partie, Waltham développe aussi longuement, en s'appuyant sur des chaînes de citations, les qualités de ceux qui sont à la tête du peuple ou de la *res publica*. En ce qui concerne le prélat, si la présence du Christ est le fondement indispensable de son pouvoir, la prudence dans le gouvernement temporel est également requise.

179. Londres, British Library, Royal 7 E VII, fol. 3r : *Descriptio rei publice et quales ei prefici debeant videlicet sapientes literati rationabiles et de bona educatione juvenum nobilium*.

180. *Ibid.*, fol. 11r : *Quod regentes sint justii, morigerati, generosi, non vilia opera exercent, subditorum bona non capiant, in potentia vel divitiis non confidunt exemplo quorundam proficientium vel deficientium in premissis*.

figure dans le *Policraticus* au début de l'*Institutio Trajani*¹⁸¹. C'est toutefois avec un long passage tiré du *Liber de philosophia prima* d'Avicenne (que l'on trouve aussi chez Roger Bacon, par exemple) qu'il étaye l'idée de la nécessaire coordination des différents participants à la vie de la *civitas*¹⁸². Ceux qui ne contribuent pas à la cité ou qui lui nuisent devraient la quitter ; il faut aussi encourager le mariage. De manière à renforcer l'idée d'un gouvernement primitif non vicié, Waltham cite la lettre 90 de Sénèque à Lucilius au sujet du gouvernement des premiers hommes, lequel était modelé sur la nature et donnait la première place à la vertu. Toutefois, aujourd'hui, écrit-il, les lois sont nécessaires, car les royaumes ont été transformés en tyrannies ; mais les premières lois furent bien données par des hommes sages.

Citant Nb 27 (le choix de Joshua comme coadjuteur de Moïse)¹⁸³, Ex 18 (Jethro conseille à Moïse de choisir des hommes sages et craignant Dieu pour juger le peuple)¹⁸⁴, Dt 17 (qu'il commente en disant que ce n'est pas un homme qui cherche son bien propre ou un désir voluptueux qui doit être placé au-dessus des autres, mais un homme dont l'intention est fidèle et pure)¹⁸⁵, Waltham place la vertu

181. *Ibid.*, fol. 3r : *Res publica secundum Plutarchum imperatoris Trajani institutorem corpus quoddam, quod divini beneficio numeris animatur, et nutu summe equitatis agitur, et quoddam rationis moderamine regitur. Et que ad religionem pertinent, anime vicem in ea optinent. Princeps est caput hujus corporis uni Deo subjectus et his qui Dei vices agunt in terris. Locum cordis tenent senatus sive consilarii principis, officia oculorum et lingue et aurum sic vendicant rei publice provisores et iudices ac presides provinciarum et pretores civitatum. Officiales ac milites manibus coaptantur. Et qui semper assistunt principi lateribus assimilantur. Rerum privatarum custodes ventris ymaginem ferunt. Pedes autem agricole sunt. Ex hiis inferuntur illa 4^{or} que idem Plutarchus principibus inculcare conatur ut dicitur inferius sub tria rubrica sequenti.*

182. *Ibid.*, fol. 3r : *Oportet ut instituendo legem hec sit prima intentio scilicet ordinare civitatem in tres partes, videlicet dispositores seu gubernatores, ministros et legis peritos. Et in uno quoque illorum ordine ordinetur, primo aliquis prelatus et postea ceteri ut nullus sit in civitate inutilis qui non habeat statum laudabilem, ut ab uno quoque proveniat utilitas civitati ; et prohibeat legislator otiositatem et vacationem, nec sit aliquis qui non obediat alicui. Sunt enim homines compescendi et qui non conpatiuntur, conpesci et expellendi sunt a civitate. Et sequitur. Debet etiam prohibere otia propter que amittuntur hereditates et ex quibus nulla utilitas provenit, et ne sit luctator vel allector : hic enim accipit et non prodest. Sed in civitate ordinata : oportet quod qui accipit fructum afferat alii. Prohibere etiam debet studia hominum que sunt utilitati contraria, ut doctrina furandi, rapiendi et decipiendi. Prohibet etiam actiones que inducunt contrarium constructionis civitatis, sicut fornicatio adulterium et similia que [retrahunt] homines a conjungio quod est melius in civitate et quod primum in ea debet institui ne quis degeneret ne inde eveniat patrimonium alienatio ; doceat etiam ne proveniat divorcium vel conjungii divisio et ibi bene de hiis. Cf. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, S. Van Riet (éd.), Louvain, 1980, p. 542-543 ; Roger Bacon, *Moralis philosophia*, E. Massa (éd.), Zurich, 1952, pars II, cap. 1, p. 39-41.*

183. Londres, British Library, Royal 7 E VII, fol. 3v. La citation et son commentaire sont tirés du *Decretum Grat.*, C. 8, q. 1, c. 16.

184. *Ibid.*, fol. 3v : *Et hoc item docetur Exodi 19 ubi dicitur : Provide tibi de omni plebe viros potentes et secundam aliam litteram sapientes et timentes Deum in quibus est veritas, et qui oderunt avaritiam et constitue ex eis tribunos et centenarios et quinquagenarios et decanos qui judicent populum omni tempore. Et Deuteronomium 16. Iudices et magistrus constitues in omnibus portis tuis ut judicent populum justo iudicio nec in alteram partem declinent (référence à Ex 18, 21-22 et Dt 16, 18).*

185. *Ibid.*, fol. 3v : *Et ibidem 17. Constitues eum regem quem dominus Deus tuus elegerit de numero fratrum tuorum. Non poteris alterius gentis hominem regem facere qui non sit frater tuus. Sicque proficiendus super rem publicam non queratur singulari vel voluptuoso desiderio sed pura et fideli intentione.*

au-dessus de l'hérédité¹⁸⁶. Les exemples de David¹⁸⁷ et à nouveau de Moïse, qui demande à Dieu de donner un bon gouvernant à Israël, sont mentionnés.

Ceux qui gouvernent la cité doivent donc être sages, prudents et cléments¹⁸⁸. Le roi est dit ainsi car il doit gouverner la chose publique et le salut : les hommes prudents sont appelés « rois » dans les Écritures saintes parce qu'ils agissent de manière droite, écrit-il¹⁸⁹. Et si le royaume temporel est acquis par la guerre et étendu par les victoires, les qualités des gouvernants doivent être fondées davantage sur la charité et la gloire que sur la recherche de l'argent¹⁹⁰, sur la charité et la bienveillance que sur la force des armes¹⁹¹. Quant aux rois méprisables, il s'agit de ceux en qui il y a quelque chose de servile et de bestial¹⁹². Le pouvoir est en tout cas source de danger pour le salut de l'âme¹⁹³. Celui qui exerce un pouvoir – quels que soient le prince et la *res publica* – doit donc s'adonner à la dévotion et à la prière¹⁹⁴. Mais il ne faut rien demander à Dieu qu'on ne puisse demander ouvertement ; on doit pouvoir vivre de manière à ne rien devoir cacher, ni à avoir honte de quoi que ce soit, ce que l'auteur fait suivre d'un développement sur la conscience et la prière.

186. *Ibid.*, fol. 4v-5r : *Dicitur insuper viij q. i c. Moyses amicus dei cui facie ad faciem locutus est deus ; potuit utique successores principatus sui filios suos facere et posteris propriam relinquere dignitatem. Sed extraneus ex alia tribu eligitur ut sciremus principatum in populis non sanguini deferendum esse sed vite ac nunc criminis plurimos hanc rem beneficium facere ut non querant eos in ecclesia columnas erigere quos plus cognoscant ecclesie prodesse sed quos ut ipsi amant vel quorum sunt obsequiis delimiti vel pro quibus majorum quispiam rogaverit et ut deteriora taceam qui ut clerici fierent numeribus impetrant.*

187. *Ibid.*, fol. 3v-4r : *Sicque preficiendus super rem publicam non queratur singulari vel voluptuoso desiderio sed pura et fideli intentione sicut de electione David dicitur I Regum 13. Quesivit sibi deus virum iuxta cor suum et precepit ei ut esset dux super populum suum et recte dicitur quesivit quia vix invenitur aliquis ad hoc idoneus. Secundum illud Jerem l. I. Quis est electus quem preponam ei [et] necessarium est ut subditi devote petant a Deo sibi dari bonum principem sic petiit Moyses Num. 27. Provideat inquit dominus Deus hominem qui sit super multitudinem hanc ut possit exire et intrare ante eos et educere illos et introducere ne sit populus dei sicut oves absque pastore. Et eidem ibidem deus precepit dicens Congrega michi 70 viros de senioribus Israel quos tu nosci quod senes populi sunt.*

188. *Ibid.*, fol. 3r : *Regenda est igitur omnis res publica tam ecclesiastica quam civilis. Viris virtuosus et virtutibus et potissime requiritur. Ut reges, duces et alios quoscumque ejus administratores, vel populo qualitercumque presidentes, sapientes habeat prudentes et clementes, et sic per tales res publica regatur qui juste fuerunt prudentes et magnifice temperati.*

189. *Ibid.*, fol. 6r : *Regnum seculi hujusmodi bellis acquiritur, victoriis propagatur. Rex dictus est eo quod rem populi regere debeat et salutem. Nam viri providi proinde reges vocantur in sacris scripturis quia recte agunt.*

190. *Ibid.*, fol. 3v : *Unde Tullius libro de Philippica presidentibus et magnatibus ait : vos nobiles magna quedam spectare decet ; non pecuniam quidem nec opes violentas et minime ferendam potentiam sed caritatem civium et gloriam concupiscere.*

191. *Ibid.*, fol. 3v : *Nullum eque est armatorum presidium : caritate et benivolentia civium quibus oportet principem esse aptum non armis.*

192. *Ibid.*, fol. 6r : *...reges significant justos prepositos qui bene se subjectosque regere satagunt ; reges spiritualiter sunt regentes in se quicquid servile et bestiale est ; pregantes castigantes corpora et servituti animi corpora subicientes.*

193. *Ibid.*, fol. 5r : *Quicumque desideraverit primatum in terra inveniet confusionem in celo nec inter servos Christi computabitur qui de primatu tractaverit.*

194. Suit un développement sur cette question illustré de références à Fulgence, Augustin et Sénèque.

En particulier, la prière de celui qui dispose d'un pouvoir de commandement doit consister à demander la sagesse et l'intelligence afin de pouvoir commander à son peuple¹⁹⁵.

Quelle conception Waltham a-t-il de la légitimité du pouvoir ? Il semble condamner l'intervention du peuple dans la désignation du gouvernant¹⁹⁶. Mais il emprunte à Solin la description de Taprobane (Ceylan), où le suffrage de tous était supérieur à la noblesse de sang. Cela excluait la succession héréditaire, à laquelle la vertu était préférée. À Taprobane, les pères de famille ne pouvaient prétendre au gouvernement. Et si le roi péchait, il était mis à mort¹⁹⁷. Il est difficile malgré tout d'être certain que Waltham se prononce en faveur d'un système similaire, ou s'il ne fait que le cantonner à un passé et un lieu idéaux, renvoyant ses contemporains à une utopie qui peut servir d'exemple. Toutefois, les passages qu'il consacre à la noblesse suggèrent qu'il donne bien la priorité à la vertu et non au sang. Même s'il s'agit d'une position assez conventionnelle, elle prend un certain relief dans le contexte des aléas politiques du second quart du XIV^e siècle. Il s'interroge ainsi longuement sur la nature de la véritable noblesse, avec des citations tirées du *Liber de moribus* de Sénèque, de la lettre d'Aristote à Alexandre, de la *Disciplina clericalis* de Pierre Alphonse. Dans ce traité, Pierre Alphonse incluait une anecdote au sujet d'une personne d'origine inférieure, mais excellente par l'esprit et les mœurs, et élevée par un roi à une haute position. À ceux qui lui demandaient pourquoi il avait agi ainsi, le roi répondit que l'on ne critique pas une rose parce qu'elle est née d'une épine. En revanche, ce même roi n'hésita pas à refuser d'honorer une personne

195. *Ibid.*, fol. 6r : *Sicque paratus oret princeps et prelatus et alius presidens cum Salomone dicente Paralipo. I c. 2. Da mihi domine sapientiam et intelligentiam ut ingrediar et egrediar coram populo tuo. Et Sapientia 9. Da mihi domine sedium tuarum assistricem sapientiam ut mecum sit et mecum laboret ut sciam quid acceptum sit coram te omni tempore. Et idem Salomon in regno constitutus orabat dominum dicens 3 Reges c. 3. Dabis domine servo tuo cor docile ut possim iudicare populum tuum et discernere inter malum et bonum et in persona ejusdem dicitur Sapientia 9. Sapientia deducet me in operibus meis sobrie et disponam populum tuum juste ero dignus sedium patris mei. Et de tam justis petitionibus Salomonis dicens placatus non solum eidem petita sed multa plura concessit 3 Reges 3 ubi supra sibi dicens quia postulasti verbum hoc et non petisti tibi dies multos nec divitias aut animam inimicorum tuorum sed postulasti tibi sapientiam ad discernendum iudicium : esse feci tibi secundum sermones tuos et dedi tibi cor sapiens et intelligens in tantum ut nullus ante te similis tui fuerit nec post te surrecturus sit. Sed et hec que non postulasti, dedi tibi, divitias scilicet et gloriam ut nemo similis tui fuerit in regibus cunctis retro diebus et si ambulaveris in viis et custodieris precepta mea et mandata sicut ambulavit pater tuus David longos faciam dies tuos.*

196. *Ibid.*, fol. 4r : *Si ergo tantus ille ac talis Moyses non permittitur iudicio suo de eligendo populi principe vel constituendo successore : quis erit qui audeat ex plebe que sepe clamoribus aut gracia aut precio fortasse excitata movere solet : vel ex ipsis etiam sacerdotibus ? Quis erit qui se ad hoc ydoneum iudicet ?*

197. *Ibid.*, fol. 7v : *Unde Solinus libro ultimo narrat quod apud gentem cujusdam insule Taprobane in regis electione non nobilitas generis prevalet sed suffragia universorum ; populus enim elegit spectatum moribus et inveterate militia ; annis gravem cui nulli sunt liberi nec ne per regnum hereditarum parvi regent et si rex ipse in aliquo peccato deprehenditur, morte multatur.*

noble par la naissance, mais de mauvaises mœurs. Il se moqua aussi, en rappelant la fable de la mule qui refusait de dire que son père était l'âne, de ceux qui se vantent d'une partie de leur ascendance en dissimulant l'autre. Une fable, attribuée par Roger de Waltham à Odo de Cheriton, vient illustrer ce développement : l'escarbot préfère les ordures aux fleurs ; il en est de même pour ceux qui préfèrent le caractère sordide des tavernes et des prostituées, la fosse à fumier, au chemin pris par les saints.

S'il est difficile de se prononcer sur la conception que Waltham entretient des fondements de la légitimité du gouvernant, il est certain que pour lui la manière d'accéder au pouvoir annonce la qualité du règne. Les motivations matérielles de ceux qui tentent d'accéder au pouvoir sont critiquées ; en particulier, de mauvais augure est l'accession au pouvoir au moyen de la sédition ou par ambition, ce que Waltham étaye par une citation du Décret, C. 25. Même lorsque personne n'est offensé, de tels débuts sont pernicieux par le mauvais exemple qu'ils donnent. Et si les commencements sont mauvais, la fin ne peut être favorable¹⁹⁸. Dans la troisième partie du *Compendium*, Waltham cite des rois qui sont morts de manière honteuse après avoir mené une vie immorale. Alexandre lui-même, bien qu'il ait vaincu d'innombrables nations, était de mœurs dissolues, et sa mort lança toutes sortes de rumeurs. Des exemples variés montrent que les rois qui ont usurpé la monarchie ou qui ont gouverné avec violence furent punis par une mort violente. À l'opposé, de bons commencements sont le signal d'un règne excellent et préfigurent une mort glorieuse – tel fut le règne de Josaphat. Les grands hommes de notre temps devraient prêter attention à cela, rappelle Waltham, et enseigner aux princes à commencer leur règne de manière à gagner les cœurs de leurs sujets¹⁹⁹.

L'exemple d'Alexandre – cette fois pris dans un sens positif – montre un roi qui au début de son règne fut capable de rallier l'affection de ses sujets : c'est ainsi que tous les princes devraient agir au début de leur règne. Waltham adapte aussi un

198. *Ibid.*, fol. 5r : *Unde I. q. I. dicitur principatus quem aut seditio scilicet pretium favoris aut munerum violentia extorsit aut ambitus occupavit etsi moribus aut actibus non offendit ipsius tamen initii* [au lieu de *viti* dans le Décret] *sui est perniciosus exemplo. Et difficile est ut bono peragantur exitu que a malo sunt inchoata principio.*

199. *Ibid.*, fol. 14r : *Et sint principes pii et liberales exemplo Josaphat Regis. De quo legitur in historia de Barlaam quod cum idem Josaphat regnum suum propter deum dimisisset ut solitudinem peteret et vitam solitariam ibidem duceret substituit sibi in regem Barachiam monens eum inter cetera bona ut summe esset pius et liberalis afferens hec maxime competere regi et eum nobilem probare. Ait enim ei maximam potestatem habens juxta possibilitatem suam datorem potestatis. Id est deum debet imitari. In hoc autem maxime deum imitabitur si nichil judicaverit pretiosus quam dare et misereri. Deus enim maxime liberalis est et pius quod comittat bona sua bonis et malis et gratiam suam eis comitare non cessat. Unde qui sunt liberaliores et misericordiores deo sunt [familiores] qui non obliviscuntur misereri et benefacere non cessat ut utinam bene attenderent magnates nostri temporis contrariis insudantes. Et ut discant principes in principatus sui novitate subditorum aliter corda ut ab Alexandro omnium victore sumant exemplum.*

passage de la lettre 14 de Sénèque à Lucilius, au sujet du fait qu'un prince sage ne doit pas troubler les coutumes publiques et qu'il ne devrait pas non plus attirer l'attention par des nouveautés dans sa manière de vivre²⁰⁰. Ensuite plusieurs autorités sont mentionnées pour soutenir la recommandation selon laquelle le roi devrait s'adresser à ses combattants avec de douces paroles. Cela est en fait très proche du passage du traité de Walter Milemete où l'auteur conseille au roi de s'adresser à ses combattants de manière à gagner leurs cœurs²⁰¹. Mais Waltham glose cela en expliquant qu'il renvoie aussi aux ministres du roi, et cite le *Liber de quatuor virtutibus*, qu'il attribue de manière erronée à Sénèque, ainsi que la lettre 47 de Sénèque à Lucilius sur les relations entre maîtres et esclaves, qu'il reproduit presque intégralement.

Un autre thème que Waltham traite longuement d'un point de vue stoïcien est celui de la Fortune. Le prince doit cultiver les vertus et exercer, face à l'adversité, le contrôle de soi. Les princes et les hommes de haute naissance ne devraient pas trop placer leur confiance dans les biens terrestres envoyés par la Fortune, mais ils devraient les administrer correctement comme s'il s'agissait de biens transitoires, aussi longtemps qu'ils gouvernent. Une série d'anecdotes confirme cette assertion : l'exil de Platon de Syracuse, le fait qu'il ait cherché refuge à Mégare – une anecdote reprise de Valère Maxime – soulignent le sort des exilés. Le cas de Denys, tyran de Sicile, qui, en exil, dut enseigner les lettres aux enfants pour survivre, est également tiré de l'œuvre de l'historien romain. Waltham multiplie ensuite les citations de différents auteurs pour confirmer ce point, comme pour rappeler que c'est la sagesse qui permet au roi de faire face à l'adversité. L'exemple de Salomon est complété par des considérations tirées de Platon (l'humanité pourrait atteindre le

200. *Ibid.*, fol. 14r : *Non conturbabit princeps sapiens publicos mores ne populum in se vita novitate evertat.*

201. Oxford, Christ Church College, ms. 92, fol. 49r-49v : *Circo expedit quod rex armatus aliquotiens exercitum suum visitet et videat. Et genti sue ad memoriam reducat qualiter quibusdam providit et residuis providere intendit. Nam regis plerumque pulcri affatus et beneficiorum promissiones corda hominum ad regem attrahunt et ad honorem regum corpora vexari compellunt. Et semper subditos rex admoneat quod honorem regis manuteneant et ejus inimicos cunctis viribus destruant. Et semper justam causam guerre habite seu habende in parte sua suo exercitui rex sugerat, timorem cordium ab ejus gente removeat et ad audaciam convertat. Et tunc eventus habebit prosperos et confundet inimicos. Et erit conquestor dominans et super populos triumphans. Ibid.*, fol. 67v-68r : *Et expedit ut armatus antequam dimitetis exercitum vestrum pluries visitetis. Et recenter ad eorum memoriam recitetis. Quomodo quibusdam eorum in promotionibus promittistis et eis adhuc melius et aliis de numero eorum residuis sufficienter providere intenditis. Et promittetis eis dona, promotiones, nobilitates, divitias et honores. Quia per talia promissa licet vestra illustris persona non sit in futuro talia eis datura, amores hominum caute attrahuntur et animi ad benivolentiae affectionem fortius inclinantur. Et ex tunc ad victorie expeditionem et hostium oppressionem viriliter imitentur. Et eos visitando, eis ostendatis vestram benignitatem et familiaritatis virtutem, eos deprecando ut vestrum manuteneant honorem ad prosperum eorum commodum in futurum eventum. Nam ex hiis poteritis eorum amores ad vos allicere, timorem ab eis amovere, et eos ad prelii desiderium fortius animare et constantes et audaces sapienter facere. Et tunc semper bene expedit, cum libentius mori quam fugere vellent. Et tunc super inimicos habebitis victoriam et expeditionem triumphalem.*

bonheur si elle était gouvernée par des rois sages ou des sages royaux) et Boèce (le roi est semblable au capitaine d'un navire, ou à un aurige). Le développement sur la sagesse des gouvernants emprunte ensuite à plusieurs auteurs, dont Végèce (rien n'est plus utile qu'un chef de guerre savant), Hélinand de Froidmont, Cassiodore, Sénèque, Martin de Braga...

Que signifie la sagesse ? Le prince doit maîtriser un certain savoir, ce que Waltham illustre avec une citation du livre IV du *Policraticus*, sur la nécessité pour les princes d'être lettrés²⁰². Puis il cite les Proverbes, avant de revenir au *Policraticus* avec des citations d'« Helinandus » (Hélinand de Froidmont, qui cite en fait l'ouvrage de Jean de Salisbury), de « Plutarchus » (une référence à l'*Institutio Trajani*) et la lettre du roi Philippe à Aristote²⁰³. Waltham introduit alors un long développement, qui repose sur la Sagesse et sur le Siracide, sur ce que la sagesse offre au gouvernant et à son peuple, alors que le roi sot perd son peuple. Des autorités diverses sont citées, dont Cicéron, et les grandes figures de rois sages de l'Antiquité sont utilisées comme modèles : Ptolémée, Théodose sont ainsi convoqués à l'appui d'une conception du pouvoir reposant sur la maîtrise non seulement de la sagesse, mais du savoir²⁰⁴. Un passage de la lettre de Bernard à Eugène rappelle que le singe sur un toit est pareil à un roi sot assis sur son trône. Et le roi doit s'attacher à l'étude de la loi telle que les prêtres la lui remettent ; s'il est lui-même illettré, il doit s'entourer de lettrés et de sages qui le guideront²⁰⁵. Ces considérations mènent ensuite Roger de Waltham à s'interroger sur la nature du pouvoir chez les anciens, puisque la *res publica* était alors dirigée par un roi qui était également prêtre : alors les rois ne valaient rien s'ils n'étaient également sages. Le livre II se termine sur une admonition aux grands, qui doivent éduquer leurs enfants, en particulier ceux qui se destinent au gouvernement de la *res publica*, de manière à ce qu'ils soient complètement imbus de sagesse et de bonnes mœurs : ainsi, la *res publica* remise à leur gouvernement sera administrée de manière

202. Londres, British Library, Royal 7 E VII, fol. 8r : *Dicitur enim Policratico libro 4 de nugis philosophorum. Romanos imperatores aut duces dum eorum res publica viguit non memini illiteratos extitisse et nescio quomodo contingit ex quo in principibus languit virtus literarum armate milicie informata est manus et ipsius principatus quasi precisa est radix nec mirum cum sine sapientiam stare aut esse nequeat principatus.*

203. *Ibid.*, fol. 8r : *Unde ut ait Helinandus rex Romanorum hortatus est regem Francorum ut filios artibus liberalibus et literarum instrui faceret disciplinis. Adiciens quod rex illiteratus est quasi asinus coronatus. Antiqui enim principes magistro litterarum habebant sicut Trajanus Plutarchum philosophum, Nero Senecam, Alexander Aristotelem. In gestis etenim Alexander recitatur quod nato Alexandro scripsit philosophus rex pater ejus Aristoteli epistolam hanc...* (Waltham reproduit ensuite le texte de la lettre de Philippe à Aristote).

204. *Ibid.*, fol. 9r.

205. *Ibid.*, fol. 9v : *Simeia in tecto rex fatuus sedens in solio. Ideo autem a sacerdotibus jubetur rex exemplar legis accipere ut eorum doctrine insistat et cognoscat ; princeps si sit illiteratus necessarium fore quod literatorum et sapientum consilio dirigatur.*

prudente et pourra prospérer utilement²⁰⁶. La maîtrise du langage apparaît aussi comme une dimension de la sagesse : le prédicateur ou le gouvernant devra adresser une prière à Dieu pour lui demander de l'aider à maîtriser sa parole afin de bien gouverner²⁰⁷. En dehors de cette notation, il est difficile de décider si le propos de Waltham sur la sagesse ne relève que d'une tradition assez convenue, ou bien s'il se fait l'écho de critiques adressées au gouvernement de la fin du règne d'Édouard II ou des premières années du règne de son fils. Par ailleurs, ce n'est sans doute pas uniquement le roi, mais également les grands – tous les hommes de pouvoir – qui sont visés ici.

Les gouvernants doivent aussi être fermement soutenus par la justice, la miséricorde et les autres vertus²⁰⁸. La miséricorde et la vérité gardent le roi, la clémence affermit son trône (Pv 20,28)²⁰⁹. Ces vertus ne doivent jamais quitter le roi, qui doit trouver dans son cœur la grâce et la bonne discipline devant Dieu et les hommes (Pv 3,3-4 et Pv 21,3)²¹⁰. Mais le gouvernant tracera une voie moyenne entre la sévérité et la douceur. Trois fables reprises d'Odo de Cheriton viennent illustrer l'importance d'un gouvernement ferme, mais miséricordieux. La première concerne les oiseaux qui élurent une colombe pour roi, uniquement pour être mécontents de son gouvernement trop doux. À sa place ils choisirent un milan, qui les décima. Roger de Waltham commente la fable en expliquant que le gouvernant doit tempérer la rigueur de son gouvernement par la miséricorde, sans pour autant épargner les coupables de manière indiscriminée. Il doit parfois, tel le milan, faire

206. *Ibid.*, fol. 10v-11r : *Et ideo expedit quod magnates filios suos illos maxime qui ad regimen populi eis debent succedere bene faciant in iuventute nutriri ut proinde sapientia et bonis moribus in etate teneri taliter imbuantur quod res publica eorum regimini committenda providius regatur et utilius prosperetur.*

207. *Ibid.*, fol. 8r-8v : *Ecc' 9. Predicator ergo et quicumque populo prefectus ut verbum suum sit efficax subditis hauriat fluenta gratie a deo et illis se impleat et amore divino fervescat et ipsum auctorem verbi exoret ut ipsi verbo tribuat virtutem ad corda auditorum penetranda potest autem consimilem brevem orationem dicere deo : Domine Jhesum Christe verbum Dei patris in cujus manu sumus nos et sermones nostri dirige sermonem meum ad utilitatem auditorum et tribue virtutem verbo tuo ad corda auditorum tuorum penetranda ut secundum auditorem qualitatem et capacitatem operante spiritu sancto disponatur et efficaciter illos moveat ut vitia deserant et virtutum studia corditer amplectentur : hominis enim est preparare animum, dei est gubernare linguam. Prov' 16.*

208. Ils doivent craindre Dieu et faire preuve de piété, et en eux il doit y avoir la vérité de la vie et du jugement ; il leur faut lutter contre l'avarice, refuser les récompenses, et rendre justice aux sujets qui se plaignent. Enfin, ils ne doivent être ni trop simples, ni trop durs, de manière à ne pas être méprisés des sujets : *Debent ergo populo seu rei publice presidentes sic a domino optari peti et optineri qui sunt sapientes et potentes. Justicia, misericordia et aliis virtutibus stabiliti et timentes deum cultus domini pietate et in eis debet esse veritas vite et iudicii in recta dimidicatione et odire debent avaritiam detestatione et refutatione munerum et absque excoriatione et spoliacione inferiorum et justitiam facere debent subditis conquerentibus ut se pretendere nimis simplices nec nimis asperos ne per hoc a subditis contemptantur (ibid., fol. 5r).*

209. *Ibid.*, fol. 6r : *Misericordia enim et veritas custodiunt regem et roboratur clementia tronus ejus.*

210. *Ibid.*, fol. 6r : *Et ibidem 3 misericordia et veritas non te deserant circumda es gutturi tuo et describe in tabulis cordis tui et invenies gratiam et disciplinam bonam coram deo et hominibus et facere misericordiam et iudicium magis placent domino quam victime (Pv 21, 3).*

preuve de rigueur pour empêcher que les sujets ne deviennent gonflés d'orgueil²¹¹. La deuxième fable vient illustrer le thème du déni de justice. Après le meurtre d'une colombe par un épervier, les colombes vinrent se plaindre au grand-duc, qui poussa un cri : « Cloc ! ». À chaque nouveau méfait de l'épervier, les colombes se présentèrent devant le grand-duc, qui se contenta à chaque fois de pousser le même cri. Ainsi font les grands à l'égard des pauvres qui se plaignent des exactions des puissants : ils promettent d'agir, mais ne font rien²¹². La dernière fable met en scène des brebis qui vinrent se plaindre au lion des méfaits du loup. Le lion réunit son conseil et demanda aux porcs et aux autres animaux de quelle manière le loup se comportait avec eux. Et les porcs de répondre que le loup était libéral, bon, curial, large : mais ils disaient cela parce que le loup les invitait souvent à partager le fruit de ses rapines. Le lion se tourna alors vers les brebis qui racontèrent les méfaits du loup. Après enquête, il fut trouvé que le loup avait agi comme elles le disaient, et le lion ordonna qu'il soit pendu, ainsi que les porcs et tous ceux qui avaient tiré profit de ses méfaits. Les loups sont pareils aux riches de ce monde qui volent et écorchent les pauvres et les brebis du Christ ; quand ils donnent une partie des brebis aux porcs et aux autres riches, c'est pour obtenir leur faveur par leurs mauvaises actions. Et les brebis qui viennent demander le jugement de leur seigneur sont pareilles aux pauvres qui se plaignent de ces riches²¹³. Ces différentes fables, qui illustrent le propos de manière plaisante, ont toutes pour objet de convaincre les hommes de pouvoir de n'être ni trop durs ni trop laxistes, et de les encourager à rendre une justice égale, ne se contentant pas de paroles, mais rendant effectivement la justice²¹⁴.

En effet, c'est bien dans l'exercice de la justice que le gouvernant peut démontrer les qualités de son administration. Le roi qui juge les pauvres dans la

211. *Ibid.*, fol. 5r.

212. *Ibid.*, fol. 5r-5v. La morale de la fable est : ... *nec quicquam aliud nisi falsa et vana promissio a talibus habentur. Unde gallice dicitur* : « beau promettre e riens doner fet le fol conforter. » Chez Odo de Cheriton, on trouve simplement : *Sic plerique, quando pauperes clamant quod reges et maiores faciant iusticiam de iniuriantibus, dicunt : Faciemus, faciemus, et sic dicunt unum cloc. Nunquam tamen faciunt. hoc et ad falsos promissores refertur qui dicunt : Cloc, cloc, dabo, dabo ; et nichil aliud habetur a talibus nisi unum cloc* (L. Hervieux, *Les Fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du Moyen Âge*, t. IV, *Eudes de Cheriton et ses dérivés*, Paris, 1896, p. 179-180).

213. Londres, British Library, Royal 7 E VII, fol. 5v.

214. *Ibid.*, fol. 5v : *Exemplis igitur avium et animalium brutorum sint presidentes non nimis mansueti nec nimis asperi iustitiam omnibus faciant non verbali promissione sed facto pauperes non spolient nec de rapina pauperum sibi aliorum favores consilient sed omnibus iustitiam exhibeant*. Le début de la bonne voie réside dans le fait de rendre la justice ; celle-ci est plus chère que le fait de tuer les ennemis. L'iniquité est écartée par la miséricorde et la vérité, et dans la peur de Dieu on est détourné du mal : *Initium vie bone facere iusticiam est : accepta autem est apud deum magis quam immolare hostias misericordia et veritate redimittur iniquitas et in timore domini declinatur a malo* (*ibid.*, fol. 5v).

vérité verra son trône affermi dans l'éternité (Pv, 29, 14)²¹⁵. Roger de Waltham cite ensuite une série d'autorités (Isidore de Séville, le pseudo-Cyprien, Papias) au sujet du rôle de la justice dans le gouvernement royal. Le roi ne peut être dit tel s'il ne corrige pas droitement ses sujets. La justice est une vertu sévère ; pour cette raison les rois sont dits *basilei*, ce qui renvoie au fait qu'ils sont comme les bases qui soutiennent le peuple²¹⁶. Quant à la sagesse du roi, elle est ici conçue comme un préliminaire à l'exercice du discernement, qui permet au roi de bien juger. Le roi doit consulter le Deutéronome et juger de manière à conserver le culte divin qui se trouve dans la loi ; son cœur ne sera pas gonflé d'orgueil, il ne se montrera pas partial²¹⁷.

D'autres thèmes relatifs au pouvoir sont traités dans la troisième partie du *Compendium morale*. Sur la nécessité de déléguer les tâches administratives à des personnes idoines, Waltham se repose sur le *De consideratione* de Bernard de Clairvaux. Bernard recommandait en effet au pape de ne pas se mêler des affaires d'administration, mais de laisser cette tâche à une personne qui soit fidèle, afin qu'elle ne fraude pas, et prudente, pour qu'elle ne soit pas victime de la fraude. Cette personne doit aussi pouvoir faire preuve d'autorité, afin de disposer de toutes choses comme cela peut être utile²¹⁸. Dans la troisième partie figure également une réflexion sur ce qui appartient au roi et ce qui appartient aux sujets, laquelle n'est pas sans rappeler les positions de William de Pagula sur cette question. Waltham affirme en effet que rois et princes ne devraient pas prendre les possessions ou les biens de leurs sujets. Si tout leur appartient par droit de propriété, il s'agit des possessions des sujets, ce que Waltham étaye par des références au livre VII du *De beneficiis* de Sénèque, qu'il réorganise en expliquant que, sous un bon roi, le roi a l'*imperium*, les individus le

215. *Ibid.*, fol. 6r : *Rex qui iudicat in veritate pauperes tronus ejus in eternum firmabitur.*

216. *Ibid.*, fol. 6r : *Et sequitur ibidem regie virtutes due sunt, justitia et pietas ; plus autem laudatur pietas. Nam justitia res severa set idcirco reges graece basilei dicuntur eo quod tanquam bases populum sustinent.*

217. *Ibid.*, fol. 9v : *Postquam sederit rex in solio regni sui describet sibi Deuteronomium legis in volumine exemplar accipiens a sacerdotibus levitice tribus et habebit secum legetque illud omnibus diebus vite sue ut discat timere dominum deum suum et custodire verba et cerimonia ejus que in lege precepta sunt. Nec elevetur cor ejus in superbiam super fratres suos neque declinet in partem dexteram vel sinistram ut longo tempore regnet ipse et filii ejus. On peut penser que ces considérations vont de soi, mais il faut souligner l'accent que place Waltham sur la nature divine de la loi : *Divinatio id est divina scientia vel divinus sermo sit in labiis regis et tunc in iudicio non errabit os ejus. Ait etiam Helinandus exponens premissam auctoritatem Deuteronomii. Princeps licet multis gaudeat privilegiis non debet juris esse ignarus nec pretextu militie legem Domini permittitur ignorare.* (il s'agit ici d'une référence au *Policraticus*, IV, 6). *Necessaria ergo est ei peritia literarum cui precipitur quotidie legem dei legere. Nam revera mentibus circa exteriora negotia occupatis multum valet interdum lectio divine scripture qua possint seipsas ad se vel ad deum recolligere* (*ibid.*, fol. 9v).*

218. *Ibid.*, fol. 6r : *Quod exponens beatus Bernardus ad Eugenium papam dicit. Vacuum prorsus a sollicitudine miniarum rerum et vilium oportet esse animum tuum tam magnis et multis rebus intentum. Itaque per alium fac domus tue agenda cui tria sunt necessaria videlicet ut ait fidelis ne fraudet, prudens ne fraudetur. Tertium vero auctoritas est qua queque prout scit et vult disponere valeat et omnibus presit ut omnibus prosit.*

*dominium*²¹⁹. Enfin, si la tyrannie est traitée dans d'autres parties du *Compendium morale*²²⁰, dans la troisième partie de l'ouvrage, Waltham considère la question du *rex inutilis* en citant l'exemple de Childéric III : toutefois, à l'inverse de Pagula, Waltham ne suit pas le texte du Décret, préférant reprendre un passage de la chronique de Hugues de Saint-Victor²²¹. Surtout, il interprète cette déposition comme une mise en garde non contre les mauvais rois, mais contre la création d'offices trop puissants, faisant suivre la mention de la disparition de l'office de sénéchal à la cour de France d'un récit au sujet de la suppression de la fonction de chancelier à la Curie.

Le *Compendium morale* n'a rien d'un grand traité politique. Malgré tout, le ton de l'ouvrage, dominé par les emprunts à Sénèque, est spécifique. Certaines propositions, toujours nuancées, suggèrent également que Waltham souhaite promouvoir un usage équilibré du pouvoir, respectueux des sujets, qu'il s'agisse des droits du roi sur les biens de ses sujets, ou de l'accent mis sur un gouvernement capable de faire respecter ses décisions par les grands.

Conclusion

Les textes analysés ici ne présentent pas, dans l'état de la recherche, de considérations élaborées sur l'organisation du pouvoir, le conseil ou la représentation et ne peuvent apporter d'éclairage sur les développements institutionnels de la période. Ils s'inscrivent dans une tradition dominée par les vertus du prince – en particulier la justice –, par l'opposition entre royauté et tyrannie, par le dévouement au bien commun. Les similarités que l'on observe entre eux sont dues au fait que leurs auteurs puisent aux mêmes sources (l'Écriture et la glose, le droit canon et également des sources classiques), bien que nous ne puissions exclure des filiations d'un texte à l'autre ; sans doute sont-elles aussi le reflet de débats contemporains ou

219. *Ibid.*, fol. 14r : *Nec possunt reges vel principes subditorum suorum possessiones sive bona : juste tanquam sua capere vel sua reputare. Ait enim Seneca libro 7 De beneficiis. Jure civili omnia regis sunt et tamen illa quorum ad regem pertinet universa possessio in singulos dominos descripta sunt. Sicque dare possumus regi domum pecuniam mancipium nec tamen dare [sibi] de suo dicimus. Ad regem enim potestas et [initio] omnium pertinet, ad singulos, proprietates, sicut libri dicuntur Ciceronis vel alterius poete tanquam actoris et ibidem libri mei sunt tam proprietarii et domini. Et si conduxeris [cf. De beneficiis VII, 4] a te domum in hac est aliquid tuum ut domus tua aliud in eum ut usus quo non possum jure privari durante tempore meo. Sic Cesar [De beneficiis VII, 6] omnia habet sub imperio suo, fiscus eius privata tantum, sic universa in imperio Cesaris sunt. In patrimonio propria unde sub bono rege, rex imperio possidet singuli dominio.*

220. Pars VIII pour des anecdotes sur Denys de Sicile, et pars X sur la peur créée par un tyran.

221. Pour la diffusion de la chronique d'Hugues de Saint-Victor en Angleterre, voir J. Harrison, « The English reception of Hugh of Saint-Victor's *Chronicle* », dans *Electronic British Library Journal* (<http://www.bl.uk/ebj/2002articles/article1.html>).

l'expression de conceptions du pouvoir qui n'ont pas toujours laissé une trace explicite dans les programmes réformateurs, même si l'exercice qui consiste à repérer les échos des événements dans des textes destinés à des usages non politiques peut s'avérer périlleux.

Alors que les textes issus des débats politiques – qu'il s'agisse des programmes réformateurs ou des récits des chroniqueurs – formulent les revendications de manière souvent extrême, les textes rédigés dans le contexte des écoles, des cours ou des couvents font apparaître une vision du pouvoir qui semble plus modérée, et dont on peut se demander si elle ne correspondait pas à une opinion largement partagée par les élites. On observe malgré tout des variations subtiles sur les thèmes abordés. L'amour réciproque entre le roi et son peuple est ainsi clairement considéré comme une condition pratique du pouvoir. La légitimité du roi repose sur le bon gouvernement, et le caractère précaire de la royauté est souvent rappelé : mais ce n'est pas au peuple de déposer le roi, même si le risque encouru par le mauvais roi est de voir les populations se soulever contre lui. Les levées fiscales doivent être modérées. Enfin, le roi ne doit pas être puissant au point d'avoir les moyens d'opprimer son peuple.

On peut penser que même s'il ne s'agit pas d'œuvres majeures, ces différents textes contribuent à situer les paramètres de la culture politique. Ils suggèrent aussi que les thèmes politiques étaient bien sous-jacents dans la culture cléricale au sens large. Les auteurs sont loin d'adopter des positions tranchées, mais ils connaissent tous les termes principaux du débat politique, que ce soit le rapport du pouvoir à la loi ou la question de l'obéissance des sujets. Il semble donc important, au-delà des auteurs dont les ouvrages ont été partiellement abordés ici, de poursuivre l'enquête, afin de repérer les textes qui peuvent contribuer à la connaissance de la diffusion des thèmes politiques au cours d'une période particulièrement riche de l'histoire des pouvoirs en Angleterre.