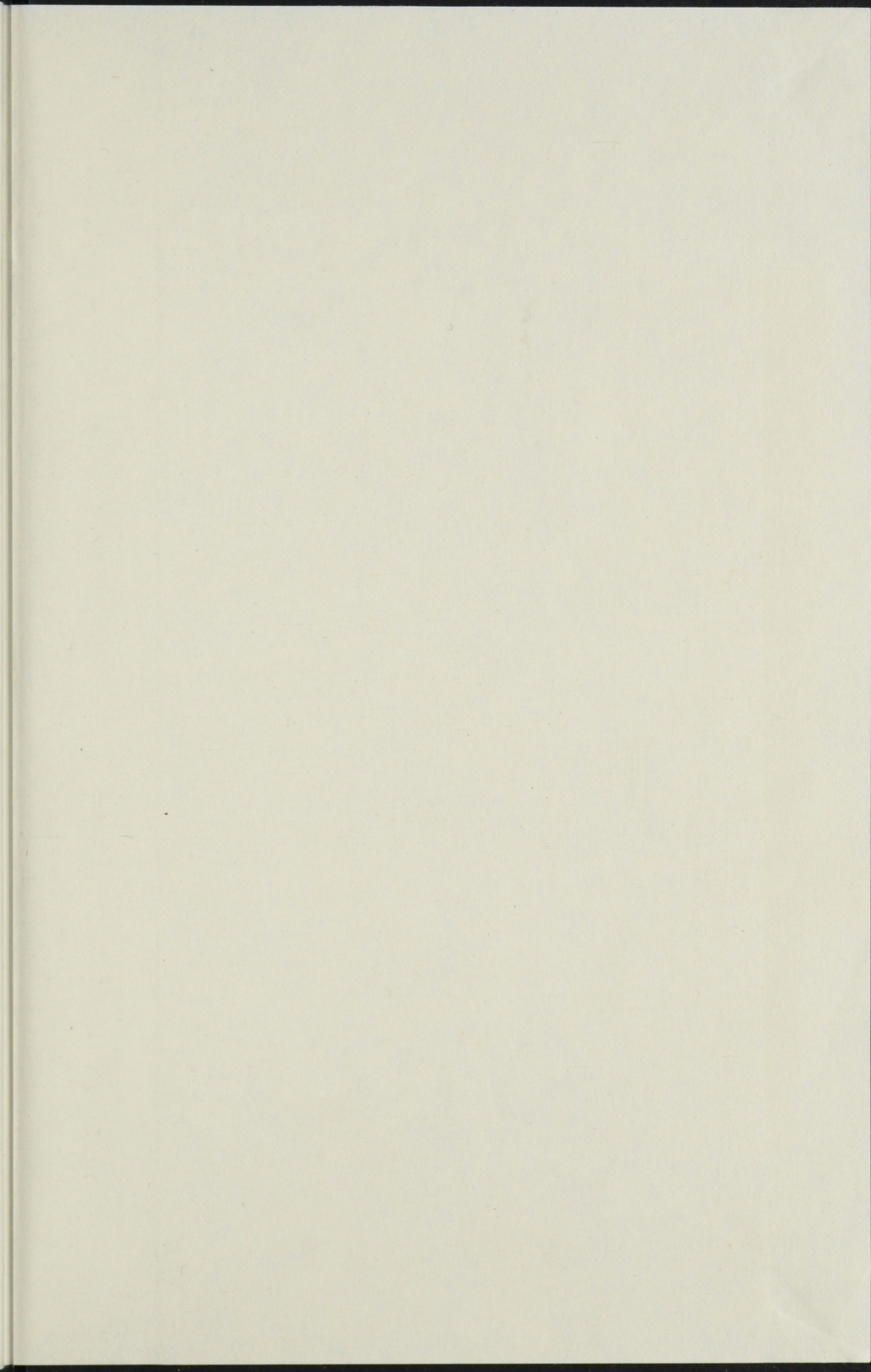


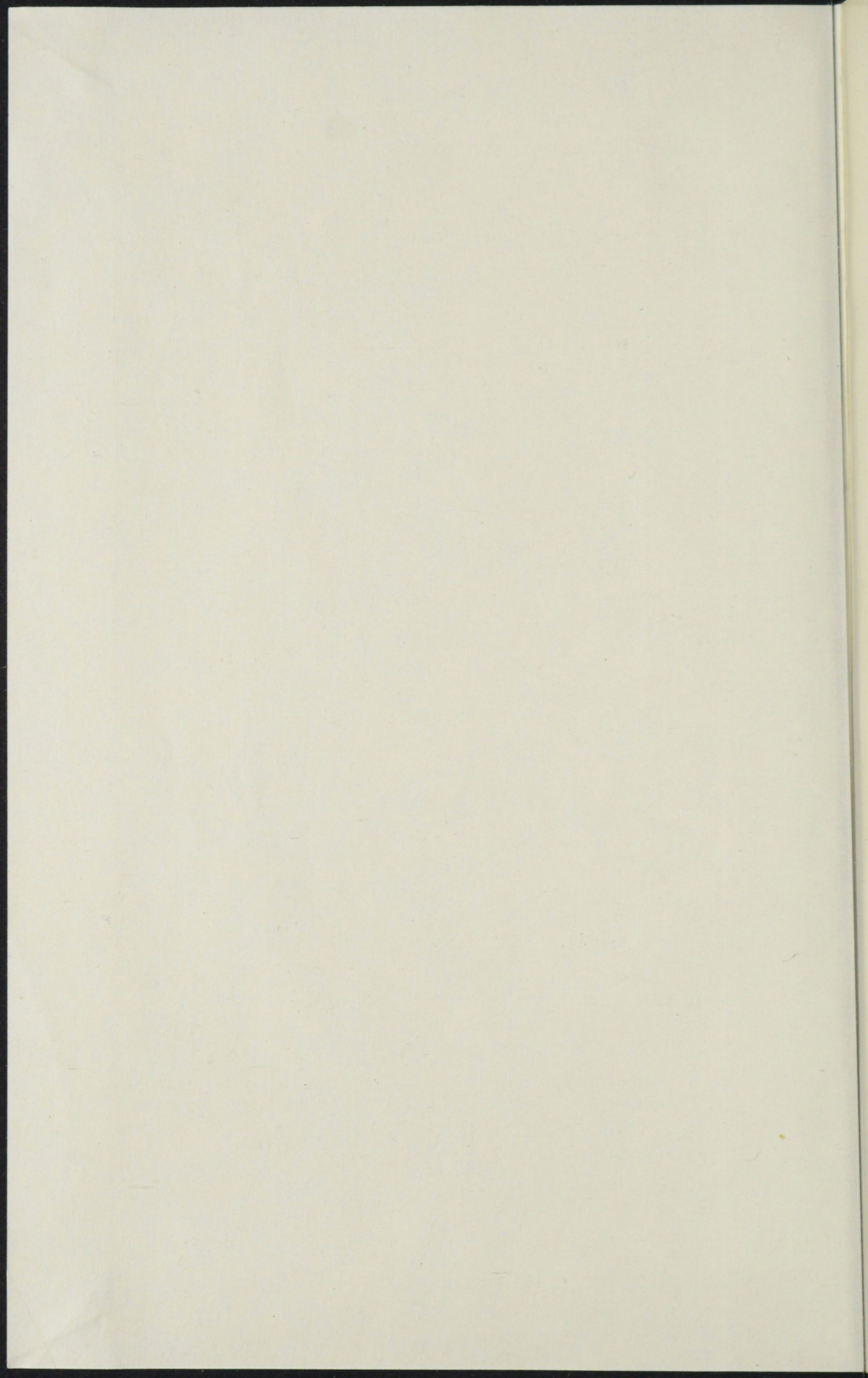


Université de Montréal

Bibliothèque
des lettres
et des sciences humaines

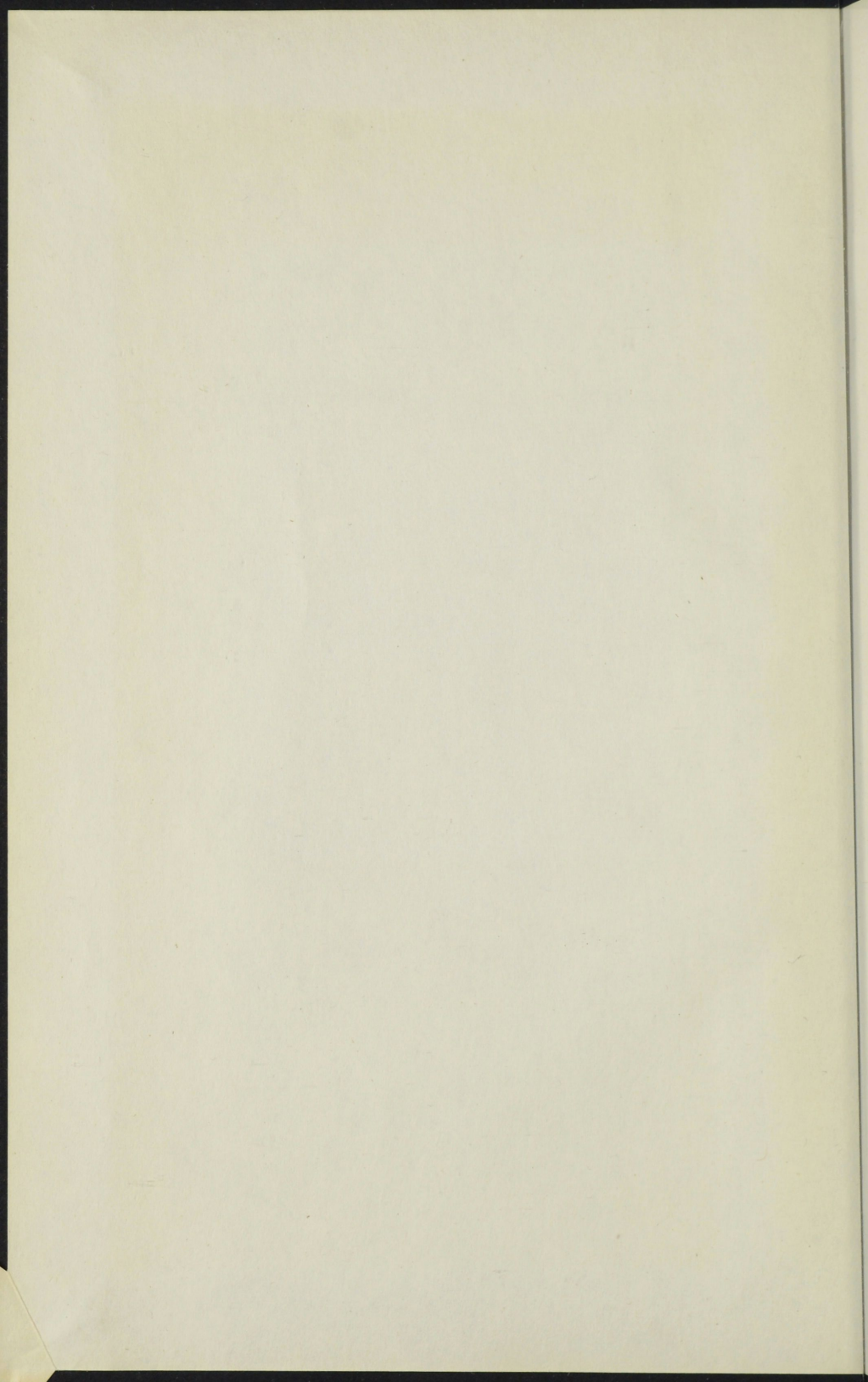






7.25
=

x1



CAHIERS D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

I

Épopées, légendes et miracles

Les *Cahiers d'études médiévales* sont publiés avec la participation des Facultés de Théologie et de Philosophie des Jésuites au Québec.

Le présent ouvrage a été publié grâce à une subvention accordée par le Conseil Canadien de Recherches sur les Humanités, dont les fonds ont été fournis par le Conseil des Arts du Canada.

**Institut d'études médiévales
Université de Montréal**

CAHIERS D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

I

Épopées, légendes et miracles

**Bellarmin
Montréal**

**J. Vrin
Paris**

1974

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE

PN
683
E65

Dépôt légal — 1er trimestre 1974 — Bibliothèque Nationale du Québec
Copyright © Institut d'études médiévales, Université de Montréal 1974
ISBN 0-88502-024-3

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE

TABLE DES MATIÈRES

En guise de présentation 9

ÉTUDES

Pierre BOGLIONI, Miracle et Nature chez Grégoire le Grand .. 11

Eugène VANCE, Roland et la poétique de la mémoire 103

Pierre GALLAIS, Remarques sur la structure des
Miracles de Notre-Dame 117

Giselle HUOT-GIRARD, La justice immanente dans la
Légende dorée 135

DOCUMENTS

J. K. ARCHIBALD, *La Chanson de captivité* du roi Richard 149

Dujka SMOJE, *Iconia sancti Nicholai* : interprétation
d'un miracle du XII^e siècle 159

* * *

Ont collaboré à ce *Cahier* :

Pierre BOGLIONI, professeur à l'Institut d'études médiévales
(Université de Montréal).

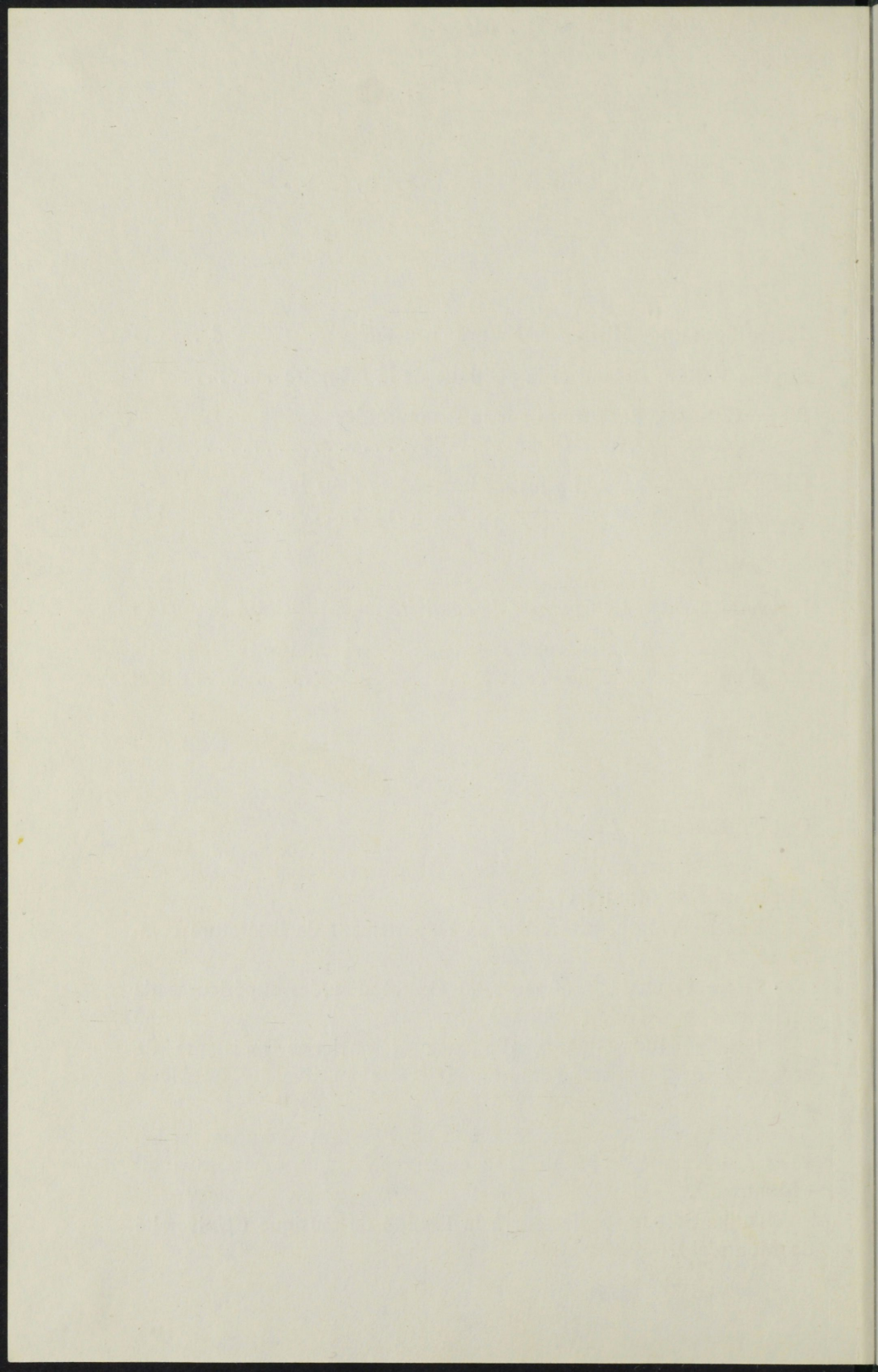
Eugène VANCE, professeur au Département de littérature com-
parée (Université de Montréal).

Pierre GALLAIS, professeur au Centre d'études supérieures de
civilisation médiévale (Poitiers).

Giselle HUOT-GIRARD, diplômée et ancienne assistante de
recherche de l'Institut d'études médiévales (Université de Mont-
réal).

J.K. ARCHIBALD, ancien élève de l'Institut d'études médié-
vales (Université de Montréal) ; éditeur à la maison McGraw-Hill
(Montréal).

Dujka SMOJE, professeur à la Faculté de musique (Université
de Montréal).



EN GUISE DE PRÉSENTATION . . .

Les sciences humaines de nos jours s'intéressent beaucoup aux manifestations diverses du merveilleux dans les cultures anciennes. Qu'ils soient des formes « illusoires » ou des constructions de l'inconscient collectif et individuel, ou encore des créations de l'imaginaire, des symptômes de l'exploitation populaire, ces récits merveilleux demeurent fondamentalement des signes de l'humain. A ce titre, des récits de miracle, épiques et légendaires, sont porteurs de sens pour notre modernité.

Le société médiévale — comme toute société d'ailleurs — n'échappe pas à cet impérieux besoin de donner *forme* à ses désirs, à ses conflits et à ses idéaux. Les récits de miracle révèlent des options religieuses, des comportements et des émotions régis par la logique d'une foi. Ils engagent de plus une certaine manière de voir la nature dans ses rapports avec l'homme, et vice-versa ; le miracle brise un *ordre* des choses et en cela il étonne au point d'en venir à constituer le noyau d'une dramaturgie. Les légendes aussi étonnent par le merveilleux et l'invraisemblable qu'elles rapportent. Elles concentrent en elles-mêmes la mémoire d'un passé réel ou imaginé, récent ou lointain. Le récit épique est aussi *mémoire*, plutôt nostalgique, en face d'une société et de formes narratives en plein processus de mutation. Contrairement aux miracles et aux légendes, l'épopée magnifie jusqu'à l'héroïsme des situations et des personnages qui contrastent avec le moment présent de la société et le dévaluent ; le même malaise « nostalgique » se fait sentir au niveau des lois narratives et des formes expressives du récit épique : sa forme archaïque ne parvient pas à filtrer totalement les nouveautés de langage.

Les épopées, les légendes et les miracles sont avant tout pour l'historien du moyen âge des récits, i.e. des textes composés de signes linguistiques et d'unités narratives. Ces récits furent, en outre,

récités à haute voix, joués et chantés selon les cas. C'est dire que la parole s'unit ici à l'écriture, le sonore au visuel, la mélodie aux images et aux fantaisies. On pourrait dire qu'à bien des égards, ces récits ont exercé dans cette culture, la fonction « audio-visuelle ».

Les collaborateurs du présent *Cahier* ont mis en oeuvre des méthodes d'analyse conformes aux horizons d'où ils venaient. Tantôt c'est la forme, la structure du récit qui intéresse, tantôt c'est le fond et le contenu. Dans un cas, l'aspect théorique et analytique prédomine, dans l'autre, c'est la synthèse et, pour ainsi dire, l'expérience concrète du récit qui retient l'attention. Une telle diversité ne peut être qu'enrichissante et amorcer la pratique d'une certaine « interdisciplinarité ».

* * *

Qu'il nous soit permis de présenter ce premier *Cahier* en hommage au professeur Benoît Lacroix, o.p. Homme de lettres, historien de la religion populaire du moyen âge, directeur de l'Institut d'études médiévales de Montréal de 1963 à 1969, le professeur Lacroix est responsable, en grande partie, de l'intérêt qu'on porte aux études médiévales en notre milieu.

Nous tenons enfin à remercier le professeur Albert-M. Landry, o.p., d'avoir bien voulu assurer une première revision des manuscrits publiés dans ce *Cahier*.

Guy-H. Allard — Jacques Ménard
Institut d'études médiévales
Montréal.

MIRACLE ET NATURE CHEZ GRÉGOIRE LE GRAND *

Pierre Boglioni

Il ne sera peut-être pas inutile de souligner explicitement le sens de cette étude, qui veut être une introduction au monde coloré et imprévisible du miracle et du merveilleux religieux chez Grégoire le Grand. Ses *Dialogues*, on le sait, posent un problème aux exégètes de la culture médiévale : comment concilier la crédulité naïve, la culture rudimentaire et la mentalité populaire qu'ils supposent, avec le réalisme robuste de l'*Epistolaire*, la finesse spirituelle et intellectuelle des commentaires scripturaires et la psychologie sûre et concrète de la *Règle pastorale* ?

Devant ce « paradoxe » apparent de l'œuvre grégorienne (mais non seulement grégorienne : une question analogue se présente à propos d'Augustin, Cassien, Sulpice-Sévère et tous les auteurs entre la fin de l'Antiquité et le début du Moyen Age), l'attitude des historiens semble avoir été généralement d'isoler les *Dialogues* du reste des œuvres de Grégoire et d'en proposer une explication spécifique, en quelque sorte taillée sur mesure, qui se soucie assez peu de trouver aux récits fantastiques de miracles un enracinement dans l'ensemble de la mentalité de Grégoire.

Une première ligne d'interprétation est d'ordre littéraire. Les *Dialogues* et les miracles qu'ils contiennent ne seraient, en très grande partie, qu'un jeu conscient d'invention littéraire dans un but d'édification, et n'engageraient en rien les croyances personnelles de Grégoire. Le problème psychologique et historique qu'ils posent n'existerait donc pas : il n'y en aurait qu'un, littéraire, d'« épique chrétienne ». F. Ermini ne craint pas d'affirmer : « Grégoire, dans le style des auteurs de contes et des romanciers, écrit

* Je tiens à remercier Mlle Marie-Odile GARRIGUES qui a traduit cet article de l'italien au français.

pour rejoindre le vraisemblable, je ne dirais pas littéraire, mais spirituel ; pour révéler non pas ce qui est arrivé, mais ce qui pourrait arriver par la volonté de Dieu... Je n'oserais pas dire que nous sommes dans le domaine d'une mythologie chrétienne, mais bien dans celui d'une *novellistica* sacrée, qui, par des paraboles et des exemples plus imaginés que réels, vise la démonstration pratique d'une doctrine »¹.

Selon une deuxième ligne d'interprétation, qu'on pourrait appeler sociologique, l'auteur véritable des *Dialogues* serait le peuple, au sens usuel et normal de ce terme : Grégoire ne ferait que codifier et arranger la matière de traditions orales populaires. Ici encore, sa mentalité et ses croyances personnelles ne seraient que très faiblement engagées².

On ne trouve guère que quelques historiens allemands pour prendre les *Dialogues* comme un témoin sérieux et valable des croyances personnelles de Grégoire ; mais ces historiens font une lecture qui, à son tour, nous paraît trop simple, voire simpliste, car elle prend les *Dialogues* au pied de la lettre, et ne reconnaît pas les différents niveaux d'adhésion de Grégoire aux récits qu'il propose³. Les progrès de la recherche hagiographique en général, et quelques études précises sur certains passages des *Dialogues*, nous empêchent

1. F. ERMINI, *Gregorio Magno*, Rome, 1924, p. 42. Il faut placer dans cette perspective, bien qu'avec des nuances très différentes, C.W. JONES, *Saints' Lives and Chronicles in Early England*, Cornell University Press, 1947 (réimpr. 1968), p. 52 et *passim* ; W.F. BOLTON, *The Supra-Historical Sense in the Dialogues of Gregory I*, dans *Aevum*, 33 (1959), p. 206-213 ; J.H. VANSBROUGH, *St. Gregory's Intention in the Stories of St. Scholastica and St. Benedict*, dans *Rev. Bén.*, 75 (1965), p. 145-151.

2. Ainsî P. BATIFFOL, *S. Grégoire le Grand*, Paris, 1928, p. 148-152 (« Les *Dialogues*... un livre populaire, délibérément populaire », p. 148) ; R. GILLET, art. *Grégoire le Grand*, dans *Dict. Spir.*, VI, Paris, 1967, col. 878 (« un livre d'édification capable de faire impression sur les simples fidèles avides de merveilleux... un texte attrayant et populaire ») ; U. MORICCA, *Dialogorum Libri IV*, Rome, 1924 (FSI, 57), p. XXXIV : « la materia era tutta nel popolo, e dal popolo doveva essere attinta ».

3. Dans une veine qui remonte à Luther et Mélanchthon, cf. les jugements de A. von HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 3^e éd. Tübingen, 1897, p. 241-242 ; R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 4^e éd. (1930), p. 46 ; F. SCHNEIDER, *Gregor der Grosse. Schule und Bildung in Rom*, dans *Rom und Romgedanke im Mittelalter*, Munich, 1926, p. 100-101 ; etc...

de les lire trop naïvement ; en vrai rhéteur, Grégoire sait parfois exprimer, par les images les plus frustes, un jeu allégorique d'une subtilité et d'une complexité étonnantes⁴.

Dans cette question très vaste, le point crucial, pour l'histoire de la culture et l'histoire religieuse, nous paraît toutefois assez simple : il s'agit de savoir si Grégoire a cru ou non à la réalité des miracles qu'il nous relate ; s'il y a cru, de saisir comment cette croyance s'intègre dans la structure de son univers mental. Car la réponse à cette question nous permettra de savoir si le monde inépuisable du merveilleux, avec la psychologie qu'il suppose, ne concerne au Moyen Âge que la religion dite populaire, ou s'il trouve au contraire des racines et des appuis dans la haute culture. Les enquêtes de détail sur tel ou tel autre thème ne peuvent avoir de sens qu'après un tel éclaircissement.

Il faut alors s'engager dans un détour assez long. Quel est le type de culture reçu par Grégoire ? Quelle est sa perception de la nature et des lois naturelles ? Comment voit-il le monde, l'action humaine et la providence divine ? Quels sont les mécanismes mentaux qui structurent sa pensée ? Sur ces interrogations se greffe celle de la théorie du miracle. Que pensait Grégoire de cet ordre de phénomènes ? En donne-t-il une définition précise ? Croit-il à l'existence de la thaumaturgie dans l'Église de son temps ? Comment voit-il la personne et le rôle du thaumaturge ? Parmi ses textes théoriques et ses récits de miracles, y en a-t-il qui mettent en cause son expérience personnelle, sa famille, son milieu monastique ou ses collaborateurs directs ? Il nous a semblé que ce n'est qu'après avoir accompli cette démarche qu'on pouvait légitimement s'interroger sur la valeur historique, religieuse et morale que Grégoire attaché au merveilleux religieux et déceler la signification de cette entreprise pastorale toute particulière que sont les *Dialogues*.

4. D'un intérêt tout particulier sont, en ce sens, les études de P. COURCELLE, *Saint Benoît, le merle et le buisson d'épines*, dans *Journal des Savants*, juil.-sept. 1967, p. 154-161, et *La vision cosmique de Saint Benoît*, dans *Rev. Ét. August.*, 13 (1967), p. 97-117 ; mais aussi celles de J. LAPORTE, *Saint Benoît et le paganisme*, Abbaye de Saint-Wandrille, 1963, 33 p. (pro ms.) ; R. BAUERREISS, *Religionsgeschichtliches zu Gregors Dialogen*, dans *Ben. Monassschr.*, 26 (1950), p. 216-222 ; Cl. DAGENS, *La « conversion » de saint Benoît selon saint Grégoire le Grand*, dans *Riv. storia e lett. relig.*, 5 (1969), p. 384-391.

LA MENTALITÉ DE GRÉGOIRE ET SES BASES CULTURELLES

En essayant d'évoquer le contexte mental de Grégoire, il est clair que nous ne pensons pas donner en quelques pages un résumé de sa doctrine, pas même dans ses grandes lignes ; ce serait, au reste, inutile pour notre propos⁵. Ce qui est important pour focaliser son attitude vis-à-vis du miracle est moins le contenu de sa pensée que sa forme, sa structure, c'est-à-dire cet ensemble de perceptions et intuitions fondamentales, plus ou moins explicites, fruit à la fois d'une éducation et du tempérament personnel, qui détermine chez tout auteur sa vision de l'univers, et que l'on peut désigner par le terme de *mentalité*⁶.

La mentalité de Grégoire nous apparaît comme intensément et très concrètement théocentrique, peu ou pas sensible à la nature considérée en soi, à ses dynamismes, à ses lois intrinsèques. Elle est bâtie non sur les schèmes d'un raisonnement logique, universel et démonstratif, fonction d'une vérité à découvrir ou à prouver, mais sur ceux, imprévisibles, du symbolisme parénétiq, fonction d'une vérité à illustrer ou inculquer. Grégoire est, sous chaque aspect de sa personnalité et de sa pensée, tout ensemble un moraliste et un surnaturaliste.

La perception de la nature

En quelques pages pénétrantes, H.-I. Marrou a montré comment déjà la mentalité augustinienne, qui rejette comme *vana curiositas* l'étude de la nature en elle-même, dont l'homme *studiosus et religiosus* doit se garder comme d'une tentation, n'est pas seulement le fruit du tempérament d'Augustin ou de la doctrine chrétienne : elle s'épanouit sur toute la tradition culturelle du Bas-Empire, d'un caractère essentiellement grammatical et rhétorique, tradition qui a désormais perdu tout intérêt vivant et sainement empirique pour

5. On trouvera, par exemple, un tel résumé dans l'œuvre classique de F.H. DUDDEN, *Gregory the Great*, t. II, New York et Bombay, 1905, p. 285-443.

6. L'historiographie récente utilise d'une façon analogue mais plus large et moins synthétique, ce mot quand elle parle d'« histoire des mentalités » : cf. G. DUBY, *L'Histoire des mentalités*, dans Ch. SAMARAN, *L'Histoire et ses méthodes* (Encyclopédie de la Pléiade, 1), Paris, 1961, p. 937-965.

la nature et pour les disciplines scientifiques⁷. De ce fonds culturel, vécu dans un contexte chrétien, renforcé et par les doctrines platoniciennes et par l'inclination personnelle de saint Augustin à se concentrer sur les rapports entre l'âme et Dieu, naît la perspective proprement augustinienne qui investit de sacralité symbolique et presque de sacramentalité tout le cosmos naturel, et la conséquence pédagogico-pratique que, pour le chrétien, l'étude de la nature n'est utile qu'à des fins exégétiques⁸, comme dans la culture laïque elle ne l'est qu'à des fins rhétoriques. De là la tendance à réduire la minéralogie à un lapidaire et la zoologie à un bestiaire où puiser exemples et indications d'ordre moral⁹.

Reste toutefois chez Augustin une certaine curiosité scientifique, une « capacité de stupeur » devant maints phénomènes naturels, ce qui est une valeur saine et positive par rapport à la science naturelle du Bas-Empire, qui prenait un caractère toujours plus philosophique et expliquait tout trop bien, presque à l'avance, au moyen de notions élastiques et qualitatives, comme celle de « nature des éléments » ou de « raisons séminales », détruisant ainsi tout intérêt pour un examen quantitatif et expérimental de la réalité concrète¹⁰. Mais cette même curiosité, si on l'observe dans ses manifestations concrètes, se rapporte moins aux lois de la nature qu'aux

7. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 2e éd., Paris, 1949, p. 233-235, 237 ss.

8. On sait que c'est l'une des idées fondamentales du *De doctrina christiana*: « rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, cum ignoramus vel animantium vel lapidum vel herbarum naturas aliarumque rerum, quae plerumque in Scripturis similitudinis alicuius gratia ponuntur » (*De doct. christ.*, II, 16, 24; CC, 32, p. 49; Cf. MARROU, *op. cit.*, p. 447-449, 454-457).

9. Sur l'influence de la notion augustinienne dans tout le haut moyen âge jusqu'à la renaissance du XII^e siècle, cf. la synthèse de T. GREGORY, *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele: il secolo XII*, dans *La filosofia della natura nel Medioevo* (Atti del III Congr. internaz. di filos. medioev. — La Mendola, 1964), Milan, 1966, p. 27-65 (spéc. p. 27-38).

10. Cf. le jugement synthétique de R.M. GRANT: « The difficulty with the Greek and Roman idea of nature is that it included so many meanings within one word, and that philosophers preferred to argue about these meanings... rather than to look at « nature » itself... Most writers preferred meditation on the order of the universe to critical examination of the order they assumed to exist » (*Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam, 1952, p. 15).

mirabilia de la tradition encyclopédique de Pline et Solin : il s'agit d'une curiosité de collection, non de synthèse, elle se porte sur le fait rare plutôt que sur le caractéristique, rendant ainsi plus facile une transposition d'ordre symbolico-religieux et permettant de justifier plus aisément les *mirabilia* supérieurs de l'histoire sainte ¹¹.

Telle est la ligne générale de la pensée augustinienne, à peine tempérée par la notion d'*ordo naturae*, fondée sur la dynamique intrinsèque des *rationes seminales*, deux concepts qui expriment (au vrai, en catégories plutôt philosophiques que scientifiques) l'idée d'une structure organique de l'univers cosmologique exactement définissable par opposition au *miraculum*.

La formation culturelle de Grégoire, une nette influence augustinienne, et peut-être plus encore son goût personnel, le poussèrent ultérieurement dans cette direction jusqu'à le rendre totalement muet sur les principes qui, chez Augustin, sauvaient encore une vision consistante et objective du monde naturel.

On a tenté, dans des études récentes, de donner un tableau de l'enseignement que peut avoir suivi Grégoire, en se fondant, faute d'un témoignage autobiographique, sur tous les indices que l'on peut recueillir ¹². On peut tenir pour acquis qu'il n'a reçu aucune éducation scientifique ni philosophique, car elles étaient déjà mortes au temps de Boèce dont la tentative de réintroduire dans la culture romaine les arts du *quadrivium* n'eut aucune incidence sur les programmes scolaires. Les *Variae* de Cassiodore montrent clairement que, mis à part l'enseignement de la grammaire, de la rhétorique et de la dialectique, le gouvernement ostrogoth de Théodoric ne s'intéressait qu'aux arts appliqués, de la manière la plus utilitaire : poids pour les monnaies, arpentage pour la distribution des terres, architecture et médecine, cette dernière toujours plus détachée de la tradition théorique et tendant à la pure pratique et à la pharma-

11. Cf. H.-I. MARROU, *op. cit.*, p. 155, ici résumé. Sur la notion de *vana curiositas*, cf. *ibid.*, p. 148-155, 278-279, 350-351.

12. Cf. P. RICÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, Paris, 1962, p. 187-194, et P. GASTALDELLI, *Osservazioni per un profilo letterario di San Gregorio Magno*, dans *Salesianum*, 26 (1964), p. 441-462.

copée naturelle¹³. La *Pragmatica Sanction* de 554 par laquelle Justinien remet en ordre l'Italie après la reconquête de Bélisaire, et qui nous concerne directement, parce qu'à ce moment Grégoire devait avoir une quinzaine d'années, n'améliore pas les choses : elle établit seulement que « comme à l'époque de Théodoric, on donnera un salaire aux professeurs de grammaire, de rhétorique, de médecine et de droit, afin que fleurissent dans l'état des jeunes gens savants dans les arts libéraux »¹⁴.

Reste la possibilité théorique que Grégoire ait appris les sciences non en fréquentant les écoles publiques, mais par un enseignement privé. L'analyse de ses écrits élimine toutefois cette hypothèse et confirme le jugement de Grégoire de Tours, bien informé par l'un de ses diacres envoyé à Rome en 590, lequel pour vanter l'éducation de notre auteur dit simplement : « litteris grammaticis, dialecticis ac rhetoricis ita est institutus ut nulli in Urbe ipse putaretur esse secundus »¹⁵.

En fait, Grégoire se révèle, pour la grammaire et la rhétorique, un bon écrivain de la basse latinité, d'un niveau littéraire inexplicable sans de solides études, un goût personnel et une application constante. Jusque dans les *Dialogues*, où certains critiques ont voulu voir, sous l'influence du caractère « populaire » du contenu, un cas typique de négligence de l'art littéraire traditionnel, une analyse attentive montre au contraire une utilisation extrêmement variée et riche des divers moyens rhétoriques, bien que, dans une perspective toute pastorale et chrétienne, Grégoire leur reconnaisse un caractère fonctionnel et non ornemental. On y retrouve, outre les simples jeux des allitérations, des rimes, des assonances et l'usage de l'amplification, des métaphores et des *topoi*, un emploi calculé de

13. Cf. P. RICHÉ, *op. cit.*, p. 108-111 ; dans *Var.*, III, 52, Cassiodore oppose les sciences théoriques du *quadrivium*, réservées aux *studiosi* et que la *publica auctoritas* ne protège pas, aux sciences appliquées des *agrimensores*, qui ont la faveur du gouvernement.

14. Cité par RICHÉ, *op. cit.*, p. 182, n. 4.

15. *Hist. Franc.*, X, 1, éd. KRUSCH-LEVISON, MGH, Script. Rer. Merov., I/1, editio altera, Hannover, 1951, p. 478. Ce témoignage est toutefois sujet à caution : cf. O. CHADWICK, *Gregory of Tours and Gregory the Great*, dans *Journal of Theological Studies*, 50 (1959), p. 38-49, qui examine la possibilité que *Hist. Franc.*, X, 1, soit une interpolation, et conclut par une prudente acceptation de cette hypothèse.

l'antithèse en fonction surtout de l'opposition entre intériorité et extériorité, ou entre *vita* et *signa*, et enfin une habileté consommée à résoudre l'*exemplum* en une sentence caractéristique, très soignée et souvent construite en *cola* parallèles et rimés : si bien que les *Dialogues* finissent pas constituer un genre littéraire original, une fusion entre la narration hagiographique pure et le pur traité didactique en forme dialectique, qui a une richesse et une unité typiques¹⁶.

Mais l'horizon se restreint singulièrement dès qu'on passe au domaine des sciences. Il est vrai que Grégoire, homme à la santé fragile, paraît s'intéresser un peu à la médecine et avoir un vernis de physique et de pathologie¹⁷, mais la notion d'une dynamique ou d'un équilibre intrinsèque de la physiologie humaine n'apparaît jamais, même pas dans les catégories génériques d'« humeurs » et d'« éléments » chères à la médecine antique¹⁸. Une seule fois il se laisse aller à une description assez fournie de maladies, celles qui dans *Lév.*, 21,18 sont indiquées comme obstacles à l'accès au

16. Sur la finesse littéraire des *Dialogues*, cf. l'étude convaincante et exhaustive de F. TATEO, *Struttura dei Dialoghi di Gregorio Magno*, dans *Vetera Christianorum*, 2 (1965), p. 101-127, que confirme et précise, pour le prologue, l'étude inédite de A. VITALE BROVARONE, *Forma narrativa dei Dialoghi di Gregorio Magno*, Univers. de Turin, 1971, thèse dact. Il est intéressant de relever comment ces recherches arrivent, par la seule analyse littéraire, à des conclusions qui recourent parfaitement les affirmations théoriques de Grégoire sur le miracle et sa signification religieuse. Aux « traces d'une connaissance de la rhétorique » notées par RICHÉ, *op. cit.*, p. 190, il faudrait sans doute ajouter une étude serrée sur l'emploi des schèmes et canons rhétoriques qui nous paraît remarquablement développé chez Grégoire : cf., au moins pour la rhétorique du portrait, F. GASTALDELLI, *Teologia e retorica in san Gregorio Magno : il ritratto nei Moralia in Job*, dans *Salesianum*, 29 (1967), p. 269-299, et des passages tels que *Mor.*, 1, 3, 3 ; 2, 18, 32 ; 10, 1, 1.

17. Cf. RICHÉ, *Éducation et culture*, p. 184-185. On peut y adjoindre d'autres témoignages, mais ni très nombreux ni qualitativement différents : une brève description du mécanisme physiologique de l'éternuement (*Mor.*, 33, 31, 56 ; 76, 709b), de la respiration et de la voix (*Mor.*, 2, 7, 8 ; 75, 559a), de la manière de panser et de l'opportunité d'inciser une plaie (pas beaucoup plus que des images : *Reg. Past.*, 2, 6 et 2, 10 ; 77, 37d et 44c-d), etc...

18. Ou alors il s'agit de remarques banales du type : « le semblable se soigne par le semblable ou par son contraire » (*Mor.*, 24, 2, 2 ; 76, 287b) ; ou parfois les malades, incurables par des moyens énergiques, le sont par des moyens plus doux (*Reg. Past.*, 3, 13 ; 77, 71c).

sacerdoce ; mais ce n'est pas pour voir en elles les raisons physiques ou sociales qui peuvent justifier la décision du législateur, c'est pour en extraire une analyse symbolique des maladies spirituelles qui défigurent le pasteur ¹⁹.

Si l'on peut tirer de ses œuvres un petit nombre de notions zoologiques, on constate immédiatement qu'il s'agit le plus souvent d'animaux exotiques ou de traits invérifiables, provenant d'une culture livresque : « sicut hi asserunt qui describendis naturis animalium laboriosa investigatione sudaverunt » ²⁰. Très rares sont les allusions à l'expérience directe, et même dans ce cas, elles finissent immédiatement, comme toutes les autres, par une application symbolique ou morale ²¹.

Plus courtes encore sont les notions de Grégoire en minéralogie, en géométrie et en astronomie ²². Les arts pratiques de l'architecture, de la stratégie militaire et de la musique semblent avoir

19. *Reg. Past.*, 1, 11 (77, 25a-26b). Il s'agit de la cataracte, avec des allusions au collyre, de la gale et de l'impétigo, de l'hernie génitale.

20. A propos du rhinocéros dont il donne une description assez détaillée (*Mor.*, 31, 15, 29; 76, 589d-590a). Ailleurs il dira : « ut fertur » (sur l'indomptabilité du rhinocéros, *Mor.*, 31, 2, 2; 76, 571c), « ut fertur » (sur les mœurs des ibis et des cerfs : *Mor.*, 30, 10, 36; 76, 543d-544a), « ut fertur » (sur le jeûne que le corbeau impose à ses petits jusqu'à ce que leurs plumes soient devenues noires : *Mor.*, 30, 9, 33; 76, 542b), « sicut enim ex quibusdam regionibus fertur » (sur le mode de chasse de la *leoena* : *Mor.*, 9, 57, 86; 75, 906b-c). Aux témoignages reproduits dans RICHÉ, p. 191-192, ajouter au moins *Mor.*, 5, 20, 40 sur le *myrmicoleon* (75, 700d), *Mor.*, 33, 37, 62 sur le *regulus* (76, 713c), *Mor.*, 31, 46, 92 sur la manière selon laquelle le faucon change ses plumes (76, 623b-c).

21. Ainsi, la description toute visuelle du hérisson lorsqu'il est capturé (*Reg. Past.*, 3, 11; 77, 65b); celle du chant du coq qui s'affaiblit avec la montée de l'aube (*Reg. Past.*, 3, 39; 77, 124c); celle du vautour qui, en se précipitant sur sa proie, est souvent capturé (*Mor.*, 18, 34, 54; 76, 67b).

22. Aux indications de RICHÉ, *Éducation et Culture*, p. 192-193, ajouter *Reg. Past.*, 3, 1 : « et durus adamas incisionem ferri minime recipit, sed leni hircorum sanguine mollescit » (77, 71c), notion qui passera dans tous les lapidaires médiévaux; *Mor.*, 22, 7, 14 : « si autem verum est quod quidam putant, illustrationem lunam per occultum circulum a radio solis accipere, ut possit lucem nocturnis cursibus exhibere... » (76, 221a); *Mor.*, 33, 10, 19 (76, 684a) sur l'observation des étoiles par la *mathematicorum superstitio*. Mais RICHÉ exagère lorsqu'il affirme que « cette curiosité se manifeste également dans le domaine de l'histoire romaine ou contemporaine » (p. 192) : au contraire, on est frappé du manque d'allusions historiques profanes dans l'œuvre de Grégoire, tout différent sur ce point

occupé un peu plus son esprit, mais non au point d'apparaître de façon significative dans ses œuvres théoriques²³.

Comme on le voit, le monde de la nature physique est étranger à sa culture. Non qu'il ne le voit pas, encore que la simple observation soit extrêmement réduite ; mais il ne s'y intéresse pas, il n'est touché ni par la complexité de cet immense spectacle, ni par son autonomie, ni par la rigueur de ses lois, ni par son irréductible hétérogénéité au monde humain. La succincte science de Grégoire, dirait-on, note quelques traits d'une scène où seul l'homme est acteur, mais n'arrive jamais à la notion d'un solide mécanisme, indépendant et rigoureux. Ces quelques traits eux-mêmes ne sont pas présents pour leur intérêt propre, mais comme occasion d'une illustration symbolique, d'une exhortation parénétiqque, avec une constance si absolue qu'ils indiquent à eux seuls l'orientation de l'esprit de Grégoire²⁴.

Si l'on passe au monde humain, la culture de Grégoire retrouve, compte tenu de la pauvreté de son époque, cette richesse à laquelle devait lui servir sa formation rhétorique. Il n'y a pas de

des moralistes de la Renaissance qui construisent leur réflexion à partir d'exemples historiques classiques ou contemporains. L'histoire de Grégoire est seulement l'histoire sacrée, et même dans le domaine théologique, sa méditation part rarement des controverses du passé. Il faut naturellement mettre à part les *Dialogues*.

23. On sait que dans sa correspondance, Grégoire est souvent conduit à parler de problèmes militaires ou architecturaux : peut-être ses connaissances spécifiques dans ce domaine remontent-elles à sa carrière de fonctionnaire impérial. Mais même dans ses œuvres théoriques il en reste quelque trace : *Reg. Past.*, 3, 34 (77, 118c), sur la nécessité de laisser reposer le bois avant de l'utiliser comme poutre ; *Mor.*, Praef. 5, 11 (75, 522c) qui décrit une manœuvre d'encercllement. Un relevé systématique collectionnerait une dizaine de mentions précises. Sur le rôle de Grégoire dans la réforme du chant, cf. J. CHAILLEY, *Histoire musicale du Moyen Age*, Paris, 1950, p. 48-51. Dans *Mor.*, 1, 8, 11 (75, 532c), il nous offre une brève mais délicate description de l'accordeur.

24. P.M. ARCARI exprime bien ce caractère quasi scénique du monde et le rôle secondaire des sciences qui s'en occupent dans la mentalité de Grégoire : « Per lui, il sapiente quale indagatore dei misteri della natura non ha ragione di essere, non si giustifica. Il sapiente è colui che intende il significato di questa rappresentazione allegorica che Dio fa recitare sulla scena del mondo. Le vera sapienza consiste nel saper intendere il discorso pronunciato da Dio per mezzo delle cose » (*Idee e sentimenti politici dell'Alto Medioevo*, Milan, 1968, p. 307).

doute que ses œuvres révèlent un goût de la psychologie humaine, de ses schémas intérieurs, de ses dynamismes les plus délicats, et un rare don d'observation et d'introspection ; c'est pour cela que Grégoire sera un maître de sagesse durant le haut moyen âge qui, comme toutes les civilisations jeunes, manquait précisément de ces qualités. Grégoire est également un juriste préoccupé par la loi et donc, supposerait-on, prêt à une vision rationnelle et profane des choses²⁵. Mais force est de reconnaître qu'aucun de ces niveaux (individuel ou collectif) n'est considéré par lui dans sa pleine autonomie. La psychologie humaine, nous le verrons en détail plus loin, est continuellement accompagnée, doublée pour ainsi dire, de l'intervention constante de Dieu et du démon jusqu'à effacer à peu près l'originalité des impulsions humaines. Quant à son activité juridique, elle ne peut ici apparaître comme particulièrement significative, parce qu'elle ne révèle nulle part un tempérament de théoricien du droit ou quelque trace que ce soit d'idée de droit naturel. Grégoire est simplement le fonctionnaire qui applique la loi civile, ou l'homme de tradition qui, conscient de ses hautes responsabilités religieuses, garde la loi ecclésiastique contre l'hérésie de la nouveauté, même dans les simples problèmes de l'usage du pallium ou de la préséance des clercs²⁶.

25. M. CONRAT, *Geschichte der Quellen und Literatur des röm. Rechts im früheren Mittelalter*, Leipzig, 1891, p. 9-13, a relevé dans l'œuvre de Grégoire plus de cinquante références à la *mundana lex*, tirées pour la plupart du Code de Justinien et des *Novelles* (Cf. RICHÉ, p. 184, n. 21). Sur le droit canon, cf. G. DAMIZIA, *Lineamenti di diritto canonico nel « Registrum Epistolarum » di s. Gregorio Magno*, Rome, Pont. Inst. Utriusque Juris, 1949, 205 p., et J.A. EINDENSCHIK, *The Election of Bishops in the Letters of Gregory the Great* (Canon Law Studies, 215), Washington, 1945, 200 p. Quelques allusions également dans N. SCHARKEY, *Saint Gregory the Great's Concept of Papal Power* (Studies in Sacred Theology, Series II, 35), Washington, 1950, 50 p.

26. Nous ne saurions nous attarder sur ce problème : on se reportera aux matériaux recueillis dans les études citées à la note précédente. Notre impression, toutefois, nous paraît fondée sur au moins deux points bien précis : l'attitude de Grégoire vis-à-vis des Juifs et des esclaves ; il ne sort pas des positions traditionnelles et ne laisse apparaître aucune trace d'une vision naturaliste du droit. L. WEBER pensait probablement à ces cas lorsqu'il écrivait : « Ja, man kann selbst in der späteren Tätigkeit Gregors noch eine stark juristische Linie aufweisen, die auch ihre Schattenseiten hatte, indem sie sich merklich dem Rechtspositivismus näherte, zwar nicht in grundsätzlichen Fragen... aber noch in Dingen, die eine andere als bloss juristische Lösung verdient hätten » (*Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen*, Fribourg (Suisse), 1947, p. 81).

On sera dès lors peu surpris de constater le jugement assez négatif qu'exprime Grégoire sur la culture profane. Nous sommes conscient de toucher là un sujet délicat, qui a déjà fait couler beaucoup d'encre. D'un côté se rangent ceux qui accusent Grégoire d'obscurantisme, alléguant la fameuse déclaration à son ami Léandre de Séville, devenue le manifeste de tout le courant médiéval opposé à la dialectique : « Indignum vehementer existimo ut verba cœlestis oraculi restringam sub regulis Donati ; neque enim haec ab ullis interpretibus in scripturae sacrae auctoritate servata sunt »²⁷, alléguant aussi sa remontrance particulièrement violente à l'évêque Didier de Vienne, coupable d'avoir enseigné publiquement la grammaire²⁸. De l'autre côté se déploient ceux qui, d'une manière moins simpliste et historiquement plus correcte, interprètent ces déclarations à la lumière de la tradition ecclésiastique et de la pratique même de Grégoire ; ils n'y voient que l'affirmation de la subordination du langage au contenu religieux et l'exigence de respecter le texte sacré dans la rusticité même de sa langue. D'ailleurs, la grammaire que condamne Grégoire ne serait pas la *horistica* ou grammaire au sens strict, mais l'*exegetice*, selon la terminologie de Diomède, c'est-à-dire cette forme plus élevée qui incluait l'*enarratio poëtarum* et qu'il était impossible de séparer d'une immersion psychologique dans le monde du paganisme classique²⁹.

Il nous semble toutefois qu'au cours de cette polémique, on n'ait pas distingué suffisamment un double sens du mot culture, alors que c'est justement dans la netteté de cette distinction que

27. Il s'agit de la lettre d'envoi des *Moralia*, Ep., 5, 53a (MGH, Epist., I, p. 357). Elle est longuement analysée par N. SCIVOLETTO, *I limiti dell' « ars grammatica » in Gregorio Magno*, dans *Giornale italiano di filologia*, 17 (1964), p. 210-238 (p. 228-231, n. 34).

28. Ep., 11, 34 (MGH, Epist., II, p. 303).

29. Cf. N. SCIVOLETTO, art. cit., p. 230-231, pour cette dernière précision technique. Il est inutile de reproduire ici la longue liste des auteurs qui jugent trop négativement la position de Grégoire. Elle se trouve déjà chez H. DE LUBAC, *S. Grégoire et la grammaire*, dans *Recherches de Sciences religieuses*, 48 (1960), p. 185-222, repris dans *Exégèse médiévale*, II/1, Paris, 1961, p. 53-98. Plus favorables à Grégoire, nous pouvons citer, outre DE LUBAC, J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique*, Paris, 1959 et surtout RICHÉ, *Éducation et Culture*, p. 194-200, pour lequel « par son style, par sa forme de pensée, par le goût de l'*exemplum* et l'anecdote moralisante, Grégoire reste un antique » (p. 194).

réside la vraie solution du problème. En une première acception, la culture est le style et l'ornementation extérieure de la pensée, l'élégante érudition qui fait d'un écrivain un lettré. Mais en un sens plus profond, la culture est la pensée elle-même, c'est-à-dire l'intérêt porté au jeu des forces rationnelles de l'homme et l'effort pour arriver à quelque intelligibilité de l'univers. La culture est, en somme, aux différents niveaux de la pensée, une philosophie humaniste, avec tout ce qu'elle comporte de méthode, d'essais et de résultats³⁰.

Si l'on entend culture au premier sens, il est bien évident que Grégoire n'a pas été un barbare inculte. Si l'examen de ses œuvres ne suffisait pas, on peut ajouter désormais, après la revendication définitive et l'édition critique de son *Commentaire du premier livre des Rois*, une déclaration explicite, qui place Grégoire dans la ligne habituelle de la tradition ecclésiastique et en particulier d'Augustin : la culture profane est utile, non pas en soi, mais pour l'intelligence qu'elle peut donner des Écritures. Dans son combat personnel contre Satan, le chrétien n'a pas besoin de la *saecularium librorum eruditio*, mais les *artes liberales* doivent être appris si l'on veut atteindre une intelligence plus subtile de la parole divine³¹.

30. N. SCIVOLETTO, *art. cit.*, présente une idée analogue lorsqu'il oppose la « culture » ou le « patrimoine culturel » à la « formation spécialisée, la technique, le professionnalisme » (p. 221 et *passim*) ou lorsqu'il observe que « si discute sulle affermazioni di s. Gregorio sul significato della cultura senza chiedersi innanzitutto se in quelle dichiarazioni si possa scorgere un riflesso dei grossi problemi affrontati dal Pontefice e specialmente se esse siano il frutto dell'esperienza di vita spirituale da lui vissuta » (p. 226).

31. « Quae profecto saecularium librorum eruditio etsi per semetipsam ad spiritalem sanctorum conflictum non prodest, si divinae scripturae conjungitur, eiusdem scripturae scientia subtilius erudimur. Ad hoc quidem tantum liberales artes descendae sunt, ut per instructionem illarum divina eloquentia subtilius intellegatur. A nonnullorum cordibus discendi desiderium maligni spiritus tollunt, ut et saecularia nesciant, et ad sublimitatem spiritualium non pertingant... Aperte quidem daemones sciunt quia dum saecularibus litteris instruimur, in spiritualibus adjuvamus » (*Exp. Reg.*, 5, 84 ; CC, 144, p. 471). Il est évident que Grégoire pense ici à une culture de caractère propédeutique et utilitaire, probablement sur le mode scolaire du manuel, comme celle préconisée par Augustin (Cf. MARROU, *Saint Augustin...*, p. 387-413). Les doutes qu'exprime SCIVOLETTO, *art. cit.*, p. 223, n. 23, sur la valeur du texte à cause de l'incertitude de la tradition critique, ne nous paraissent pas suffisamment fondés.

Il en va tout autrement en comprenant culture dans le second sens. À son égard, Grégoire manifeste, par principe et en pratique, un absolu désintérêt, une insensibilité qui est en réalité opposition profonde, consciente tout autant qu'instinctive et totale ; justement, peut-être, parce que cette opposition se situe à un niveau si radical, elle ne s'exprime pas seulement en jugements catégoriques, mais également en un faisceau d'attitudes convergentes, qui correspondent aux orientations fondamentales de sa pensée.

Déjà une analyse superficielle nous permet de constater facilement que chez Grégoire s'est perdue toute culture philosophique, même celle abrégée et superficielle qu'avaient pu transmettre les doxographes. Pas une seule fois, dans une vaste œuvre de réflexion spirituelle, n'apparaît le nom de Platon, d'Aristote, de quelque grand philosophe³². Les très rares évocations philosophiques ne suffisent pas à prouver chez Grégoire quelque intérêt que ce soit pour la philosophie³³. D'instinct, il en arriverait à répudier les noms païens des étoiles, comme Arthus et Orion, pour les remplacer par des noms

32. Il est vrai que les mentions explicites des auteurs ecclésiastiques sont également très rares, mais cette carence est compensée par l'omniprésence de la notion de *patres* et par les parallèles précis que l'on peut reconstituer avec les docteurs ecclésiastiques antérieurs, et qui sont certains en dépit de la difficulté de les retracer.

33. Cf. les témoignages recueillis par RICHÉ, sous le titre « ignorance de la philosophie », dans *Éducation et Culture*, p. 193-194. P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, p. 54, estime que la doctrine grégorienne de l'œil de l'âme provient directement de la philosophie mystique de Philon d'Alexandrie ; dans *La Vision cosmique de saint Benoît*, dans *Revue des Études augustiniennes*, 13 (1967), p. 97-117, il rapporte la longue tradition philosophique grecque de ces visions cosmiques, toujours vivante chez les auteurs latins les plus éminents, comme Cicéron dans le *Songe de Scipion*, Sénèque dans les *Questions naturelles*, Macrobe dans son *Commentaire* et Boèce dans sa *Consolation*. M. GATCH, *The Fourth Dialogue of Gregory the Great*, dans *Studia Patristica*, 10, Berlin, 1970, p. 82, croit que la majorité des passages qui parlent de la purification de l'âme par le feu après la mort « doivent être compris à la lumière de l'enseignement néoplatonicien sur la progression et le voyage de l'âme », et se déclare frappé par la dépendance de Grégoire vis-à-vis de cet enseignement, observant que sa « philosophical sophistication » a été probablement sous-estimée. Mais ces remarques, et d'autres que l'on pourrait faire, ne nous paraissent pas significatives pour notre objet, car certaines images ou notions d'origine philosophique étaient tellement entrées dans la pensée patristique qu'il était impossible de ne pas les assimiler naturellement.

chrétiens, et il estime nécessaire de justifier leur emploi dans l'Écriture³⁴.

En réalité, le problème doit être considéré à ce niveau plus profond : que peut penser Grégoire de l'effort rationnel humain ? Il est clair qu'il n'a aucune sympathie pour les *sapientes* : lui sont étrangers la conviction de Clément d'Alexandrie que le *Logos* illuminateur se révèle dans toute manifestation de l'intelligence, la fierté d'Origène devant l'instruction profane des sages chrétiens, le cheminement intérieur d'Augustin, éveillé par les *libri platonici* aux valeurs spirituelles. Il n'aurait pas compris l'émotion de Thomas d'Aquin devant les *angustiae* des grands génies païens, parvenus à la limite des possibilités rationnelles³⁵. L'équilibre de Grégoire se situe à l'opposé de cette famille d'esprits. Les *sapientes* lui paraissent dans une situation spirituelle plus dangereuse que les *hebetes*, et le premier effort du pasteur devra être de les réduire à l'ignorance, c'est-à-dire à la conscience de l'inutilité de leur savoir humain, afin qu'ils apprennent ainsi à devenir « encore plus sages dans l'ignorance »³⁶ ; son idéal est Benoît qui, après avoir effleuré le monde

34. Cf. *Mor.*, 11, 12 (75, 865d-866a) et une réaction semblable à propos de *Job*, 9, 13 («Sub quo curvantur qui portant orbem») : «et de tanto viro quis nescit, quod nequaquam vanas poetarum fabulas sequitur, ut mundi molem subvehi giganteo sudore suspicetur ?» (*Mor.*, *Ep. missoria*, 3, 53a ; *MGH, Epist.*, I, p. 356).

35. Cf. pour CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Exhortation aux Grecs*, VIII, 74 ; pour ORIGÈNE, *Contra Cels.*, VI, 13-14 ; pour S. AUGUSTIN, *Conf.*, III, 4, 7-8 (lecture de l'*Hortensius*), et *Conf.*, VII, 9-10 (découverte des *Platonicorum libri*) ; pour SAINT THOMAS, *C. Gent.*, III, 48 à la fin : «In quo satis apparet quantum angustiae patiebantur eorum praecleara ingenia» (il s'agit d'ARISTOTE, AVERROËS, et ALEXANDRE D'APHRODISE, à propos de la béatitude).

36. «Sapientes quippe admonendi sunt, ut amittant scire quae sciunt ; hebetes quoque admonendi sunt, ut appetant scire quae nesciunt. In illis hoc primum destruendum est, quod se sapientes arbitrantur ; in istis jam aedificandum est quiddam de superna sapientia cognoscitur, quia dum minime superbiunt, quasi ad suscipiendum aedificia corda paraverunt. Cum illis laborandum est ut sapientius stulti fiant, stultam sapientiam deserant, et sapientem Dei stultitiam discant ; istis vero praedicandum est ut ab ea quae putatur stultitia, ad veram sapientiam vicinius transeant» (*Reg. Past.*, 3, 6 ; 77, 57a). Bien qu'il admette par la suite que l'on doive « enchaîner les adversaires avec leurs propres arguments », cette technique apologétique est extrinsèque à la valeur positive de la culture, comme la science naturelle est appliquée extrinsèquement à l'interprétation de l'Écriture. Le texte me paraît décisif pour dessiner son attitude pratique et pastorale en face des *sapientes*. Que

de la culture, s'en est éloigné comme d'un précipice, « scienter nescius et sapienter indoctus »³⁷.

De nombreux aspects fondamentaux de la mentalité grégorienne convergent du reste vers ce jugement négatif à propos de la valeur pédagogique de la sagesse humaine, en faisant ainsi, non un élément isolé, réductible à l'aide de quelque exégèse, mais la version intellectuelle d'une attitude profonde qui est en même temps anthropolo-

l'on observe également sa réaction psychologique devant l'image du *sapiens* sous-entendue dans ce passage : « Tincti autem colores Indiae sunt hujus mundi sapientes ; qui quamvis per infidelitatem et plerumque per actionem foedi sint, ante humanos oculos superductae honestatis colore fucantur » (*Mor.*, 18, 46, 74 ; 76, 82a). Dans cet autre texte également, qui détruit sans pitié l'idéal pédagogique de *Urbanitas*, aussi bien en soi que dans son estimation sociale, il nous paraît découvrir une particulière densité psychologique : « Huius mundi sapientia est, cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quae falsa sunt vera ostendere, quae vera sunt fallacia demonstrare. Haec nimirum prudentia usu a juvenibus scitur, haec a pueris pretio discitur, hanc qui sciunt ceteros despiciendo superbiunt ; hanc qui nesciunt, subiecti et timidi in aliis mirantur, quia ab eis haec eadem duplicitas iniquitatis, nomine palliata, diligitur, dum mentis perversitas *urbanitas* vocatur. Haec sibi obsequentibus praecipit honorum culmina quaerere... » (*Mor.*, 10, 29, 48 ; 75, 947). Il est étrange que ce texte, qui vise l'éducation scolaire, comme le prouve l'allusion à l'argent, ne soit pas relevé ni par RICHE ni par SCIVOLETTO. Cf. également *Exp. Reg.*, 4, 6 ; CC, 144, p. 298. Ne manque pas non plus la mention, souvent répétée, de l'ignorance des premiers apôtres (par ex., *Mor.*, 1, 17, 25 ; 75, 593b) ; mais là le véritable point n'est pas la dépréciation de la culture, mais la valorisation des dons charismatiques.

37. C'est le tableau célèbre de la fuite de Benoît : « Romae liberalibus litterarum studiis traditus fuerat. Sed dum in eis multos ire per abrupta vitiorum cerneret, eum, quem quasi in ingressum mundi posuerat, retraxit pedem, ne si quid de scientia eius adtigerit, ipse quoque postmodum in inmane praecipitium totus iret. Dispectis itaque litterarum studiis, relicta domo rebusque patris, soli Deo placere desiderans, sanctae conversionis habitum quaesivit. Recessit igitur scienter nescius et scienter indoctus » (*Dial.*, II, Prol. ; FSI, 57, p. 71-72). On ne doit toutefois pas exagérer la portée de ce passage, comme le fait SCIVOLETTO, *art. cit.*, p. 227, n. 30, pour lequel « qui le arti sono un baratro » : les *abrupta* sont en réalité les *vitia* qu'Augustin déjà avait connus dans le monde étudiant. Le véritable sens du texte réside dans le jugement final *scienter nescius*, d'autant plus significatif que l'on acceptera l'hypothèse de Cl. DAGENS, *La « conversion » de saint Benoît selon s. Grégoire le Grand*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 5 (1969), p. 384-391, et de J.H. WANSBROUGH, *St. Gregory's intentions...*, dans *Revue Bén.*, 75 (1965), p. 145-161, pour lesquels le tableau de la conversion de saint Benoît représente la contre-peinture de l'autoportrait de Grégoire qui n'a pas eu le courage d'opérer immédiatement cette « conversion » comme il l'écrivit à son ami Léandre de Séville en lui expédiant les *Moralia* (*Ep.*,

gique, théologique et historique. On ne doit pas oublier en effet, dans un jugement sur sa culture, que Grégoire est « d'un radical pessimisme anthropologique »³⁸, qu'il accentue à l'extrême l'idée de la corruption humaine et de la nécessité absolue de la grâce, qu'il voit le monde en agonie, réalité quasi putréfiée qu'il faut fuir. En décrivant son idéal de la vie monastique, on a pu à juste titre parler d'un « Jenseitscharakter als Wesensmerkmal in Gregors Grundauffassung »³⁹, mais avec la même opportunité, on pourrait l'étendre à sa vision de la vie chrétienne qui naît tout entière « de la vive conscience de la misère de l'homme »⁴⁰. Tout ceci forme un ensemble décisif pour apprécier l'attitude de Grégoire envers la culture classique.

Il est facile de démontrer qu'on ne peut parler d'obscurantisme, puisqu'il a souligné et vécu la nécessité du *studium*⁴¹ ; mais il ne

5, 53a). Les idées de *indocta sapientia* et de *sancta simplicitas* reviennent souvent : cf. Cl. DAGENS, *Grégoire le Grand et la Culture : de la « sapientia hujus mundi » à la « docta ingnorantia »*, dans *Revue des Et. august.*, 14 (1968), p. 17-26.

38. L'expression est de M. WALTHER, *Pondus, Dispensatio, Dispositio : Werthistorische Untersuchungen zur Frömmigkeit Papst Gregors des Grossen*, Berne, 1941, p. 58, 68-69. Il faudrait interposer ici tout un paragraphe sur le pessimisme de Grégoire, parmi les plus sombres dans l'histoire de la pensée chrétienne. Signalons au moins deux grands textes : *Mor.*, 8, 32, 53 (75, 834c-835c), une vibrante élégie sur les limites et la contradiction interne de toute expérience humaine, et *Mor.*, 11, 49, 66 (75, 983b-c) qui passe en revue la vie du corps, la vie sociale, la vie chrétienne, et s'articule sur les formules : « quid hoc aliud quam mortalitatis vitae miseria est ? ... Quid itaque hoc nisi humanae vitae miseria est ? ... Quid hoc aliud quam de poena nostra nata miseria est ? ». *Mor.*, 5, 40, 72 (75, 720c-d) montre que pour les plus parfaits, ce pessimisme est non seulement contingent et historique mais aussi bien métaphysique : même si le monde était splendide, par rapport à Dieu, il serait méprisable.

39. R. RUDMANN, *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Grossen*, St.-Ottilien, 1956, p. 32.

40. Cf. J. LECLERCQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, p. 34 : « Au point de départ de cette conception de la vie chrétienne se trouve une vive conscience de la misère de l'homme : une conscience vécue, une conscience éprouvée. Elle est constamment supposée, elle affleure partout dans le vocabulaire de saint Grégoire, dans les termes et dans les thèmes qui lui sont familiers ». Toute l'esquisse présentée, *ibid.*, p. 32-39, en est l'illustration.

41. Cf. l'exhortation au pasteur : « studiosae quotidie sacri eloquii praecepta meditetur ... studere incessabiliter debet ut per eruditionis studium resurgat » (*Reg. Past.*, 2, 11 ; 77, 48).

s'agit plus de la culture classique. Peut-être les invasions barbares, désormais ressenties depuis plus d'un siècle comme une réalité inéluctable, ont-elles fini d'opérer à son égard ce détachement qui n'était pas encore sensible chez Augustin et Jérôme. Nous acceptons volontiers le jugement synthétique de Scivoletto pour qui « saint Grégoire représente la dernière phase du processus de clôture par rapport à la culture classique, commencé avec la prédication paulinienne, et qui est, à cause de l'intransigeance qui le caractérise, peut-être la composante la plus solide du courant mystique médiéval »⁴².

La définition théorique de la nature

On sait quel vaste éventail de sens peut être et a été de fait attribué dans la philosophie antique au terme de *natura*⁴³. On le prendra ici dans son sens le plus obvie, qui exprime l'idée d'un univers unitaire, guidé par une loi interne qui en assure la cohésion et l'intelligibilité.

La notion de loi naturelle avait joué un rôle décisif dans les divers systèmes philosophiques et avait été accueillie dans la tradition patristique orientale et occidentale, aussi bien dans sa signification cosmologique que morale, l'accent étant toutefois porté sur cette dernière⁴⁴. On en trouve une trace précise et consistante chez

42. *Art. cit.*, p. 234. L'auteur souligne justement l'attitude psychologique diverse de saint Augustin dont l'« exhortation à Rome » (*De civ. Dei.*, II, c. 29) est un acte de foi dans l'avenir de Rome, fondé sur l'honnête reconnaissance du « sang généreux des Regulus, Scevola, Scipion et Fabricius » et sur « le principe naturel de vertu qui brille en elle », tandis que l'*Hom. in Ez.*, de Grégoire, et en fait tout son eschatologisme, est un constat d'échec sans appel et une invitation à la fuite radicale du monde.

43. Une esquisse commode et récente est celle de R.M. GRANT, *Miracle and Natural Law*, p. 3-28, qui résume les études de H. LEISEGANG, F. HEINIMANN, H. DILLER, et particulièrement W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1942.

44. « For Christian writers generally 'natural law' means *Naturrecht* rather than *Naturgesetz*. We have seen, however, that Hellenistic Jewish and Christian theologians accepted and developed the idea of physical laws of nature, always insisting at the same time on the freedom of God. The laws they accepted have philosophical rather than scientific meaning, and were taken by theologians from philosophers » (R.M. GRANT, *Miracle...*, p. 28).

saint Augustin chez qui certains critiques ont voulu voir une telle adéquation du miracle à la nature, qu'en fin de compte un événement miraculeux ne serait pas moins naturel qu'un événement naturel n'est miraculeux, affaiblissant ainsi la perception de la consistance et de l'économie propre de l'*ordo naturae*⁴⁶. On s'attardera brièvement sur sa doctrine pour en mesurer la distance par rapport à celle de Grégoire.

L'analyse comparée de deux textes majeurs (*De Trin.*, III, 5-10 et *De Gen. ad litt.*, IX, 16-18), à la lumière desquels on doit interpréter les innombrables allusions, fait ressortir qu'Augustin distingue fermement un triple niveau pour tous les phénomènes du monde de la nature⁴⁶. Le premier est constitué par la nature que nous appellerions commune, c'est-à-dire la répétition quotidienne ou périodique des événements, un enchaînement de causes et d'effets qui est pour tous courant ; Augustin en donne une description détaillée, soulignant comment ces œuvres, tout en étant elles aussi des merveilles de la main divine, n'ont plus aucun pouvoir d'exciter l'admiration de l'homme ordinaire⁴⁷. Le second niveau est celui d'un *ordo naturae* plus rare, de faits moins usuels, qui en eux-mêmes ne sont pas d'un type différent du premier, mais dont l'intelligibilité et la

45. Tendent à un tel affaiblissement l'étude de F.M. BRAZZALE, *La Dottrina del miracolo in s. Agostino*, Rome, 1964, 86 p., et GRANT lui-même, *op. cit.*, p. 217-220. Un exposé de première main de ces positions se trouve dans P. de VOOGHT, *La notion philosophique de miracle chez Saint Augustin dans le De Trinitate et le De Genesi ad litteram*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 10 (1938), p. 317-343. Tendent au contraire à revendiquer pour Augustin une notion de nature fortement déterminée, avec son niveau propre d'autonomie, P. de VOOGHT dans *l'art. cit.*, C. BOYER, *la notion de Nature chez s. Augustin*, dans *Doctor Communis*, 8 (1955), p. 65-76, et R. LORENZ, *Die Wissenschaftslehre Augustins*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 67 (1956), p. 29-60, 75-132.

46. Le texte principal est le *De Trinitate*, III, 5-10, 11-21 (CC, 50, p. 137-150) et le second, le *De Genesi ad litteram*, VI, 14 (CSEL, 28/1, p. 189) et IX, 16-18, 29-35 (CSEL, 28 / 1, p. 289-293).

47. « Quae usitatissimo transcurso temporum in rerum naturae ordine corporaliter fiunt, sicuti sunt ortus occasusque siderum, generationes et mortes animalium, seminum et germinum innumerabiles diversitates, nebulae et nubes, nives et pluviae, fulgura et tonitrua, fulmina et grandines, venti et ignes, frigus et aestus, et omnia talia » (*De Trin.*, III, 9, 19 ; CC, 50, p. 145). Une liste plus brève est donnée dans *De Trin.*, III, 2, 7 (CC, 50, p. 132) ; une description analogue dans *De Gen. ad litt.*, IX, 17 (CSEL, 28 / 1, p. 291-292).

normalité sont connues seulement des *inquisitores* ; avec le déroulement des temps, ils commencent eux aussi à être mieux connus et moins stupéfiants, mais restent cependant source d'émerveillement pour le vulgaire qui ne sait pas en voir la cause, et peuvent être source d'erreur même pour les *philosophi* qui leur assigneraient des fondements erronés⁴⁸. Mais ce vaste ensemble de phénomènes est inscrit dans les *semina*, dans les *causales rationes* infuses dans la nature, qui se développent progressivement selon un mécanisme intrinsèque, sans besoin d'une intervention spéciale de Dieu⁴⁹. Un troisième niveau enfin est constitué par des événements qualitativement différents, les miracles proprement dits, desquels seuls les *seminum semina*, c'est-à-dire une causalité plus reculée que le pur *motus naturalis*, sont inscrits dans le cosmos déjà créé. Ils sont un mystère pour les savants eux-mêmes et exigent de Dieu une intervention autre que celle de son habituelle providence : en face d'eux,

48. « Quae in eodem ordine rara sunt, sicuti sunt defectus luminum et species inusitatae siderum et monstra et terrae motus et similia » (*De Trin.*, III, 9, 19 ; CC, 50, p. 145). « Alia vero quamvis ex ipso ordine venientia tamen propter longiora intervalla temporum minus usitata, quae licet multi stupeant ab *inquisitoribus* huius saeculi comprehensa sunt et progressu generationum quo saepius repetita et a pluribus cognita eo minus mira sunt... defectus luminarium et raro existentes quaedam species siderum et terrae motus et monstruosi partus animantius et quaecumque similia, quorum nihil fit nisi Dei voluntate sed plerisque non apparet. Itaque licuit vanitati philosophorum etiam causis aliis ea tribuere vel veris sed proximis, cum omnino videre non possent superiorem ceteris omnibus causam, id est voluntatem Dei, vel falsis, et ne ab ipsa quidem pervestigatione corporalium rerum atque motionum sed a sua suspicione et errore prolatis » (*De Trin.*, III, 2, 6 ; CC, 50, p. 132-133).

49. « Omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent » (*De Trin.*, III, 8, 13 ; CC, 50, p. 140). Cf. également *De Trin.*, III, 9, 16 ; CC, 50, p. 143 (qui a un parallèle dans *In Hept.*, II, 12 ; CC, 33, p. 77-78), où est orchestrée la distinction entre l'ordre de la création, fruit de l'action directe et immédiate de Dieu, déjà accomplie, et tout l'ordre de l'histoire qui se développe à partir des *causae* ou *semina* inscrits dans le créé. Ceux-ci sont toutefois d'un double type : « Alia sunt enim haec (= semina) jam conspicua oculis nostris ex fructibus et animantibus ; alia vero illa occulta istorum *seminum semina* unde jubente Creatore... » (*De Trin.*, III, 8, 13 ; CC, 50, p. 140). R.A. MARKUS, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, p. 400-402, fait remarquer aussi que dans ces textes Augustin présuppose certainement une idée de nature comme système et processus soumis à une loi intrinsèque, et à un développement déterminé par les principes primordiaux de leur essence, même si dans d'autres passages l'idée est moins nette.

la stupeur du vulgaire est égale à celle du sage et correspond à la qualité ontologique particulière de ces événements⁵⁰.

De toute cette synthèse, un peu incertaine dans sa terminologie mais d'une puissante intuition, qui sait unir et distinguer à la fois les aspects psychologique, historique, scientifique et métaphysique d'une contemplation de l'immense *ordo naturae*, il ne reste pour ainsi dire rien chez Grégoire et, conséquemment, sa théorie du miracle en gardera peu de traces.

Il est évident qu'une saisie empirique de la nature est inséparable de toute expérience humaine. Il est donc normal d'en rencontrer trace chez Grégoire. C'est ainsi qu'on trouve assez souvent l'expression : « il est de la nature de telle chose de... », révélant une perception presque entièrement descriptive, car elle est utilisée indifféremment pour les objets naturels et artificiels⁵¹ et toujours de façon indirecte, puisque l'intelligence que l'on en cherche finit constamment en application allégorique. Le mot de *natura* était du reste si profondément ancré dans le latin qu'il est impossible de penser et d'écrire en cette langue sans l'utiliser sous diverses acceptions sémantiques, même en ne lui attribuant aucune valeur particulière⁵².

50. Pour ce troisième groupe de phénomènes, les critères distinctifs que propose Augustin sont moins précis ; nous en traiterons à propos de la définition théorique du miracle. Notons au moins l'expression du *De Gen. ad litt.*, VI, 14 (CSEL, 28 / 1, p. 189) : « omnia miracula quae contra naturae usitatum cursum fiunt » par opposition à « quotidianae naturae formae ».

51. Voici des exemples : « naturae est vermium momentis singulis incessanter moveri » (*Mor.*, 16, 69, 83 ; 75, 1161b) ; la curieuse forme latine : « milvus semper naturae studet insidiari-pullorum » (*Mor.*, 14, 53, 64 ; 75, 1073b) ; « urtica vero igneae omnino naturae est, myrtus autem temperativae fertur esse virtutis » (*Mor.*, 18, 20, 32 ; 76, 55a) ; « natura namque aeris est, rubigine difficile consumi » (*Mor.*, 27, 39, 65 ; 76, 438b), etc...

52. Voici un tableau, incomplet, de semblables acceptions et usages occasionnels : « necessitates namque naturales hoc habere valde periculosum solent... » (*Mor.*, 20, 14, 18 ; 76, 154b) ; « Scriptura sacra tribus modis hominem appellat, scil. aliquando per naturam, aliquando per culpam, aliquando per infirmitatem. Homo quippe per naturam dicitur, sicut scriptum est : faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (*Gn.*, 1, 26) » (*Mor.*, 4, 13, 25 ; 75, 650) ; « omnes namque homines natura aequales sumus » (*Mor.*, 21, 15, 22 ; 76, 203) ; expressions analogues dans *Mor.*, 26, 26, 46 (76, 376), *Reg. Past.*, 2, 6 (77, 34) ; *Reg. Past.*, 3, 5 (77, 54) ; « Angelorum quippe et hominum naturam ad cognoscendum se Dominus condidit » (*Hom. Ev.*, II, 34, 6 ; 76, 1249).

Mais ce qui manque chez Grégoire est une perception forte de la nature, à la fois du terme et de l'idée de *lex naturae* exprimés avec une clarté et une constance qui aient un sens. Il ne s'agit naturellement pas de lui dénier un sentiment vague et implicite de cette valeur, mais de souligner qu'il reste à un stade embryonnaire et presque informulé, au point que les allusions à l'*ordo naturae* sont très rares⁵³. Même la catégorie morale de la *lex naturalis* est absente de ses schémas mentaux, fait pour nous très indicateur, même si, suivant leur inclination personnelle, certains critiques en ont voulu donner une appréciation positive⁵⁴.

L'attitude de Grégoire ne paraît pas différente si nous considérons la nature à un niveau purement esthétique. Des essais de description dans une intention symbolique, et des traces encore plus sporadiques de contemplation désintéressée et sans intention allégorique, n'arrivent jamais à la dimension d'une peinture détaillée,

53. Et pas toujours non plus pertinentes. Ainsi: «...in natura gemmarum carbunculus praefertur hyacintho. Sed tamen caerulei coloris hyacinthus praefertur pallenti carbunculo; quia et illi quod naturae ordo subtrahit, species decoris adjungit; et hunc quem naturalis ordo praetulerat, coloris qualitas foedat » (*Reg. Past.*, 3, 28; 77, 107b); «...quia celsitudo cordis ultra naturae ordinem violenter arrepta opprimentis se divinae justitiae mole dissipatur » (*Mor.*, 29, 11, 22; 76, 489b). De même, dans *In Cant. Cant.*, 9 (CC, 144, p. 12), où il parle des trois ordres moral, naturel et contemplatif, distingués par les anciens; il s'agit d'une des rares réminiscences des doxographes.

54. « Ni le commentaire sur Job ni le Pastoral n'emploient les expressions de souverain bien, de vie heureuse, d'ordre, ni celle de conformité à la nature, nos actes devant se concerter en vue d'une harmonie cosmique et religieuse. On n'y trouve pas les mots cicéroniens christianisés par saint Ambroise, d'*honestum*, de *decorum*, qui marquaient d'un caractère si conformiste et si bourgeois la morale de Cicéron » (R. GILLET, *Les Morales sur Job, livres 1 et 2*, Paris, 1952, p. 106). Semblablement Grégoire utilise peu le terme de *providentia*, d'origine stoïcienne et à résonnance un peu cosmologique, préférant les termes de *permittere*, *Deo regente*, *gubernare*, *dispensatio*. De fait, il nous paraît que Grégoire emploie l'expression de *lex naturae* dans trois passages seulement: « Naturae enim lege scire compellitur (homo), seu pravum sive rectum sit quod operatur » (*Mor.*, 27, 25, 48; 76, 427b); « quosdam sanctorum et ante legem fuisse, qui naturali lege districte viverent » (*Hom. Ez.*, I, 6, 11; 76, 833), et «... nec inspirata lex naturalis corrigit » (*Hom. Ez.*, II, 31, 3; 76, 1229a). Pour les *Hom. Ez.* nous citerons constamment l'édition usuelle de la PL, n'ayant pu utiliser l'édition critique de M. ADRIAEN, CC, 142.

affectueuse, qui laisse transparaître une réaction émotive de quelque intensité⁵⁵.

On doit encore signaler, dans le contexte qui nous intéresse, un dernier point : le rôle de la nature dans la connaissance de Dieu⁵⁶. Il serait sans doute exagéré d'affirmer que Grégoire ne garde rien d'une « preuve cosmologique » de l'existence de Dieu, mais on ne se trompera pas en en soulignant le caractère vague, ténu, comme d'une idée transmise par la tradition mais qui a perdu sa force théorique et incisive pour devenir un trait parénétiq. Lorsque'il commente le reproche de Dieu à Job : « J'interroge les animaux... les oiseaux... les reptiles... les poissons : aucun d'entre eux n'ignore que la main de Dieu les a faits » (*Job*, 12,7-9), l'allégorie occupe toute l'attention ; c'est seulement dans un deuxième moment que Grégoire évoque rapidement la valeur littérale de ce texte⁵⁷. On ne doit pas non plus majorer la valeur de sa formule

55. Cf. L. WEBER, *Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Grossen*, Fribourg (Suisse), 1947, qui conclut : « Ob er auch an der Schönheit der Natur als Gabe Gottes Freude empfand, lässt sich nur schwer erweisen » (p.125). Les traits les plus esthétiques sont du type : « nocturnum namque spatium, dum decedentium succedentiumque stellarum cursibus illustratur, magno coeli decore peragitur » (*Mor.*, Praef. 6, 13 ; 75, 524b), ou encore plus rapides : « (palma) superius vero et visu fructibus pulchra... superius amplitudinem pulchrae viriditatis expledit » (*Mor.*, 19, 27, 49 ; 76, 129b) ; cf. *Hom. Ev.*, II, 30, 10 (76, 1226) et *Hom. Ez.*, I, 5, 1 (76, 821). De type quasi métaphorique sont *Hom. Ez.*, I, 6, 4 (76, 830), *Ep.*, 10, 16 (MGH, *Epist.*, II, p. 251), ou les images de la « nef battue des tempêtes » pour lesquelles WEBER, *op. cit.*, p. 65, note qu'« elles ne sont pas si fréquentes que pourrait laisser supposer la prédilection dont les entouraient les auteurs anciens ». Dans la littérature du haut moyen âge, les descriptions soignées et aimantes de la nature ne naissent que plus tard avec la diffusion de la vie érémitique et l'isolement des monastères : cf. l'article de G. PENCO, *Il senso della natura nell'agiografia monastica occidentale*, dans *Studia monastica*, 11 (1969), p. 327-334.

56. Une analyse assez soignée de cet aspect est proposée par M. FRICKEL, *Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen*, Fribourg/Br., 1958, p. 18-21.

57. « Quod tamen intelligi etiam juxtam solam speciem litterae utiliter potest, quia omnis respecta creatura quasi dat vocem attestationis propriae, ipsam quam habet speciem suam. Jumenta, vel volatilia, terram, vel pisces requirimus, dum consideramus quae nobis concorditer respondent, quod cuncta Dominus fecerit ; quia dum nostris oculis suas species ingerunt, se a semetipsis non esse testantur » (*Mor.*, 11, 4, 6 ; 75, 956b), idée qui est comme un faible écho du texte grandiose de saint Augustin, *Conf.*, 10, 6, 9-10 :

classique : « viae ad creatorem sunt opera consideranda creaturae », qui ouvre un paragraphe assez développé⁵⁸ : dans la suite de l'analyse, il reste au niveau d'énoncés génériques ou retombe dans sa vision préférée de la créature comme *lectio*, c'est-à-dire comme occasion d'instruction parénétique ou d'application morale⁵⁹. Plus intéressants, et certes plus proches de l'expérience psychologique de Grégoire, sont les passages qui présupposent une perception qu'on pourrait appeler métaphysique de la nature envisagée dans ses limites en regard de Dieu. Mais si l'on étudie attentivement leur mouvement interne, on verra qu'il ne s'agit absolument pas d'une preuve, mais d'une description comparative où le point de départ véritable est le sentiment de la richesse infinie de Dieu goûtée dans la contemplation⁶⁰.

« Interrogavi terram... interrogavi mare et abyssos... interrogavi aures flabiles... et exclamaverunt voce magna: ipse fecit nos. Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum ». Cf. aussi *Mor.*, 5, 29, 52 (75, 707b).

58. *Mor.*, 26, 12, 17-18 (76, 357-359). FRICKEL, *op. cit.*, p. 19, exagère étrangement lorsqu'il parle de « prägnante und bemerkenswerte Formulierung » : il s'agit d'un lieu commun dépourvu de signification particulière.

59. Il s'agit des deux paragraphes de *Mor.*, 26, 12, 17-18 (76, 357-359) résumés par FRICKEL, *op. cit.*, p. 19. Cf. les conclusions du type « ex ipsis creaturis intellige quas alteriores (?) te esse corporaliter vides, quantum a divinae potentiae sublimitate disjungeris ; atque ex hac tua consideratione collige quia Deum nec bene vivendo adjuves, nec rursus malis actionibus graves » (n. 18 ; 359b), ou bien : « ipsis enim rebus creatis atque corporeis agnoscimus quantum a creatoris nostri sublimitate distamus, quia per omne quod cernimus esse humiles admonemur, ut quasi quaedam sit lectio menti nostrae species considerata creaturae » (n. 18 ; 359a). Dans ce dernier texte apparaît, de façon voilée, le thème du *liber naturae*, déjà présent, avec des formules assez remarquables dans la tradition formée autour de saint Antoine ermite (cf. PG, 26, 975c), qui rapporte un apophtegme caractéristique, dans saint Augustin (*Enar. in Ps.*, 45, 7 ; CC, 38, p. 522) et sera repris au moyen âge par Alain de Lille (*Rythmus* ; 210, 579), Hugues de Saint-Victor (*De tribus diebus*, 7, 1 ; 176, 814), etc...

60. Ces textes sont du type : « aliud est esse, aliud principaliter esse. Sunt enim haec omnia, sed principaliter non sunt, quia in semetipsis minime subsistunt, et nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt » (*Mor.*, 16, 37, 45 ; 75, 1143b-c). Ils sont recueillis et brièvement analysés dans FRICKEL, *op. cit.*, p. 20-21. Nous sommes d'accord avec l'auteur quand il écrit : « Es handelt sich also um einen blossen *Erweis* Gottes in seiner Schöpfung, nicht um einen *Beweis* ; um ein Finden des Unsichtbaren im Sichtbaren, weil es von ihm gemacht wurde und von seiner Gegenwart durchwaltet ist. Gerade letzterer Gesichtspunkt ist einigermaßen häufig, vor allem bezüglich der göttlichen Gerichte an den Menschen » (p.19).

En réalité, ce n'est pas la nature considérée dans sa globalité et régie par un *ordo* qui retient Grégoire, mais la nature dans ses relations concrètes avec l'homme, les *flagella Dei*, les *judicia Dei*, c'est-à-dire la nature guidée par un Dieu dont la prévoyance est fonction de l'homme et de son éducation spirituelle.

La nature intentionalisée

Notre but n'est pas d'évoquer ici ce problème sous tous ses aspects idéologiques et plus encore terminologiques. Nous voulons seulement mettre en relief deux textes qui paraissent n'avoir pas suffisamment été appréciés par les exégètes de Grégoire ; ils constituent à notre avis une synthèse magnifique de sa mentalité à propos de la nature, et exercèrent une profonde influence sur toute la tradition historiographique médiévale si préoccupée de chercher dans les phénomènes naturels une signification anthropologique⁶¹.

Commentant le texte de *Job*, 5,6 : « De humo dolor non egreditur », Grégoire propose cette série d'idées :

On pourrait dire que la douleur sort de la terre lorsque l'homme, créé à l'image de Dieu, est puni au moyen des choses insensibles. Mais puisque ces punitions manifestes des humains surgissent à cause des mérites cachés des âmes, on doit dire que la douleur ne sort pas de la terre : car c'est la malice de notre intention qui demande à être frappée par les réalités insensibles. Voilà que nous constatons comment, pour notre admonestation, la pluie désirée ne tombe pas sur la terre qui brûle, l'ardeur du soleil dessèche le ciel pourtant rempli de nuages (...). « La terre tout entière en effet combat avec le Seigneur contre les insensés » (*Sag.*, 5,21), lorsque l'adversité des éléments se met en ligne pour punir les pécheurs. Et pourtant, cette douleur ne sort pas de la terre parce que la réalité insensible est stimulée à nous affliger par l'aiguillon de nos actions mêmes. Cette douleur ne sort pas de la terre parce que la punition ne naît pas de la créature qui

61. Cf. P. ROUSSET, *Le sens du merveilleux à l'époque féodale*, dans *Le Moyen Age*, 62 (1956), p. 25-37.

frappe, mais bien plutôt de celle qui, par le péché, lui a pour ainsi dire extorqué le pouvoir de frapper ⁶².

En une autre occasion, Grégoire développe la même idée, proposant le même schème, mais avec une plus large envergure faisant intervenir explicitement l'intentionnalité ultime de Dieu, au-delà de l'action de la nature :

Toutes les réalités ont été faites du néant, et leur être reviendrait au néant si la main puissante du Créateur universel ne le retenait. Donc, toutes les réalités créées ne sont capables, par elles-mêmes, ni de subsister ni de se mouvoir : mais elles subsistent dans la mesure où on leur commande d'être, elles se meuvent dans la mesure où elles sont ordonnées par une impulsion secrète. Voilà qu'il faut punir le pécheur pour ses actes : et la terre se dessèche devant son travail, la mer se déchaîne pour le faire naufrager, l'air brûle pour lui arracher sa sueur, les hommes se mettent avec ardeur en devoir de l'écraser, et jusqu'aux puissances célestes s'ébranlent contre lui. Dira-t-on que toutes ces choses, inanimées ou animées, se déclenchent de leur propre mouvement, ou plutôt par des impulsions divines ? Dans tout ce qui sévit extérieurement, il faut donc considérer celui qui dispose ces mêmes choses de l'intérieur. Dans toute causalité, il ne faut donc considérer que celui qui est en tant que principe de tout ⁶³.

Que l'on observe le déroulement de ces textes, expression synthétique de la mentalité profonde de Grégoire, riche de sa psychologie ; qu'on les mette à leur niveau exact, qui est celui d'une perception psychologique et non d'une rigoureuse analyse philosophique. Des cataclysmes naturels, voire, dans le second texte, des événements causés par l'intervention humaine ou angélique, en constituent le point de départ. On pourra noter, au niveau de l'expression, une description presque animiste de la nature qui « est excitée », « en fureur », « résiste », etc . . . En un second moment, on constatera l'attribution d'une intentionalité anthropologique aux événements naturels, perçue d'une manière plus immédiate et plus

62. *Mor.*, 6, 12, 14 (75, 736d-737b).

63. *Mor.*, 16, 37, 35 (75, 1143c-1144a).

vigoureuse que leur causalité autonome et cosmologique. On remarquera ensuite comment essence et mouvement des êtres naturels sont vus sur le même plan, dans leur dépendance radicale de Dieu, en sorte que la considération du dynamisme des causes secondes est comme escamotée pour remonter directement aux intentions de la cause première ; de la même façon qu'au début de ce processus mental, ces intentions étaient lues immédiatement dans l'événement naturel. On observera enfin que, dans les deux textes, l'intentionnalité de la nature est présentée comme punitive plutôt que bienfaitrice, trait assez symbolique du pessimisme grégorien, et que le sens de tout l'ensemble se réduit à ceci : une perception surtout pédagogico-morale des événements naturels.

Il ne s'agit pas de nier que Grégoire reconnaît les causes secondes et leur rôle⁶⁴, mais seulement de relever, sous une lecture attentive de ces textes, qu'elles sont comme obliérées en faveur de la cause première ; que le mécanisme intrinsèque d'un événement naturel ou social ne retient en rien son attention, toute concentrée sur la signification même de l'événement ; que, en somme, une vision neutre et scientifique de la nature est psychologiquement évacuée en faveur d'une lecture anthropocentrique, religieuse et morale.

Tel nous semble le point d'arrivée évident de toutes les analyses qui précèdent, confirmé par la manière dont Grégoire présente l'action humaine.

La dynamique de l'action humaine

Dans la tâche de reconstruction de la mentalité de Grégoire, se pose un problème un peu subtil : quel sens a-t-il de l'autonomie de l'action humaine, c'est-à-dire de l'origine endogène de tous les actes qui tissent la vie quotidienne ? On voit l'intérêt de cette question pour restituer une atmosphère mentale, facilement portée au miraculeux et au merveilleux : si la psychologie humaine n'a pas une suffisante autonomie, la porte est spontanément ouverte à tout

64. On retiendra ce texte : « et quia considerant (justi) quoniam is qui mire angelos regit injuste homines non disponit, profecto inveniunt *causales rationes* quam justae sint, dum ipsae *causae extrinsecus* videantur injustae » (*Mor.*, 16, 27, 34 ; 75, 1138a), qui marque d'une frontière précise les deux niveaux.

le cortège des visions, des révélations et des phénomènes surnaturels, ou à la reconnaissance, dans les mécanismes psychologiques les plus banals, de l'intervention d'une cause externe ⁶⁵.

Or, Grégoire possède sans aucun doute un don extraordinaire d'observation et d'introspection psychologiques, et les dynamismes de l'âme humaine sont peints par lui avec une finesse qui semble parfois évoquer les catégories de la psychologie moderne ⁶⁶. Toute la *Regula pastoralis*, avec son analyse des différentes catégories d'auditeurs et ses conseils pour leur adapter le discours, est une illustration de ce don ⁶⁷. On connaît son goût à décrire chaque vice

65. En effectuant des recherches sur l'histoire du miracle, nous avons été frappé du peu d'attention que les historiens, polarisés par l'opposition des deux termes clairs de nature cosmologique et miracle, donnent à toute une gamme de notions intermédiaires, comme celles de tentation, inspiration divine, providence divine, assistance divine ou action du démon, qui peuvent être entendues de la façon la plus diverse, soit dans le sens d'une pure expression symbolique ou d'une intervention réelle, psychologiquement perceptible, d'une cause extérieure au pur dynamisme humain. Il est évident toutefois que la manière concrète de percevoir ces notions est, pour chaque époque et chaque individu, un terrain plus ou moins favorable à la crédulité dans le miraculeux et le merveilleux. Il faut d'ailleurs reconnaître qu'il s'agit d'analyses où les points de référence précis sont rares, et où il est assez ardu de donner à une expression concrète (par ex. : le démon lui suggéra de...) son niveau gnoséologique précis : croyance ? pure expression verbale ? écho plus ou moins conscient d'une tradition ? Les théologiens scalastiques offrent un matériel explicite et riche qu'il faudrait exploiter.

66. Cf. dans *Mor.*, 12, 39, 44 (75, 1007a-c) la description du phénomène de « projection » qui rend l'égoïste continuellement inquiet et soupçonneux parce que « quidquid contra proximo excogitat hoc contra se excogitari a proximis formidat » (1007b) ; dans un autre contexte, l'idée prend la forme de l'énoncé d'une véritable loi psychologique : « humanae mentis est proprium hoc sibi fieri suspicari quod facit » (*Mor.*, 14, 3 ; 75, 1042-1043). A propos des candidats à l'épiscopat qui peuvent s'illusionner par des analyses intérieures fausses, Grégoire distingue finement un double niveau de conscience, celui de la *superficies* et celui des *ima animae* : « fitque ut aliud in *imis* intentio supprimat, aliud tractantis animo *superficies* cogitationis ostendat » (*Reg. Past.*, 1, 9 ; 77, 22a), avec une distinction bien soutenue et développée, qui rappelle l'idée de l'inconscient. Ses élaborations sur la fausse humilité offrent, elles aussi, de l'intérêt dans ce sens (textes principaux indiqués dans WEBER, *Hauptfragen der Moralthologie*, p. 221). Dans la *Reg. Past.*, II, 6 (77, 35-36), il montre le danger, pour l'évêque ou le pasteur, de voir son image publique créée par sa fonction, se substituer progressivement à l'appréciation interne et personnelle de sa valeur.

67. Citons comme exemples particulièrement représentatifs : la manière dont on doit amener les puissants à reconnaître leurs torts (*Reg. Past.*, 3, 2 ; 77, 53), le chapitre sur les diverses manières de traiter les hardis

et à les distinguer les uns des autres. De surcroît, les cadres vastes et synthétiques où il se complaît à dessiner l'enchaînement intrinsèque, psychologique et parfois physiologique, de tous les vices et à les ramener à la commune racine de la *superbia* ne manquent pas⁶⁸. De tels tableaux, tant par leur valeur mnémotechnique et pratique que par leur vraisemblance psychologique, seront un instrument d'analyse et de classification morales continuellement reproduit par la théologie médiévale⁶⁹. On notera encore que, en

et les timides (*Reg. Past.*, 3, 8 ; 77, 58-59), la fine analyse des pensées qui agitent en secret l'homme patient après avoir supporté des injures (*Reg. Past.*, 3, 9 ; 77, 62a-b), le chapitre sur la psychologie des malades (*Reg. Past.*, 3, 12), l'allusion aux dangers que peut courir le pasteur en écoutant les confessions des fidèles (*Reg. Past.*, 2, 5 ; 77, 34a). On ne doit pas oublier non plus les limites de la *Regula*, les étranges omissions (la distinction fondamentale entre homme et femme ne reçoit en pratique aucune attention, même si elle est théoriquement indiquée comme la première) et une bonne dose de banalité : la préoccupation de réduire tout tableau psychologique à un trait synthétique et fondamental est pour ainsi dire absente, et Grégoire se contente le plus souvent d'accumuler observations, intuitions et sentences. La grande idée de la *Regula*, qui lui donne son exceptionnelle valeur pour tout le haut moyen âge barbare, nous semble être celle d'*officium*, c'est-à-dire de la charge de pasteur comme devoir sublime de service auquel la personne est subordonnée, au lieu de se le subordonner. L'idée fondamentale de la civilisation romaine, celle de bien public, passa ainsi dans le monde barbare par l'exemple des évêques avant de le faire par la législation civile.

68. Ainsi, dans le grand tableau offert par *Mor.*, 31, 45, 87-91 (76, 620-623) où la description de l'enchaînement des vices ne comporte aucune allusion au démon : « sed unumquodque eorum (vitiarum) tanta sibi cognitione jungitur, ut non nisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiae soboles inanis est gloria, quae dum oppressam mentem corruperit, mox invidiam gignit ; quia nimirum dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat tabescit... Sed cunctis liquet, quod de ventris ingluvie luxuria nascitur, dum in ipsa distributione membrorum ventri genitalia subnexa sunt, unde dum unum inordinate reficitur, aliud procul dubio ad contumelias excitatur ». Voir la description, sous les mêmes catégories, des quatre types colériques (*Mor.*, 5, 45, 80 ; 75, 725b-d), ou le long développement synthétique, tout ensemble théorique, psychologique et dogmatique, sur la gravité de la superbe (*Mor.*, 34, 23, 45-56 ; 76, 744b-750b). Ces catégories sont ensuite appliquées dans la *Regula* (par ex. 3, 3 : « habent enim laeti ex propinquo luxuriam, tristes iram » ; 77, 54a). Sur tout le problème de l'enchaînement des vices, cf. les témoignages recueillis par WEBER, *Hauptfragen*..., p. 240-244.

69. En une note exhaustive, WEBER, *op. cit.*, p. 2-3, montre que saint Thomas cite relativement peu Grégoire dans la I-II, alors que dans la II-II, Grégoire est cité assez souvent comme autorité principale dans plus de deux cents articles. Pour l'histoire de l'influence de Grégoire sur la morale médiévale, la meilleure contribution est celle de R. WASELYNCK, *L'influence des*

quelques rares textes, Grégoire offre des expressions presque parfaites sur l'origine naturelle, endogène, de certaines tentations qui naissent dans l'homme spontanément, comme les mites naissent des vêtements dans lesquels on les trouve⁷⁰. Dans d'autres passages, moins clairement toutefois, il semble sous-entendre la même idée⁷¹.

Mais on ne devra pas conclure hâtivement de ces observations que Grégoire est enclin à une vision naturaliste de la psychologie humaine, et que en conséquence, il récupère comme moraliste cette saisie solide et directe, scientifique même, de la nature pour laquelle il ne manifeste que peu de goût. En réalité, l'âme humaine pour lui est le terrain sur lequel se rencontrent les forces antagonistes de Dieu et de Satan⁷², et on retrouve chez lui des traces consistantes de la doctrine monastique orientale qui souligne à l'excès le rôle du démon dans la vie spirituelle, modifiant ainsi sensiblement l'image qu'une lecture trop moderne, portée à mettre

Moralia in Job de s. Grégoire entre le VII^e et le XII^e s., Fac. de Théol. de Lille, 1956, pro manuscripto, œuvre où les préoccupations et les résultats dans le domaine de l'histoire littéraire (inédits, résumés, filiation des textes) sont nettement plus heureux que ceux qui concernent l'histoire de la morale, mais qui demeure de toute façon une étude de première main.

70. « Tinea autem de veste nascitur, et eandem vestem, de qua oritur, oriendo corrumpit... quasi enim sua tinea vestis nostra consumitur, cum caro corruptibilis tentationem gignit, et per hanc ad interitum pervenit. Velut tinea homo consumitur, cum de se oritur unde conteritur. Cui, quia immunda tentatio non aliunde sed a semetipso nascitur, more tinae carnis tentatio, quasi vestem de qua exit, consumit. In semetipso quippe habet homo unde tentetur » (*Mor.*, 11, 48, 64 ; 75, 982b). On y ajoutera aussi : « humana quippe tentatio est, qua plerumque in cogitatione tangimur etiam nolentes, quia ut nonnumquam et illicita ad animum veniant, hoc utique in nobismetipsis ex humanitatis corruptibilis pondere habemus. Jam vero *daemoniaca* est, et non humana tentatio, cum ad hoc quod carnis corruptibilitas suggerit per consensum se animus astringit » (*Mor.*, 21, 3, 7 ; 76, 192c et *Mor.*, 8, 6, 8 ; 75, 805d-806a). On sait que le problème de l'origine (humaine ou démoniaque) des tentations a préoccupé les scolastiques : cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa Theol.*, I, q. 114, a. 3 (« Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli ») et I-II, q. 80, a. 4.

71. Cf. *Mor.*, II, 49, 76-78, où la description de la tentation est toute entière psychologique.

72. Citons ce texte typique qui met en présence les trois acteurs du drame, l'homme, Dieu et Satan : « Nam cum filii Dei assistunt coram Deo, inter eos quoque assistit et Satan : quia plerumque bonis nostris cogitationibus quae *in corde nostro*, adventu Sancti Spiritus operante *seminantur*, antiquus ille callide *se interserit* et subiungit inimicus, ut bene cogitata perturbet, male-que perturbata dilaniet » (*Mor.*, 2, 38, 63 ; 75, 586c-d).

de côté comme insignifiants certains textes éloignés de notre mentalité, pourrait donner.

En une première série de représentations, le complexe de la psychologie humaine avec ses composantes physiologiques est montré comme étant non pas la cause mais l'occasion de chacun des mouvements de l'âme qui sont attribués en réalité à l'action du démon. Il s'instaure alors une sorte d'« occasionnalisme psychologique » où le démon étudie soigneusement la *conspersio* de chaque individu, c'est-à-dire sa complexion psycho-physiologique, pour la doubler, dirait-on, de sa propre intervention :

Il existe en effet certaines qualités du tempérament qui ont une affinité avec certains vices. Les tempéraments durs, par exemple, sont communément liés avec la cruauté ou l'orgueil ; les caractères doux et un peu trop portés à l'allégresse, le sont avec la luxure et la débauche. L'ennemi du genre humain étudie donc quels vices sont les plus proches du naturel de chacun, et à chacun il propose les tentations auxquelles l'inclination intérieure est la plus portée : en sorte qu'il propose aux doux et joviaux souvent la luxure, quelquefois la vanité, et aux sévères la colère, l'orgueil ou la cruauté ⁷³.

On voit comment une telle idée peut modifier la signification même de l'« enchaînement des vices » dont on a parlé plus haut : il ne s'agira plus de nœuds psychologiques humains, mais d'une sorte de tactique des démons qui se succèdent l'un l'autre selon l'ordre le mieux adapté à tirer chaque âme vers les vices les plus graves, et selon leur spécialisation respective ⁷⁴. Analogiquement,

73. *Mor.*, 14, 13, 15 (75, 1047d-1048a). L'idée que le démon étudie la *conspersio* individuelle pour pouvoir tenter avec succès, se trouve dans *Mor.*, 29, 22, 45 (76, 501c-502a), avec un long développement.

74. « Et quia iidem maligni spiritus certis quibusque vitiis singuli obsequi sunt credendi, cum perversus iste alia quidem vitia ad momentum deserere videtur, sed alia agere incipit, super hunc profecto horribiles vadunt et veniunt, quia perversi mentem, etsi alia mala deserunt, alia occupant » (*Mor.*, 15, 27, 33 ; 75, 1098a) : suit précisément la description de l'enchaînement de certains vices. On trouve un autre témoignage dans *Mor.*, 13, 16, 19 : « antiquus hostis tentationis suae vulnere ab omni parte nos impetit ; saepe enim dum gula restringitur, ut libido subigatur, inanis gloriae aculeus mentem pulsatur » (75, 1026b) ; suivent des exemples où l'enchaînement des vices

le dynamisme légal et psycho-social de la persécution contre les chrétiens sera attribué à Satan qui agit chez les exécuteurs matériels, mais également chez tous ceux qui la commandent, en sont les instigateurs ou les conseillers⁷⁵ : on trouve en effet chez Grégoire, fortement accentuée, l'idée du « corps mystique des pécheurs » qui sous-entend une conscience aiguë du rôle de Satan dans l'histoire publique et sociale, même si l'on ne rencontre pas les analyses détaillées et précises de Tertullien et de la tradition des Apologistes⁷⁶. Seule l'idée obsédante de la venue de l'Antéchrist est présentée avec une grande richesse et variété de thèmes, centrés autour de la notion de l'« incarnation » de Satan : Grégoire utilise en fait, d'une manière qui ne peut être accidentelle, la terminologie même de l'incarnation pour désigner l'union entre Satan et la personne historique de l'Antéchrist⁷⁷.

est en réalité l'action de démons successifs. A propos des dangers que court l'homme patient après avoir supporté des injures, le rôle du démon paraît également doubler celui d'un dynamisme psychologique naturel, par ailleurs assez bien décrit : « quietis namque tempore iam (diabolus) ad victoris animum redit, et vel rerum damna aut injuriarum jacula ad memoria reducit, cunctaque quae sibi illata sunt, vehementer exaggerans, intolerabilia ostendit ... » (*Reg. Past.*, 3, 9 ; 77, 62b). Cf. aussi *Mor.*, 31, 41, 81 (76, 617d-618a) ; *Mor.*, 32, 14, 21 (76, 648b), et tout le développement de *Mor.*, 2, 45-47, 70-74 qui est une description des tentations des démons et de leur tactique, et où la psychologie spirituelle est vue presque comme un chapitre de la démonologie, bien que sans formules particulièrement nettes.

75. Cf. *Mor.*, 13, 10, 12-13 (75, 1023-1024) qui est en ce sens un tableau remarquable ; *Mor.*, 13, 8, 11 : « sciendum est vero quia haec quae a carnalibus patimur, non tam ipsi sunt qui in nostra morte saeviunt, quam malignus spiritus qui eorum mentibus principatur » (76, 1022c). Dans cette perspective se place également *Mor.*, 33, 39, 68 (76, 716) qui offre une liste des plus grands exemples de conduite peccamineuse rapportés dans l'Écriture, et les ramène tous au démon, origine de toute diffusion particulière du mal dans l'histoire du monde.

76. Cf. les témoignages recueillis par J. DANIELLOU, art. *Démons*, dans *Dict. de Spir.*, III, Paris, 1957, spéc. col. 155-159 (*Les Apologistes*) et 177-182 (*Lutte contre Satan dans la cité chrétienne*).

77. A notre connaissance, les deux notions n'ont jamais été étudiées explicitement en ce qui concerne Grégoire. Quelques indications : « ita antiquus hostis una persona est cum cuncta collectione reproborum » (*Mor.*, 4, 11, 18 ; 75, 647b) ; « membrum iniqui capitis factus in corpus Antichristi accrescit » (*Mor.*, 15, 15, 19 ; 75, 1090c) ; « quia in eorum cordibus mysterium suum jam nunc occultus operatur » (*Mor.*, 29, 7, 17 ; 76, 486b-c) ; « Leviathan itaque iste quia, damnato illo *homine assumpto* ... » (*Mor.*, 34, 11, 22 ; 76, 729b) ; « ipse (diabolus) quippe, in ultimis temporibus, illud vas perditionis *ingressus*, Antichristus vocabitur » (*Mor.*, 14, 21, 25 ;

En une seconde série de représentations, la psychologie humaine passe au second plan devant l'action satanique : dans le secret de l'âme, c'est de l'impulsion démoniaque que naissent toutes les mauvaises pensées, toutes les *suggestiones* qui, ensuite, à travers la *delectatio* et le *consensus*, arrivent jusqu'à l'*audacia defensionis*, c'est-à-dire le péché délibéré et consommé⁷⁸. Dans ces textes, le rôle autonome de la psychologie humaine est encore sauvé par l'idée du *consensus* nécessaire pour qu'il y ait péché⁷⁹, mais qui semble presque extérieur à l'âme humaine qui n'a pas en soi la véritable origine des mouvements qui l'agitent. On doit reconnaître que les représentations de ce type, tout en ayant souvent un caractère artificiel et improvisé, sont chez Grégoire de très loin les plus courantes⁸⁰.

75, 1052c) ; cf. *Mor.*, 27, 26, 49 (76, 428) et *Mor.*, 15, 58, 69 (76, 117b) ; on peut compter par dizaines les allusions de ce type.

78. Le texte le plus clair et complet est *Mor.*, 4, 27, 49 (75, 661b-c) : « Quatuor quippe modis peccatum perpetratur in corde, quatuor consummatur in opere. In corde namque suggestione, delectatione, consensu et defensionis audacia perpetratur. Fit enim *suggestio per adversarium*, delectatio per carnem, consensus per spiritum, defensionis audacia per elationem... Unde et illam primi hominis rectitudinem antiquus hostis his quatuor ictibus fregit... Hoc vero in humano genere quotidie agitur, quod actum in primo parente nostri generis non ignoratur » ; dans *Mor.*, 32, 19, 33 (76, 655c-656b) on ne retrouve que les trois premiers degrés, présentés comme étant une possession progressive de la part du démon ; cf. aussi *Reg. Past.*, 3, 29 (77, 109a-b) et *Hom. Ev.*, I, 16, 1 (76, 1135). Le problème a été étudié rapidement par WEBER, *Hauptfragen der Moraltheologie*, p. 237-239, et avec tous les détails par F. GASTALDELLI, *Il meccanismo psicologico del peccato nei Moralia in Job di san Gregorio Magno*, dans *Salesianum*, 27 (1965), p. 563-605 et *Prospettive sul peccato in san Gregorio Magno*, *ibid.*, 28 (1966), p. 65-94.

79. Cf. *Mor.*, 21, 3, 7 (76, 192c), cité à la n. 70, et *Mor.*, 13, 16, 19 (75, 1026) : « ... antiquus hostis... nos ad culpam sine nostra voluntate non rapit... quia hoc quod nobis ille male suggerit, nos sequentes *ex voluntate propria implemus*, et quasi cum ipso nos pariter vulneramus... », ainsi que les textes de la note précédente.

80. *Mor.*, 32, 30, 36 (76, 657a-b) : « testiculi eius sunt suggestiones pravae, quibus in mentis corruptione fervescit, atque in construprata anima iniqui operis gignit... » (le texte est intéressant, parce que suivi d'exemples) ; *Mor.*, 27, 26, 50 (76, 429a-b), rapide aperçu qui attribue au démon toutes les tentations de la vie morale ; *Mor.*, 32, 21, 40 (76, 659b-c) : « neque enim (diabolus) vi quempiam premit, sed calliditate pestiferae persuasionis interficit... ita eius consilia per spiritalis naturae potentiam infusa ingenii subtilitas roborat » (suivent des exemples détaillés de « sophismes » que le démon suggère) ; *Mor.*, 3, 28, 56 (75, 627b) : l'absence

La source immédiate de cette double série d'idées se laisse aisément découvrir dans les *Conlationes* de Cassien et dans la tradition orientale dont il est l'écho, en particulier Evagre le Pontique. On a déjà noté, du reste, l'influence particulière de Cassien sur Grégoire qui trouve en lui et en saint Augustin ses deux principaux pôles de référence⁸¹. Or, il existe chez Cassien une forte tendance à personnifier les forces bonnes ou mauvaises qui agitent l'homme en les ramenant à des interventions divines ou diaboliques qui sont une réelle intrusion dans le dynamisme de la psychologie humaine ; un texte décisif marque avec clarté le clivage entre les pensées et les impulsions qui viennent à l'homme *naturaliter*, qui sont pour autant dépourvues de signification morale, et toutes celles, bonnes ou mauvaises, pour lesquelles l'*origo*, la *causa*, l'*auctor* sont extérieurs à l'homme⁸². Quand il parle des huit vices capitaux et des *spiritus* qui président à chacun d'entre eux, il pense à une réelle spécialisation des démons en sorte que la succession des diverses tentations de l'âme humaine est en réalité une tactique

temporaire de tentations est une tactique du démon ; *Mor.*, 33, 3, 9 (76, 674c) : les deux vices principaux de l'humanité, superbe et luxure, remontent à l'action du démon ; *Mor.*, 4, 23, 42 (76, 657-658) ; *Mor.*, 16, 18, 23 (75, 1131d) ; *Mor.*, 32, 19, 34 (76, 656d-657a) : action du démon dans les moments les plus difficiles ou importants de la vie, etc...

81. Cf. GILLET, *Les Morales sur Job*, p. 89 ss. : même si l'auteur tend à limiter cette influence, soulignant que Grégoire « n'emprunte guère à Cassien que dans le domaine de la psychologie et de l'ascèse, et encore seulement lorsque la doctrine de Cassien n'est pas trop exclusivement monastique » (p. 89), il reconnaît que sont empruntées à Cassien la classification des vices, la dérivation des vices mineurs, et en particulier la description de l'orgueil, de la gourmandise et de la colère. Cf. également WEBER, *Hauptfragen...*, p. 45 : « In Gregors *Regula* lebt der Geist der *Collationes* von Cassian weiter ».

82. « Illud sane prae omnibus nosse debemus tria cogitationum nostrarum esse principia, id est ex Deo, ex diabolo et ex nobis. Ex Deo quidem sunt, cum spiritus sancti illustratione nos visitare dignatur... Ex diabolo vero cogitationum nascitur series, cum subvertere nos tam vitiorum oblectatione quam etiam occultis conatur insidiis, subtilissima calliditate mala pro bonis fraudulenter ostentans... ex nobis autem oriuntur, cum eorum quae gerimus vel gessimus vel audivimus *naturaliter* recordamur... hanc igitur tripartitam rationem oportet nos jugiter observare et universas cogitationes quae *emergunt* in corde nostro sagaci discretionem discutere, *origines earum* et *causas auctoresque* primitus indagantes... » (CASSIEN, *Conl.*, I, 19, 1-20, 1 ; CSEL, 13, p. 27-29). C'est la terminologie qui nous paraît intéressante, et le fait qu'au dynamisme psychologique ne soit laissé que le domaine neutre de la mémoire.

concertée de la milice démoniaque⁸³. Lui aussi développe amplement l'idée que le démon tente chacun à travers la connaissance qu'il a de son état psychologique, de façon à rendre la tentation plus efficace en renforçant de sa propre intervention l'inclination naturelle⁸⁴. En somme, le moine que Cassien veut instruire, n'est jamais seul avec lui-même et avec ses passions : une foule innombrable de démons l'entoure, l'épie à tout moment, entre par toutes les portes accessibles, et laisse bien peu d'espace à une vie autonome de l'esprit⁸⁵.

Toutefois, ceci n'empêche pas Cassien de souligner, plus vigoureusement que Grégoire, la réalité de la liberté humaine face à l'action des démons qui sont *incentores* mais non *impulsores*, qui ont le pouvoir *ad suggerendum* non *ad compellendum*⁸⁶ ; mais cette idée, qui laisse à l'homme le meilleur de son âme spirituelle, sert seulement à confirmer encore plus le caractère extrêmement concret de l'image du « combat spirituel » qui oppose non l'homme à lui-même dans ses pires aspects, mais l'homme à Satan qui en est comme la personnification⁸⁷.

83. Cf. *Conl.*, VII, 19-20 (CSEL, 13, p. 196-197). Toute la seconde partie des *Institutions* est consacrée à la lutte contre ces esprits, et doit être lue dans cette perspective.

84. Cf. *Conl.*, VII, 14-15 (CSEL, 13, p. 194-195). Pour Grégoire le démon est attentif à la *consersio* générale d'un individu, selon Cassien il l'est aux divers états de l'âme : mais l'idée est la même.

85. Que l'on se reporte au texte très caractéristique dans lequel l'interlocuteur, Germain, expose sa peur devant l'idée du *consortium* que les démons peuvent avoir avec l'âme, tel que : « ut et adloqui eam insensibiliter et inseri atque inspirare illi quascumque voluerint et ad ea quae placuerit eam valeant instigare eiusque cogitationes ac motus videant atque perlustrent, tantaque inter ipsos ac mentes unitas fiat, ut sine Dei gratia, quid ex illorum incitamento, quid ex nostra voluntate procedat, discerni paene non possit » (*Conl.*, VII, 9 ; CSEL, 13, p. 190-191).

86. Cf. *op. cit.*, VII, 8, 1-2 ; *ibid.*, p. 189-190.

87. Cette catégorie d'images est en très grand relief chez Cassien qui arrive jusqu'à l'usage des termes les plus techniques des luttes sportives, avec la figure du Christ *arbiter atque agonotheta*, et une présentation très anthropomorphe des démons qui se fatiguent, suent et parfois se découragent ; cf. *Conl.*, VII, 20-21, p. 197-200. On sait que Cassien a consacré deux conférences au problème des démons (*Conl.*, VII-VIII) ; elles sont essentielles pour comprendre la mentalité médiévale sur ce point. On en trouve un bon résumé dans A. et C. GUILLAUMONT, art. *Démons* (*Dans la plus ancienne littérature monastique*), dans *Dict. de Spir.*, III, Paris, 1957, col. 208-210 (*Les Collationes de Cassien*) ; pour Evagre, cf. *Ibid.*, col. 196-205.

Ces idées sont moins clairement indiquées chez Grégoire que chez Cassien ; il nous semble découvrir chez Grégoire une nette tendance à la simplification et à la moralisation de la figure du démon et de son rôle. Un seul personnage incarne les subdivisions et les spécialisations de la tradition orientale, et rares sont les textes grégoriens qui en conservent un écho précis ; d'autre part, Grégoire ne s'occupe pour ainsi dire jamais de la possession physique ni du mécanisme par lequel elle se réalise, problème que Cassien affronte explicitement et résout avec soin dans des catégories philosophiques et avec des considérations pratiques et pastorales. Ainsi, chez Cassien, une perception diminuée de l'autonomie naturelle des mécanismes physico-pathologiques de l'homme, est comme la porte d'entrée de tout un ensemble de phénomènes nettement extra-naturels tels que possessions, visions diaboliques, etc...⁸⁸. Ceci ne se produit pas avec la même évidence et la même intensité chez Grégoire : en dehors des *Dialogues*, rares sont les allusions à ces modes extraordinaires de l'action de Satan sur la psychologie humaine⁸⁹. Grégoire

88. Un texte surtout nous frappe par sa manière concrète de traiter ces problèmes : il suffirait à lui seul à mettre en garde contre la tentation d'une « réduction littéraire » de tous les miracles démoniaques, et, par ailleurs, il opère explicitement le passage entre la notion de simple tentation et celle d'agression. Il s'agit de *Conl.*, VII, 23, 1-2 (CSEL, 13, p. 201-202). En parlant de la différence entre les temps des premiers moines et les siens, Cassien note : « satis tamen nobis et experientia nostra seniorum relatione conperitum est non eandem vim habere nunc daemones quam anteriore tempore inter anachoretarum dumtaxat principia, in quibus adhuc raritas monachorum in heremo commanabat », et décrit ensuite avec une extrême vivacité cette époque de *frequentes ac visibiles adgressus*, la panique qui régnait, l'attitude d'assiégés de la part des moines, qui n'osaient pas dormir tous à la même heure, mais qui se remplaçaient du sommeil à la prière, de façon que toujours quelqu'un restât à veiller. Dans sa génération, dit-il, parce que la vertu de la croix a pénétré au désert, et à cause de la trop grande faiblesse des moines, les démons dédaignent de recourir souvent à la *fraudentia visibilium temptationum*, sauf par la possession corporelle.

89. L'idée la plus fréquente semble être celle des *terrores* que le démon peut inculquer : « Satan quippe et propter crudelitatem leo dicitur et propter multiformis astutiae varietatem non incongrue tigris vocatur. Modo enim se sicut est perditus humanis sensibus objicit, modo quasi angelum lucis ostendit. Modo stultorum mentes blandiendo persuadet, modo ad culpam terrendo pertrahit » (*Mor.*, 5, 22, 43 ; 75, 702b) ; « immundis spiritibus ludere est mentes hominum ad imaginem Dei conditas, modo ficta promissione decipere, modo vacuis terroribus irridere » (*Mor.*, 33, 2, 4 ; 76, 670c) ; « aliquando fidelium mentes corrumpere ostensione sua, aliquando suggestionem conatur (agit modo opere, modo persuasionem) » (*Mor.*, 33, 24, 44 ; 76,

laisse également de côté les aspects les plus anthropomorphiques — quelquefois franchement folkloriques — dont est riche la démonologie de Cassien. Il nous paraît toutefois également indiscutable que quelque chose de la mentalité de Cassien soit restée chez notre auteur et que parler de son goût pour la psychologie, en mettant entre parenthèses la composante précise que nous avons cherché à délinéer, signifie s'exposer à une lecture partielle et fausser l'appréciation de son univers mental. Tout au plus peut-on soutenir que Grégoire oscille entre deux visions de la vie psychologique humaine, qui ne sont ni cohérentes ni homogènes : une plus naturaliste, qui proviendrait de la tradition moraliste romaine, et une plus « extra-naturelle », héritée du monachisme oriental.

Il faudrait maintenant étudier, en un tableau parallèle, comment Grégoire voit le dynamisme de l'action humaine sous l'influence divine. Mais cette considération nous paraît, pour notre propos, bien moins importante que la première : la catégorie de « l'influence de Dieu », ou action divine, est tellement commune à toute expérience religieuse qu'elle ne peut constituer un critère valable de caractérisation pour un auteur particulier. Par ailleurs, la tradition chrétienne a toujours reconnu selon des degrés et des formules diverses, le caractère transcendant de l'action divine sur l'homme ; elle peut être efficace sans assumer les traits violemment psychologiques de l'action démoniaque. Il nous paraît donc peu intéressant de relever en détail la signification psychologique de catégories comme la *suasio sancti spiritus*, *l'insinuatio in aures cordis*, *l'inluminatio Dei* et autres⁹⁰. Il est toutefois certain qu'il ne s'agit pas pour lui de

702b) ; « unde et Pilati conjugem *somniis terruit* ut vir illius a justis persecutione cessaret » (*Mor.*, 33, 15, 31 ; 76, 692d) : on arrive ici au rôle de Satan dans les songes (*Mor.*, 8, 24). Cf. aussi *Exp. Reg.*, 3,146 (CC, 144, p. 219) : « sed o quam maximum in vitae hujus transitu potestatem cruentorum spirituum non incurrere, *nullas in via horribilitates cernere* ». A notre avis, il faut lire dans cette perspective tous les textes qui parlent des pouvoirs de Satan, que Dieu limite par une prévoyante *dispensatio* et l'action des anges (le problème et le mot se retrouvent également chez Cassien) : *Mor.*, 32, 23-24, 47-51 (76, 664c-668c) ; *Mor.*, 33, 11, 21 (76, 685a) ; *Mor.*, 34, 20, 39 (76, 740a) ; *Mor.*, 2, 16, 25 (75, 567-568) : pouvoir de Satan sur les éléments naturels ; *Mor.*, 4, 9, 14 (75, 646a-b) ; *Mor.*, 2, 10, 16 (75, 563c) ; *Mor.*, 2, 10, 17 (75, 564a) ; *Mor.*, 9, 46, 71 (75, 898b-c).

90. Cf. *Mor.*, 28, 1, 2 (76, 448b) ; *Mor.*, 27, 20, 41 (76, 422c) ; *Reg. Past.*, 3, 11 (77, 65-66), et d'autres passages innombrables. Un début d'analyse

pures métaphores, mais de réalités en quelque sorte expérimentales⁹¹.

Une étude de l'influence des anges ne serait pas non plus très significative. De fait, chez Grégoire, la première perception de la nature des anges n'est pas celle de leur « fonction » mais celle de leur ouverture actuelle et continue à la vision de Dieu⁹². Les grandes déclarations de principe sur le rôle ministériel des anges ne

en ce sens se trouve dans le travail de G.C. CARLUCCIO, *The Seven Steps to Spiritual Perfection according to St. Gregory the Great*, Ottawa, 1949, qui distingue diverses catégories d'images (*impetus accendere, illuminare, etc...*), p. 41-52, et qui conclut sur cette impression générale : « Again, one cannot help but note how St. Gregory constantly stresses the intimate influence and action of the Holy Spirit upon the soul in its different steps to spiritual perfection. The Holy Spirit is always present to move the soul now to fear, now to hope, now to works of penance, now to works of mercy, and always ultimately to love » (p. 205).

91. Que l'on examine ce texte caractéristique : « ipsi tamen devotius saturantur, qui in locutione spiritus mentis delicias experti sunt. An non experientia loquentis spiritus est inconsultos et inpraemeditatos se cernere, subito consultos et paratos esse ; scire quae nescierant, habere quae non habebant ; torporem cordis amittere, repente mira devotione fervere ; plenitudine scientiae statim et in momento repleri ; mira verbi facundia intellecta proferre ? Habent ergo electi praedicatores experientiam spiritus in se loquentis... » (*Exp. Reg.*, 4,122 ; CC, 144, p. 358) ; cette terminologie (*mirum, mirabiliter*) est proche de celle du *miraculum* proprement dit. On trouve des expressions analogues dans *Exp. Reg.*, 3,151 (CC, 144, p. 281-282) et 4,179 (CC, 144, p. 394).

92. C'est la conclusion de L. KURZ, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln*, Rome, 1938, p. 130-131. Ce travail de KURZ, fort diligent, nous paraît vicié, de notre point de vue, par le souci de rapporter rigidelement les textes grégoriens au sens de la théologie scolastique. Ainsi, p. 16, il réduit trop facilement le problème qui peut surgir de l'expression *animal rationale* que Grégoire applique aux anges, qui « loco quidem circumscripti sunt » (cf. le texte explicite de *Mor.*, 2, 3, 3 ; 75, 577a) ; plus justement GILLET, *Morales sur Job*, p. 182-183, y voit l'écho de vieilles incertitudes théologiques d'une formule de Cassien (*Conl.*, VII, 13) qui provient d'Origène et, peut-on ajouter, un parallélisme avec la corporéité des démons qui « in hoc coeli terraque medio vagantur » (*Mor.*, 2, 47, 74 ; 75, 590b). KURZ élimine aussi trop rapidement les incertitudes qui peuvent provenir de l'analyse des *Dialogues* ou des récits des *Homélies*, sous le prétexte que « il doit être clair dès le départ que ces narrations populaires ne permettent aucune conclusion dogmatique, car elles sont exclusivement à caractère édifiant et ne servent qu'à imprimer chez ses auditeurs, à travers des exemples concluants, des pensées élaborées dans la prédication » (p. 103).

manquent pas⁹³, et on se souviendra en particulier du rôle des Vertus, de qui dépend l'opération des miracles⁹⁴, et de celui des Puissances qui assistent l'homme dans sa bataille contre les démons⁹⁵. La thaumaturgie et la puissance d'exorcisme de l'homme sont comme une participation de celles des anges⁹⁶. Mais les allusions et les développements de ce type, qui sont assez nombreux, sont présentés de manière vague, comme si l'action angélique participait du caractère mystérieux et transcendant de l'action divine⁹⁷. Que l'on note, en particulier, l'absence de la notion d'ange gardien que Grégoire a pourtant rencontrée, au moins dans les écrits de Cassien, mais dont il ne dit jamais explicitement un mot⁹⁸.

93. Cf. en particulier *Mor.*, 28, 1, 3 (76, 448c-449a), où le ministère des anges envers les hommes est présenté sous la catégorie de miracle (mais les exemples concrets sont tous tirés de l'Écriture). Plus intéressante l'allusion historique au rôle de vengeance des anges vis-à-vis des persécuteurs, dans *Hom. Ev.*, II, 38, 5 (76, 1285a-b).

94. « Virtutes etenim vocantur illi nimirum spiritus, per quos signa et miracula frequentius fiunt » (*Hom. Ev.*, II, 34, 10 ; 76, 1251c) ; cf. *Hom. Ev.*, II, 34, 9 (76, 1251a), sur le ministère thaumaturgique de saint Michel.

95. « Potestates etiam vocantur hi qui hoc potentius caeteris in suo ordine perceperunt, ut eorum ditioni virtutes adversae subjectae sint, quorum potestate refrenantur, ne corda hominum tantum tentare praevaleant quantum volunt » (*Hom. Ev.*, II, 34, 10 ; 76, 1251c-d).

96. « Et sunt nonnulli qui mira faciunt, signa valenter operantur. Quo ergo isti nisi ad supernarum virtutum sortem et numerum congruunt ? Et sunt nonnulli qui etiam de obsessis corporibus malignos spiritus fugant, eosque virtute orationis et vi acceptae potestatis eiciunt. Quo itaque isti meritum suum nisi inter *potestatum coelestium* numerum sortiuntur ? » (*Hom. Ev.*, II, 34, 11 ; 76, 1252d-1253a).

97. Cf. cette déclaration typique : « quamdiu in hac mortali carne subsistimus, quae quantaque sint illa Angelorum ministeria non videmus » (*Mor.*, 17, 27, 40 ; 76, 29d). On retiendra toutefois au moins *Mor.*, 30, 19, 64 (76, 559c), sur le rôle constant de protection des anges contre les assauts du démon ; *Mor.*, 4, 29, 55 (75, 665d) et *Mor.*, 9, 16, 26 (75, 874c), sur leur maîtrise sur l'ordre de l'univers ; *Mor.*, 17, 12, 17 (76, 19b) et 17, 12, 20 (76, 20b), sur l'assistance et le « présidence » des anges à l'égard des nations ; *Mor.*, 8, 15, 30 (75, 819b) : « Cum humani casus tempore, sive sanctus, sive malignus spiritus egredientem animam claustra carnis acceperit, in aeternum secum sine ulla permutatione retinebit ». KURZ, dans son chapitre sur « l'ange et l'homme, l'homme et l'ange », *op. cit.*, p. 92-119, ne se soucie pas de rendre à ces textes tout leur poids psychologique et de les mettre en relation avec les récits des *Dialogues* (le dernier, par exemple, illustre les épisodes où l'on voit les âmes *ferri in coelum*, comme *Mor.*, 14, 17, 21 (75, 1050c) qui montre les démons *ad supplicia rapere* les âmes damnées, et justifie certaines images des épisodes infernaux).

98. Cf. *Concl.*, VIII, 17 (CSEL, 13, p. 233-234) et KURZ, *op. cit.*, p. 96.

Pour compléter ce tableau, il faut faire allusion à l'esprit général dans lequel Grégoire développe toute sa réflexion et son œuvre de moraliste. Weber a remarqué avec finesse, en conclusion de son étude, que Grégoire est complètement étranger à une considération de la *pura natura* de l'homme : de même qu'il ne s'intéresse pas aux limites de la raison humaine pour laquelle il n'a qu'un mépris voilé quand elle est hors de la lumière de la révélation divine, de même il ne s'intéresse pas du tout au problème de la possibilité de bien de la *pura voluntas* ; il accentue la nécessité absolue de la grâce et de la misère de l'homme laissé à ses seules forces⁹⁹. On a même soutenu que Grégoire ne connaît aucune notion équivalente à celle de vertus morales naturelles, et que toutes les vertus sont pour lui infuses¹⁰⁰. Quoi qu'on pense de ce point particulier, il est certain que Grégoire, l'homme de la foi concrète baignée dans l'atmosphère ascétique d'un cloître puis dans celle du soin des âmes, ne s'est jamais préoccupé d'une anthropologie pure : il a toujours vu l'être humain et ses actions dans la perspective exclusive du péché et de la grâce.

Il serait maintenant facile de céder à la tentation, de mettre en parallèle les deux problèmes que nous venons d'évoquer. De même que Grégoire est peu sensible aux dynamismes propres de la nature cosmologique, ainsi il serait peu sensible à ceux de la nature humaine ; dans un cas comme dans l'autre, il serait enclin à passer par-dessus le rôle des causes secondes et à aller directement de la cause ultime à l'effet produit. Le parallèle serait faux parce que

99. Cf. WEBER, *Hauptfragen...*, p. 186 : « Das Problem selbst (= de la *voluntas pura*) hat Gregor zwar nicht behandelt. Es lag ihm auch merklich fern, da er nur die Freiheit des Willens beim paradiesischen Menschen mit jener des gefallenen und wiederbegnadeten vergleicht, sich aber nie ausdrücklich darüber verbreitet, ob der menschlichen Natur als solcher, unabhängig von Begnadung und Sünde, und darum auch trotz der Sünde, ein freier, auf das Gute gerichteter Wille zukomme oder nicht ».

100. Ainsi F. LIEBLANG, *Grundfragen der Mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*, Fribourg (Breisgau), 1934, p. 50-51. WEBER, qui trouve ces conclusions trop péremptoires, admet toutefois : « Wahr ist allerdings, dass Gregor die Gnade und das Gnadenhafte überhaupt, insbesondere die verdienstlichen Tugendakte, wobei die sittlichen Tugenden eine besondere Rolle spielen, äussert stark betont und nur sehr ungern von natürlich erworbenen Tugenden und natürlich guten Werken ohne die Gnade spricht » (p. 210).

Grégoire reconnaît fermement le rôle de la volonté et de la liberté, qui restent toujours le principe déterminant de l'action humaine. Il est toutefois possible de parler d'une analogie qui devient particulièrement étroite si l'on considère dans l'homme non le spirituel mais le psycho-physique. Ici la mentalité de Grégoire apparaît assez peu sensible à une idée naturaliste de l'activité humaine ; elle est plus proche de sa perception de la nature cosmologique qui sacrifie les dynamismes intrinsèques et la causalité immédiate pour les significations et les valeurs, arrivant presque à une confusion des deux plans.

La providence divine

On touche ici un problème sur lequel Grégoire s'est exprimé de manière accidentelle et fragmentaire dans un nombre très important de passages : il devait être au centre de sa conscience. On peut au reste comprendre comment, au siècle le plus sombre de l'histoire d'Italie, ce problème s'imposait de lui-même à la réflexion d'un pasteur. Ici, moins qu'ailleurs, on peut prétendre résumer les multiples nuances de la pensée grégorienne. Nous tenterons seulement de relever les lignes de force, l'image première, la plus profonde, que Grégoire présente du Dieu qui gouverne le monde après l'avoir créé ¹⁰¹.

Le trait fondamental nous paraît être le caractère extrêmement concret, quasi expérimental, que Grégoire attribue à la notion de providence, du reste limitée à peu près exclusivement à l'homme. L'ordre de la nature, les mystères des correspondances et des finalités harmoniques de l'univers physique n'attirent pas du tout son attention ¹⁰². Mais les accidents humains provoquent en lui une

101. Le matériel est si important que nous avons dû renoncer à rassembler des fiches textuelles ; on arriverait certainement à plusieurs milliers. Peut-être à cause de cette difficulté documentaire, il n'existe pas d'étude spécifique sur ce point. Quelques indications d'ordre surtout lexicographique sont données par M. FRICKEL, *Deus totus ubique simul*, Fribourg (Breisgau), 1956 ; on peut en trouver d'autres dans le travail de M. WALTHER, *Pondus, dispensatio, dispositio*, Berne, 1941, qui analyse du point de vue sémantique les centaines de témoignages sur le mot *dispensatio*, assez voisin de l'idée de providence.

102. Un indice précis : WALTHER, *op. cit.*, p. 129-197, a relevé dans les œuvres exégétiques de Grégoire plus de cents textes qui utilisent le mot *dispensatio*. Si nous ne nous trompons pas, il n'est employé qu'une

curiosité toujours renouvelée, un désir toujours aux aguets et vigilant de recueillir la signification d'un événement, d'y lire l'intention de Dieu et d'aligner en conséquence la conduite de l'homme ; car il est certain que chaque fait a un message précis à transmettre qui ne demande qu'à être déchiffré.

On a du reste remarqué que, sur un plan analogue, sa perception de Dieu se porte d'instinct sur la figure d'un Dieu juge et tout-puissant, plutôt que sur celle d'un Dieu infini qui fonde et soutient l'être ; cette dernière image soutient quelques grands textes synthétiques, splendides mais rares, tandis que la première constitue la trame continue de sa méditation et de son discours¹⁰³. Les compilateurs médiévaux avaient très justement compris cette gradation psychologique quand ils attribuaient à Grégoire la formule de l'omniprésence divine *per potentiam, praesentiam et essentiam*¹⁰⁴.

On ne doit certes pas accuser Grégoire d'un providentialisme ingénu qui établirait une équation trop obvie et simpliste entre les vertus ou les vices moraux et le succès ou l'insuccès terrestres. Son expérience, personnelle et publique, ne pouvait pas le laisser glisser

seule fois pour les œuvres de la nature. Sur plus de cinquante textes qui offrent le terme *dispositio/disponere*, à peine deux ou trois concernent l'univers physique.

103. A. von HARNACK avait souligné fortement le caractère mesquin de la notion de Dieu chez Grégoire : « Denn was weissst Gregor von Gott ? Dass er, weil er allmächtig ist, einen unerforschlichen Willen hat, dass er, weil er der Vergelter ist, keine Sünde ungestraft lässt... Christus als Person ist vergessen » (*Dogmengeschichte*, III, 5^e éd., p. 266). L'étude de FRICKEL (cf. p. 66-70) veut réagir contre la partialité de ce jugement et met en valeur des textes comme *Mor.*, 10, 9, 14 (75, 928-929) et *Mor.*, 2, 12, 20 (75, 565b-d) qui sont en réalité de magnifique morceaux de métaphysique religieuse et correspondent au caractère contemplatif de Grégoire, fondé sur une mystique de l'essence et de la lumière plutôt que sur celle de l'amour (cf. *ibid.*, p. 13). Mais il s'agit de textes rares et FRICKEL, lui-même conclut à la fin : « In der Praxis der Lehre und des Lebens konzentriert sich jedoch die Gottesvorstellung um die Idee des allmächtigen und gerechten Richtergottes in einer fast einseitigen Beachtung der diesbezüglichen Offenbarung » (p. 134 ; cf. aussi p. 55). Les textes qui expriment cette idée sont du type : « ubique facta peccantium retributionis suae praesentia occupat, ut et cum non praesens per speciem cernitur, praesens per iudicium sentiatur » (*Mor.*, 10, 9, 14 ; 75, 929b) ; « sic videri non valet, ut tamen ejus praesentiam ipsa sua iudicia testentur » (*Mor.*, 16, 8, 12 ; 75, 1126d).

104. Mais la formule ne se trouve pas en toute lettre chez Grégoire : cf. la note exhaustive de FRICKEL, *op. cit.*, p. 85, n. 2.

sur cette pente, et toute sa méditation sur le livre de Job le tient également éloigné de cette position : elle est le propre des *infirmi* qui sont incapables de comprendre les plans de la pédagogie divine dont l'intervention décisive transcende l'histoire ¹⁰⁵. Au regard quotidien et historique de l'homme, la providence est comme un mystère fondé sur une double ambivalence que l'analyse rationnelle ne réussit pas à dominer : celle des situations humaines qui peuvent être en réalité punitions quand elles nous paraissent récompenses, et celle de la pédagogie divine qui peut parvenir à un même résultat, tantôt à travers les châtiments et tantôt à travers les succès qu'elle distribue ¹⁰⁶. Grégoire en viendra même à soutenir qu'il est plus normal de voir les mauvais réussir et les justes faillir ¹⁰⁷. Plus souvent, il soulignera la complexité de la pédagogie et de la justice de Dieu qui peuvent s'exercer dans les registres les plus divers :

Souvent il tolère longtemps ceux qu'il condamnera pour l'éternité ; parfois, au contraire, il frappe immédiatement pour, ainsi, venir en aide à l'inquiétude des innocents. Quelquefois donc Dieu tout-puissant supporte que longtemps les méchants triomphent pour que la vie des justes en soit purifiée toujours davantage. Quelquefois au contraire il écrase tout de suite les pervers et par leur perte

105. « Hoc esse proprium *infirmatum* iudicium solet, ut tanto quempiam existiment justum quanto hunc adipisci conspiciunt omne quod appetit » (*Mor.*, 15, 22, 27 ; 75, 1133d-1134a) ; la description détaillée de *Mor.*, 6, 6, 7 (75, 733a), qui montre la conscience aiguë du problème, présente encore les succès des méchants comme une occasion de *trepidatio* pour les *infirmi*.

106. Le passage le plus typique est *Mor.*, 29, 33, 77 (76, 521b-522c) qui donne une longue liste d'événements ou de situations contradictoires que seul Dieu peut évaluer ; *Mor.*, 5, 10, 16 (75, 687c) : « potestas quippe divinae irae nostra non potest mente comprehendi, quia ejus dispensatio *obscuris* semper nos dispositionibus... » ; *Mor.*, 17, 27, 40 (76, 30a) : « ... *occulta* super nos iudicia exerit, ut et fiat in promptis quod videre possimus, et tamen origo facti lateat in abditis... » ; *Mor.*, 17, 29, 44 (76, 31c) : « ... penetrare non sufficit, quo nos conditor moderamine iudiciorum regat » ; *Mor.*, 17, 20, 29 (76, 24c) ; *Mor.*, 9, 45, 68 (76, 897a) et *Reg. Past.*, 3, 21 (77, 100a) : ambivalence possible des jugements sur les situations humaines.

107. Cf. *Mor.*, 5, 1, 1 (75, 679b) : « cum valde *occulta* sint divina iudicia cur in hac vita nonnumquam bonis male sit, malis bene, tunc *occultiora* sunt, cum et bonis hic bene est, et malis male », et le long développement qui suit, analogue à *Mor.*, 7, 18, 21 (75, 777a).

affermit le courage des innocents. Si en effet il frappait sur terre tous ceux qui opèrent le mal, envers qui exercerait-il son dernier jugement ? Mais s'il n'en frappait aucun, qui pourrait croire que Dieu prend soin des choses humaines ?

Parfois donc il punit les méchants pour montrer qu'il ne laisse pas le mal invengé, et parfois il les tolère longtemps pour faire comprendre à ceux qui savent voir pour quel jugement il les garde ¹⁰⁸.

Il semble donc assez éloigné, du moins en théorie, de ce type de providentialisme impatient et comme ignorant de la transcendance de l'action divine, qui est sous-entendu dans l'*Adversus paganos* d'Orose, et qui, précisément à travers Orose, passera de manière si évidente dans l'historiographie médiévale ¹⁰⁹. La théologie plus profonde du *De civitate Dei* de saint Augustin et même de la *Conl.*, VI de Cassien laisse dans la doctrine de Grégoire une trace évidente ¹¹⁰.

108. *Mor.*, 5, 18, 35 (75, 698c-d). Le texte a d'autant plus de valeur qu'il est inséré dans le commentaire sur *Job*, 4, 9, où Eliphaz dit : « Vidi qui operantur iniquitatem... flante Deo periisse », sentence dont Grégoire refuse la signification obvie des récompenses et punitions dans cette vie, pour affirmer que, plus normalement, les méchants prospèrent et les bons souffrent, et que la véritable décision s'avérera au-delà de l'histoire, au dernier jugement. Même développement dans *Mor.*, 26, 21 38 (76, 371b-c).

109. Sur la différence qui oppose Augustin à Orose sur ce point, voir B. LACROIX, *Orose et ses idées*, Montréal-Paris, 1967, p. 16-20. Un épisode typique de cette mentalité est la lutte de Mascezel contre son frère Gildas (*Adv. Pag.*, VII, 36, 5-13) où la longue série de succès et de revers militaires est sentie comme conditionnée par la fidélité religieuse. On sait que l'œuvre d'Orose a connu une immense fortune, et plus de mille manuscrits médiévaux nous la conservent. Sur la persistance de ces notions dans l'historiographie médiévale, cf. P. ROUSSET, *La croyance en la justice immanente à l'époque féodale*, dans *Le Moyen Age*, 54 (1948), p. 235-270. Elles étaient déjà exprimées, comme catégorie d'interprétation de l'histoire, dans le *De mortibus persecutorum* de Lactance.

110. Toute la conférence de Cassien porte sur ce thème ; l'occasion en est le massacre d'une communauté monastique par une bande de nomades. Le providentialisme immédiat est qualifié de *gravissimus error* et de *falsa vulgi opinio* ; si Dieu intervient dans l'histoire avec des *ultiones* particulièrement spectaculaires contre les méchants, celles-ci sont toujours justifiées par d'autres raisons (pédagogiques, exemplaires, prophétiques) que le principe de la vengeance immédiate et temporelle (*Conl.*, VII, 11).

Mais ces idées ne portent pas concrètement Grégoire à se retrancher derrière l'attente d'un jugement général, dépassant l'histoire, comme unique moment et unique possibilité pour que soit révélée la signification ultime des événements humains. Au contraire, on dirait que pour lui ce qu'il y a de mystérieux dans les jugements divins est une sorte de complexité, une polyvalence qui pousse à se demander avec une inquiétude toujours plus grande quel est le *message* que les événements particuliers transmettent de la part de Dieu. Ainsi, du providentialisme ingénu qui, dans le domaine surtout des dynamismes politiques, sociaux et militaires, ignore la valeur des causes immédiates pour ne considérer que la cause première et les intentions qu'elle déploie dans l'histoire des hommes, Grégoire retient le trait fondamental : lui aussi, d'une manière certes plus spiritualisée et plus fine, semble voir l'histoire de l'homme comme un immense enchaînement de *signa*, c'est-à-dire d'avertissements de la part de Dieu ¹¹¹. Des signes plus proprement miraculeux, au reste, ces avertissements possèdent le caractère de *mirum* : si bien que Grégoire est sensible non à la normalité des événements mais au contraire à la charge extraordinaire d'intentionnalité divine dont il les croit investis ¹¹². Encore une fois, les faits sont vus essentiellement dans leur rapport vertical avec la causalité divine plutôt que

111. Dans un autre contexte, P.M. ARCARI a parfaitement exprimé ce caractère presque « miraculiste » du providentialisme ingénu, quand elle remarque que pour celui-ci la fortune, déesse aveugle dans le monde classique, est trop facilement ennoblie sous le nom de providence, et confondue avec la justice, son antique ennemie : « Il provvidenzialismo ingenuo tende, nel suo ottimismo, a deificare il caso quale manifestazione di una imper-scrutabile volontà divina, mentre dal piano provvidenziale resta esclusa proprio l'umana volontà di giustizia » (*Idee e sentimenti politici*, Milan, 1968, p. 325).

112. WALTHER, *Pondus, dispensatio, dispositio*, p. 85-87, montre que l'« emotionale Gehalt » de la notion de gouvernement et ordre divins est constitué pour Grégoire des composantes *pietas-gratia-mirum*, ce qui confirme notre analyse. Combien est tenu le critère qui fait passer un événement banal à la dignité de *signum* dans ce sens ample et pas encore miraculeux, le démontre un texte comme celui-ci : « Cum tempestates hiemales venire ex ordine soleant temporum, cur hoc loco tempestates venire in perditionis signum praedicuntur, nisi quod eas tempestates Dominus venire denuntiat quae nequaquam ordinem temporum servant? Quae enim ordinate veniunt, signum non sunt; sed tempestates in signum sunt, quae ipsa quoque temporum statuta confundunt. Quod nos quoque nuper experti sumus, quia aestivum tempus conversum in pluvias hiemales videmus » (*Hom. Ev.*, II, 35, 1; 76, 1260c).

dans leurs rapports horizontaux avec les diverses causalités naturelles.

De là cette tendance constante à une *inquisitio*, *discussio*, *investigatio* sur ce qui arrive à l'homme pour découvrir l'intention divine : *discussio* qui atteint sans doute chez Grégoire une forme d'anxiété psychologique, comme si le fait de ne pas comprendre le sens providentiel d'un événement était ne pas le comprendre du tout. On dirait que le véritable événement est sa signification et non son avènement empirique¹¹³. C'est le propre des âmes les plus sensibles et les plus parfaites de s'éveiller immédiatement à l'intelligence de cette signification¹¹⁴.

113. On reste véritablement frappé par cette trace d'« anxiété psychologique » évidente chez Grégoire. Que l'on observe certains textes : « Plerumque vir justus flagella ad probationem percipit, et vitam suam *subtilissima inquisitione discutiens*, quamvis se peccatorem et sentiat et fateatur, pro qua tamen specialiter culpa percussit minima cognoscit; atque eo magis in percussione *trepidat*, quo causas suae percussiois ignorat » (*Mor.*, 9, 45, 69 ; 75, 897c) ; l'on remarquera que l'équivalence faute-châtiment historique loin d'être niée, est en fait présupposée ; « peccatores quidem nos esse semper cognoscimus ; sed tamen saepe, in flagello positi, pro quo magis peccato flagellamur ignoramus ; et nos ipsos *subtili inquisitione discutiunt*, ut, si quo modo possimus, causam percussiois nostrae investigare valeamus. Quae dum plerumque nos latet *fit nobis oneri* caecitas nostra, et de eo quod patimur plus dolemus » (*Mor.*, 13, 26, 30 ; 75, 1031a-b) ; « ... qui dum *subtiliter* vel flagella publica, vel judicia occulta considerant, semetipsos *afficere flendo* non cessant » (*Mor.*, 23, 21, 40 ; 76, 275b) ; « ... cum nos diutius expectari conspicimus, ipsa prorogatae pietatis tempora quasi damnationis argumenta *timeamus* ... » (*Mor.*, 17, 6, 8 ; 76, 14a) ; « ... et eam quae *de nostra nobis incertitudine* surrexerat cogitatione querelam placare ... » (*Mor.*, 15, 54, 61 ; 75, 1113a) ; « oportet namque ut pereunte peccatore *subtiliter pensare* debeamus ... » (*Mor.*, 22, 11, 24 ; 76, 227b-c) ; « nesciunt quippe (arrogantes) occulta judicia *subtiliter quaerere*, atque id quod non intelligunt *humiliter perscrutare* ... » (*Mor.*, 23, 17, 30 ; 76, 269b). La terminologie caractéristique de tous ces témoignages, que l'on pourrait multiplier, montre clairement comment, chez Grégoire, la notion de mystère de la providence n'est pas du tout en opposition avec le désir ou la nécessité d'une vérification historique et expérimentale.

114. « Quos (justo) cum divina subito flagella corripunt, auctoris sui se gratiam offensus suspicantur ... » (*Mor.*, 5, 9, 15 ; 75, 687a-b) ; « ... cum (justi) causae suae persecutionis inquirunt, nequaquam increpationem Domini reprobare dicendi sunt, quia in semetipsis satagunt invenire quod nesciunt » (*Mor.*, 6, 24, 41 ; 75, 752a). La situation de ceux qui ne savent pas réagir aux *flagella* de Dieu est spirituellement désespérée : « plerumque enim sine dedignatione dedignandi sunt, sine desperatione desperandi » (*Reg. Past.*, 3, 13 ; 77, 70c).

De là encore la grande importance pédagogique que Grégoire attribue à la notion de *flagella Dei*, qui n'est pas seulement le fruit contingent de sa méditation privilégiée sur le cas de Job : il y consacre un chapitre particulier de la *Regula pastoralis*¹¹⁵ et elle revient avec constance dans toutes ses œuvres¹¹⁶. Il est moins opportun de noter que Grégoire mentionne assez peu les *beneficia* selon un pessimisme que les circonstances historiques rendaient à peu près inévitable, que de relever comment cette notion aussi présuppose encore une fois que, dans un événement ou une situation historique donnés, l'attention se porte d'instinct non à leur cause immédiate mais à leur cause ultime qui est Dieu et à ses fins surnaturelles. Il s'agit pour lui d'une notion très concrète, psychologiquement liée à celle des *miracula*¹¹⁷. De même que dans les *flagella* qui frappent Job, les Sabéens qui lui ont tué ses serviteurs ou les Chaldéens qui lui ont dérobé son bétail ne sont que masques de l'agent véritable, Satan, ainsi les causes historiques ne sont que ténus filigranes à travers lesquels il faut percevoir directement la main de Dieu. Que l'on considère par exemple la manière d'exposer le « fait » de la mortalité infantile, problème angoissant pour toute l'antiquité :

Parfois, les fils sont amenés à mort dans leur chair même à cause du péché de leur parent. Comment expliquer en effet que les tout petits enfants soient communément emportés par les démons, sinon parce que la dette du père est payée dans la chair du fils ? Le père inique est frappé en lui-même et dédaigne de reconnaître la signification du coup. Il est communément frappé dans ses fils pour que sa brûlure soit plus vive et la douleur du père

115. *Reg. Past.*, 3, 13 (77, 70-71) : « quomodo admonendi sunt qui flagella metuunt, et qui contemnunt ».

116. R. GILLET, *Grégoire le Grand*, dans *Dict. Spir.*, VI, col. 889, fait remarquer que le terme de *flagella*, ou d'autres analogues, revient quelque six cents fois dans les *Moralia* et une centaine de fois dans les autres œuvres.

117. « Pravam quamque animam omnipotens Deus multis modis visitare consuevit. Nam assidue hanc visitat praecepto, aliquando autem flagello, aliquando vero miraculo... » (*Hom. Ev.*, II, 39, 5 ; 76, 1297a) ; « vocat per angelos, vocat per patres, vocat per prophetas, vocat per apostolos, vocat per pastores, vocat etiam per se, vocat plerumque per miracula, vocat plerumque per flagella » (*Hom. Ev.*, II, 36, 10 ; 76, 1272b-c) ; cf. *Hom. Ev.*, I, 5, 1 (76, 1093a).

est transmise à la chair des enfants. Quand ce sont non des petits enfants mais des adolescents qui sont punis de la faute de leur parent, que faut-il comprendre d'emblée, sinon qu'ils escomptent aussi la peine de ceux dont ils ont suivi les exemples ? ¹¹⁸.

On voit comment ici la notion de « mystère de la providence » ne joue pas du tout ; on a en réalité l'impression que devant un fait, l'âme de Grégoire se porte totalement sur le *quid datur intelligi* ? et qu'elle n'est apaisée que lorsque, d'une manière ou d'une autre, voire en dernière instance avec la notion d'incompréhensibilité, elle parvient à faire de la providence une réalité historiquement vérifiable ¹¹⁹. De nombreuses analyses sur la maladie, l'esclavage, les malheurs économiques, le temps plus ou moins long de vie laissé à l'homme, les maladies et, en définitive, toutes situations existentielles ont ce caractère ¹²⁰. Plus ingénument providentialistes sont les allusions, fréquentes dans l'*Epistolaire*, au conditionnement du succès politique ou militaire par la conduite morale ou religieuse ¹²¹.

118. *Mor.*, 15, 51, 57 (75, 1111a). Pour la compréhension du texte, on se rappellera que selon Grégoire les âmes des enfants morts sans baptême vont en enfer (cf. *Mor.*, 9, 21, 32 ; 75, 877a).

119. « Quia enim flagellatur quisque cognoscimus ; sed qua ex causa flagellatur, ignoramus. Cum vero post flagella vitae correctio sequitur, etiam ipsa consilii virtus aperitur » (*Mor.*, 20, 20, 46 ; 76, 164d-165a) ; tel est le cas idéal d'une vérification, même *a posteriori*, de la valeur providentielle d'un événement. Autrement, l'intelligence fera retraite sur la notion de mystère : « qui ergo in factis Dei rationem non videt, infirmitatem suam considerans, cur non videat rationem videt » (*Mor.*, 9, 15, 22 ; 75, 871c) ; cf. *Mor.*, 32, 4, 5 (76, 637a-b) ; *Mor.*, 5, 37, 67 (75, 717b) ; *Mor.*, 2, 19, 33 (75, 527b). Loin d'être mystérieux, les événements sont *verba Dei* : « plerumque ad nos verba Dei non sunt dictorum sonitus, sed effectus operationum. In eo enim nobis loquitur quod erga nos tacitus operatur » (*Mor.*, 7, 20, 23 ; 77, 777d-778a). Ils sont parfois présentés comme possédant une sorte de loi : « Solent namque tardius apparere divina iudicia, cum praepediuntur, ne impleri debeant mala vota. Nam quanto citius malum votum impleri permittitur, plerumque tanto celerius punitur » (*Mor.*, 15, 20, 24 ; 75, 1094a) ; « ... iustis tacentibus hoc quoque notum sit, quia toties hic iniqui via arguitur, quoties eius prosperitas interveniente adversitate turbatur » (*Mor.*, 15, 58, 69 ; 75, 1117a).

120. Elles sont nombreuses mais moins que les textes qui parlent génériquement de *flagella* : cf. *Mor.*, 33, 19, 35-36 (76, 696b-697c), sur la maladie et l'esclavage ; *Reg. Past.*, 3, 12 (77, 67-69) sur la maladie ; *Mor.*, 5, 12 (75, 523-524) ; *Mor.*, 8, 22, 38 (75, 823b-d).

121. Deux cas exemplaires : « quoniam nefandissimus Autharith in hac quae nuper exempta est paschali sollemnitate Langobardorum filios in fide

Peut-être faut-il dire, en conclusion, que Grégoire ne réussit pas à harmoniser parfaitement les deux points de vue : celui d'un providentialisme au-delà de l'histoire et que l'homme ne peut vérifier, et celui d'un providentialisme historique qui peut être avalisé par l'expérience quotidienne, personnelle et sociale. Le premier point de vue serait celui du théoricien et du contemplatif qui, perdu dans son rapport avec Dieu, abandonne le monde à son jeu interne dans l'attente de la justice finale. Le second serait celui de l'homme pratique et du pasteur impatient de voir Dieu intervenir directement dans l'histoire. Le premier a pour lui les plus lourdes affirmations de principe, mais le second mobilise plus souvent, d'une manière variée et concrète, l'attention de Grégoire ; il n'est peut-être pas faux d'y voir le trait dominant de sa psychologie vis-à-vis de la providence ¹²².

catholica baptizari prohibuit — *pro qua culpa eum divina maiestas extinxit, ut sollemnitatem paschae alterius non videret* — vestram fraternitatem decet... » (*Ep.*, 1, 17 ; *MGH, Epist.*, I, p. 23) ; au contraire, *Ep.*, 1, 73 (I, p. 93) à Gennade, patrice et exarque d'Afrique, s'ouvre sur une introduction où les victoires du général sont attribuées non au *terrenum consilium*, mais à ses mérites, et pour cela sont *in stuporem*. Voir aussi *Ep.*, 11, 49 qui développe largement l'idée : « In terrenis etenim rebus semper causa damni est origo peccati » (II, p. 322), *Ep.*, 11, 46 (II, p. 319), *Ep.*, 8, 4 (II, p. 7) : dans ces lettres où l'équation péché-châtiment matériel est exprimée avec la même ingénuité et la même rigueur que chez Grégoire de Tours (cf. *Hist. Franc.*, III, Prol.), on peut peut-être penser à une concession pastorale de Grégoire, car elles sont adressées à la reine franque Brunehilde. Ceci peut être vrai aussi sur le plan spirituel ; il existe une juste correspondance établie par Dieu entre les mérites des sujets et la qualité des pasteurs qui leur sont assignés : cf. *Reg. Past.*, 1, 1 (77, 15a-b) ; *Mor.*, 25, 16, 35 (76, 344b) ; *Mor.*, 25, 16, 40 (76, 347c) ; *Hom. Ev.*, I, 17, 16 (76, 1147c), qui établit un lien entre les péchés des prêtres et la misère du peuple.

122. P.M. ARCARI, *Idee e sentimenti politici*, p. 327, soutient même que chez Grégoire l'on trouve, selon les exigences du moment, trois perspectives inconciliables : la thèse « providentialiste », la thèse « transcendantaliste » qui éloigne vers l'éternité le point de rencontre entre mérite et récompense, et la thèse « cynique » d'origine classique, qui résout le problème en dévaluant complètement les biens corporels et matériels. En réalité, l'aspect « cynique » de la pensée de Grégoire nous semble complètement absorbé par son idée de « valeur pédagogique » des biens matériels dont la providence, en conséquence, se sert avec une absolue liberté. Mais on retiendra cet exemple typique des oscillations de Grégoire : dans *Ep.* 11, 49 (*MGH, Epist.*, I, p. 151), il consacre un paragraphe explicite à ceux qui lient le triste destin de l'Italie à une idée de châtement divin, tandis que dans *Ep.*, 11, 2 (I, p. 102), il avait écrit un peu plus tôt : « *considerate... quam variis continuisque calamitatibus pro nostris culpis atque offensionibus affligimur* », et dans les deux cas il termine sur l'idée de la valeur purificatrice et pédagogique de ces événements.

Si l'on voulait reprendre la prétendue opposition entre une image « grecque » de la providence-pédagogue et une image « romaine » de la providence justicière ¹²³, il faudrait dire que les deux aspects sont présents chez Grégoire avec une préférence pour le second ¹²⁴. Mais plus typiquement grégorien est le fait que les deux soient vus, non au niveau de la sagesse de Dieu qui ordonne des plans généraux, mais de sa puissance qui intervient *hic et nunc* pour corriger, prévenir ou punir de façon infaillible : la *providentia est dispensatio* ; ainsi la contemplation esthétique d'un ordre universel cède le pas à la stupeur craintive que suscite l'efficacité de l'action imprévisible de Dieu ¹²⁵. Toute la vie de l'homme est comme un

123. La distinction est proposée par E. de FAYE dans sa grande étude sur Origène où il note, à propos de la traduction du *Periarchôn* exécutée par Rufin : « en maints endroits... perce dans la version de Rufin le tenace dessein d'effacer l'idée d'Origène d'une rédemption effectuée par l'éducation de l'âme, donc d'un Dieu éducateur et une providence pédagogique, et de lui substituer l'idée d'un Dieu juge qui récompense et qui châtie selon les mérites de chacun. C'est l'idée juridique toute romaine opposée à l'idée de pédagogie toute grecque » (*Origène*, t. III, Paris, 1928, p. 190) ; Cf. H.D. SIMONIN, art., *Providence (Pères grecs)*, dans *Dict. Théol. cathol.*, XIII/1, Paris, 1936, col. 946-947.

124. Il est au moins certain que Grégoire souligne plus la sévérité que la miséricorde des jugements divins. Il serait nécessaire d'amorcer une large enquête textuelle. Notre impression est que, pour Grégoire, les interventions divines sont plutôt punitives dans la vie externe et publique, plutôt pédagogiques dans la vie spirituelle et privée. Un autre critère de distinction est l'attitude personnelle : les bons savent, dans cette vie, lire comme avertissement divin ce qui pour les mauvais est pure condamnation, « début des peines infernales ». Grégoire par ailleurs aime les idées paradoxales : les succès des méchants sont toujours d'ordre punitif, car ils sont le signe que Dieu les a abandonnés. Ce sont les hérétiques qui soutiennent que « les tribulations des fidèles » proviennent *ex peccato* (*Mor.*, 14, 30, 35 ; 75, 1102a et *Mor.*, 33, 39 ; 75, 839b-c), mais ailleurs, les mêmes hérétiques paraissent faire un raisonnement opposé : à l'église catholique « *cuncta temporaliter succedunt, quia ei praemia aeternorum munerum subtrahuntur* » (*Mor.*, 23, 8, 15 ; 76, 260b).

125. Il est assez difficile de déterminer le contenu psychologique exact du qualificatif *mirus*, que Grégoire associe avec une constance surprenante aux termes *dispensatio, dispositio, ordo*. Il nous semble certain qu'il ne s'agit pas du tout d'un contenu esthétique (comme dans l'admiration de la providence propre à Jean Chrysostome ou Théodoret de Cyr : cf. SIMONIN, art. cit., col. 952-953, 956-957). Il est assez probable que la composante fondamentale soit celle de surprise devant l'imprévisibilité de la providence, qui conduit les choses à l'effet opposé de celui qu'on attendrait humainement, ou qui, d'une même situation, sait obtenir selon les cas deux résultats opposés. C'est, nous semble-t-il, le cadre le plus ordinaire dans lequel

tissu d'immixtions ponctuelles de Dieu. Le langage même de notre auteur en porte la trace constante dans l'usage de termes comme *Deo auctore*, *Deo auxiliante*, *Domino adjuvante*, expressions en partie stéréotypées mais dont la fréquence surprenante trahit la manière concrète de sentir l'action divine ¹²⁶.

Dans un beau texte, Grégoire a exprimé synthétiquement sa perception de la providence :

Ce que nous voyons arriver aux réalités les plus grandes, ayons la prudence de le redouter pour nous personnellement. Car les jugements de Dieu sont suspendus de la même façon sur une âme que sur une ville, sur une ville que sur un peuple, sur un peuple que sur le genre humain tout entier : Dieu en effet étend son regard sur chacun des individus, comme s'il ne devait pas se préoccuper de tous les autres ; et il étend son regard sur tous à la fois, comme s'il ne devait pas se préoccuper de chacun. Celui qui accomplit toute chose en gouvernant, gouverne en accomplissant. Il ne manque pas à tous quand il s'emploie à un seul, et il ne manque pas à un seul lorsqu'il s'emploie à tous. Et il opère tout cela dans la quiétude, par la puissance de sa nature ¹²⁷.

le terme est employé. Les témoignages sont innombrables ; il suffit d'en citer quelques-uns, caractéristiques de la situation décrite : « unde fit, auctore omnium rerum Domino cuncta *mirabiliter* ordinant, ut illi electorum spirituum patriae etiam ruinae suae damna proficiant, dum inde firmius constructa sit unde fuerat ex parte destructa » (*Mor.*, 34, 7, 13 ; 76, 725a — les anges déçus, remplacés par le genre humain) ; « cumque eorum (= electorum) votis valida contrarietas nascitur, plerumque ex ipsa impossibilitate corriguntur, et *miro* internae dispositionis ordine, per conversionem mutatio malae voluntatis sequitur, dum per infirmitatem perfectio negatur » (*Mor.*, 34, 2, 3 ; 76, 718c-d) ; « sed *miro* dispensationis ordine, dum tentantur humiliantur, dum humiliantur ejus iam esse desinunt » (*Mor.*, 33, 12, 26 ; 76, 689d) : « ut ergo *mira* potentia per praedicatorum linguas claresceret, prius *mirabilius* actum est ut eorundem praedicantium meritum nullum est » (*Mor.*, 33, 16, 32 ; 76, 693d-694a) ; « unde *miro modo* fit ut et quod sine voluntate Dei agitur, voluntati Dei contrarium non sit . . . » (*Mor.*, 6, 18, 33 ; 75, 747c) ; cf. *Mor.*, 5, 4, 5 (75, 682c) ; *Mor.*, 8, 23, 39 (75, 824c) ; *Mor.*, 9, 5, 5 (75, 861b) ; *Mor.*, 9, 8, 10 (75, 864a et 864b) ; *Mor.*, 9, 26, 40 (75, 880c) ; *Mor.*, 9, 57, 87 (75, 907b) ; *Mor.*, 9, 65, 99 (75, 914d) , etc . . .

126. Cf. les formules de ce type recueillies par WALTHER, *Pondus, dispensatio, dispositio*, p. 209-211, et FRICKEL, *Deus totus ubique simul*, p. 127-129, qui en recensent quatre cents dans la seule correspondance.

127. *Mor.*, 25, 15, 33 (76, 342-343a). Sans prétendre épuiser la matière, signalons au moins que l'aspect le plus détaillé de la pensée grégorienne

Histoire des particuliers, des villes, des nations, de l'univers humain, tout est vu à la lumière des *judicia Dei*, concept qui n'inclut pas, comme celui de *sapientia*, le monde cosmologique ; le *cautus timor* représente bien l'attitude personnelle de Grégoire dans l'*investigatio* des interventions de Dieu ; leur infaillibilité remonte à la *potentia* de la nature divine. Le tout est présenté selon un modèle uniforme qui va de l'individuel à l'universel et vice-versa. De ce traitement de l'histoire ressort le caractère théocentrique limité à l'homme, et le caractère moral qui est l'essence de la mentalité grégorienne.

L'attente eschatologique

La même oscillation entre une affirmation théorique qui respecte le mystère de Dieu, et une attitude plus ingénue qui désire au contraire en vérifier expérimentalement la réalisation, se rencontre, nous semble-t-il, dans la pensée de Grégoire sur la fin des temps. Bien entendu, il se rappelle que « personne n'en connaît l'heure ni le jour » (*Mt.*, 24, 36 et *Mc*, 13, 32) ; mais souvent, et de manière nette, il va à la recherche de « signes », en trouve d'indubitables, se convainc, d'une façon vivement consciente, que le terme est historiquement proche.

Une étude récente a remis en lumière cet aspect de la pensée de Grégoire, un peu oublié par les historiens de l'église ou de la

est la détermination concrète des divers modes de *judicia* et de la providentialité pédagogique de certains aspects de la réalité : des tentations, des péchés mineurs, des imperfections (*Mor.*, 8, 29, 48 ; 75, 813b-832a ; *Mor.*, 4, 23, 43 et 24, 44 ; 75, 658a-b ; *Mor.*, 34, 15, 29 ; 76, 734b-735d ; *Mor.*, 23, 25, 51 ; 76, 283d). Il faudrait aussi examiner à fond la notion de *judicium* qui comporte normalement une perception « supranaturaliste » d'une réalité psychologique ou sociale : « perpendit namque quod omnipotens Deus veritatis verbum facientibus tribuit, et non facientibus tollit... et plerumque doctor qui docere audet quod negligit agere, docere subjectos incipit prava quae agit, ut justo omnipotentis Deo *judicio*, in bono jam nec lingua habeat, qui habere bonam vitam recusat, quatenus cum mens eius terrenarum rerum amore incenditur, de terrenis rebus semper loquatur » (*Mor.*, 11, 15, 53 ; 75, 964b) : ici, comme analogiquement dans la tentation, une réalité psychique bien décrite est vue comme effet de la volonté de Dieu. L'équilibre entre justice et miséricorde est également souvent traité par Grégoire qui accentue toutefois l'idée de justice (*Mor.*, 8, 16, 32 ; 75, 820a-b, et *Mor.*, 33, 12, 23-24 ; 76, 686d-688a).

politique, et les monographies sur sa doctrine ¹²⁸. Il nous semble qu'il constitue un élément central de sa mentalité. L'attitude d'un être humain face à la réalité de l'univers physique et de l'histoire ne peut pas ne pas être profondément influencée par la conscience que le monde est réellement proche de sa fin, que l'avènement du Dieu-Juge est imminent, voire réservé à sa génération. Dans la mesure où cette conscience est vive, il s'ensuit nécessairement une dévaluation des réalités du monde, un intérêt plus superficiel envers leur sens historique, une tendance à ne les percevoir que comme des « signes » de cet événement final qui polarise toute l'attention. C'est ainsi que nous dirons que la *machina mundi* laisse Grégoire indifférent à double titre : son éducation et sa culture le portent à ignorer les lois naturelles dans leur aspect statique, explicatif et descriptif ; sa vive croyance en la proximité de la fin des temps le porte à oublier leur dynamique, c'est-à-dire leur évolution et leur finalité ¹²⁹. Si la fin du monde est en soi un miracle suprême, tant comme intervention de la puissance divine que comme rupture des lois du cosmos, rupture radicale puisqu'elle en est la destruction, toute l'histoire immédiate qui y conduit sera vue sous cette coloration : histoire surnaturalisée, où seul compte de savoir l'interpréter comme signe ¹³⁰.

128. Cf. R. MANSELLI, *L'escatologismo di Gregorio Magno*, dans *Atti del I° Congresso Intern. di Studi Longobardi*, Spolète, 1952, p. 383-387, et plus amplement, *L'escatologia di s. Gregorio Magno*, dans *Ricerche di storia religiosa*, I (1954), p. 72-83. L'article de R. WASELYNCK, *L'orientation eschatologique de la vie chrétienne d'après s. Grégoire le Grand*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2, Bruges-Paris, 1962, p. 66-80.

129. R. WASELYNCK, *art. cit.*, p. 67, n. 1, juge de même la doctrine de Grégoire, en faisant le lien avec l'attente eschatologique : « On n'y trouve rien sur la valeur de l'action temporelle, ni sur l'effort humain en vue de dominer l'univers et de conduire l'humanité à des formes plus parfaites de civilisation. L'espérance chrétienne n'y est pas mise en relation avec ce grand effort et ce grand espoir collectif de l'humanité. Au contraire, rien de temporel ni de terrestre ne compte vraiment, et le chrétien doit se détacher de ce monde pour vivre dans l'attente du retour du Christ. Pour lui, il n'y a plus d'avenir terrestre. Par là, sa prédication est tributaire de la mentalité particulière de son époque. Elle aurait besoin aujourd'hui d'être quelque peu corrigée et complétée ». En réalité, le trait est plus propre à Grégoire qu'à son époque, et sa doctrine nous semble totalement irréductible, quelques corrections qu'on y apporte, aux thèmes de la « théologie de l'incarnation » moderne.

130. Il est significatif que les historiens semblent avoir autant de difficulté à intégrer dans le portrait de Grégoire sa croyance dans le miracle que sa croyance en la fin prochaine du monde.

L'attitude de saint Augustin, dans son petit traité *De fine saeculi* à l'ami Hésychius, est un point de référence intéressant par rapport à Grégoire ¹³¹. Il est évident que saint Augustin admet lui aussi que la fin du monde sera précédée des *signa* dont parle l'Écriture (*Mc*, 13, 24-27, etc...) et que, en conséquence, ils peuvent être lus dans l'histoire. Mais il est conscient, en face des événements fracassants dont parle Hésychius, du rôle des causes simplement naturelles et refuse une interprétation surnaturelle trop rapide. De là découle la dévaluation des prodiges cosmiques dont était remplie l'histoire romaine : les paroles du Christ sur les « bouleversements du ciel » doivent être interprétées dans un sens mystique plutôt que littéral ¹³². De là également la dépréciation des autres intersignes historiques tels que guerres et calamités : ils sont part trop intégrale de l'histoire humaine banale pour pouvoir être pris comme signes particuliers de la venue prochaine du Christ ¹³³. Augustin, en somme, même lorsqu'il parle des autres signes que la tradition, peu à peu, avait fixés comme critères de l'imminence de la parousie (prédication de l'évangile au monde entier, profonde décadence morale, persécution des chrétiens) ne croit pas que son expérience, même profondément douloureuse, soit qualitativement dissemblable de celle de l'humanité passée. Il se réfugie donc dans l'idée du mystère de cette date et s'efforce continuellement de reconduire les préoccupations eschatologiques

131. *Ep.*, 199 (CSEL, 57, p. 243-292). Hésychius, dans sa lettre, exprimait à saint Augustin sa conviction que les « signes » prémonitoires étaient désormais accomplis : « nam in uno tempore et signa in caelo et pressuram gentium in terris ab hominibus videri et sustineri manifestum est... et omnia signa, quae superius Evangelium legentibus manifestat ex maxima parte completa sunt » (*Ep.*, 198, 5 ; CSEL, 57, p. 240).

132. « Signa vero de caelo et terra numquid maiora nos vidimus, quam qui fuerunt ante nos ? Nonne, si gentium legatur historia, tanta mira reperiuntur extitisse de caelo terraque, ut aliqua etiam non credantur ?... Quare si apparebunt etiam talia, si non spiritaliter ut debeat apparere » (*Ep.*, 199, 10, 34 ; CSEL, 57, p. 273-274).

133. « Bellis autem per diversa intervalla temporum et locorum quando non terra contrita est ? Nam, ut nimis antiqua praeteream, sub imperatore Gallieno, cum Romanas provincias barbaries usque quaque pervaderet, quam multos fratres nostros, qui tunc erant in carne, putamus propinquum finem credere potuisse, quoniam longe post ascensionem Domini factum est ! » (*Ibid.*, 10, 35 ; CSEL, 57, p. 274).

universelles aux préoccupations personnelles, les seules qui pour lui comptent vraiment et doivent intéresser le chrétien ¹³⁴.

L'attitude de Grégoire est différente. Il est fermement convaincu de la proximité de la parousie, sinon de son imminence (il parle en effet quelquefois des maux encore plus détestables que subira la génération suivante) ¹³⁵. Mais il se montre bien moins soucieux qu'Augustin d'établir une liste détaillée et précise des « prodiges avant-coureurs » à vérifier avec soin dans l'expérience historique. Ceci provient justement, croyons-nous, d'une conviction si forte et si naturelle en lui qu'elle rend cette préoccupation inutile : l'évidence psychologique des « signes » efface complètement le besoin de vérification ou de critique, et Grégoire se contente de les énoncer sans montrer en quoi ils sont véritablement extraordinaires.

Ainsi, dans la page fameuse des *Dialogues* où il rapporte la vision de l'évêque Redemptus auquel saint Eutychius est apparu pour lui prophétiser trois fois : *finis venit universae carnis*, et où il veut démontrer que la prédiction est en train de se réaliser sous ses yeux, les signes se réduisent à peu de chose : quelques prodiges cosmiques qui feraient piètre figure à côté de ceux de Tite-Live, et l'invasion des Lombards dont il souligne l'horreur, mais qui n'était pas la première invasion barbare en Italie et avait été peut-être moins terrible que la guerre des Goths. Pour Grégoire cela n'a pas d'importance : dans un large mouvement qui va de la vision elle-même à la conviction assurée de l'imminence de la parousie et aux conséquences pratiques que l'homme doit en tirer, tous ces événements n'ont que valeur de signe, comme si leur réalité

134. La réduction de l'attente eschatologique générale à l'attente personnelle constitue le sens même de la lettre : « In quo enim quemque invenerit suos novissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi novissimus dies, quoniam, qualis in die isto quisque moritur, talis in die illo iudicabitur » (*Ibid.*, 1, 2 ; CSEL, 57, p. 246 ; et 1, 3 ; CSEL, 57, p. 246-247).

135. Nous renvoyons ici à l'enquête exhaustive de MANSELLI, *art. cit.* ; les textes principaux sont *Ep.*, 3, 61 (MGH, *Epist.*, I, p. 221) ; *Ep.*, 10, 15 (II, p. 250), *Ep.*, 9, 232 (II, p. 227-228). Déjà le premier biographe de Grégoire avait souligné cet aspect : « in omnibus suis dictis vel operibus, Gregorius imminentem futurae retributionis diem ultimum perpendebat, tantoque cautius cuncta cunctorum negotia perpendebat quanto propinquius finem mundi insisteret, ruinis eius crescentibus, advertebat » (JEAN DIACRE, *Vita*, VI, 65 ; 75, 214).

politique et militaire n'avait pas de sens par elle-même¹³⁶. Si un témoignage des *Dialogues* paraît récusable, il faudra remarquer qu'il est identique à celui des lettres¹³⁷ ou à celui de la première homélie sur les évangiles¹³⁸. Ici, parmi d'autres calamités (débordement du Tibre et peste qui s'ensuivit), même un ouragan de l'avant-veille est vu comme le symbole de ce que Dieu pourra faire quand il viendra pour le jugement¹³⁹. Dans la lettre au païen Ethelbert, où il l'invite à se convertir justement en prévision de la fin des temps, l'attente des indices est comme anticipée : Grégoire l'avertit d'être en garde et l'invite à ne pas s'épouvanter quand arriveront dans son pays les présages de la fin¹⁴⁰.

Ainsi, même pour la question de l'attente eschatologique, Grégoire manifeste son inclination à voir toute la réalité créée comme un immense tissu de signes dont la portée principale est leur valeur pédagogique et leur capacité de révéler à l'homme les intentions divines.

136. C'est le texte connu de *Dial.*, III, 38, p. 226-227.

137. Cf. la lettre au clergé de Milan, singulièrement proche du document précédent : « ecce iam mundi huius omnia perdita conspiciamus... Mundi igitur mala, quae dudum ventura audiebamus, aspiciamus; quasi *pagina nobis codicum* facta sunt ipsae iam plagae terrarum... Adpropinquantem itaque aeterni iudicis diem sollicita mente conspice et terrorem illius paenitendo praevente » (*Ep.*, 3, 29; *MGH, Epist.*, I, p. 187).

138. *Hom. Ev.*, I, I, 1 (76, 1078c). Grégoire relève encore les prodiges cosmiques : « quamvis priusquam Italia gentili gladio ferienda traderetur, igneas in caelo acies vidimus, ipsum qui postea humani generis fusus est sanguinem coruscantem... » ; des prodiges cosmiques ont accompagné la peste de Rome de 589/90, bien que, lorsqu'il en parle, Grégoire ne les mette pas explicitement en relation avec la fin du monde. « Ante triennium quoque in hac pestilentia, quae hanc orbem clade vehementissima depopulavit, in qua etiam corporali visu sagittae caelitus venire, et singulos quosque ferire videbantur, sicut nosti... » (*Dial.*, IV, 37, p. 287).

139. « Nudius tertius, fratres, agnovistis quod subito turbine annosa arbusta eruta... Sed considerandum nobis est, dilectissimi, quod ad haec agenda invisibilis iudex venti tenuissimi spiritum movit, unius procellam nubis excitavit, et terram subruit, casura tot aedificiorum fundamenta concussit. Quid ergo iudex iste factururus est, cum per semetipsum venerit, et in ultionem peccatorum ira ejus exarserit, si portari non potest cum nos per tenuissimam nubem ferit? » (*Hom. Ev.*, I, 1, 5; 76, 1080d-1081a).

140. *Ep.*, 11, 37 : «... mundi jam terminus juxta est... multa imminet quae antea non fuerunt, videlicet inmutationes aeris terroresque de caelo et contra ordinationem temporum tempestates... Vos itaque si qua ex his evenire in terra vestra cognoscitis, nullo modo vestrum animum perturbatis... » (*MGH, Epist.*, II, p. 309).

Les méthodes et les procédés de la pensée grégorienne

Tous les historiens qui se sont occupés de Grégoire ont dit quelque chose de sa méthode de pensée spécifique, c'est-à-dire des processus mentaux qu'il met en œuvre pour élaborer sa doctrine. C'est un aspect qui frappe même après une lecture rapide ¹⁴¹.

Au niveau des définitions, on peut relever sa préférence pour les descriptions courtes, sentencieuses, presque proverbiales et à fort caractère d'exhortation, plutôt que pour les nettes délimitations conceptuelles. Dans ce domaine, son choix se porte sur les subdivisions et classifications plutôt que sur les définitions proprement dites, et la scolastique ne pourra puiser amplement dans les œuvres de Grégoire qu'après un patient travail de choix, de retouche et d'uniformisation que lui ne connaît absolument pas ¹⁴².

Mais c'est au niveau du raisonnement que se manifeste une particularité plus marquée. S'il reconnaît en quelques passages rares l'utilité des *ratiocinationis argumenta* ¹⁴³ pour discuter avec les savants de ce monde, ils ne forment en rien la trame de sa pensée. Celle-ci serait constituée plutôt par les possibilités d'inférence qu'offre la comparaison sous toutes ses formes : de la plus simple, la métaphore, à l'allégorie et enfin à l'*exemplum*, forme de parabole historique chargée de valeur démonstrative à cause de son avènement réel ¹⁴⁴.

141. La meilleure étude d'ensemble est celle de WEBER, *Hauptfragen*..., p. 53-74, qui donne de nombreuses références aux travaux sur des points particuliers.

142. Cf. WEBER : « Das Subjekt ist häufiger ein Verbum als ein Substantif, und man hat nicht selten den Eindruck, dass weniger ein Begriff bestimmt, als vielmehr eine Aufgabe gestellt werden soll » (*op. cit.*, p. 54 et 53-56).

143. Cf. *Mor.*, 16, 6, 10 (75, 1125) et *Reg. Past.*, 3, 6 (77, 57).

144. Cf. WEBER, *op. cit.*, p. 64-65, qui fait aussi remarquer comment « les analogies bien construites et conduites avec vigueur se rencontrent rarement chez Grégoire et, strictement parlant, pas du tout » (p. 64), tandis que ses préférences s'orientent vers les formes plus simples de la comparaison. Il faut reprendre ici ce qui a été dit plus haut, à propos de l'usage des sciences naturelles chez Grégoire : « ex rebus insensibilibus discimus, quid de sensibilibus atque intelligibilibus sentiamus » (*Mor.*, 4, 29, 55 ; 76, 665) ; « ex istis ergo corporalibus et exterioribus interiora et spiritualia colligenda sunt » (*Mor.*, 11, 6, 8 ; 75, 957) ; « ut ex his quae animus novit surgat ad incognita, quatenus exemplo visibilium se ad invisibilia rapiat » (*Hom. Ev.*, I, 11, 1 ; 76, 1114-1115).

Encore plus caractéristique est sa technique d'interprétation symbolique de l'Écriture. Il ne nous appartient pas de traiter de cet immense aspect de l'œuvre de Grégoire ¹⁴⁵. On pourra peut-être faire remarquer qu'une telle technique semble omniprésente par le seul fait, contingent, qu'une grande part de la production grégorienne est commentaire (encore qu'elle soit notable dans la *Règle* et les *Dialogues*), et l'on pourra en attribuer les origines et les développements principaux non pas à Grégoire mais à toute la tradition qu'il l'a précédé, d'Origène à Augustin. Mais la méthode d'interprétation allégorique prend chez Grégoire une importance, une exclusivité protéiforme et, substantiellement, une gratuité qui sont typiquement grégoriennes. Dans la vive conscience de l'action divine sur l'auteur sacré, toute logique de sens, toute homogénéité humaine du texte sont oubliées ¹⁴⁶. Dans le sentiment tout aussi net que Dieu transmet des intentions et des significations polymorphes dans le texte sacré ¹⁴⁷, tout finit par être preuve d'à peu

145. Cf. D. HOFMANN, *Die Geistige Auslegung der Schrift bei Gregor dem Grossen*, Münsterschwarzach, 1968. Dans ce travail, l'analyse de la « technique exégétique » de Grégoire nous paraît exhaustive, mais de notre point de vue, nous estimons un peu courte la perspective de l'auteur. Trop enfoncé dans sa préoccupation d'indiquer les sources de cette technique, il semble oublier ce qu'il y a de proprement grégorien dans la manière et l'intensité de son utilisation ; en outre, il n'instaure aucun rapport entre celle-ci et la mentalité générale de Grégoire. Plus exacte est cette notation synthétique de V. RECCHIA : « Alla base dell'esegesi di Gregorio, c'è un modo di sentire unitariamente la natura, la storia dell'uomo, la vita dello spirito che, generalmente, è poco sviluppato in noi. Il tutto è visto sotto l'influsso dell'azione di Dio continuamente presente nella creazione e nelle vicende della salvezza umana » (*L'esegesi di Gregorio M. al Cantico dei Cantici*, Turin, 1967, p. 54).

146. WEBER note très justement : « Gregor lehrt ausdrücklich, dass die Hl. Schrift inspiriert sei. Er ist dabei so streng, dass für die individuelle Persönlichkeit des Hagiographen kaum mehr ein Raum übrig bleibt » (*op. cit.*, p. 46), montrant ainsi dans le problème de l'Écriture ce même « saut » psychologique des causes secondes que nous avons relevé dans l'étude du monde. Cf. *Mor.*, Praef. 1, 2 (75, 517a-b) : « sed quis haec scripserit, valde supervacue quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictavit. Ipse scripsit, qui et in illius opere inspirator extitit, et per scribentis vocem imitanda ad nos eius facta transmisit », et *ibid.*, 1, 3 (518a) : « scriptores sacri eloquii, quia repleti Spiritu sancto super se trahuntur, quasi extra semetipsos fiunt : et sic de se sententias, quasi de aliis, proferunt », où l'inspiration est vue comme un *raptus* miraculeux.

147. *Mor.*, 20, 1, 1 (76, 135) : « quamvis omnem scientiam atque doctrinam Scriptura Sacra sine aliqua comparatione transcendat... ut ergo

près tout. Le symbolisme de Grégoire n'a pas de loi, tout au plus des constantes plus ou moins respectées, surtout pour un certain nombre de correspondances symboliques déjà fixées par la tradition ; mais le plus souvent il s'agit d'un symbolisme extrinsèque, fondé sur les analogies d'images, des accords fantastiques, les plus minces supports occasionnels, et quelquefois même de simples assonances verbales ¹⁴⁸.

On peut insister sur les riches possibilités qu'offre cette méthode dans une atmosphère religieuse de méditation pour la nourriture contemplative et l'exhortation pastorale ¹⁴⁹. Mais on doit également souligner avec force son manque profond et congénital de rationalité qui peut légitimement susciter une forme d'irritation subtile mais persistante. On a pu parler d'« égarements allégoriques » de Grégoire, expression que nous ferions volontiers nôtre et qui décrit avec une sévérité nullement gratuite les dangers de sa méthode ¹⁵⁰.

de rerum pondere taceam, scientias tamen omnes atque doctrinas ipso etiam locutionis suae more transcendit » ; ce principe est réaffirmé dans plusieurs prologues qui ouvrent chaque chapitre des *Moralia*.

148. A ce propos, on trouvera précieuses les analyses de HOFMANN, *op. cit.*, sur la méthode grégorienne de traiter les nombres, les noms propres, les termes étrangers, les mots obscènes ou scabreux, les incisives, etc . . . WEBER parle à juste titre d'une « stark allegorische, je zur Akkomodation gewordene Exegese Gregors » (*op. cit.*, p. 67).

149. Dom J. LECLERCQ évoque, avec une pointe d'ironie, les conditions psychologiques particulières que la lecture de Grégoire demande : « Elle (= son œuvre) paraît parfois diffuse, car elle suppose réalisée, pour être appréciée, « goûtée », une condition qui l'est rarement aujourd'hui : un certain loisir, cet *otium* dont lui-même parle si souvent. Il est vrai que le caractère très peu systématique de ses écrits présente cet avantage qu'on peut commencer de les lire n'importe où et finir de même » (*L'amour des lettres et le désir de Dieu*, p. 32). En vérité, le présupposé n'est pas seulement l'*otium*, mais une renonciation à la pensée logique.

150. P.M. ARCARI, *Idee e sentimenti politici*, p. 272 : « E' al travaglio di un'umanità che aveva ragionato per tre secoli sui simboli che rispondeva, come vedremo, la logica di Alcuino ; le stesse preoccupazioni che ispiravano gli *smarrimenti allegorici* di san Gregorio imposero l'esigenza dei ferrei sillogismi di Scoto Eriugena ». Le même auteur, en un développement très suggestif, voit dans la pensée symbolique la caractéristique essentielle de la civilisation du haut moyen âge, où se rencontrent décadence romaine et influences barbares : « L'incontro fra la decadenza del pensiero religioso e la mentalità barbarica s'avverò reciproca influenza del simbolismo religioso e di quello barbarico, e nella conseguente comune tendenza a sostituire

Ainsi est parfaite la correspondance entre le contenu de la pensée et de la mentalité de Grégoire, fondées sur une perception théocentrique et symbolico-pratique du monde, et les formes qu'il emprunte pour s'exprimer, réduites à l'allégorie et à l'association d'idées. En cela, l'hétérogénéité des *Dialogues vis-à-vis des Moralia* n'est pas si profonde qu'elle peut le paraître à première vue : dans le premier cas, l'historien, mis en présence d'un monde où les lois ne sont pas celles qu'il reconnaît sera mal à l'aise, mais dans le second cas, ce sera au tour du théologien scolastique de chercher sa route dans un monde où l'exigence de rationalité dans l'exposition de la foi est complètement oubliée.

LA THÉORIE GRÉGORIENNE DU MIRACLE

Nous croyons avoir établi, au cours de notre recherche, deux points importants : le premier, c'est que la mentalité grégorienne n'est pas supra-naturaliste au point de nier les dynamismes de la nature, de leur enlever toute fixité, toute consistance et de se réclamer consciemment de la puissance ou de la volonté imprévisibles de Dieu comme de l'unique critère d'intelligibilité du réel, confondant ainsi, à la fois au niveau ontologique et gnoséologique, le naturel et le miraculeux ¹⁵¹. Grégoire s'est trouvé éloigné pour deux raisons de cette position qui sera celle du courant médiéval opposé à la dialectique, exprimé si clairement dans le *De Dei omnipotentia* de Pierre Damien et soutenu avec cohérence aux divers plans des

il ragionamento teleologico al ragionamento causale e nello sviluppo dell'induzione teleologica... Il simbolo constitui dunque il primo punto di incontro fra decadenza del mondo latino e infanzia delle *gentes*. Mentre l'inerzia della decadenza tendeva a riassumere in simboli le idee, la giovane mente barbarica si servi dei simboli nel suo sforzo inconscio verso la conquista di concetti razionali» (*op. cit.*, p. 280 et 283).

151. Les formules de P. M. ARCARI nous paraissent trop absolues. Décrivant la mentalité du haut moyen âge, dans lequel elle inclut également Grégoire, elle écrit : « I 'fatti' a cui si ha riguardo sono tutti i fatti, quelli tramandati dalla storia come quelli contemporanei, ma il presupposto da cui l'indagine si muove fa sì che ogni fatto è considerato miracolo. La realtà è miracolo. Abbiamo, qui, un'induzione *sui generis*, predeterminata dalla causa iniziale dogmaticamente assunta. Sotto questo aspetto il miracolo propriamente detto non è che un caso particolare della miracolosità del reale. Il miracolo non si pone, infatti, come un principio ma come un fenomeno, non come manifestazione generale del volere divino ma come un particolare da cui indurre la norma » (*Idee e sentimenti politici*, p. 309).

rapports entre raison et foi, philosophie et théologie, église et état. D'un côté, il est pour ainsi dire lié, malgré l'intrinsèque nouveauté de l'époque, à la grande tradition patristique qui dans le respect profond des merveilles du créé et de l'intelligence de l'homme, image de Dieu, avait trouvé le contrepoids à un « surnaturalisme » excessif et à une perception uniquement volontariste de l'œuvre divine. Lié aussi, d'une manière plus délicate encore — et qui reste à déterminer —, conformément à son titre d'ex-préfet de Rome, aux survivances de la civilisation classique qui était une civilisation naturaliste. D'un autre côté, un manque d'esprit systématique et abstrait, si caractéristique de sa forme d'intelligence, l'empêche de s'aventurer dans les déclarations de principe, laissant ainsi tout son système entouré d'une aura aux limites incertaines.

Le second point, c'est que la mentalité grégorienne est, dans son orientation générale la plus profonde, suffisamment « surnaturaliste » pour pouvoir accueillir le miraculeux comme chose obvie, avec une facilité psychologique et une disponibilité totale qui ne sont pas freinées par une précise exigence logico-rationnelle. Cette constatation est, à notre avis, la clef pour expliquer non seulement l'attitude psychologique et les croyances personnelles de Grégoire, mais aussi le fait que lui, si intéressé à la réalité du miracle, n'en donne jamais même le commencement d'une définition théorique et ne paraisse pas conscient des questions ontologiques qu'il implique. Du miracle comme de la nature, il ne voit que la valeur pédagogique ; et si l'action de Dieu sur ou à travers le thaumaturge lui pose parfois un problème, ce n'est pas celui, abstrait, de l'action en elle-même, mais celui, ascétique et moral, de la difficulté de l'intégrer dans sa propre vie chrétienne.

En somme, il nous semble que la mentalité de Grégoire se présente comme une véritable propédeutique au miracle, non pas une propédeutique théorique qui le fonde et le justifie, mais une propédeutique psychologique qui l'attend avec confiance, le reconnaît facilement et l'accepte sans questions.

Quant à sa théorie du miracle, saint Grégoire l'expose en une quantité notable de textes, quelquefois bien structurés, le plus souvent occasionnels et fragmentaires. Cette théorie peut apparaître monotone et n'offre pas la variété de thèmes ni la profondeur psy-

chologique de celle de saint Augustin, mais il est impossible de percevoir le sens et la valeur précise que les récits concrets des *Dialogues* avaient pour Grégoire si l'on ne met pas en lumière les composantes psychologiques et morales de sa doctrine telle qu'il la propose en dehors de toute intention hagiographique immédiate. Les historiens de notre auteur, peut-être frappés par sa pauvreté spéculative, se sont généralement limités à interpréter la notion grégorienne du miracle à partir de la lecture directe des *Dialogues*, laissant ainsi dans l'ombre les déclarations explicites de Grégoire, clefs naturelles pour leur explication, et dont l'oubli réduit toute exégèse à des hypothèses subjectives ¹⁵².

L'absence de définition

Il paraît important d'attirer l'attention du lecteur sur un fait : dans toute l'œuvre de Grégoire, il n'y a aucune définition théorique du miracle. Saint Augustin, dont Grégoire dépend pour tant d'aspects de sa pensée, avait proposé au moins deux lignes précises de définition : l'une de caractère psychologique, l'autre plus proprement philosophique et ontologique.

Dans la première, on peut ranger les définitions qui accentuent l'aspect insolite, stupéfiant ou rare de l'événement miraculeux : « *Miraculum* voco quicquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem *mirantis* adparet » ¹⁵³. De façon analogue, Augustin dit parfois que le miracle est l'événement dont la *ratio* apparaît à l'homme mystérieuse et cachée et qui, donc, produit en lui un effet de stupeur ¹⁵⁴. Il lui arrive aussi de sculigner avec force que tous les

¹⁵². Nous paraissent équilibrées les pages de WEBER, *Hauptfragen*..., p. 146-165, qui, en une rapide esquisse, lie la doctrine grégorienne des charismes aux récits des *Dialogues*, aux diverses allusions à des miracles du *Registrum* et enfin à la lettre au missionnaire Augustin, présenté comme la synthèse de l'attitude théorique et pratique de Grégoire.

¹⁵³. *De util. credendi*, I, 16, 34 (CSEL, 25/, p. 43).

¹⁵⁴. « *Movent haec et ideo mira sunt, quia occultiorem habent rationem, quam ut videri vel reddi ab homine homini possit... Habent itaque omnia causas suas atque rationes rectas et inculpabiles, quae Deus vel usitata vel inusitata operatur. Sed hae causae atque rationes cum latent, miramur, quae fiunt, cum autem patent, consequenter ea vel convenienter fieri dicimus nec mirandum esse, quia facta sunt, quae ratio exigebat ut fierent... Latet ratio diversarum commutationum hinc est omnium visibilibus silva miraculorum...* » (*Ep.*, 162, 6-9; CSEL, 44, p. 516-519).

faits de la nature sont également *mira et stupenda* mais que, devenus banals pour l'homme qui ne sait plus les voir, Dieu s'est réservé certaines œuvres *non majora sed insolita* par quoi étonner l'homme et le conduire à la connaissance de la réalité divine ¹⁵⁵. Dans cette ligne si consistante qu'elle a conduit certains critiques à affirmer que pour Augustin il n'y a pas de différence ontologique entre le miraculeux et le naturel, tout le miraculeux étant naturel et tout le naturel miraculeux ¹⁵⁶, le miracle semble défini principalement par l'*admiratio* qu'il sait éveiller et sa fonction est conçue dans une perspective très pratique, essentiellement pédagogique et morale.

Dans la seconde ligne au contraire, saint Augustin élabore explicitement une définition ontologique du miracle, en distinguant nettement sa causalité de celle des événements purement naturels, avec des expressions comme celle-ci : « Habet ergo Deus in se ipso absconditas quorundam factorum causas, quas *rebus conditis non inseruit*, easque inplet non illo opere providentiae, quo naturas substituit, ut sint, sed illo, quo eas administrat, ut voluerit, quas, ut voluit, condidit » ¹⁵⁷.

De ce double genre de définitions qui affirment, chacune à son propre niveau, la différence entre fait miraculeux et naturel, Grégoire ne conserve aucune trace ¹⁵⁸. Tout en connaissant indu-

155. « Quia enim...miracula eius quibus totum mundum regit universamque creaturam administrat, assiduitate viluerunt, ita ut pene nemo dignetur adtendere opera Dei mira et stupenda in quolibet seminis grano; secundum ipsam suam misericordiam servavit sibi quaedam, quae faceret opportuno tempore praeter usitatum cursum ordinemque naturae, ut *non majora, sed insolita videndo stuperent*, quibus quotidiana viluerant » (*In Joann.*, 24, 1; CC, 36, p. 244); cf. aussi *De Trin.*, 3, 6, 11 (CC, 50, p. 138).

156. Cf. les indications fournies par P. de VOOGHT, *La Notion philosophique du miracle chez saint Augustin*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 10 (1938), p. 317-323, et celles particulièrement nettes de l'article *Wunder*, dans *Realencycl. für protest. Theologie*, 3^e éd., t. 21, p. 560.

157. *De Gen. ad litt.*, 9, 18, 33 (CSEL, 28/1, j. 292).

158. En commentant *I Rois*, 14, 15 : « Et factum est miraculum in castris...et accidit quasi miraculum a Deo », Grégoire paraît donner une définition rudimentaire : « Miraculum vero a Deo est, quod sine homine facit Deus; quasi a Deo miraculum est, quod facit per hominem » (*Exp. Reg.*, 5, 118; p. 492). Il ne s'agit pas en réalité d'une définition, mais d'une distinction entre le *miraculum a Deo* et le *miraculum quasi a Deo*.

bitablement certains des textes d'Augustin, il en retient les passages qui paraissent signifier une renonciation à une analyse rationnelle ou qui, dans un déroulement non dépourvu de rhétorique, soulignent l'incompréhensibilité des *mirabilia* de la nature, pour inviter à accepter les *mirabilia* de la surnature¹⁵⁹. Ceci ne signifie pas, bien entendu, que Grégoire n'ait aucun critère de distinction entre naturel et miraculeux : le seul fait qu'il ait recueilli les *miracula patrum italicorum* et se soit préoccupé de distinguer la thaumaturgie et les autres charismes des dons normaux de la grâce, suppose une certaine perception de leur valeur qualitative diverse. Il lui arrivera parfois, rarement il est vrai, d'opposer l'origine naturelle et surnaturelle de certains phénomènes à propos, par exemple, des songes¹⁶⁰ ou de

159. Cf. ces parallèles :

Hom. Ev., II, 8, 10 (76, 1034b) : « Sciendum itaque nobis est quia quidquid ratione nominis comprehendere potest mirum esse jam non potest, sed solo est in miraculis ratio potentia facientis ».

AUGUSTIN, *Ep.*, 137, 2, 8 (CSEL, 44, p. 107) : « Demus deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse. *In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis* ».

Hom. Ev., II, 26, 12 (76, 1204a) : « miracula eius... assiduitate viluerunt, ita ut pene nemo dignetur adtendere opera Dei mira et stupenda in quolibet seminis grano ».

In Joann., 24, 1 (CC, 36, p. 244) : « quia eis quotidiana Dei miracula ex assiduitate viluerunt. Nam ecce in uno grano parvissimi seminis latet tota quae nascitura est arboris molles ».

Grégoire poursuit comme saint Augustin, en déduisant la crédibilité de la résurrection des merveilles de la nature. Le long développement analogue de *Mor.*, 6, 15, 18-19 (75, 738c-740a) est tout tissé de réminiscences augustiniennes : *In Joann.*, 24, 1 ; *In Joann.*, 8, 1 et peut-être *De Trin.*, 3, 5, 11 (CC, 50, p. 137-138). Les parallèles qu'on l'on peut relever sont indéniabls, mais un peu vagues, comme des échos de lectures. On notera que s'insère dans ce contexte le fameux passage de Grégoire : « Sed sciendum nobis est quod divina operatio si ratione comprehenditur, non est admirabilis ; nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. Sed haec ipsa nostri Redemptoris opera, quae ex semetipsis comprehendere nequaquam possunt, ex alia eius operatione pensanda sunt, ut rebus mirabilibus fidem praebeant facta mirabiliora » (*Hom. Ev.*, II, 26, 1 ; 76, 1197c) ; cf. aussi *Hom. Ev.*, II, 25, 6 (76, 1193).

160. Cf. l'analyse de *Mor.*, 8, 24, 42-43 (75, 827a-828a) analogue à celle de *Dial.*, IV, 50, p. 309-310.

la doctrine acquise et infuse ¹⁶¹ ou en décrivant un fait miraculeux ¹⁶².

Mais l'absence de toute définition théorique signifie, selon nous, que Grégoire ne se soucie pas de la structure ontologique du miracle. En cohérence parfaite avec la mentalité que nous avons décrite, toute son attention se porte sur la *fonction* du miracle, sur la signification concrète qu'il a pour la vie de l'individu ou de la communauté. On dirait que, pour lui, la finalité d'un événement en définit la nature : d'où la tendance à insérer parmi les *miracula patrum* de nombreux épisodes qui, surtout dans le domaine des visions et guérisons, pourraient faire l'objet d'une interprétation purement naturelle, même en s'en tenant au texte de Grégoire. S'ils possèdent une particulière fonction pédagogique ou morale d'avertissement, de prémonition, de consolation, de condamnation, pourquoi dès lors ne pas leur attribuer une particulière origine divine et donc un caractère miraculeux ?

L'absence de définition nous paraît être plus qu'un simple constat : elle conditionne et la théorie et la pratique littéraire de Grégoire, laissant le monde du miraculeux dans la vague catégorie du *mirum* aux frontières incertaines.

Nature charismatique de la thaumaturgie

La terminologie de Grégoire en ce qui concerne les dons divins dans la vie chrétienne est très instable. Pour les grâces que la théologie postérieure appellera « dons du Saint Esprit », il utilise

161. A propos du fait qu'il ne faut pas assumer l'office de la prédication avant un âge convenable, Grégoire remarque : « Nec contra haec quempiam movere debet quod Jeremias atque Daniel prophetiae spiritum pueri perceperunt, quoniam miracula in exemplum operationis non sunt trahenda. Omnipotens enim Deus et linguas infantium facit disertas (*Sag.*, 10, 21), et ex ore infantium atque lactentium perficit laudem (*Ps.*, 8, 3). Sed aliud est quod nos de doctrinae usu atque disciplina discimus, aliud quod de miraculo scimus » (*Hom. Ez.*, I, 2, 4 ; 76, 797b).

162. Grégoire se limite presque toujours à raconter les miracles sans préciser en quel sens il s'agit précisément d'un miracle. Quelquefois pourtant, plus ou moins explicitement, il fait allusion à la loi naturelle que le miracle enfreint. A propos d'un rocher arrêté dans sa chute, il note : « locus non fuerit quo inhere potuisset » (*Dial.*, I, 1 ; p. 19) ; en un épisode où de l'eau est utilisée pour faire brûler des lampes, il souligne que le thaumaturge *elementi naturam mutavit* (*Dial.*, I, 5, p. 40), etc. . .

indifféremment au moins cinq expressions ¹⁶³. En revanche, le terme général de *dona Spiritus Sancti* oscille continuellement entre le sens de vertus morales et celui des dons charismatiques, de même que celui de *virtus* désigne parfois les vertus morales et parfois le miracle ¹⁶⁴.

Grégoire établit toutefois une distinction qualitative entre les vertus de la vie surnaturelle propres à chaque chrétien et les dons charismatiques et extraordinaires. Elle est affirmée clairement dans cinq textes importants et explicites (*Mor.*, 2, 56, 89-92 ; *Mor.*, 11, 16, 21 ; *Mor.*, 27, 46, 76 ; *Hom. Ez.*, 1, 5, 11 ; *Hom. Ev.*, 11, 29, 4). Les critères de différenciation ne sont pas toujours homogènes. Parfois Grégoire oppose les *dona sine quibus ad vitam nequaquam pertingitur* aux *dona quibus vitae sanctitas pro aliorum utilitate declaratur* ¹⁶⁵. Ailleurs il s'agit au contraire des *bona summa* qui ne peuvent pas être moralement mal utilisés qu'il oppose aux *bona media* qui peuvent être employés comme instruments de superbe et de gloire personnelle ¹⁶⁶. Une autre fois il distingue, dans le sillage d'une explication allégorique, les *dona quae muniunt* des *dona quae ornant* ¹⁶⁷. En une autre occasion encore il différencie

163. *Dona, virtutes, munera, septiformis gratia sancti Spiritus, dona spiritalia, dona spiritalis gratiae*, etc... ; cf. CARLUCCIO, *The Seven Steps*, p. 15.

164. Sur ces incertitudes terminologiques, cf. la documentation recueillie par CARLUCCIO, *The Seven Steps*, p. 11-19, qui omet de signaler à propos du terme *virtus* la signification tout à fait courante de « prodige ».

165. « Alia namque sunt dona illius, sine quibus ad vitam nequaquam pertingitur ; alia, quibus vitae sanctitas pro aliorum utilitate declaratur. Mansuetudo namque, humilitas, patientia, fides, spes, caritas, dona eius sunt : sed ea, sine quibus ad vitam homines pervenire nequaquam possunt. Prophetiae autem, virtus curationum, genera linguarum, interpretatio sermonum, dona eius sunt : sed quae virtutis eius praesentiam pro correctione intuentium ostendunt » (*Mor.*, 2, 56, 91 ; 75, 598d).

166. « Alia namque sunt bona summa, alia bona media. Bona enim summa sunt fides, spes, caritas. Quae cum veraciter habentur, in malum inflecti non possunt. Bona autem sunt media prophetia, doctrina, curationum virtus, et cetera (*I Cor.*, 12, 10), quae ita inter utrumque sunt posita, ut aliquando per haec sola aeterna patria, aliquando vero gloria terrena requiratur » (*Mor.*, 27, 46, 76 ; 76, 442c-d).

167. « Praecipitavit omnia mœnia eius, dissipavit munitiones eius (*Thren.*, 2, 5). Mœnia autem in urbibus pro ornamento sunt, munitiones vero in defensionem. Et alia sunt dona quae nos muniunt, alia quae ornant. Prophetica quippe doctrina, genera linguarum, curationum virtus, quasi quaedam

les *miracula corporalia quæ ostendunt aliquando sanctitatem, non autem faciunt* et les *signa spiritualia quæ aguntur in mentem, et virtutem vitæ non ostendunt sed faciunt*¹⁶⁸. Il s'agit donc d'un noyau de dons essentiels à la vie chrétienne individuelle, constitutifs de celle-ci, en opposition aux dons accessoires. De là dérive l'autre caractéristique fondamentale selon laquelle les premiers sont stables et permanents dans l'âme, tandis que les seconds sont aléatoires et que la providence divine soustrait quelquefois à celui qui les possède pour le maintenir dans l'humilité et lui faire reconnaître leur caractère absolument gratuit¹⁶⁹.

Si donc il n'existe pas chez Grégoire d'opposition terminologique explicite entre la *gratia gratum faciens* et la *gratia gratis data*, la substance de cette distinction s'y trouve plus clairement que chez saint Augustin¹⁷⁰. Dans le premier type de dons il énumère généralement les vertus de foi, d'espérance et de charité, quelques-unes des principales vertus morales et, rarement, quelques-uns des dons

mœnia mentis sunt. Quæ etsi quisque non habet, stare munitus per fidem et justitiam potest, quamvis ornatus virtutum altitudine minime esse videatur. Spes vero, fides et charitas, non nostra mœnia, sed munitiones sunt; quæ si habere negligimus, hostilibus insidis patemur» (*Mor.*, 11, 16, 21; 75, 965b-c).

168. « Nam corporalia illa miracula *ostendunt* aliquando sanctitatem, non non autem faciunt; hæc vero spiritualia, quæ aguntur in mente, virtutem vitæ non ostendunt, sed *faciunt*. Illa habere *et mali* possunt, istis autem perfrui *nisi boni* non possunt » (*Hom. Ev.*, II, 29, 4; 76, 1216a).

169. « In sanctorum quippe cordibus juxta quasdam virtutes semper permanet, juxta quasdam vero recessurus venit, et venturus recedit. In fide etenim, spe, atque charitate, et in bonis aliis, sine quibus ad cœlestem patriam non potest perveniri, sicut est humilitas, castitas, justitia, atque misericordia, perfectorum corda non deserit. In prophetiæ vera virtute, doctrinæ facundia, miraculorum exhibitione, electis suis aliquando adest, aliquando se subtrahit. Adest ut eleventur, et semetipsum subtrahit ut humiliantur. Adest ut eos ostensa virtute clarificet, recedit ut semetipsos subtracta eius virtute cognoscant » (*Hom. Ez.*, I, 5, 11; 76, 825a-b). Cf. le texte tout aussi explicite de *Mor.*, 2, 56, 91 (75, 598d-599a).

170. Cf. AUGUSTIN : « Aliud operatio Spiritus, quæ in malis hominibus etiam fieri solet... aliud operatio ejusdem Spiritus, quam nisi boni habere non possunt, sicut est finis præcepti caritas » (*De bapt.*, III, 16, 21; CSEL, 51, p. 213 : cf. le texte Grégoire à la note 167); « prophetia quippe sine charitate... non perducit ad regnum Dei; charitas vero sine prophetia utique *perducit* » (*De div. quest. ad Simpl.*, II, q. 1, 8; 40, 136 : cf. le texte à la note 13); cf. *Serm. Dom. in monte*, I, 4 (34, 1234).

du Saint Esprit. Pour le second, au contraire, le point de référence de Grégoire est la liste des charismes proposés par saint Paul dans *I Cor.*, 12, 8-10, et il ne nomme jamais les dons divins d'ordre ou de juridiction. Dans une terminologie assez incertaine pour la forme mais solide pour le fond, viennent en premier lieu le *prophetiae spiritus*¹⁷¹, puis la *virtus curationum* ou *gratia sanitatum*²⁷², la *virtus sapientiae* ou *doctrinae donum*, et, bien plus rarement, l'*interpretatio sermonum* ou les *genera linguarum* qui paraissent presque absents du cadre psychologique de Grégoire et ne sont nommés qu'occasionnellement en association avec les autres¹⁷³. Très souvent, et dans des contextes plus concrets et développés, revient aussi une

171. Dans cette note et dans celles qui suivent, notre propos n'est pas de donner une liste exhaustive, mais seulement un bilan d'orientation de la terminologie et des catégories charismatiques qui reviennent le plus souvent chez Grégoire. Nous avons cherché aussi à nous limiter aux textes qui paraissent le plus se référer à une expérience contemporaine qu'être une pure exégèse des charismes de la première communauté ecclésiale.

Pour la prophétie, la terminologie la plus courante est *prophetiae spiritus*: *Hom. Ez.*, I, 5, 6 (76, 823b) et I, 7, 21 (76, 850d); *Hom. Ev.*, I, 20, 12 (76, 1166a); *Mor.*, 4, 31, 62 (75, 671b); 8, 6, 10 (75, 870b = *praescientia*); 24, 8, 19 (76, 297a) et 27, 1, 2 (76, 399d); *prophetiae gratia*: *Mor.*, 28, 10, 21 (76, 461b); *prophetiae virtus*: *Hom. Ez.*, I, 5, 11 (76, 825b) et I, 10, 32 (76, 899d); *prophetiae donum*: *Mor.*, 9, 13, 20 (75, 870b); *prophetia* ou *prophetiae*: *Hom. Ez.*, II, 3, 13 (76, 964b); *Hom. Ev.*, I, 10, 1 (76, 1110c-d); *Mor.*, 2, 56, 89 (75, 597d) et 2, 56, 91 (75, 598d); *prophetica doctrina*: *Mor.*, 11, 16, 21 (75, 965c); *prophetiae oculus*: *Hom. Ez.*, I, 8, 17 (76, 861a). La première homélie sur Ezéchiel est comme un petit traité sur la prophétie où l'analyse théorique de l'expérience prophétique n'exclut pas des allusions à l'expérience contemporaine.

172. *Curationis gratia*: *Hom. Ez.*, I, 10, 32 (76, 899d); *Mor.*, 9, 13, 20 (75, 870c) et 24, 8, 19 (76, 721b); *gratia curationis*: *Hom. Ez.*, I, 7, 21 (76, 850d); *curationum gratia*: *Mor.*, 29, 22, 41 (76, 499c) et 34, 3, 7 (76, 721b); *gratia curationum*: *Hom. Ev.*, II, 29, 10 (76, 1218d); *curationum virtus*: *Mor.*, 11, 16, 21 (75, 965c) et 27, 46, 76 (76, 422c); *virtus curationum*: *Mor.*, 2, 56, 91 (75, 598d); *virtutes curationum*: *Mor.*, 2, 56, 89 (75, 597d); *sanitatum gratia*: *Mor.*, 28, 10, 21 (76, 461a).

173. *Doctrinae dona*: *Mor.*, 11, 2, 4 (75, 955b-c); *sermo sapientiae* ou *sermo scientiae*: *Hom. Ev.*, II, 29, 10 (76, 1218d); *Mor.*, 29, 22, 41 (76, 499c); *virtus sapientiae*: *Mor.*, 28, 19, 21 (76, 461a); *verbum doctrinae*: *Hom. Ez.*, I, 5, 6 (76, 823b); *doctrinae facundia*: *Hom. Ez.*, I, 5, 11, (76, 825b); *doctrina*: *Mor.*, 27, 46, 76 (76, 422c) et *Hom. Ez.*, II, 3, 13 (76, 964b); *genera linguarum*: *Hom. Ev.*, II, 29, 10 (76, 1218d); *Mor.*, 2, 56, 89 (75, 597d); 2, 56, 91 (75, 598d); 11, 16, 21 (75, 965c); 19, 25, 42 (76, 125b); *interpretatio sermonum*: *Hom. Ev.*, II, 29, 10 (76, 1218d); *Mor.*, 2, 56, 91 (75, 598d).

terminologie générique, *miraculorum exhibitio*, *miraculorum signa*, *ostensio signorum* ¹⁷⁴, qui semble correspondre non pas à la liste paulinienne mais au tableau de thaumaturgie ; cette terminologie est plus active et plus liée au ministère apostolique en *Mc*, 16, 17-18 ¹⁷⁵. Le terme de *charisma* est, au contraire, complètement absent de la langue grégorienne en dépit de ses précédents bibliques et patristiques. A cause de cette incertitude du vocabulaire et du contenu, confirmée largement par les récits des *Dialogues* qui unissent sous le nom de *miracula patrum* les réalités les plus variées, il nous paraît possible de parler indifféremment, à propos de Grégoire, de dons charismatiques, dons de thaumaturge ou thaumaturgie, comme nous le ferons par la suite ¹⁷⁶.

De la distinction de ce double niveau de dons s'ensuit un corollaire important que Grégoire propose avec une certaine cons-

174. *Miraculorum gratia* : *Hom. Ez.*, I, 5, 6, (76, 823b) et II, 3, 13 (76, 964b) ; *gratia virtutum* : *Hom. Ev.*, II, 29, 10 (76, 1218d) ; *miraculorum virtus* : *Hom. Ev.*, II, 40, 3 (76, 1305c) ; *miraculorum exhibitio* : *Hom. Ez.*, I, 5, 11 (76, 825b) ; *ostensio signorum* : *Hom. Ez.*, II, 6, 9 (76, 1002b) ; *virtutum operatio* : *Mor.*, 29, 22, 41 (76, 499c) ; *virtutes operationum* : *Mor.*, 28, 22, 46 (76, 476a) ; *signorum virtutes* : *Mor.*, 33, 6, 13 (76, 679b) ; *virtutum signa* : *Mor.*, 2, 56, 92 (75, 600a) ; *signorum miracula* : *Mor.*, 17, 15, 21 (76, 21c) ; *signa et miracula* : *Mor.*, 33, 35, 60 (76, 712b) ; *virtutes* : *Hom. Ez.*, I, 8, 17 (76, 861a) ; *Hom. Ev.*, II, 27, 4 (76, 1207b) ; II, 30, 10 (76, 1227a) ; II, 34, 11 (76, 1252d) ; *miraculorum signa (miracula virtutum)* : *Hom. Ev.*, I, 4, 4 (76, 1091b) ; *signa et virtutes* : *Hom. Ez.*, I, 10, 29 (76, 898a) ; *virtutes et signa* : *Hom. Ev.*, I, 20, 13 (76, 1166c). Il faut y ajouter des verbes utilisés avec valeur substantive : *magna operari* (*Mor.*, 18, 40, 64 ; 76, 75a), *mira agere et virtutes facere* (*Hom. Ez.*, II, 5, 22 ; 76, 997b), *miraculis coruscare* (*Mor.*, 17, 26, 36 ; 76, 27b).

175. « Signa autem eos qui credituri sunt haec sequentur. In nomine meo daemonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent ; et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit ; super aegros manus imponent, et bene habebunt ».

176. Il faut aussi relever que Grégoire, tout en affirmant cette distinction, passe assez facilement, au cours de ses exposés, d'une catégorie à l'autre de dons, les considérant comme équivalents à l'intérieur de la notion de la totale dépendance de l'homme par rapport à la grâce : cf. *Mor.*, 2, 53, 89-91 (76, 598-599) ; *Mor.*, 24, 8, 19 (297d-298d), où sont énumérés parmi les dons l'abstinence, la science, la prophétie, la grâce des guérisons, la générosité, la force, la maîtrise de la langue et de la colère ; *Mor.*, 29, 30, 59 (76, 510c-d), où le discours passe de la notion générique de *virtus* à celle de *signa* ; cf. J. DE BLIC, *Pour l'histoire de la théologie des dons avant saint Thomas*, dans *Revue d'Ascétique et Mystique*, 22 (1946), p. 149-150, et A. GARDEIL, art. *Dons*, dans *Dict. de théol. cathol.*, IV/2, col. 1764.

tance, tant dans les affirmations théoriques des *Moralia* que dans celles plus hagiographiques des *Dialogues* : la dévalorisation des dons de thaumaturgie comme critère d'appréciation de la sainteté personnelle. On sait que la polémique sur la valeur de la thaumaturgie est déjà dans les écrits du Nouveau Testament, depuis les synoptiques jusqu'aux affirmations de saint Paul (*I Cor.*, 13) ¹⁷⁷. Elle se continue dans l'histoire de l'Eglise des premiers siècles, se compliquant du problème de l'hérésie, comme c'est le cas pour le montanisme, et de celui des rapports entre hiérarchie et monachisme ¹⁷⁸. Dans la tradition latine, une dévaluation nette des charismes thaumaturgiques en regard de la sainteté personnelle est proposée par Cassien, que Grégoire connaissait certainement et que l'on peut considérer, en un sens large, comme source de sa pensée. Inlassablement Cassien, bien qu'il n'ait été en rien un rationaliste et tout en confessant au contraire avoir vu de ses propres yeux des miracles étonnants ¹⁷⁹, revient sur l'idée qu'ils ne peuvent être considérés comme une pierre de touche de la sainteté qui doit avoir pour mère les vertus et, particulièrement, la charité, et que les *mirabilia* d'ordre moral et ascétique sont de loin supérieurs à ceux d'ordre matériel ¹⁸⁰.

177. Cf. l'étude de A. FRIDRICHSEN, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Strasbourg/Paris, 1925, qui discute de façon serrée, particulièrement p. 83-113, une série de textes néotestamentaires, comme *Mc*, 2, 1-12, *Lc*, 10, 17-20, *I Cor.*, 13, dans lesquels il lui semble reconnaître les traces d'une polémique qui remonte aux temps mêmes du Christ sur la valeur des miracles dans le christianisme. Il interprète l'épisode de la tentation du Christ dans *Mt.*, 4, 1-11 et *Lc*, 4, 1-12 comme une expression typique de cette polémique.

178. Sur ce problème, cf. la documentation rassemblée par FRIDRICHSEN, *op. cit.*, qui attire particulièrement l'attention sur *Const. Apost.*, VIII, 1-2, comme expression de toutes les réserves de la hiérarchie ecclésiastique sur une survalorisation des miracles (p. 113).

179. « Nec plane mirabilium Dei signorumque studebo narrationem contexere. Quae quamvis multa per seniores nostros et incredibilia non solum audierimus, verum etiam sub obtutibus nostris perspexerimus, tamen his omnibus praetermissis... » (*De Institut.*, Praef. 7-8 ; CSEL, 17, p. 6).

180. Cf. *Conl.*, I, 11, 1-2 (supériorité de la charité sur les charismes), *Conl.*, XII, 12 (les vrais *mirabilia* et les plus grands *prodigia* sont ceux d'ordre moral), et surtout toute la *Conl.* XV qui est un petit traité de thaumaturgie où Cassien expose systématiquement sa pensée sur ce sujet ; cf. l'étude exhaustive de A. KEMMER, *Charisma maximum. Untersuchungen zu Cassians Volkommenheitslehre*, Louvain, 1938. En la confrontant à celle de Grégoire, il faut noter que la position de Cassien aboutit à un résultat litté-

La dépréciation de Grégoire est peut-être moins radicale. Elle s'exprime implicitement en deux catégories : les miracles peuvent être aussi le propre des réprouvés et ils peuvent être transformés en instrument de prestige personnel et donc devenir occasion de damnation. Dans ce contexte, il cite avec prédilection *Mt.*, 7, 22-23, où le Christ dit « ne pas connaître » ceux qui viennent à lui orgueilleux des miracles accomplis. Il existe pourtant des affirmations explicites qu'il vaut la peine de relever parce qu'en elles transparaît la continuité d'esprit entre les œuvres théoriques et les *Dialogues*. La plus nette se trouve dans *Hom. Ev.*, II, 29, 4 où Grégoire déclare que les dons thaumaturgiques promis par le Christ aux Apôtres (*Mc*, 16-17) sont inférieurs aux miracles spirituels du baptême, de la louange divine, de l'exhortation et de l'aide au prochain et où il termine sur le conseil d'aimer et préférer ces réalités aux miracles physiques¹⁸¹. On en rencontre une autre dans *Mor.*, 20, 7, 17 où, avec une singulière clarté, la *charitas* est présentée comme unique mesure de la sainteté, par opposition aux miracles¹⁸². De telles affirmations se prolongent dans celles des *Dialogues* où,

raire et pratique opposé à celui de Grégoire. Cassien, de fait, selon le programme déclaré dans *Institut.*, Praef. 7-8 et *Concl.*, XVIII, 1, 2-3, laisse volontairement de côté les miracles qui engendrent une *supervacua admiratio* inutile à la vie spirituelle, les remplaçant par des *exempla, gesta, impossibilia* d'ordre simplement ascétique et moral ; Grégoire au contraire pense que *l'aedificatio* peut être aussi bien obtenue à travers le récit de miracles, et c'est de cette idée qu'est né le recueil des *Dialogues*.

181. « Nolite ergo, fratres charissimi, amare *signa* quae possunt cum reprobis haberi communia; sed haec quae modo diximus *charitatis atque pietatis miracula* amate, quae tanto securiora sunt, quanto et occulta, et de quibus apud Dominum eo major sit retributio, quo apud homines minor est gloria » (*Hom. Ev.*, II, 29, 4 ; 76, 1216b).

182. « Qua nimirum sententia (*Lc*, 13, 27) quid datur intelligi, nisi ut se diligere, de Deo autem vera, de proximo vero meliora quam de semerari?... Probatio quippe sanctitatis non est signa facere, sed unumquemque ut se diligere, de Deo autem vera, de proximo vero meliora quam de semetipso sentire. Nam quia vera virtus *in amore* est, non autem *in ostensione miraculi*, Veritas demonstrat, quae ait: In hoc cognoscent omnes quia mei discipuli estis, si dilectionem habueritis ad invicem (*Jo.*, 13, 35). Qui enim non ait: In hoc cognoscet quia mei discipuli estis, si signa feceritis, sed ait: Si dilectionem habueritis ad invicem, aperte indicat quia veros Dei famulos non miracula, sed sola *charitas* probat » (*Mor.*, 20, 7, 17 ; 76, 147a-b). Cf. aussi *Hom. Ez.*, II, 5, 22: « Unum vero signum electionis est soliditas charitatis, sicut scriptum est: In hoc scietur... (*Jo.* 13, 35) » (76, 997c dans un contexte où est aussi cité *Mt.*, 7, 22-23).

sans doute pour modérer une excessive valorisation du miraculeux de la part du peuple chrétien, Grégoire rappelle à plusieurs reprises sur un ton incisif que la sainteté est indépendante des miracles ¹⁸³.

Charismes et miracles dans l'Église au temps de Grégoire

Nous posons ici un problème essentiel à l'interprétation des *Dialogues* : Grégoire a-t-il cru que les dons charismatiques, en particulier ceux de la thaumaturgie la plus active et la plus extérieure, étaient présents comme réalité habituelle dans l'Église de son temps, ou n'en parle-t-il que comme d'une réalité passée, pratiquement disparue depuis les temps du Christ et des Apôtres ?

On sait que la question de la survivance de la thaumaturgie dans l'Église avait préoccupé constamment saint Augustin et que sa pensée, comme son expérience personnelle, avaient subi sur ce point une évolution décisive. Dans les œuvres théoriques et pastorales qui suivent immédiatement son ordination (391), Augustin se montre convaincu que les miracles ont pratiquement disparu de la vie de l'Église et s'efforce d'en donner les raisons. Vers la fin de sa vie, au contraire, il affirme tout aussi fortement que les miracles ne cessent pas de se produire dans l'Église au nom du Christ ou par l'intercession des saints et il les intègre sans réserve dans son apologétique au point de devenir, comme le prouve de *De civ. Dei*, XXII, 8, un fervent propagateur de la thaumaturgie chrétienne contemporaine ¹⁸⁴.

183. « Petrus. Libet quod dicis ; sed quaeso te, estne aliquid aliud quod adhuc de ipso ad nostram aedificationem narres ? Gregorius. Est plane, sed si quis vellet imitari : ego enim *virtutem patientiae* signis et miraculis *maiore credo* » (*Dial.*, I, 2, p. 23) ; « Petrus. Ut agnosco vir iste magnus foris fuit in miraculis, sed maior intus in humilitate » (*Dial.*, I, 5, p.41) ; « Ego, Petre, multos tales in hoc saeculo nec modo deesse existimo ; neque enim si talia signa non faciunt, ideo tales non sunt. Vitae namque vera aestimatio in virtute est operum, non in ostensione (*al. : ostentatione*) signorum. Nam sunt plerique, qui, etsi signa non faciunt, signa tamen facientibus dispares non sunt » (*Dial.*, I, 12, p. 69) ; « Petrus. Placet, fateor, omnino quod dicis : ecce aperte cognovi quia *vita et non signa* quaerenda sunt » (*ib.*, p. 70).

184. Le fait a été relevé et analysé for pertinemment par P. de VOOGHT, *Les miracles dans la vie de s. Augustin*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 11 (1939), p. 5-16, qui démontre, sur la base d'une documentation extrêmement abondante, la netteté de l'évolution de saint Augustin ; elle se reflète dans *Retract.*, I, 12, 9 (CSEL, 36, p. 62-63) et I, 13, 7 (CSEL, 36, p. 70).

Il importe peu d'analyser ici en détail les causes de cette évolution, peut-être liée à l'invention du corps de saint Etienne en Orient (415) et au vaste enthousiasme qu'elle avait suscité aussi bien parmi le peuple que parmi la hiérarchie épiscopale d'Afrique quand les miracles avaient commencé à fleurir autour des reliques¹⁸⁵. Il nous intéresse en revanche de relever les affirmations doctrinales qui accompagnèrent cette double expérience psychologique. Dans le *De vera religione* (387/391) et dans le *De utilitate credendi* (391/392), Augustin soutient que les prodiges étaient nécessaires au début du christianisme, alors qu'une foi incertaine avait encore besoin d'être conduite pédagogiquement des miracles visibles aux invisibles. Mais les premiers ne sont pas utiles à l'époque contemporaine ; du reste, leur répétition les rendrait banals, comme les merveilles de la nature auxquelles les hommes ne sont plus sensibles à cause de leur récurrence quotidienne¹⁸⁶. Dans le *Sermo* 88 (ca. 400), il reprend la même idée, développant ensuite, dans un morceau à la rhétorique soutenue, le thème de la supériorité des miracles moraux et intérieurs¹⁸⁷. Puis, dans toute une série de textes qui se résument dans le passage véhément de *In Jo.*, 13, 17 (ca. 413), il critique l'orgueil que les hérétiques, en particulier les donatistes, tirent de leurs miracles et condamne les chrétiens

185. Cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 139-153, qui fait finement remarquer comment la conversion de saint Augustin « est une conversion d'intellectuel individualiste, rebelle aux enthousiasmes et aux mouvements de foule » (p. 151). Cf. également G. BARDY, *Les miracles contemporains dans l'apologétique de s. Augustin*, dans *Bibliothèque augustinienne*, 37, Paris, 1960, p. 825-831. En 416, Orose apporta en Afrique, en même temps qu'un récit latin de l'invention de saint Etienne, des reliques et l'évêque Evode d'Uzalis devint le principal propagateur du culte. Cf. SCHANZ, *Geschichte der römische Literatur*, IV/2, p. 84-85, en ce qui concerne les textes littéraires regardant cette *inventio*.

186. *De vera relig.*, 25, 47 (CC, 32, p. 216-217) et *De util. credendi*, 16, 34 (CSEL, 25/1, p. 44, 90) ; cf. également le curieux passage biographique de *Ep.*, 78, 3 (CSEL, 34/2, p. 336) écrit avant 411 où Augustin envoie un prêtre et un diacre sur la tombe de saint Paulin de Nole pour y résoudre par serment une cause, convaincu que des miracles punissant des parjures ne se sont jamais manifestés sur les tombes des martyrs d'Afrique.

187. *Serm.*, 88, 2, 2-3 (38, 539-541) ; la même idée est exprimée dans *Lib. de div. quaest.*, LXXXIII, 79, 3 (40, 92) et dans le *De peccat. mer. et remiss.*, 2, 32, 52 (CSEL, 60, p. 122-123). Il s'agit des textes les plus explicites ; l'article cité de P. de VOOGHT contient de nombreuses autres références.

trop avides de merveilleux, laissant entendre que la méfiance envers les miracles et les thaumaturges est un signe de véritable équilibre chrétien, tandis qu'il est caractéristique de l'Antéchrist de vouloir exciper d'eux une preuve de légitimité ¹⁸⁸.

Toute différente est la doctrine esquissée dans le *De civ. Dei*, 22, les sermons 320-324 (Pâques 425) et en d'autres textes de cette période, où les miracles actuels sont vus comme un signe de la présence de Dieu dans son Église et sont l'argument central pour démontrer la possibilité de la résurrection ¹⁸⁹. Même si ses affirmations théologiques ne présentent pas une originalité et une netteté particulières ¹⁹⁰, il est certain toutefois qu'à ce stade de sa vie, Augustin partage sans réserve l'enthousiasme des foules pour la thaumaturgie. Il est très attentif à en recueillir les traces, au point d'incorporer dans le *De civ. Dei*, ouvrage dont l'intention ni le public n'ont rien de populaire, des traits nettement folkloriques ou magiques, aussi hauts en couleur que les plus étranges épisodes des *Dialogues* ¹⁹¹.

De la première position augustinienne, il nous semble que quelque chose soit passé chez saint Grégoire ; non qu'il nie l'exis-

188. cf. *In Joann.*, 13, 17 (CC, 36, p. 139-140) ; *Contra litt. Petilian.*, 2, 55, 126 (CSEL, 52, p. 91-92) écrit en 401/5 ; *De Serm. Domini in monte*, 2, 25, 84-85 (34, 1307-1308) de 393/4.

189. Les affirmations les plus nettes sur l'existence de miracles contemporains se trouvent dans *De civ. Dei*, 22, 8, 2 et 22, 8, 21, textes qui datent d'environ 426. Le groupe des sermons 320-324 (38, 1442-1447) est aussi intéressant car il nous montre les réactions de saint Augustin et de la foule devant un miracle qui se produit sous leurs yeux, dans la basilique où il est en train de prêcher, et nous informe sur le rôle que la lecture des *libri miraculorum* avait dans la liturgie et dans la prédication même d'Augustin.

190. Cf. P. de VOOGHT, *La théologie du miracle selon s. Augustin*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 11 (1939), p. 197-222.

191. Que l'on pense à *De civ. Dei*, 22, 8, 4 (une noble femme de Carthage est guérie d'un chancre au sein, après avoir reçu en songe le conseil de se faire tracer sur la partie malade un signe de croix par la première baptisée qui sortirait de la piscine) ; 22, 8, 10 (un pauvre tailleur, qui a perdu son manteau, trouve dans un poisson un anneau d'or), etc... Il nous paraît assez important de souligner ce fait, car il est une objection décisive contre le caractère supposément « populaire » des récits de miracles. On notera aussi que, d'après *De civ. Dei*, 22, 8, 21-22, Augustin apparaît comme un fervent collectionneur de *libelli miraculorum* dans son diocèse, dans celui de ses amis ou parmi ses connaissances de la haute société. Sur ces miracles, voir A. STOLZ, *Zu den Wunderkapiteln im XXII Buch des Civitas Dei*, dans *Theologie und Glaube*, 18 (1926), p. 843-855.

tence des miracles contemporains, mais justement en reprenant des thèmes et des formules augustinienens, il tend dans certains textes à mettre en relief le rôle essentiel de la thaumaturgie dans les premiers temps du christianisme, comme pour établir une différence au moins quantitative avec la thaumaturgie contemporaine. Commentant *Mc*, 16,17 : « Signa autem eos qui credituri sunt haec sequentur », il semble admettre que de tels *signa*, nécessaires aux débuts de la foi, ne sont plus donnés aux fidèles et insiste sur l'existence réelle et continue de *signa* intimes et spirituels dont il vante la supériorité sur les matériels ¹⁹². Une idée analogue est développée autour du texte paulinien « *linguae in signum sunt non fidelibus sed infidelibus* » (*I Cor.*, 14, 22) : les Apôtres, envoyés dans une société fière d'elle-même et de ses réussites, ont eu besoin des miracles pour la secouer et pour imposer la croyance dans un monde nouveau ; mais pour celui qui possède déjà la nouvelle vie et la foi, ils ne sont plus nécessaires ¹⁹³.

192. « Numquid, fratres mei, quia ista signa non facitis, minime creditis? Sed haec necessaria in exordio Ecclesiae fuerunt. *Ut enim fides cresceret, miraculis fuerat nutrienda*, quia et nos cum arbusta plantamus, tandiu eis aquam infundimus, quousque ea in terra jam convaluisse videamus ; et si semel radicem fixerint, *in rigando cessamus*. Hinc est enim quod Paulus dicit : *Linguae in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus* (*I Cor.* 14,22). Habemus de his signis atque virtutibus quae adhuc subtilius considerare debemus. Sancta quippe Ecclesia *quotidie spiritualiter facit* quod tunc per apostolos *corporaliter faciebat* » (*Hom. Ev.*, II, 29, 4 ; 76, 1215b-c) ; suit un long développement sur les miracles spirituels et leur supériorité qui s'inspire certainement du développement analogue de saint Augustin (*Serm.*, 88, 2, 2-3 ; 38, 539-541), même si les détails sont différents parce qu'Augustin commente un texte évangélique divers (*Mt.*, 20, 30-34). Cf. aussi *Serm.*, 98, 1 (38, 491).

193. L'idée nous paraît originale et montre une vive conscience de la solidité culturelle et sociale de la civilisation antique : « Facile est ergo nunc jam cum destructa omnia cernimus animum nostrum ab ejus dilectione disjungere. Sed hoc illo in tempore difficillimum fuit, quo tunc praedicare caelorum regnum invisibile mittebantur, cum longe lateque omnia cernerent florere regna terrarum. Unde et adjuncta sunt praedicatoribus sanctis miracula, ut fidem verbis daret virtus ostensa, *et nova facerent qui nova praedicarent* . . . Florente mundo, crescente humano genere, diu in hac terra subsistente carne, exuberante rerum opulencia, *quis cum audiret vitam esse aliam crederet? Quis invisibilia visibilibus praeferret?* Sed ad salutem redeuntibus infirmis, ad vitam resurgentibus mortuis, carnis munditiam recipientibus leprosis, ereptis a jure immundorum spirituum daemonicis, tot *visibilibus miraculis exactis, quis non crederet quod de invisibilibus audiret?* Ad hoc quippe visibilia miracula coruscant, ut corda videntium ad fidem invisibilium

On aurait tort cependant de prendre ces déclarations au pied de la lettre. En une autre occasion, élaborant les mêmes idées avec les mêmes références à l'Écriture, Grégoire précise qu'après les premiers temps — il les étend jusqu'aux persécutions incluses —, les miracles sont devenus seulement *plus rares* et que Dieu demande à ses fidèles plutôt les *merita operum* que les *signa virtutum*, bien qu'il leur concède ces derniers s'ils deviennent nécessaires¹⁹⁴. Même sous l'Antéchrist, lorsque celui-ci dévoilera une force thaumaturgique impressionnante et que Dieu paraîtra avoir abandonné ses fidèles, les miracles de l'Église, moins clairs et diversifiés que dans les temps primitifs et peut-être dérisoires à côté de ceux des adversaires, ne cesseront pourtant pas¹⁹⁵. Une seule fois Grégoire affirme

pertrahant, ut per hoc quod mirum *foris* agitur hoc quod *intus* est longe mirabilius esse sentiatur. Unde nunc quoque cum fidelium numerositas excrevit, intra sanctam Ecclesiam *multi sunt qui vitam virtutum tenent, sed signa virtutum non habent*, quia frustra miraculum *foris* ostenditur, si deest quod *intus* operatur » (*Hom. Ev.*, I, 4, 2-3 ; 76, 1090c-1091a). Pour le dernier paragraphe, cf. AUGUSTIN, *De vera relig.*, 25, 47 (CC, 32, p. 216-217) : « Sed accepimus majores nostros eo gradu fidei, quo a temporalibus ad aeterna conscenditur visibilia miracula (non enim aliter poterant) secutos esse : per quos id actum est, ut necessaria non essent posteris. Cum enim Ecclesia catholica per totum orbem diffusa atque fundata sit, nec miracula illa in nostra tempora durare permissa sunt, ne animus semper visibilia quaereret » (34, 142) ; « miracula... ad intelligendum Deum de *visibilibus* admonent humanam mentem... ut invisibilem Deum *per visibilia* opera miraremur » (*In Joann.*, 24, 1 ; CC, 36, p. 244.).

194. « Tunc quippe sancta Ecclesia miraculorum adjutoriis indiguit, cum eam tribulatio persecutionis pressit. Nam postquam superbiam infidelitatis edomuit, non jam virtutum signa, sed sola merita operum requirit, *quamvis et illa per multos cum opportunitas exigit ostendat*... Signo quippe virtutis pater Publii sanandus fuerat, ut mente revivisceret, dum miraculo ad salutem rediret (cf. *Act.*, 28, 8) ; Timotheo autem adhibendum foris miraculum non erat (cf. *I Tim.*, 5, 23), quia iam totus intus vivebat. Quid est ergo mirum si, propagata fide, *crebro* miracula non fiunt, quando haec ipsi quoque apostoli in quibusdam jam fidelibus non fecerunt?... Qui (= Deus) etsi virtutum signa nunc per vitam fidelium *crebro* non exerit, ab eisdem tamen fidelibus per virtutem operum numquam recedit » (*Mor.*, 27, 18, 36-37 ; 76, 420c-421a).

195. « Terribili quippe ordine dispositionis occultae, priusquam Levathan iste in illo damnato homine quem assumit appareat, a sancta Ecclesia virtutum signa subtrahuntur. Nam prophetia absconditur, curationum gratia aufertur, prolixior abstinentiae virtus imminuitur, doctrinae verba conticescunt, miraculorum prodigia tolluntur. Quae quidem *nequaquam superna dispensatio funditus subtrahit, sed non haec sicut prioribus temporibus aperte ac multipliciter ostendit*... Quamvis etiam fidelibus in ejus certamine signa non deerunt, sed tanta erunt illius, ut nostrorum aut pauca, aut nulla videantur »

explicitement que les *prophetas* ont disparu de l'Église : mais par le contexte qui les met sur le même plan que les Apôtres, on comprend qu'il se réfère à un ministère prophétique établi, quasi institutionnel ¹⁹⁶.

A l'intérieur de ces limites, qui affirment clairement une différence entre la thaumaturgie des premiers siècles et la contemporaine, Grégoire pense aux miracles comme à une réalité qui se poursuit dans l'Église. Les miracles qu'opère saint Pierre ne cessent pas ¹⁹⁷, les corps des martyrs sont encore entourés de miracles ¹⁹⁸, ne s'arrêtent pas les miracles que Dieu accomplit personnellement et directement pour instruire et corriger ses fidèles comme tous les autres moyens de sa pédagogie dans l'histoire ¹⁹⁹, se poursuivent les

(*Mor.*, 34, 3, 7; 76, 721a-d). L'alternance de verbes au présent et au futur, comme tout le contexte, montre que Grégoire ne pense pas à une situation accomplie mais tout au plus présagée, et qui se manifesterait pleinement avec la venue de l'Antéchrist en personne.

196. «... in exordiis suis sancta Ecclesia apostolos et prophetas habuit. Prophetas autem dicimus non eos qui in veteri populo fuerunt, sed eos qui in sancta Ecclesia post apostolos sunt exorti. Posteriori quoque tempore, quod nunc est, habet evangelistas atque doctores... Apostoli vero et prophetas ab hoc tempore praesenti sublatis sunt, atque ideo dicimus quia mensae hae portae nostrae, id est sanctae Ecclesiae, quasi in alio lato fuerunt » (*Hom. Ez.*, II, 9, 6; 76, 1046b-c). Le contexte d'application allégorique rend encore plus incertaine la portée de cette affirmation.

197. « Ipse enim pisces ad soliditatem littoris pertrahit, quia sanctae praedicationis voce stabilitatem aeternae patriae fidelibus ostendit. Hoc egit verbis, hoc Epistolis, hoc agit quotidie miraculorum signis » (*Hom. Ev.*, II, 24, 4; 76, 1186a) : Grégoire pense ici aux miracles sur le tombeau de saint Pierre.

198. « Ad sanctorum martyrum corpora consistimus, fratres mei. Nunquid isti carnem in mortem darent, nisi certissime constitisset esse vitam pro qua mori debuissent? Et ecce qui ita crediderunt, miraculis coruscant. Ad extincta namque eorum corpora viventes aegri veniunt et sanantur, perjuri veniunt et a daemonio vexantur, daemoniaci veniunt et liberantur. Quomodo ergo vivunt illic ubi vivunt, si in tot miraculis vivunt hic ubi mortui sunt? » (*Hom. Ev.*, II, 32, 6; 76, 1237c) ; cf. *Mor.*, 13, 12, 15 (75, 1024d).

199. « Vocat per angelos, vocat per patres, vocat per prophetas, vocat per apostolos, vocat per pastores, vocat etiam per se, vocat plerumque per miracula, vocat plerumque per flagella... » (*Hom. Ev.*, II, 36, 10; 76, 1272b-c) ; « pravam quamque animam omnipotens Deus multis modis visitare consuevit. Nam assidue hanc visitat praecepto, aliquando autem flagello, aliquando vero miraculo, ut et vera quae nesciat audiat... » (*Hom. Ev.*, II, 39, 5; 76, 1297a) ; « quanta nos eius miracula videmus, quot flagellis affligimur, quantis minarum asperitatibus deterremur, et tamen vocantem sequi contemnimus? » (*Hom. Ev.*, I, 5, 1; 76, 1093a).

miracles de tous les saints en une chaîne ininterrompue depuis les Pères de l'Ancien Testament ²⁰⁰.

Outre ces affirmations explicites, cette conviction de Grégoire se manifeste par de nombreux aspects de sa doctrine sur la fonction des charismes, par le souci constant de voir les thaumaturges intégrer leurs dons dans leur vie morale, par l'insistance à condamner les miracles des réprouvés, instrument d'orgueil personnel. Il utilise pour traiter ces problèmes un langage si concret et montre une telle préoccupation pédagogique et morale qu'il donnerait presque à entendre que la thaumaturgie est une composante usuelle et quotidienne de la vie des chrétiens.

Fonction des charismes et de la thaumaturgie

Nous avons vu que le caractère exceptionnel des dons charismatiques et leur qualité extrinsèque par rapport à la sainteté sont les deux affirmations théoriques les plus importantes de Grégoire. Mais sa doctrine se complète et, pour une part, se modifie à travers les nombreuses allusions à la signification et aux fonctions des charismes et des dons thaumaturgiques. La terminologie incertaine et la nature fragmentaire du style de Grégoire rendent difficile une élaboration ordonnée. Il faut se limiter à exposer l'un après l'autre les thèmes les plus courants, sans pouvoir les ramener à une synthèse. Il nous semble toutefois que sa pensée oscille, en dehors des allusions aux miracles du Christ, autour de deux pôles. La signification des charismes par rapport à la communauté est exprimée par l'idée que Dieu les concède *cum opportunitas exigit* ; la signification par rapport au thaumaturge même l'est par l'idée qu'à travers eux *sanctitas pro aliorum utilitate declaratur* ou *sanctitas demonstratur*. Sans être complètement hétérogènes, les deux notions ne sont pas pour autant

200. « Patres nostri vel prius a veteri, vel *nunc* a novo testamento venientes, in una Mediatoris fide conveniunt. Qui pro eo quod charitate pleni sunt, carnem suam abstinencia edomant, corda audientium praedicationis lumine illustant, *signa faciunt, virtutes operantur*, per hoc quod eorum bona nobis foris innotescunt, non immerito huius coelestis aedificii frontes vocantur... Genae quippe sunt sanctae Ecclesiae spirituales patres, *qui nunc in ea miraculis coruscant*, et velut in ejus facie venerabiles apparent. Cum enim *videmus multos mira agere, ventura prophetare*, mundum perfecte relinquere, coelestibus desideriiis ardere, sicut cortex mali punici sancta Ecclesiae genae rubent (*Cant.*, 6, 6) » (*Hom. Ez.*, II, 4, 8 ; 76, 978a-b).

identiques car la seconde tend à instaurer, en dépit des déclarations de principe, une certaine relation intrinsèque entre sainteté personnelle et charismes, tandis que la première les définit plus clairement par leur fonction ecclésiale comme le fera la théologie postérieure.

A propos des miracles du Christ, la doctrine de Grégoire est limitée à quelques leitmotivs, souvent à peine effleurés. A cause de sa nature humano-divine, le Christ possède en lui, pleinement et définitivement, tous les dons charismatiques qui chez les fidèles sont distribués de façon fragmentaire et provisoire ²⁰¹. Il est rarement fait allusion aux miracles de Jésus comme gage de sa divinité ²⁰². Plus souvent, dans une opposition qui vient de saint Léon le Grand, Grégoire met en parallèle les miracles de Jésus qui prouvent sa divinité, avec les infirmités et les souffrances, qui attestent son humanité. Ainsi, les Juifs sont restés incertains devant la vraie nature du Christ et, bien que frappés par la force de ses miracles, sont restés encore plus scandalisés par ses faiblesses humaines au point de ne voir en lui que cela ²⁰³. Le démon aussi a connu le

201. L'expression la plus nette se trouve dans *Mor.*, 2, 56, 92 : « Recte ergo et cum in sanctis praedicatoribus manet, in Mediatore singulariter manere perhibetur : quia in istis *per gratiam* manet (Spiritus) ad aliquid, in illo autem *per substantiam* manet ad cuncta. Sicut enim corpus nostrum sensum tantummodo tactus agnoscit, caput autem corporis, usum simul omnium quinque sensuum possidet, ut videat, audiat, gustet, odoretur et tangat : ita membra superni capitis in quibusdam virtutibus emicant, ipsum vero caput in cunctis virtutibus flagrat. Dissimiliter ergo Spiritus in illo manet, a quo *per naturam nunquam recedi* » (75, 599a-b) ; cf. aussi *Mor.*, 29, 31, 74 (76, 519b) et *In Cant. Cant.*, 14 (CC, 144, p. 16). Cf. CARLUCCIO, *The Seven Steps to Spiritual Perfection*, p. 36-39, sur le rôle du Christ dans la communication des dons aux fidèles.

202. « Vultus ergo iudicium opertus existit, quia mens persequentium eum, quem, carne tenere potuit, *Deum nec per miracula agnovit* » (*Mor.*, 9, 28, 41 ; 75, 883a) ; « quia enim *ex virtute divinitatis ejus* tot miraculis humanitas fulsit... » (*Mor.*, 28, 1, 5 ; 76, 449b). Le seul texte assez développé se trouve dans *Exp. Reg.*, 1, 90-93 (p. 106-109).

203. L'idée est exprimée par saint Léon dans *Ep.*, 28, 4, qui énumère en contrepois les propriétés des deux natures et culmine dans la formule connue : « Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est ; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum *coruscat miraculis*, aliud succumbit injuriis », 54, 767) ; cf. *Serm.*, 40, 3 (54, 270) à propos de la tentation du Christ. L'analogie des textes grégoriens est seulement lointaine. « Quis non crederet Deum, quem conspiciant suscitare mortuum ? Sed rursus cum hunc mortalem conspicerent, despiciant credere hunc esse immortalem Deum »

même doute et par la bouche des possédés a confirmé la divinité du Christ pour hésiter ensuite devant le spectacle de sa mort ²⁰⁴. Il semble y avoir dans ces affirmations une implicite atténuation de la valeur apologétique des prodiges opérés par le Christ, comme s'ils n'étaient pas nécessairement contraignants, encore qu'ailleurs l'incrédulité des Juifs devant les signes de la puissance divine soit péremptoirement condamnée ²⁰⁵.

Comme saint Augustin auparavant, Grégoire aime chercher la valeur symbolique des miracles de Jésus : ils possèdent une réalité historique consistante et prouvée mais, selon l'intention même du Christ, veulent manifester pédagogiquement, à travers un fait empirique, une réalité spirituelle ²⁰⁶. Même les gestes de Jésus contien-

(*Mor.*, 11, 19, 30 ; 75, 968a-b) ; cf. les formules semblables de *Hom. Ez.*, II, 1, 15 (76, 945b-c) ; *Hom. Ez.*, I, 2, 11 (76, 800b-c) ; *Hom. Ev.*, I, 6, 1 (76, 1096a-b) ; *Mor.*, 14, 45, 54 (75, 1607a) ; *Mor.*, 29, 3, 5 (76, 480d). Grégoire utilise sporadiquement la terminologie de saint Léon : «... aeterna sapientia per carnem *miraculis coruscans*...» (*Hom. Ev.*, II, 34, 6 ; 76, 1249c-d), mais il peut s'agir d'une pure coïncidence.

204. « Prius vero eum in miraculis Deum cognoverat, sed de cognitione sua ad dubitationem cecidit, quando hunc passibilem vidit » (*Hom. Ev.*, II, 15, 8 ; 76, 1194d) ; cf. *Mor.*, 3, 15, 28 (75, 614a) et 33, 8, 16 (76, 682a-b).

205. « Sed in omnibus signis quae vel nascente Domino vel moriente monstrata sunt, considerandum nobis est quanta fuerit in quorundam Iudaeorum duritia, quae hunc nec per prophetiae donum, nec per miracula agnovit. Omnia quippe elementa auctorem suum venisse testata sunt... » (*Hom. Ev.*, I, 10, 2 ; 76, 1111a) ; cf. *Mor.*, 6, 19, 34 (75, 748a-c) ; 14, 47, 56 (75, 1067b) ; 27, 26, 50 (76, 429d-430a) ; 27, 27, 51 (76, 430c) ; *Hom. Ez.*, I, 8, 31 (76, 868d-869a) ; *Hom. Ev.*, I, 18, 5 (76, 1153b) ; *Exp. Reg.*, 2, 43 (p. 145).

206. « Sed quia carnales adhuc discipuli nullo modo valebant capere verba mysterii, venit ad miraculum. Ante eorum oculos caecus lumen recipit, ut qui coelestis mysterii verba non caperet, eos ad fidem coelestia facta solidarent. Sed miracula Domini et Salvatoris nostri sic accipienda sunt, fratres charissimi, ut *et in veritate credantur facta*, et tamen *per significationem nobis aliquid innuant*. Opera quippe eius et per potentiam aliud ostendunt et per mysterium aliud loquuntur. Ecce enim quis *juxta historiam* caecus iste fuerit ignoramus, sed tamen quem *per mysterium* significat novimus » (*Hom. Ev.*, I, 2, 1 ; 76, 1082b-c). Cf. AUGUSTIN : « Dominus enim noster Jesus Christus, ea quae faciebat corporaliter, etiam spiritualiter volebat intelligi. Neque enim tantum miracula propter miracula faciebat : sed ut illa quae faciebat, mira essent videntibus, vera essent intelligentibus » (*Serm.*, 98, 3 ; 38, 592) et *Serm.*, 130, 1 (38, 725) ; *In Joann.*, 24, 1-2 (35, 1592-1593).

ment, en somme, la même richesse tropologique que les autres parties de l'Écriture ²⁰⁷. Pendant sa vie, le Christ n'a pas voulu écraser les pécheurs par ses prodiges ²⁰⁸, mais ce qu'il a montré de sa force doit suffire à l'homme pour lui inspirer la terreur de la puissance qu'il dévoilera lorsqu'il descendra comme juge ²⁰⁹. Aux yeux des disciples, au contraire, la divinité du Christ apparaît comme *dulcis in miraculis*, les enflammant du désir d'une vision totale et ouverte ²¹⁰.

On voit donc que Grégoire n'est pas sensible à la valeur proprement apologétique des miracles du Christ par rapport aux vérités qu'il prêche, ni à leur aspect de bienfait ou de lutte contre les diverses formes du mal, deux thèmes qui avaient principalement retenu l'attention des premiers apologistes. Ils lui apparaissent plutôt comme théophanie d'un côté, pédagogie de l'autre. Même

207. Peu importe ici de suivre dans le détail ces interprétations, parfois analogues à celles de saint Augustin : la guérison de l'aveugle-né (*Jn*, 9, 6), dans *Mor.*, 8, 30, 49 (75, 832c) ; la guérison d'un obsédé (*Mc*, 9, 25) dans *Mor.*, 10, 30, 50 (75, 948c) ; le miracle de Cana dans *Hom. Ez.*, I, 6, 7 (76, 831b-c) ; la guérison d'un sourd-muet (*Mc*, 7, 32) dans *Hom. Ez.*, I, 10, 20 (76, 893c-d) ; la multiplication des pains (*Mt.*, 8, 2) dans *Hom. Ez.*, II, 9, 22 (76, 1057a) ; la résurrection de Lazare dans *Hom. Ev.*, II, 26, 6 (76, 1200-1201) ; les langues de feu sur les apôtres dans *Hom. Ev.*, II, 30 4 (76, 1222c). Le procédé vaut également pour les miracles de l'Ancien Testament : buisson ardent (*Ex.*, 3,3) dans *Hom. Ez.*, I, 7, 10 (76, 844c-d) ; huile multipliée par Élisée (*IV Rois*, 4, 30) dans *Mor.*, 9, 40, 63 (75, 894-895) ; hâche récupérée par Élisée (*IV Rois*, 6, 5) dans *Mor.*, 22, 5, 9 (76, 217-218). Mais il faut garder ces interprétations à l'esprit lorsqu'on rencontre des miracles semblables dans les *Dialogues*.

208. «...hoc quoque ipsis suis miraculis mirabilis praebuit, quia corda delinquentium mansuetudine potius quam terrore correxit» (*Mor.*, 9, 38, 61 ; 75, 894a-b).

209. «Sed qui mira fecit in humilitate veniens, considerari non potest cum quanto terrore venturus est» (*Mor.*, 17, 32, 53 ; 76, 37a) ; cf. *Mor.*, 17, 33, 54 (76, 37c).

210. «...eius dulcedinis suavitatem iam in ipsa suae fidei certitudine degustant... Fit ergo nobis omnipotens Deus *dulcis in miraculis*, et tamen in sua celsitudine manet occultus, ut et quiddam monstrando de se occulta nos inspiratione in suo amore succendat, et tamen Majestatis abscondendo suae gloriæ amoris vim per aestum desiderii augeat» (*Mor.*, 16, 27, 33 ; 75, 1137b-c) ; «...adhuc mortalis Dominus miraculorum suorum *dulcedinem* discipulis ostendit» (*Hom. Ev.*, II, 26, 3 ; 76, 1199b).

dans cet aspect de sa pensée, il ne semble préoccupé d'aucun problème spéculatif et son discours procède sur un ton de catéchèse ²¹¹.

Quant aux miracles qui continuent dans l'Église ceux du Christ, Grégoire les associe toujours, en un premier noyau d'idées, aux *praedicatoribus* ²¹². Ce sont avant tout les Apôtres chez qui ces charismes ont resplendi brillamment ²¹³, mais aussi tous ceux qui dans l'Église ont une fonction particulière d'enseignement et de doctrine et qui forment l'*ordo praedicatorum*, distinct de celui des *continentes* et des *conjuges* ²¹⁴. Il est difficile de préciser exactement quel sens peut avoir pour Grégoire ce terme qui revient très souvent dans ses textes ; il nous semble qu'il pense avant tout à un ministère officiel,

211. Autres allusions sporadiques et encore plus faibles : *Mor.*, 1, 15, 22 (75, 537a) ; 2, 34, 56 (75, 583b) ; 6, 18, 32 (75, 746d) ; 6, 22, 37 (75, 749c) ; *Hom. Ez.*, II, 1, 6 (76, 940b).

212. « Sed eisdem sanctis *praedicatoribus* nequaquam ad persuadendum verba sufficiunt, nisi etiam miracula addantur ... Per has ergo nubes lumine suo desuper fulgurat, quia per *praedicatoribus* sanctos insensibilitatis nostrae tenebras etiam miraculis illustrat » (*Mor.*, 27, 11, 20 ; 76, 410c-d) ; « Recte autem *praedicatoribus* sancti nubes appellati sunt, quia verbis pluuat, *miraculis coruscant* » (*Hom. Ez.*, II, 16, 15 ; 76, 1006c) ; « prae fulgore enim nubes transeunt, quia *praedicatoribus* sancti universa mundi spatia *miraculorum claritate* percurrunt » (*Mor.*, 29, 20, 38 ; 76, 498d) ; « aliter namque olet flos uvae, quia magna est *virtus et opinio praedicatorum* quae debriant mentes audientium » (*Hom. Ez.*, I, 6, 4 ; 76, 830c) ; « et sunt nonnulli qui ... subtilia de internis intelligunt, *mira* in exterioribus operantur ; cumque et intelligendo et operando aliis praedicant, quasi duplicatum de negotio lucrum reportant » (*Hom. Ev.*, I, 9, 11 ; 76, 1106c-d) ; cf. *Hom. Ez.*, I, 3, 15 (76, 812c).

213. « Quos (=servos suos) dum *mira* conspicimus agere, certum nobis fit in eorum mentibus Deum habitare ... Quia ergo solem iustitiae in seipso videre non possumus, illustratos montes claritate illius videamus, sanctos videlicet *apostolos*, qui virtutibus emicant, miraculis coruscant, quos nati solis claritas perfudit, et cum in seipso sit invisibilis, per eos nobis quasi per illustratos montes se visibilem praebeuit » (*Hom. Ev.*, II, 30, 10 ; 76, 1226d-1227a) ; « nubium vero nomine quid in hoc loco aliud quam *praedicatoribus* sancti, id est apostoli, designantur, qui per mundi partes circumquaque transmissi, et verbis noverant pluere, et miraculis coruscare ? » (*Mor.*, 17, 26, 36 ; 76, 27b) ; cf. *Exp. Reg.*, I, 30 (p. 71) ; *Hom. Ez.*, II, 6, 9 (76, 1002b) ; *Mor.*, 27, 34, 58 (76, 433d-434a) ; 29, 22, 42 (76, 500b) ; 33, 18, 34 (76, 696a) ; autres allusions dans *Mor.*, 17, 31, 50 (76, 35a-b) ; 8, 7, 13 (76, 44a) ; *Mor.*, 18, 51, 83 (76, 88b) ; 28, 18, 38 (76, 470c) ; *Hom. Ez.*, I, 10, 37 (76, 901c) ; *Hom. Ev.*, II, 29, 10 (76, 1218d).

214. « ... tres esse fidelium ordines dicamus. Sive namque in veteri, seu in novo Testamento, alius est *ordo praedicatorum*, alius *continentium*, atque alius bonorum *conjugum* » (*Hom.*, *Ez.*, II, 4, 5 ; 76, 976b) ; cf. une formule semblable en *Hom. Ez.*, II, 7, 3 (76, 1014a).

stable, lié en somme à une consécration sacramentelle ²¹⁵. La thaumaturgie serait ainsi une grâce normale chez les évêques. Il importe de relever ce fait, car cette affirmation de Grégoire se trouve en harmonie avec le courant hagiographique qui, depuis la *Vita Martini* de Sulpice Sévère et la *Vita Ambrosii* de Paulin de Milan, transfère aux évêques les propriétés thaumaturgiques d'abord attribuées principalement aux moines ²¹⁶. La fonction de tels miracles n'est pas nettement définie. Dans un seul texte, à propos des Apôtres, nous rencontrons un lien explicite entre leurs miracles et la doctrine qu'ils prêchent ²¹⁷.

Plus souvent, au contraire, les miracles sont présentés, avec des nuances diverses, comme des instruments de force, de prestige moral, presque d'intimidation ; et jamais, dans ces textes historiques, n'apparaît la notion de la thaumaturgie comme instrument d'amour et d'aide aux misères humaines. Les *predicatores* qui opèrent des prodiges, semblent participer de la *terror* que suscite la majesté divine plutôt que la douceur de sa bonté ²¹⁸. Dans le passage fameux

215. Le texte de *Mor.*, 32, 20, 36 (76, 657b) parle d'*ordo rectorum* au lieu de *ordo praedicatorum* et la *Regula Pastoralis* utilise le terme de *praedicator* comme équivalent de *pastores*. Souvent, il est mis en relation avec ceux d'*officium*, *auctoritas*, etc... Dans toute l'*Exp. Reg.*, Grégoire parle d'*ordo praedicatorum*, symbolisé par la figure de Samuel et se réfère assez concrètement à la hiérarchie ecclésiastique.

216. Dans les *Dialogues*, de fait, la thaumaturgie des évêques a un rôle important à côté de celle des moines.

217. *Hom. Ez.*, II, 3, 23 (76, 972b) ; cf. toutefois le texte cité à la n. 193.

218. « Nam cum pravi homines praedicamenta despiciunt, adjungit etiam miracula quae venerentur... istis miraculorum fulgoribus conturbantur... Sancti enim praedicatorum verbis suis quasi quibusdam jaculis adversarios feriunt ; armis vero, id est *miraculis*, semetipsos tuentur, ut et quantum sint audiendi sonent per impetum jaculorum, et quantum sint *reverendi* clarescant per arma miraculorum... Vadunt enim fulgura cum praedicatorum miraculis coruscant, et superna *reverentia* auditorum corda transfigunt » (*Mor.*, 30, 2, 6 ; 76, 525b-526b) ; « nam dum novas in illis virtutes aspiciunt, eorum quorum prius contempsere vitam postmodum obstupuerunt miracula ; unde mox *pavidi* ad sua corda redeunt, *exstimuerunt sanctitatem in miraculis*, quam despexerant in praeceptis » (*Mor.*, 31, 1, 1 ; 76, 517b) ; « cum enim stupenda faciunt, fulgur sunt, quia corda intuentium concutiunt, terrent, illuminant et *accendunt*... dum ergo verbis addunt, miracula, quasi *armis* se muniunt, ne ipsi feriantur... dum addit eis *arma miraculorum*, mentes persequantium fulgurant, ut eos persequi non praesumant » (*Hom. Ez.*, I, 5, 14 ; 76, 827b-c ; cf. le contexte) ; « coelorum ergo

où, après la conversion de la Grande Bretagne, Grégoire célèbre la propagation de la foi jusqu'aux limites du monde, la *divina formido* et le *divinitatis terror* sont les termes naturellement associés à l'idée de *miracula* ²¹⁹.

Dans les moments particuliers des persécutions, la force des miracles est donnée non seulement aux prédicateurs mais à tous les fidèles et cette assistance divine permet pour ainsi dire de rétablir un équilibre entre la puissance des bourreaux et la faiblesse des martyrs, entre l'insolente superbe des *potentes hujus mundi* et l'humilité de l'Église qui sort victorieuse de la bataille ²²⁰. Le souvenir des épopées transmises par les *Gesta martyrum* ²²¹ affleure dans certains de ces textes.

virtus de spiritu sumpta est, quia mundi huius potestabibus contraire non praesumerent, nisi eos sancti Spiritus fortitudo solidasset » (*Hom. Ez.*, II, 30, 7 ; 76, 1225a) ; « ... signis et virtutibus *coarctatur* ; ipse ergo per se hoc fortiter facit, qui contra illum vires non fortibus tribuit » (*Mor.*, 33, 16, 32 ; 76, 694a).

219. « Cumque nubes istae verbis pluunt, cumque *miraculis vim coruscae lucis* aperiunt, extremos etiam mundi terminos in divinum amorem convertunt ... quos terreni principes edomare ferro nequiverant, hos *pro divina formidine* sacerdotum ora simplicibus verbis ligant ... jam nunc fidelis humilium *linguas timet* ... ejusque *divinitatis terrore* refrenatur, ut prava agere metuat ... » (*Mor.*, 27, 11, 21 ; 76, 410d-411b).

220. « Mirabiles elationes maris, mirabilis in excelsis Dominus (*Ps.*, 92, 4), quia contra electorum vitam ad persecutionis undas mundus se mirabiliter exultit, sed has supernorum conditor sublevata virtute praedicantium mirabilius stravit ; ministros etenim suos *plus ostendit posse per miracula*, quam potestates terrenae *tumuerunt per iram* ... Cujus nimirum maris fluctus intumescunt, cum potestates saeculi ad commotionem persecutionis exsiliunt. Sed transire arenam nequeunt, quia *despectorum miraculis* et humilitate franguntur » (*Mor.*, 11, 10, 11 ; 75, 864c-865b) : il faudrait citer en entier ce long texte, où la perspective des miracles pendant les persécutions se conclut sur celle du progrès de l'Église ; « potestates huius mundi rigidas non verbis sed *miraculis* fregit » (*Mor.*, 31, 2, 2 ; 76, 572c) ; « sed auctore Deo, ostiis hoc mare conclusum est, quia contra tumores persequentium sancti viri quasi quaedam ostia oppositi sunt, ut eorum *miraculis atque reverentia* irae persequentium frangerentur » (*Mor.*, 28, 16, 36 ; 76, 469a-b) ; « tunc quippe sancta Ecclesia *miraculorum adjutoriis* indiguit, cum eam tribulatio persecutionis pressit » (*Mor.*, 27, 18, 36 ; 76, 420b). Dans le long texte de *Mor.*, 26, 18, 32 (76, 367a-c), la même idée est exprimée d'une manière plus nuancée : les miracles ne servent pas à atterrir les persécuteurs ou à protéger les fidèles, mais à convertir les bourreaux ; cf. aussi *Mor.*, 30, 25, 75-76 (76, 567a-c).

221. Cf. *Mor.*, 32, 15, 24 (76, 650b-c), où ne manque pas une pointe de rhétorique dans la longue liste des tourments subis par les fidèles qui en sortent victorieux par la force des miracles.

En un second noyau d'idées, au contraire, les miracles apparaissent plus généralement liés à toutes formes de sainteté : ils sont une *declaratio sanctitatis*, une *ostensio virtutis* ²²². Par eux la sainteté, fait personnel qui risque de passer inaperçu, devient une réalité publique qui contribue spécialement à l'édification de l'Église. Commentant *Ez.*, 1, 13 : « et similitudo animalium et aspectus eorum quasi carbonum ignis ardentium et quasi aspectus lampadarum », Grégoire développe organiquement ce thème qui pourrait être considéré comme une introduction aux *Dialogues* et en même temps comme un programme :

Le regard des animaux est comparé à des charbons ardents et à des lampes. Qui touche une braise se brûle, parce que celui qui vit proche d'un saint, par la continuité de sa vue, l'habitude de sa conversation, l'exemple de ses œuvres, en gagne de s'enflammer à l'amour de la vérité... Mais les lampes répandent leur lumière au loin et illuminent aussi d'autres lieux que celui où elles sont. Celui en effet qui est puissant par l'esprit de la prophétie, les paroles de doctrine, le don des miracles, sa renommée brille au loin comme une lampe ; et tous ceux qui entendent parler de ses dons s'élevant par eux jusqu'à l'amour céleste, brillent du reflet de cette lampe... Il faut remarquer à ce propos qu'il y a un grand nombre de saints tellement simples et cachés, qui s'enterrent dans un lieu si retiré, un si grand silence, qu'à peine les autres peuvent-ils pénétrer leur vie. Ils ne sont rien d'autre que des braises : bien qu'ils soient ardents par la ferveur de l'esprit, ils ne possèdent pas la flamme de l'exemple ; ils ne chassent

222. Cette terminologie est implicite dans tout le texte de *Mor.*, 2, 56, 89-92 où l'on distingue les dons charismatiques des autres dons du Saint-Esprit, et dans la définition centrale elle-même : « alia namque sunt dona illius, sine quibus ad vitam nequaquam pertingitur ; alia, quibus vitae sanctitas pro aliorum utilitate declaratur » (2, 56, 91 ; 75, 598d) ; « dona autem, quibus vitae sanctitas monstratur » (2, 56, 92 ; 75, 599d) ; « nam corporalia illa miracula ostendunt aliquando sanctitatem, non autem faciunt » (*Hom. Ev.*, II, 29, 4 ; 76, 1216a) ; « in his vero donis per quos sanctitatis virtus ostenditur » (*Hom. Ez.*, I, 5, 11 ; 76, 825c) ; « ...quia de eis foris ostenditur quales apud omnipotentem Dominum intus habeantur » (*Hom. Ez.*, II, 5, 22 ; 76, 997c) ; « quos (= servos suos) dum mira conspiciamus agere, certum nobis fit in eorum mentibus Deum habitare » (*Hom. Ev.*, II, 30, 10 : 76, 1226d).

pas du cœur des autres les ténèbres du péché parce qu'ils se refusent tout à fait à faire connaître leur vie. Ils sont enflammés eux-mêmes mais ne sont pas des sources de lumière pour les autres. Mais ceux qui et dispensent les exemples de leurs dons et montrent aux pèlerins la lumière des bonnes œuvres par leur vie et leur parole, c'est à bon droit qu'on les appelle des lampes ²²³.

Il existe donc dans les miracles une valeur d'édification qui provient du fait que s'ils ne constituent pas la sainteté, toutefois ils la révèlent et ont en eux une capacité de stimulation psychologique que la sainteté à elle seule ne possède que pour un cercle restreint de personnes. Nulle part Grégoire ne décrit avec quelque précision *comment* se produit concrètement ce processus d'influence psychologique et sociale, c'est-à-dire quel est le lien entre les *exempla virtutum* (ou *miracula*) et l'*aedificatio* qui en procède, mais il semble qu'il pense aux miracles comme à une théophanie qui ouvre à l'homme, à travers l'expérience de la puissance divine, une trouée sur la Jérusalem céleste : « Magna aedificatio vitae est videre viros mira facientes, atque in civibus suis Hierusalem caelestem in terra conspiciere » ²²⁴. En parlant des dons de cette catégorie, Grégoire non seulement les associe indistinctement à toute forme de sainteté, peut-être avec une référence particulière à la vie monastique ²²⁵,

223. *Hom. Ez.*, I, 5, 6-7 (76, 823a-d) ; cf. aussi *Hom. Ez.*, II, 3, 13 (76, 964b-c). Dans cette perspective, les *Dialogues* pourraient être interprétés comme un effort de faire resplendir comme *lampades* des saints cachés, qui ont opéré des miracles peu connus : les *loci minores* peuvent être justement nombre de ces petits monastères ou ermitages italiens dont parlent les *Dialogues*.

224. *Dial.*, III, 35, p. 216 ; cf. *Hom. Ez.*, II, 5, 22 : « tunc ergo erit perfecta victoria, cum mors plene fuerit absorpta. In omne autem quod modo *mirabiliter de signis* agi conspiciamus, non jam ipsam victoriam, sed adhuc *imagines victoriae* videmus » (76, 997d) ; « quos (= servos suos) dum mira conspiciamus agere, certum nobis fit in eorum mentibus Deum habitare... Quia ergo solem justitiae in seipso videre non possumus... per eos (= apostolos) nobis quasi per illustratos montes se visibilem praebuit » (*Hom. Ev.*, II, 30, 10 ; 76, 1125d-1127a).

225. « Ipsi autem qui a peccatis suis ad Dominum *convertuntur*, non solum delent lacrymis perversa quae fecerunt, sed etiam miris operibus ad alta proficiunt, ut sancta animalia Dei omnipotentis fiant, ut *signis et virtutibus* ad alta evolent, ut *terram funditus deserant*, et acceptis donis sese ad coelestia per desiderium suspendant » (*Hom. Ez.*, I, 10, 29 ; 76, 897d-898a) ; « nonnulli quippe *mundum deserunt*, honorum transeuntium

mais il se laisse même aller à dire une fois que les miracles l'accompagnent *plerumque* ²²⁶. Il n'est pas douteux par ailleurs que cette dernière idée ne soit celle qui affleure le plus constamment et le plus naturellement dans les *Dialogues* ²²⁷.

Les miracles et le thaumaturge

Il nous semble qu'il faille traiter à part de ce thème ; on y saisis, en effet, comment les charismes ne sont pas pour Grégoire un problème d'abord théorique mais, au contraire, essentiellement moral et pratique : sa préoccupation constante est de montrer au thaumaturge comment intégrer ses dons extraordinaires dans sa vie personnelle et éviter les dangers qu'ils peuvent représenter pour l'âme. A ceci l'on peut voir à quel point il considère la thaumaturgie comme une réalité présente que le pasteur attentif doit savoir guider et orienter. Sur ce point, ses idées se polarisent constamment autour de la notion d'humilité du thaumaturge et de l'obligation qu'il a de percevoir les réalités charismatiques comme pure fonction de service, sans la plus mince concession à la tentation d'un prestige personnel. Et il est certain que, dans cette attitude, Grégoire conduit ses prémisses sur la nature des charismes vers une conclusion ma-

vana *derelinquunt*... atque in tanta studiorum arce proficiunt, ut *signorum jam virtutes operentur*...» (*Mor.*, 33, 6, 11 ; 76, 679b) ; « sed ecce nonnulli per donum spiritus adjuti contra infirmitatem suae carnis eriguntur, virtutibus emicant, *signorum quoque miraculis coruscant* ; nullus tamen est qui sine culpa vitam transeat » (*Mor.*, 17, 15, 21 ; 76, 21c) ; « nam *saepe conversi quique* in ipso adhuc aditu inchoationis suae, vel tranquillitatem pacatissimam carnis, vel *signorum miracula*, vel *gratiam curationis* accipiunt ; post haec autem duris tentationum probationibus fatigantur... » (*Mor.*, 24, 11, 29 ; 76, 302b-c).

226. « Nam hic *plerumque* sanctos viros aspicimus mira agere, virtutes multas facere... Quia ergo *plerumque* sanctis etiam et in locis sublimioribus positus, *ut ad bona opera alii provocentur*, virtutes et signa dantur... » (*Hom. Ez.*, II, 5, 22 ; 76, 997b-998a) ; « qui *minoris meriti* sunt in Ecclesia, et *nullis magnorum donorum virtutibus* pollent... » (*Mor.*, 19, 25, 42 ; 76, 125b).

227. Ainsi dans le prologue même des *Dialogues* : « in expositione quippe qualiter invenienda atque tenenda sit virtus agnoscitur ; in *narratione vero signorum* cognoscimus inventa ac retenta *qualiter declaratur* » (Prol., p. 16) ; « perpendis, Petre, *cuius sanctitatis fuerit* aegrum hominem sedere, et exorando flammam praemere » (*Dial.*, I, 6, p. 42) ; « magnam diebus nostris sanctitatis suae *probationem dedit* » (*Dial.*, III, 11, p. 156), etc... ; cf. toutefois les textes cités ci-dessus, n. 183.

gnifique par son équilibre pratique, pas toujours respecté dans la psychologie qui semble commander les *Dialogues*.

La nécessité de l'humilité dans l'exercice des charismes, qui se traduit par une vive conscience de leur origine divine et totalement gratuite, est affirmée surtout par l'exemple des *Patres*, c'est-à-dire des grands thaumaturges de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans sa grande culture scripturaire, Grégoire ne cesse pas de les produire comme paramètres du chrétien, relevant avec soin comment chaque dérogation à cette attitude a abouti même chez les plus grands à la suspension, tout ensemble punitive et pédagogique, de tels dons ²²⁸. Il est dès lors intéressant de faire remarquer comment les deux caractères principaux des charismes, leur précarité et leur division entre fidèles, sont constamment reliés par Grégoire non à leur fonction ecclésiastique, qui les rendrait provisoires et partiels comme sont changeantes et diverses les nécessités de l'Église, mais plutôt à une précise intention pédagogique de Dieu qui veut préserver dans ses saints l'humilité ²²⁹. La même structure de raisonnement soutient les nombreux textes qui parlent de la division des charismes, et parmi eux l'on trouve ceux où perce le plus clairement l'actualité de ces problèmes pour Grégoire :

Celui-ci, par sa foi, sait commander aux éléments mais ne sait pas soigner les maladies par le don de guérison ; celui-là, par sa prière, sait chasser les infirmités, mais cependant ne sait pas attirer par ses adjurations la pluie

228. « Vadunt enim fulgura cum praedicatores miraculis coruscant, et superna reverentia auditorum corda transfigunt. Revertentia vero dicunt : Adsumus, cum non sibi, sed Dei viribus quidquid se fortiter egisse cognoscunt » (*Mor.*, 30, 2, 6 ; 76, 526b) : suit l'exemple de Pierre qui attribue à Dieu la guérison du paralytique (*Act.*, 3, 12) ; textes analogues et développés dans *Hom. Ez.*, I, 5, 14 (76, 827c) et I, 5, 15 (76, 828a) ; dans *Mor.*, 2, 56, 89 (75, 597c-598a) les exemples d'Elisée, Amos, Nathan ; dans *Mor.*, 19, 6, 10-11 (76, 101-102c) l'exemple d'Elie et de Paul.

229. *Hom. Ez.*, I, 5, 11 (76, 825b-c) et *Mor.*, 2, 49, 78 (75, 593a) ; « semper quidem eorum cordi ad bene vivendum praesidet, nec tamen per eos virtutum signa semper ostendit : sed aliquando se eis a signorum ostensionibus subtrahit, ut eo humilior virtutes eius habeantur, quo habitae teneri non possunt » (*Mor.*, 2, 56, 91 ; 75, 599a). Dans les contextes de ces témoignages, Grégoire traite tantôt des sept dons du Saint Esprit, tantôt des charismes, montrant que cette doctrine s'insère dans celle de la grâce en général. La même idée est élaborée à propos du don de prophétie, avec une série d'exemples bibliques, dans *Hom. Ez.*, I, 1, 15-17 (76, 792d-794a).

sur la terre brûlée. Celui-ci, par la puissance de ses dons, sait même rappeler les morts à la vie, mais, toutefois, n'ayant pas le don de prophétie, ignore son avenir ; celui-là voit toutes les choses futures comme si elles étaient devant lui, et cependant ne s'aventure pas à accomplir des miracles. Celui-ci, par les discernements des esprits, sait voir dans les faits extérieurs les intentions cachées mais n'a pas le don des langues ; celui-là sait reconnaître les différents types de langues, mais devant deux faits semblables n'est pas capable de voir les intentions différentes... Ainsi, celui qui nous crée et nous gouverne, dispose tout de telle façon que celui qui pourrait s'enorgueillir du don qu'il possède, est gardé dans l'humilité par la puissance qu'il n'a pas²³⁰.

A cette doctrine qui doit pousser le thaumaturge à reconnaître inconditionnellement l'origine divine de ses dons, Grégoire ajoute quelquefois, mais beaucoup plus rarement, l'idée de la *communis utilitas* à laquelle doivent être consacrés les charismes. Dans une terminologie augustinienne, il l'oppose au *privatum gaudium*, utilisation égocentrique et orgueilleuse des dons extraordinaires²³¹.

230. *Mor.*, 28, 10, 21-22 (76, 461a-c) ; « *isti virtus prophetiae data est, multa jam quae ventura sunt praevident; sed tamen praesentis proximi aegritudinem conspiciens atque compatiens, non valet curare. Illi data est curationis gratia, atque a corpore proximi molestiam quae in praesenti est orationibus repellit, sed tamen quid seipsum paulo post sequatur ignorat. Mira itaque dispensatione omnipotens Deus sic in electis suis sua dona dispensat, ut et isti det quod illi denegat, et alteri majus quod alteri minus tribuat, quatenus dum vel iste habere illum conspicit quod ipse non habet, vel ille hunc majus accepisse considerat quod sibi minus adesse pensat, dona Dei alter in altero, id est vicissim, omnes admirentur, atque ex hac ipsa admiratione humiliantur alter alteri* » (*Hom. Ez.*, I, 10, 32 ; 76, 899d-900a) ; cf. des textes analogues avec la même saveur d'expérience de *pressenti* dans *Hom. Ez.*, I, 7, 21 (76, 850c-851a) ; *Mor.*, 24, 8, 19 (76, 297a) ; *Mor.*, 29, 22, 41 (76, 499c).

231. « Tunc pennae virtutum sub firmamento rectae sunt, quando bonum quod alter habet, hoc alteri impendit... qui *prophetiae spiritu plenus est*... qui *gratiam curationis accepit*... tanto ea nobis non debemus *retinere privata*, quanto ea nobis conspiciamus ab auctore nostro *ad communem utilitatem data*... » (*Hom. Ez.*, I, 7, 21 ; 76, 850c-851c) ; « *a privato gaudio Veritas ad commune discipulos revocat, cum eos de praedicatione redeuntes, et de subjectione daemonum laetantes, admonet*... » (*Hom. Ez.*, II, 7, 17 ; 76, 1024a) ; cf. *Mor.*, 28, 10, 22 (76, 461b-d) et *Hom. Ez.*, I, 20, 12 (76, 1166a-b), où la diversité des dons est vue comme

A qui ne saurait se garder continuellement dans cette attitude d'humilité et de charité, les charismes sont enlevés et son âme, quelque proche de la perfection qu'elle se soit crue, se retrouve plus démunie que celle du simple fidèle, car elle a commis le péché d'orgueil qui est la blessure la plus grave infligée au dynamisme de la grâce²³².

Les miracles des *reprobi*

En un rapide contrepoint à sa théorie sur le bon usage des charismes, Grégoire décrit la conduite des hérétiques. Il semble qu'il admette, mais sans développer à fond cette idée, qu'ils accomplissent de véritables miracles, viciés toutefois par le désir de louange qui les commande et par l'orgueil qui en découle. Il est difficile de se rendre compte, d'après ses textes, si une telle image de l'hérétique, gonflée par les miracles accomplis, répond à une réalité historique ou seulement à un lieu commun dérivé de lectures²³³.

occasion de charité réciproque. Cf. Saint Augustin dans le contexte de la diversité des bons et des mauvais miracles : « Sed unaquaqueque anima tanto est pietate purgatio, quanto *privato suo* munus delectata, *legem universitatis* intuetur... quanto autem amplius *privato suo* gaudet, et neglecto Deo... ipsa sibi vel aliis quibus potuerit vult esse pro Deo » (*De div. quaest.*, 79, 1 ; 40, 90 : tout un long développement porte sur cette idée).

232. « Nonnulli quippe mundum deserunt... ut signorum jam virtutes operentur; sed quia semetipsos circumspiciendo tegere negligunt, inanis gloriae telo percussi, *pejus de alto ruunt* » (*Mor.*, 33, 6, 13 ; 76, 679b) ; « illum prophetiae spiritus replet... cumque omne quod senserit prophetiam putat, quia sibi hanc et cum non habet tribuit, et in quantum habere potuit amittit. Sicque fit ut inde *post aliorum merita tristis redeat*, unde aestimatione omnium laetus praeibat » (*Mor.*, 8, 6, 10 ; 75, 807b-c) ; « et si fortasse is cui tantummodo datum est praeceptorum occulta disserere tentet etiam miraculis coruscare, aut is quem supernae virtutis donum ad sola miracula roborat etiam divinae legis pandere occulta contendat... et plerumque amittit et quod poterat qui audacter ea ad quae pertingere non valet arripere festinat » (*Mor.*, 28, 10, 24 ; 76, 462c-d) ; « quis enim Deo se propinquare non aestimet cum supernis excrescere se muneribus agnoscit, cum vel *prophetiae donum*, vel *doctrinae magisterium* percipit, vel ad *exercendam curationis gratiam* convalescit ? Et tamen saepe mens, dum de virtutis suae securitate resolvitur, insidiante adversario, inopinatae culpae telo perfoditur... » (*Mor.*, 9, 13, 20 ; 75, 870b-c) ; cf. aussi *Mor.*, 29, 30, 58 (76, 510c-d) ; *Mor.*, 1, 22, 30 (75, 541c) ; *Mor.*, 33, 13, 27 (76, 690a) ; *Hom. Ev.*, II, 40, 3 (76, 1305c) ; *Mor.*, 11, 2, 4 (75, 955b-c) ; *Hom. Ev.*, I, 7, 4 (76, 1103a) ; *Mor.*, 28, 22, 46 (76, 476a-b).

233. « Nonnumquam vero haeretici *signa quoque ac miracula* faciunt, sed ut hic praemia afflictionis suae abstinentiaeque recipiant videlicet laudes,

Plus voisine d'une expérience vécue nous paraît, en revanche, l'image que Grégoire propose des *hypocritae* : évêques intrigants, ambitieux, préoccupés d'être mis en vue, comme il a dû en connaître à Constantinople ²³⁴. Même à eux peuvent être concédés des pouvoirs miraculeux, mais ils finiront damnés pour avoir seulement pensé à bâtir, sur la base des miracles, leur gloire personnelle ²³⁵.

Aux temps de l'Antéchrist qui déchaînera tant personnellement qu'à travers ses ministres une telle tempête de miracles éclatants que même les plus fidèles en arriveront à douter, le critère pour les juger sera l'orgueil dont ils sont l'instrument : sans humilité, les miracles ne sont que fausse monnaie qui ne porte pas l'effigie authentique des anciens *patres* ²³⁶.

* * *

quas quaerunt. Unde et Redemptoris voce dicitur : Multi mihi dicent in die illa... Qua nimirum sententia quid datur intelligi, nisi ut hominibus charitatis humilitas, non autem debeant virtutum signa venerari? Unde *nunc* sancta Ecclesia, *etiam si qua fiant* haereticorum miracula, despicit... Et quia ad eadem signa quae exhibent nulla humilitate concordant, recte subditur : Et vita ipsa putabantur indigni » (*Mor.*, 20, 7, 17 ; 76, 147a-c) ; et dans une catégorie plus générale : « haec autem miracula cum electi faciunt, longe dissimiliter a reprobis faciunt, quia quod electi ex charitate, hoc reprobi student agere per elationem » (*Hom. Ez.*, II, 5, 22 ; 76, 997c).

234. « Postposita quippe filiorum cura, saepe eos videas se contra pericula immensi laboris accingere, maria transmeare, adire iudicia, pulsare principatus, palatia irrupere, iurgantibus populorum cuneis interesse... » (*Mor.*, 31, 12, 20 ; 76, 584c).

235. « Hypocritarum vita ad bona opera infusionem quidem superni muneris percipiunt, sed, in cunctis quae agit exteriores laudes appetens, a fructu perceptae infusionis inanescit. Saepe namque mira signorum opera faciunt, ab obsessis corporibus spiritus pellunt, et per prophetiae donum ventura quaeque sciendo praeveniunt, sed tamen a largitore tot munerum cogitationis intentione divisi sunt, quia per eius dona non eius gloriam, sed proprios favores quaerunt... fitque eis amplitudo muneris incrementum damnationis » (*Mor.*, 8, 42, 66 ; 75, 841c-842a) ; il n'est pas certain toutefois que les *hypocritae* dont on parle ici soient les mêmes qu'à la note précédente. D'après le contexte (*Mor.*, 8, 42-50, 66-86), on peut seulement déduire qu'il s'agit de personnes qui vivent sur leur réputation de sainteté, alimentée par une propagande bien organisée autour de leurs miracles. Dans *Hom. Ev.*, I, 4, 4 (76, 1091b-c), on trouve une allusion générique à la vénalité, à propos des charismes thaumaturgiques, mais le discours se poursuit sur la simonie en général.

236. Cf. tout *Mor.*, 33, 35, 60 (711c-712c) ; « quomodo in se integritatis pondus ostendunt, qui non solum humilitatis perfectionem nequam assecuti sunt, sed neque ipsam primam ejus ianuam contigerunt? Hinc ergo, hinc electi cognoscant quomodo eorum signa despiciant » (*ibid.*,

Il est donc certain que Grégoire considère la thaumaturgie comme une réalité importante, pratiquement sinon théoriquement, de la vie de l'Église. Il la voit dans l'histoire, mais il la voit également autour de lui, comme une expérience qu'il faut intégrer dans le vaste mouvement vers la perfection chrétienne. Elle n'a pas d'abord une valeur d'apologétique intellectuelle mais morale et pratique, d'édification et de soutien dans les moments difficiles.

L'absence de définition théorique, tout autant pour la structure ontologique du fait miraculeux que pour les limites exactes des charismes extraordinaires, le conduit à accepter sans problèmes apparents la réalité historique des miracles des hérétiques ou des réprouvés : ce qui les distingue n'est pas une fausseté « ontologique », c'est-à-dire une origine différente des miracles accomplis par les bons, mais une fausseté « morale », c'est-à-dire leur intégration différente dans la vie.

Ainsi sa préoccupation fondamentale de pasteur n'est jamais celle de distinguer vrais et faux miracles, mais miracles intégrés ou non dans l'humilité et la charité. Pour ces derniers, malgré une dévaluation de principe qui les rend théoriquement distincts de la sainteté, Grégoire manifeste le même respect et la même vénération qu'à l'égard de la sainteté elle-même, car ils en sont l'*ostensio*, la *declaratio*. L'ambivalence du mot *virtus*, dont le sens oscille constamment entre le sens moral et celui de la thaumaturgie, symbolise parfaitement cette perspective. On ne devra pas dès lors s'étonner si, dans son œuvre hagiographique, les miracles sont tous vrais, tous instruments d'édification, lorsque la vie du saint garantit une parfaite reconnaissance de leur signification divine ²³⁷.

712b-c); « ne igitur nos Leviathan istius membra vel mira facientes fallerent, apertum signum Dominus quo deprehendi valeant demonstravit... eorum superbia diu latere non sustinens... denudatur » (*Mor.*, 34, 23, 56; 76, 705b). Très nombreux sont les textes sur les miracles de l'Antéchrist, surtout dans les derniers livres des *Moralia* qui s'occupent spécialement de son rôle et de son action : cf. en particulier *Mor.*, 32, 15, 24-26 (76, 650b-651b) et 34, 3, 7 (76, 721a-722a).

237. Je me propose de publier dans les prochains *Cahiers d'études médiévales*, les résultats d'autres recherches sur le miracle dans l'expérience personnelle de Grégoire (tradition familiale, monastère de saint-André, mission d'Angleterre) et sur les groupes les plus importants de miracles dans les *Dialogues*.

ROLAND ET LA POÉTIQUE DE LA MÉMOIRE

Eugène Vance

Pendant un long moment de son histoire, la culture médiévale attribua une importance prépondérante à la faculté de la mémoire¹. Mon intention dans ce texte est d'évoquer ce que je crois être certains traits de cette culture que je dénommerai « commémorative » et ensuite de montrer comment fonctionne un « modèle » commémoratif dans le système de valeurs implicite dans la *Chanson de Roland*. Par « commémoration », j'entends tout geste, ritualisé, ou non, qui est destiné à récapituler, au nom de la collectivité, un événement soit antérieur, soit en dehors du temps, afin de rendre fécond, vivant, ou signifiant le *hic et nunc* du vécu. La commémoration s'oppose à tout ce qui est habituel dans la vie.

Le pouvoir de commémorer est une capacité innée en l'homme, et non pas le fruit de son invention. Mais son fonctionnement, ainsi que l'image que les hommes se font de la mémoire, fait partie de l'histoire. Par exemple, comme nous le rappelle Jean-Pierre Vernant, dans le panthéon grec figure une divinité qui porte le nom de *Mnémosynè-Mémoire*, une déesse titane, soeur de *Cronos* et d'*Okeanos*, et mère des Muses². Or il est aisé de montrer que le christianisme, surtout ce christianisme platonisant qui a dominé la pensée pré-scolastique pendant plus de sept siècles, est fondé sur une *épistèmè* commémorative par excellence ; car son culte célèbre les actes d'un Seigneur qui assembla ses apôtres la veille de sa mort pour un dernier partage (ce partage lui-même étant une commémoration de la fête pascale juive) où il les exhorta ainsi : *Hoc est corpus*

1. Ce texte fut présenté sous forme de communication lors du VI^e Congrès de la Société Rencesvals, tenu à Aix-en-Provence du 29 août au 4 septembre 1973. Je tiens à remercier M. Léo-Paul Désaulniers d'avoir bien voulu lire ce texte et d'y avoir apporté de nombreuses corrections de style.

2. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, p. 53.

*meum, quod pro vobis datur; hoc facite in meam commemorationem*³. Chacun sait, par ailleurs, combien l'idéal de l'*imitatio Christi* imprégna toutes les sphères de la vie médiévale, et en termes généraux l'on reconnaîtra la centralité d'un modèle commémoratif dans le culte des ancêtres, dans le droit coutumier, dans certains aspects de la théorie impériale et monarchique, ainsi que dans les notions de fidélité, d'autorité, de discipline, d'archétype, d'*exemplum*, etc., voire même dans celle d'*historia*, malgré la profonde ambiguïté de ce mot : bref, dans toute pensée qui privilégie ontologiquement un moment d'origine.

Une société commémorative inclinera inévitablement vers une métaphysique du signe. Si le moment de la Vérité est conçu comme étant antérieur au présent — ou, plus radicalement, comme antérieur à l'existence même —, cette Vérité originelle et toujours absente se donnera partiellement à l'homme dans le temps au moyen de mots et de choses (les signifiants) qui constituent le monde palpable — les « simulacres », pour employer un terme de saint Augustin. Ceux-ci reflètent mal une Vérité qui les transcende, mais un jour l'homme jouira d'une connaissance parfaite, c'est-à-dire, sans médiation, sans signe : *videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem*⁴.

Comme la doctrine du signe, l'instinct commémoratif est lié au logocentrisme médiéval et plus spécifiquement à ce qu'on l'on peut appeler le mythe du « dire créateur » qui caractérise la notion de « Logos » au moyen âge. Selon saint Augustin, Dieu « parla » l'univers à travers la matière de l'abîme lors de la création : la syntaxe de son discours, c'est l'histoire du monde⁵. Bien qu'il se soit livré à un parfait acte d'élocution, le *cogito* divin ne se laisse pas contaminer par le firmament qui est son énoncé :

Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus in
audientis animum per aures carneas inlabatur, fit sonus

3. *Lc*, 22, 19.

4. *I Cor.*, 13, 12.

5. Pour une discussion de ces notions, voir Eugène VANCE, *Le moi comme langage : Saint Augustin et l'autobiographie*, dans *Poétique*, 14, p. 163-77, et *Augustine's Confessions and the Grammar of Selfhood*, dans *Genre*, 6, p. 1-28.

verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur. Nec tamen in eundem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus sine aliqua labe suae mutationis adsumit. Ita verbum dei non commutatum caro tamen factum est ut habitaret in nobis ⁶.

Dans une culture comme celle du moyen âge, dont la cosmogonie est fondée sur la configuration de la *phonè* signifiante, toute notion de *mimèsis* sera essentiellement régressive, ceci dans la mesure où il incombe à la mémoire de combler le hiatus entre l'expérience empirique et le Sens absolu à l'origine de tout, un sens incorporel mais récupérable par ses traces dans nos âmes ⁷.

L'importance de la mémoire dans le système de valeurs en Grèce ancienne est reconnue depuis des années ⁸ ; cependant, que l'apothéose de la mémoire ait aussi été un déterminant de l'histoire médiévale ou, en d'autres mots, une condition qui a rendu cette histoire possible, paraîtra sans doute comme une exagération à certains : je laisse aux historiens du moyen-âge le soin d'en tirer la leçon qui convient. Mais si l'on accepte d'étudier les diverses fonctions attribuées à la mémoire rien que dans la *Chanson de Roland* — c'est-à-dire dans ce poème qui, aux yeux de la critique dite « traditionaliste », a toujours passé pour le plus historique de tous —, on verra qu'il s'agit non pas d'une hypothèse, mais d'un fait : le drame rolandien est (entre autres choses) un drame de la mémoire.

Ce drame prend origine, bien entendu, non seulement dans une matière légendaire spécifique, mais aussi dans les circonstances de productivité poétique qui ont convergé pour déterminer que cette matière méritait d'être retenue et renouvelée. Or, bien que nous ne sachions rien de spécifique sur la genèse du poème, il est néanmoins évident que la *Chanson de Roland* porte toutes les marques d'une longue pré-histoire orale, au cours de laquelle la faculté créatrice — disons, plutôt, « conservatrice » — primordiale

6. *De doctrina christiana*, I, 26, éd. G. M. Green, Vienne, 1963, p. 14.

7. Je renvoie le lecteur aux longues discussions sur les fonctions de la mémoire dans le livre X des *Confessions* de saint Augustin, ainsi qu'à celles de son *De trinitate*, livre X.

8. Cf. le chapitre de Jean-Pierre VERNANT, *Aspects mythiques de la mémoire et du temps*, dans l'oeuvre citée dans la note 2.

fut la mémoire, et non pas la réflexion systématique et raisonnée du poète-scripteur à venir : point n'est besoin d'insister sur ce point, vu la prolifération, depuis quarante ans, de recherches consacrées à la technique de la composition orale. Il suffit de dire que dans de telles circonstances — exactement comme dans celles qui ont entouré la création de l'*Illiade* et de la *Théogonie*, œuvres dans lesquelles les poètes attribuent indifféremment au divin et à *Mnemosynè* le pouvoir de chanter « tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera » —, l'on accordera à la faculté de la mémoire une valeur toujours positive et à sa déficience une valeur négative⁹. Si l'on peut donc prendre pour acquis qu'il existe une *poétique* de la mémoire, l'on peut parler également d'une *éthique* de la mémoire qui lui est consubstantielle, mais qui la redouble surtout à la surface axiologique du récit. Les héros du *Roland* non seulement parlent-ils dans les mêmes formules métriques que le poète, mais ils ont recours aux mêmes épithètes, aux mêmes listes, voire à la même pré-science que le poète. Le fait que ces héros ne vivent, en somme, que par la mémoire et par la voix du poète suffit pour garantir une solide homologie cognitive entre eux, et celle-ci s'étend jusqu'à la motivation même du héros. Car, si c'est la gloire antique du héros qui anime la voix du poète, c'est réciproquement la postérité commémorative du chanteur qui inspire les coups épiques du héros. Roland, en bref, se constitue comme le vrai « auteur » de sa chanson :

Or quart chascuns que granz colps i empleit,
Que malvaïse cançon de nus chantet ne seit ! . . .
Malvaïse essample n'en serat ja de mei¹⁰.

Ainsi, dans la performance orale, héros et poète renaissent ensemble. Cependant, le discours qui en émane implique également une tierce partie qui est cette communauté de destinataires en fonction de laquelle le verbe épique devient « vrai et apparent », pour reprendre les critères de Jean Bodel¹¹. Mais cette « vérité » est

9. *Illiade*, I, 70 ; Hésiode, *Théogonie*, 32 et 38 ; voir VERNANT, *op. cit.*, p. 52.

10. *La Chanson de Roland*, éd. G. Moignet, Paris, 1969, v. 1013-16. Toute référence ultérieure est faite à cette édition du texte.

11. Jean BODEL, *Chanson de Saisnes*, v. 11.

surtout celle de la transe orale dans laquelle le poète et son auditoire se créent mutuellement, l'un en présence de l'autre. Bien que nous ayons relativement peu de documents sur l'« écologie », si j'ose dire, de la chanson de geste, le témoignage de Jean de Grouchy insiste précisément sur l'effet régénérateur qu'exerce la performance d'une chanson de geste sur une foule d'ouvriers et de petites gens usés par leurs travaux quotidiens. Si son témoignage nous paraît marqué par un certain optimisme, c'est simplement parce que Jean de Grouchy confond la psychologie de la performance dans laquelle la poète subit lui-même le miraculaire épique, avec celle de sa *réception*. Or, une telle confusion est même nécessaire à la réussite d'une performance orale :

Cantum vero gestualem dicimus, in quo heroum et antiquorum patrum opera recitantur, sicuti vita et martyria sanctorum et adversitates quas antiqui viri pro fide et veritate passi sunt, sicut vita beati Stephani protomartyros et historia regis Karoli. Cantus autem iste debet antiquis et civibus laborantibus et mediocribus ministrari, donec requiescunt ab opere consueto, ut auditis miseriis et calamitatibus aliorum suas facilius sustineant et quilibet opus suum alacrius aggrediatur. Et ideo iste cantus valet ad conservationem totius civitatis...¹².

Au héros de l'oralité, qui vit (comme un poète) au centre d'une collectivité, s'oppose celui du scripteur courtois, un héros dont les aventures se déploient souvent dans une profonde solitude, ce qui est une transcription, sur le plan narratif, des épreuves de celui qui compose par écrit. Car c'est le destin du scripteur de devoir œuvrer à l'écart de ses destinataires, ceci, d'ailleurs, face à la matérialité d'un texte dont la substance est dangereusement étrangère à la sienne, un parchemin arraché de la chair d'un animal mis à mort, qu'il doit couvrir avec une fiction de vie humaine. De tout cela, découle, peut-être, l'ironie fondamentale de nos premiers romans courtois.

* * *

12. Jean de GROUCHY, *De musica*; cf. J. WOLF, *Die Musiklehre des Johannes de Grocheo*, dans *Sammelbände der internationalen Musikgesellschaft*, I, p. 90.

Bien qu'il reste maintes questions à poser et à approfondir sur le rôle de la mémoire dans le processus historique qui a pu donner lieu à un poème comme la *Chanson de Roland*, essayons maintenant de pénétrer dans le texte même pour discerner les différentes manières dont l'instinct commémoratif prête à la trame du récit une configuration profonde sur laquelle se calque l'armature idéologique et émotive du poème. Cette configuration implique une dialectique où le présent est aperçu comme une absence, et où un être ou un objet absent est invoqué et commémoré comme une présence.

Une telle structure est manifeste dès le début du poème : les Francs sont depuis sept ans en Espagne et, en dépit des triomphes du moment, ils sont las de la guerre et possédés par la nostalgie de la douce France, siège terrestre de la présence divine (Charles, on se rappellera, figurait comme le *vicarius Christi* dans l'iconographie médiévale). Essayant de les convaincre d'abandonner leur lutte contre les païens, Blancandrin conclut ses propos en jouant sur la nostalgie des Francs :

En cest païs avez estet asez ;
En France, ad Ais, devez bien repaier.
La vos sivrât, ço dit, mis avoez.

v. 134-6

Or Roncevaux se trouve à mi-chemin entre l'Espagne et la France, et sa situation géographique provoque chez les Francs un poignant souvenir de leur pays, lieu d'abondance, de sécurité et de désirs apaisés. La proximité de la France est d'autant plus frappante que toute une tragédie les en sépare :

Puis que il venent a la tere Majur.
Virent Guascuigne, la tere lur seignur ;
Dunc lur remembret des fius e des honurs,
E des pulcele e des gentilz oixurs ;
Cel nen i ad ki de pitet ne plurt.

v. 818-22

Mais le passage par Roncevaux suscite une angoisse particulièrement violente chez Charlemagne, en deuil par anticipation d'un Roland

qui ne retournera jamais. Ainsi donc, cette France resplendissante devant ses yeux n'est qu'un futur désert, et le moment est intéressant dans la mesure où il typifie cette tendance un peu fataliste de la psychologie orale à considérer les pouvoirs de remémoration et de prophétie comme identiques :

Sur tuz les altres est Carles anguissus :
As porz d'Espagne ad lesset sun nevoid.
Pitet l'en prent, ne poet muer n'en plurt . . .

v. 823-5

Durant toute la seconde partie du poème, le souvenir d'un Roland absent éclipsera (littéralement, à un moment donné) toute appréhension du présent. Le monde héroïque aura perdu son centre et son sens, et même la vengeance de Charlemagne sur les ennemis de Dieu ne lui apportera pas la moindre joie. Au contraire, plutôt que de vivre pour le présent, Charlemagne se dévouera désespérément à la tâche de commémorer aussi méticuleusement que possible les derniers gestes de son neveu. Le monde du présent se réduira donc à une pure trace de la gloire passée de Roland, et Charlemagne deviendra moins un soldat qu'un déchiffreur, surbordonné à l'interprétation de cette magnifique calligraphie de sang versé sur l'herbe et de coups gravés sur les pierres de Roncevaux par l'épée de Roland :

Qant l'empereres vait querre sun nevoid,
De tantes herbes el pré truvat les flors
Ki sunt vermeilz del sanc de noz barons !
Pitet en ad, ne poet muer n'en plurt.
Desuz dous arbres parvenuz est . . .
Les colps Rollant conut en treis perruns ;
Nen est merveille se Karles ad irur.
Descent a pied, aled i est pleins curs.
Entre ses mains ansdous . . .
Sur lui se pasmet, tant par est anguissus.

v. 2870-80

Malgré les tentatives de Charlemagne pour récupérer Roland en embrassant son corps — c'est-à-dire, un objet vidé de tout sens — et malgré ces pâmoisons où la vie semble imiter la mort qui possède

maintenant les meilleurs de ses barons, Charlemagne sera condamné à vivre encore dans son monde devenu désert. Et la dévastation de son empire fera de Charles aussi un homme presque inerte qui ne voudra qu'en finir avec son *exil*, et rejoindre, comme il dit, ses chevaliers réunis au paradis :

Morz est mis miés, ki tant me fist cunquere . . .
 Ki guierat mexs oz a tel poeste,
 Quant cil est morz ki tuz jurz nos cadelet ?
 E ! France, cum remeines deserte !
 Si grant doel ai que jo ne vuldreie estre ! . . .
 Co duinset Deus, le filz seinte Marie,
 Einz que jo vienge as maistres porz de Sirie,
 L'anme del cors me seit oi departie,
 Entre les lur aluee e mise
 E ma car fust delez els enfuïe !

v. 2920-42

Si les passages où Charlemagne célèbre la mémoire de Roland atteignent une virtuosité expressive sans égal peut-être dans l'épopée médiévale, c'est parce que le *planctus* constitue une des ressources les plus évoluées du discours formulaire des jongleurs, et ce *planctus*-ci est le plus ample parmi les six qui figurent dans le poème. Autrement dit, le *planctus* est une formalisation, à l'intérieur d'un langage poétique, de la fonction essentiellement commémorative attribuée à ce langage au sein d'une communauté réunissant le poète et ses auditeurs. Ainsi, les héros qui sont les plus brillants sur le champ de bataille sont aussi ceux qui commémorent le mieux. Il en est de même, par ailleurs, dans l'*Illiade* : Achille se retire du combat pour chanter devant Patrocle la gloire des hommes (IX, 189) ; quant à Nestor, le plus distingué des guerriers achéens, c'est un véritable monument parlant.

S'il est vrai, comme je l'ai proposé ailleurs, que le personnage de Roland répond mieux que tout autre au code héroïque qui sous-tend le langage formulaire de l'épopée féodale, il n'est pas moins vrai que Roland est aussi le plus lié de tous à cette éthique de la mémoire que je tente de mettre en relief¹³. En fait, chaque épisode

13. *Reading the Song of Roland*, Englewood Cliffs, 1970, p. 21-38.

majeur de la vie de Roland est moralement intelligible selon le degré auquel il appréhende le présent comme un défi à la permanence de sa gageure avec le passé. En contraste avec le héros moderne — un Hamlet, un Stephen Dedalus, par exemple — qui se doit de créer son propre rôle dans un monde mouvant mais plein d'avenir, Roland, sans se laisser modifier en rien, doit subir un destin qui lui est imposé a priori.

La logique « mémoriale » de Roland est évidente dès son entrée dans l'action du poème. Blancandrin, on s'en souvient, vient de communiquer à Charles les perfides propos de Marsile, et Charles soumet la question au conseil de ses barons. Roland est le premier à prendre la parole, et il commence son discours avec un récitation-formulaire de ses conquêtes : sa performance dans le passé détermine entièrement le bien-fondé de son raisonnement dans le présent. Ensuite, Roland renforce son opinion en rappelant l'exemple de Basan et Basile (tiré également du passé), qui avaient été envoyés comme otages auprès des Sarrasins au prix même de leurs têtes. Ainsi, conseille Roland, « Faites la guer cum l'avez enprise . . . » Bien que son conseil soit motivé par un accès de zèle sinon par l'orgueil, nous, les auditeurs, savons par notre perspective privilégiée que Roland, héros de l'idée reçue, a raison.

La mémoire de Ganelon, cependant, est un peu moins aiguë : éloquent, bon rhétoricien, ce futur traître persuade les barons que la surface des choses suffit comme évidence que ce serait un « péché » de continuer la guerre. Séduit par cette logique, Naimés, modèle du bon sens pour les Francs, corrobore le conseil de Ganelon. « Ben ad parlet li dux », disent les barons, mais l'ironie de ce jugement est évidente. La parole de Naimés est subversive non seulement sur le plan éthique, mais aussi sur le plan artistique ; sans guerre il n'y aurait ni héros, ni chant, ni poète, ni même, disons-le, de « question rolandienne » pour nourrir les médiévistes.

Une fois que Roland et les douze pairs sont nommés à l'arrière-garde, un nouveau dilemme se pose : vu l'énormité de l'armée païenne, les Francs doivent-ils demander l'aide de Charles ? Peut-être parce qu'il est entré tard dans la légende rolandienne et qu'il est par conséquent déjà détaché de l'éthique héroïque — et commémorative — qui anime son principal héros, Olivier propose l'appel au secours,

ceci à partir de l'évidence empirique des masses païennes. Pour Olivier (comme pour Ganelon, mais pour des raisons différentes), le signifié peut être *dans* le signifiant. Roland, cependant, invoque contre l'empirisme d'Olivier l'obligation absolue de respecter, coûte que coûte, le commandement antérieur de son seigneur Charles : « Ben devuns ci estre pur nostre rei ». Roland non seulement cite-t-il le contrat de fidélité qui doit prévaloir entre vassal et seigneur, mais il évoque aussi l'importance de sa performance sur le champ de bataille comme *exemplum* pour l'avenir — ceci grâce aux bons offices des jongleurs.

Mais la *Chanson de Roland* est un poème complexe, et chacun sait que son héros n'est pas exempt de reproche. Or, si l'idéalisme de Roland est fondé sur une rectitude de la mémoire, son orgueil consiste en un oubli : Roland ne tolère pas qu'Olivier lui rappelle les menaces et les gestes évoquant la trahison de Ganelon :

— Tais, Oliver, li quens Rollant respunt,
 Mis parraestre est, ne voeill que mot en suns.
 v. 1026-7

La bataille se déclenche, et plus Roland se rapproche de la mort, plus l'action du poème tend vers la pure commémoration. Ainsi, une fois que les douze pairs sont tous morts sauf lui, Roland interrompt ses faits d'armes et commence à recueillir les corps de ses compagnons afin de les faire bénir par Turpin et de commémorer lui-même leur héroïsme. Soigneusement préparé, le spectacle des corps rangés suscite chez Roland un *planctus* et une série de gestes qui sont peut-être invraisemblables selon les normes d'un « réalisme » romanesque à venir mais, pour un auditoire qui accepte d'emblée cette poétique de la mémoire — ainsi que l'éthique qui en découle —, les déclamations de Roland sont un point d'aboutissement plus ou moins inévitable.

Or, les derniers moments de Roland nous fournissent un aperçu intéressant de ce que nous pouvons appeler la « psychologie » commémorative, ceci dans la mesure où un héros isolé semble se parler. Mais il ne s'agit pas d'une psychologie individuelle, parce que les formules de Roland sont celles d'un répertoire qui ne lui appartient pas et parce que sa voix est en même temps celle

d'un poète qui s'adresse à nous. En tous cas, ayant essayé de briser son épée Durendal sur une pierre, Roland se met à passer en revue les diverses conquêtes faites par lui en tant que vassal de Charlemagne. Sa liste a dû correspondre, par ailleurs, aux frontières de l'empire carolingien telles qu'imaginées par un poète au début du 12^e siècle : ainsi, cette liste constitue-t-elle une sorte de condensé historique dont la matière servait sans doute de base pour toute une tradition poétique « latente » ou possible — sinon existante à l'époque. Roland, en somme, sait tout. Or, dans une culture orale le pouvoir de remémorer est en lui-même une conquête, et il s'ensuit que les réminiscences de Roland en face de la mort marquent non seulement sa victoire sur le monde, mais aussi sa victoire sur lui-même. De même, sur le plan de la performance poétique, si le poète réussit à faire résonner dans le timbre de sa voix une gloire héroïque qui devient par conséquent presque la sienne, les réminiscences d'un Roland victorieux sont dédoublées par une victoire du verbe poétique sur la nuit du temps : par ce verbe une culture se maintient.

Mais le pouvoir de la remémoration est une conquête paradoxale, car la discipline de mémorisation nécessaire au métier du jongleur implique chez lui l'entière capitulation de sa réflexion personnelle en faveur de cette leçon de l'histoire dont il est le médiateur. De même, au cours de la performance, il abandonnera sa voix individuelle pour se laisser posséder par le « logos » d'une culture qui se parle à travers lui. Cette soumission du moi ne se produit pas sans une certaine violence, bien que celle-ci soit souvent cachée dans la violence que l'on raconte. Nous sommes face à un paradoxe de la psychologie orale qui ne manque cependant pas de se reproduire, dans le cas du *Roland*, au niveau du récit et surtout dans la performance — devenue maintenant complètement orale — de son principal héros. Car, si durant les derniers moments de sa vie Roland récite une liste de conquêtes qui sont les siennes, ces mêmes conquêtes, dans leur ensemble, sont aussi les conquêtes de son seigneur, Charlemagne, au nom de qui Roland, en bon vassal qu'il est, a toujours agi. Ainsi, cette liste évoque-t-elle une présence tout autre que celle du personnage qui la prononce, et elle culmine inévitablement avec la mention du nom Charles. Mais le paradoxe dont je parle, va plus loin, car ce même Charles, dont on profère

le nom si spontanément à la fin de la liste de conquêtes de Roland, agit, *lui aussi*, au nom d'un Autre : en tant qu'empereur, Charles n'est-il pas le médiateur temporel du pouvoir de Dieu, dont il « tient » son empire ? Ainsi, au souvenir de Charles succède celui de Dieu, Auteur de tout :

Jo l'en cunquis e Escoce e Vales Islonde
 E Engleterre, que il teneit sa cambre ;
 Cunquis l'en ai païs e teres tantes,
 Que Carles tient, ki ad la barbe blanche . . .
 Deus ! perre, n'en laiser hunir France !

v. 2331-7

Dans la mesure où la gloire personnelle s'ouvre sur celle d'un Charlemagne absent et ensuite sur celle de Dieu qui est derrière tout, les commémorations de Roland (et du poète qui les transmet) sont régressives, mais elles comportent un échec du moi, dans la mesure où, en désirant l'infini, le moi se heurte toujours à sa propre finitude. Toutefois, cette décomposition — cette désarticulation — du moi dans une régression infinie est un danger contre lequel le christianisme offre des remèdes, et ces remèdes relèvent, eux aussi, de la faculté de la mémoire. Ayant de la sorte commémoré la gloire de Charlemagne et ensuite celle de Dieu, Roland se livre à un autre type de réminiscence dans laquelle il devient présent à lui-même. La transition est clairement marquée dans le texte :

De plusurs choses a remember li prist,
 De tantes teres cum li bers cunquist,
 De dulce France, des humes de sun lign,
 De Charlemagne, sun seignor, kil nurrit ;
 Ne poet muer n'en plurt e ne susprit.
Mais lui meïsmes ne volt mettre en ubli.
 Cleimet sa culpe, si priet Deu mercit . . .

v. 2377-84

C'est donc par la mémoire que Roland, en battant sa coulpe, réussit à se purger du mal qui le tenait captif du monde et c'est également par la mémoire qu'il se rappelle ensuite les *exempla* bénéfiques de Lazare et de Daniel, c'est-à-dire de deux mortels

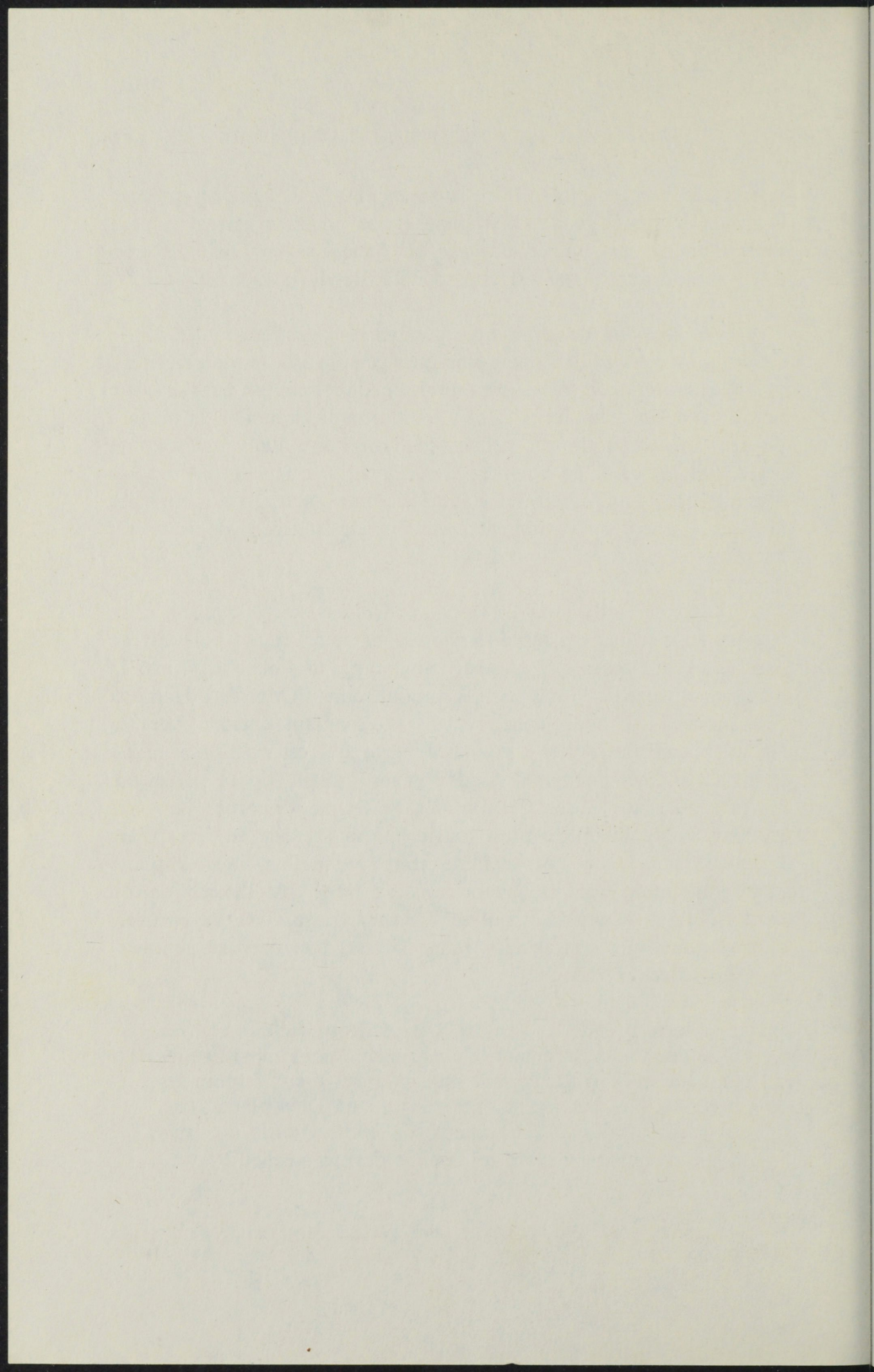
ressuscités par leur foi. Grâce à sa mémoire, Roland est préparé à quitter le vasselage de Charlemagne, son seigneur terrestre, pour jouir d'un rapport immédiat, *facie ad faciem*, avec Dieu. La première moitié du *Roland* est une sotériologie de la mémoire.

Il est curieux de noter que, pendant la première moitié de la *Chanson de Roland*, il s'opère une étrange substitution de priorités : presque subrepticement, à un héroïsme de l'épée se substitue un héroïsme de la mémoire. Il s'agit d'une manifestation, à la surface du récit, de ce désir qui prime sur tout autre dans une culture orale, qui est celui de commémorer. Donc, si on peut dire que la légende de Roland était considérée comme sacrée, on peut dire aussi que l'une des fonctions de cette légende était celle de sacraliser la mémoire.

Malgré le fait que la *Chanson de Roland* soit le produit d'un âge féodal particulier, certaines de ses caractéristiques relèvent de constantes humaines qui n'appartiennent pas à l'histoire. Ainsi la même apothéose de la mémoire se produit dans l'*Odyssée* d'Homère. Souvenons-nous, pour conclure, de ce sanglant épisode vers la fin du poème où Ulysse (un autre héros qui est aussi maître du chant), encore anonyme, tend son arc avant de se livrer au massacre des prétendants. Dans ses gestes on discerne, nous dit Homère, toute l'habileté d'un musicien qui accorde sa lyre. L'arc d'Ulysse chante, en fait, comme une hirondelle : la métaphore attire l'attention sur sa propre métaphoricité. A l'exception du héraut Médon, le seul à qui il sera permis de survivre au carnage, c'est le poète qui, courageux comme Ulysse, ose, dans sa supplication, lui lancer ce défi :

Je te prends les genoux, Ulysse. Respecte-moi et ayez pitié de moi. Assurément le chagrin sera pour toi si tu tues un aède qui chante, comme moi, pour les dieux et pour les hommes. Nul homme ne m'a instruit : un Dieu planta dans mon esprit des divers chants de toute nature. Je suis digne de chanter devant toi comme devant un dieu¹⁴.

14. *Odyssée*, 22, 345-9. Traduit par l'auteur, avec l'aide de Bernard Moreux, professeur à l'Université de Montréal.



REMARQUES SUR LA STRUCTURE DES
« MIRACLES DE NOTRE-DAME »

Pierre Gallais

Qu'il soit bien entendu que je me situe ici au niveau de l'écriture des *Miracles Notre Dame*, écriture qui sanctionne leur réception par le public, en même temps qu'elle l'intensifie et la prolonge. Quelle qu'ait pu être la piété du bon Gautier de Coincy, le miracle, sous sa plume, est devenu un fait littéraire. Littérature encore à demi orale, évidemment, comme la plus grande partie de celle de cette époque : les recueils de miracles sont destinés à être lus en public, particulièrement, je suppose, dans les réfectoires des monastères — aussi bien ceux des moines et des moniales que ceux des hôtes.

J'analyse rapidement la collection (60 miracles) du manuscrit *Old Royal 20 B XIV*, compilée sans doute dans le deuxième quart du XIIIe siècle¹. Basée, comme le recueil d'Adgar, sur celle de William of Malmesbury, elle est parfaitement représentative du genre ; les miracles qu'elle contient sont parmi les plus anciens et les plus universellement répandus : chacun d'eux se retrouve dans un grand nombre de collections latines (au moins 25, par exemple, pour *Théophile*), françaises (l'histoire de la Sacristine, entre autres, si bien étudiée par M. Robert Guiette), allemandes, anglaises, italiennes, espagnoles . . . voire grecques et arabes. En additionnant les diverses rédactions françaises en octosyllabes de ces 60 miracles, rédigées entre le milieu du XIIe et celui du XIIIe siècle, on aboutit à plus de 200. Pour quiconque connaît la littérature du moyen âge, il est inutile de préciser que les *rifacimenti* sont souvent très différents les uns des autres (et se contredisent plus d'une fois).

1. Éditée par H. KJELLMAN, *La deuxième collection anglo-normande des Miracles de la sainte Vierge*, Paris-Uppsala, 1922.

Le miracle ressort du merveilleux chrétien, qui, de notre point de vue, n'est pas différent de nature du merveilleux féérique. En ce qui concerne l'écriture, les similitudes sont souvent frappantes ; la beauté de la Vierge, évidemment, ne le cède en rien à celle des fées ou des pucelles terriennes que l'on rencontre dans les lais, les « contes d'aventures » et les romans : sa *color* n'est pas moins *fresche et fine* que la leur ; sa figure est *clere et riant*, elle est *la plus cointe et la plus sage, la plus cointe et la plus bele*² ; les relations amoureuses entre elle et son dévôt s'expriment par les mêmes termes : *amis chiers, dru, druerie, grant amur, amur fine et sanz feintise, fine duzur, etc.*³.

La Vierge Marie est évidemment l'Adjuvant⁴ obligé dans ces histoires consacrées à sa louange. Mais elle est parfois nouvelle venue dans ce rôle, dont elle a dépossédé — selon un processus bien connu de « cyclisation » — tel ou tel saint⁵ ; il arrive aussi que ce rôle soit réduit au minimum, voire inexistant⁶. Les Opposants sont, au contraire, fort divers : le diable, bien sûr, et aussi les Juifs et autres impies (Sarrasins, Normands), un empereur apostat (Julien), les parents, des envieux, un évêque trop sévère, voire des saints contre qui le Sujet a péché et qui veulent s'en venger. Mais une bonne moitié des miracles racontant la conversion du Sujet, on peut dire, au fond, que l'Opposant numéro un est sa propre infirmité morale, la nature humaine corrompue. Le genre littéraire des *Miracles* n'a peut-être pas contribué — en même temps que le reste de la littérature hagiographique, cela va de soi — à frayer

2. Miracle n. 6, v. 113 ; n. 30, v. 113 ; n. 42, v. 58, 65 ; n. 49, v. 54-56, etc.

3. Miracle n. 33, v. 26 ; n. 58, v. 8 et ss., 192, etc. Il va de soi que ces expressions sont dix fois plus nombreuses et plus riches dans le recueil de Gautier de Coincy.

4. Dans le cours de cette étude, je me sers (jusqu'à un certain point) de la terminologie utilisée par VI. PROPP (dont la *Morphologie du conte* a enfin été traduite en français) et précisée par les critiques qui s'attachent à la structure du récit (pour ne pas dire les « structuralistes ») : Barthes, Bremond, Greimas, Todorov, etc.

5. Ainsi, saint Pierre dans le n. 21 (*Moine de Cologne*), saint Jacques dans le n. 22 (*Pèlerin qui se mutila*), une certaine sainte *Preiecte* dans le n. 24 (*Deux frères de Rome*), saint Anselme dans le n. 41, etc.

6. Ainsi dans le n. 35 (*Juifs de Toulouse*) ; dans le n. 25 (*Le vilain malhonnête*), elle n'intervient pas en personne : c'est un ange qui la représente au Jugement de l'âme.

la voie au roman en « intériorisant » l'Opposant, l'obstacle qui s'interpose entre le Sujet et l'Objet de son désir (exprimé ou inconscient) — ici, le bonheur éternel. Remarquons qu'une certaine tendance à l'intériorisation de l'Adjuvant est également discernable : la Vierge n'intervient parfois que pour encourager un processus de conversion qu'elle n'a pas directement suscité et à l'origine duquel on peut placer la Grâce divine ou, simplement, une sorte de sursaut de la conscience du Sujet (ainsi la *Sacristine*, après ses sept ans de *lecherie*, ou le *Fiancé de la Vierge*, à qui il « souvient » tout à coup d'entrer dans la chapelle, ou encore le larron qui, rencontrant un jour le saint abbé *Eudes de Cluny*, se jette à ses pieds).

Cette intériorisation assez fréquente du conflit a comme conséquence que toutes les « fonctions » du conte populaire⁷ ne sont pas représentées — loin de là — dans le miracle. Si la séquence fondamentale : MANQUE — INTERVENTION DE L'ADJUVANT — LIQUIDATION DU MANQUE, est presque toujours respectée — je ne compte que sept exceptions : légendes à tendance étiologique (origine de telle fête de la Vierge, de telle prière, de telle relique, de tel édifice)⁸ ou une histoire très simple d'« enlèvement » au ciel, comme celle de *Musette* (n. 34) ou celle du *Pauvre mourant* (n. 19) [remarquer que ces sept miracles illustrent la dernière phase du processus complet : le don gratuit, sans proportion avec les mérites du Sujet, comme le Ciel accordé immédiatement après la guérison physique] — la place de l'Opposant est assez variable.

Revenons d'abord sur les cas où l'Opposant n'est pas « personnalisé ». Dix miracles entrent dans cette catégorie, dont a) 3

7. Je fais allusion aux fameuses 31 « fonctions » de PROPP, qui, pour le savant russe, rend compte de l'action de tous les contes (russes, aussi) qu'il analyse (voir sa *Morphologie du conte*, parue en 1928, traduite en français en 1970).

8. Origine de la fête de la *Nativité de Notre Dame* (n. 7), d'une prière de saint *Dunstan* (n. 37); — vêtements donnés par la Vierge aux saints *Ildefonse* et *Bonet* (n. 15 et n. 36 — mais ici l'Opposant intervient à la fin, en la personne du successeur-usurpateur qui, dans sa prétention, tente de violer l'interdit); — origine d'une belle chapelle et sa justification, les gens du pays regrettant l'ancienne (n. 49 — ici les Opposants sont, vers la fin, le chapelain et son amie que le vilain a de la peine à convaincre).

de guérison physique seule (ou résurrection), b) 4 de « guérison morale » seule (conversion ou salut *in extremis*), et c) 3 des deux à la fois (guérison puis conversion, ou guérison et mort immédiate et introduction au ciel)⁹. On peut y ajouter les n. 27, 28, et 52 où la Vierge « liquide » respectivement le manque d'évêque à Pavie (« promotion » rapide de Jérôme — caractère très accentué, ici encore, de don éminent), le manque de blancheur du *Caporal de Suse* (taché de vin rouge), et le manque d'*Hydromel* dans la cave de la bonne et pieuse dame de Glastonbury¹⁰. La formule commence à se compliquer lorsque l'on assiste à un Jugement de l'âme après la mort, où la Vierge affronte victorieusement le chœur des *anemis* : ainsi dans les n. 21, 25 et 43. Dans le n. 24 (*Deux frères de Rome*), c'est contre les saintes Laurence et Anne que Marie doit lutter.

Je passe plus vite sur 7 miracles où les Opposants à abattre ou à éloigner se présentent sous forme d'une armée païenne assiégeant une ville qu'une statue ou une « relique » de Marie préserveront, comme Chartres (n. 5), Ramleh en Phénicie (n. 55), Constantinople (n. 56), ou encore sous celle d'éléments naturels incontrôlables, comme la foudre (n. 29), la marée montante au Mont Saint-Michel (n. 3), la tempête (n. 40) ou, au contraire, une bonace qui risque d'épuiser et d'affamer les pèlerins (n. 41). Là encore, le besoin de « prolongement » se fait sentir : la légende justifie le culte de l'*ymage* miraculeuse ou de la relique, explique l'origine de la fête de la Conception, tend à encourager les pèlerinages au Mont ou en Terre Sainte.

Si le diable joue parfois le rôle d'Opposant *in extremis* (Jugement de l'âme), il le fait plus souvent au début de la narration, en

9. Ce sont : a) n. 10, 33, 38 ; b) n. 6, 26, 51 ; c) n. 18, 39, 58. Remarquer que l'histoire, étant un peu « mince », reçoit parfois un prolongement, comme dans le n. 10 (en guérissant le malade, la Vierge lui a enseigné la *Complie*), le n. 38 (*Fulbert* bâtit la belle église de Chartres pour abriter le « trésor » des trois gouttes de lait qui l'ont guéri), ou le n. 38 (exaltation des psaumes *Beati immaculati et Deus in nomine tuo*). Ou encore nous trouvons l'intervention d'un second Adjuvant — ou plutôt d'un premier — en la personne du compagnon ou des compagnes qui prient pour le repos de l'âme du Sujet (n. 47, 51).

10. Attirerai-je l'attention sur le fait que le seul miracle où il est question d'un Vase inépuisable soit localisé, dès le début du XII^e siècle, à Glastonbury, patrie légendaire du Graal ?

inspirant au Sujet le désir de faire le mal et en provoquant son « manque d'intégrité » morale. La séquence : INTERVENTION DE L'OPPOSANT → MANQUE INTERVENTION DE L'ADJUDANT → LIQUIDATION DU MANQUE déjà valable pour les sept exemples cités ci-dessus, se trouve, avec le *Diabole* en personne et en tête, dans six autres histoires : la *Sacristine* (n. 14), le *Sacristain noyé* (n. 16), le *Pèlerin qui se mutila* (n. 22), *Dame Marie*, la possédée (n. 31), *Eau bénite* (n. 45). Dans le *Moine ivre*, ou les *Visions diaboliques* (n. 42), le diable intervient une fois le péché commis, pour empêcher le moine de rentrer au couvent. Il joue le rôle d'entremetteur — de « faux adjuvant » — dans le n. 46, en accord avec la famille qui désire voir le jeune homme se marier, mais la structure de ce miracle, comme celle de *Théophile*, est plus complexe et j'y reviendrai un peu plus loin. Dans le même camp que le Diabole, il faut ranger les Juifs, tristes héros des n. 32, 35 et 54 (et aussi des n. 1 et 48, à la structure plus compliquée), et les sacrilèges (n. 50)¹¹.

Les Opposants n'ont pas toujours absolument tort, à leur sens du moins. Si le père du *Juitel* (n. 1) est odieux lorsqu'il jette son enfant dans la fournaise¹², les parents du *Clerc de Pise*, ou *Fiancé de la Vierge*, ne sont point malintentionnés, non plus que les moines ou les évêques qui s'opposent à l'inhumation en terre sacrée des pécheurs, des suicidés (ou cru tels) ou de ceux qui meurent trop subitement (n. 11, 17 et 44), que les nonnes qui dénoncent leur *Abbesse enceinte* (13), que les bonnes gens qui mènent *Ebbo* à la potence (n. 20), ou le chevalier qui exécute sommairement un autre brigand (n. 60) : ne sondant point les reins et les cœurs, ils ne pouvaient savoir que le pécheur n'avait jamais omis de réciter ses prières à la Vierge. Si les successeurs de Constantin se montrent bien négligents à entretenir la *Lampe de Rome* (n. 9), l'évêque qui persécute les prêtres ignorants (n. 23) ou débauchés (n. 59) et menace de les déposer outrepassa à peine ses droits.

Avec ces dernières histoires où l'Opposant est un personnage assez ambigu — il croit faire son devoir et se prend pour un Adju-

11. Dans les histoires de Juifs et dans celle du *Chevalier tué devant l'autel*, c'est la Vierge qui se venge elle-même des affronts qu'elle a reçus.

12. Selon certaines versions, il y sera précipité à son tour ; selon d'autres, il se convertira et sera pardonné.

vant... de l'ordre temporel ou ecclésiastique — nous touchons à des narrations plus nuancées et à des structures plus complexes. Reprenons le miracle *Salve sancta Parens*, ou *Une seule messe* (n. 23), que je pourrais schématiser ainsi¹³ :

$$M1 \rightarrow i \frac{O}{A1} \rightarrow M2 \rightarrow iA2 \rightarrow LM2$$

Le pieux et naïf chapelain ne sait dire qu'une messe (= manque de « science ») ; — intervention de son évêque qui le dépose ; — le chapelain est déposé (= manque de « situation ») ; — intervention de la Vierge qui somme l'évêque de rétablir le prêtre dans ses fonctions ; — l'évêque s'exécute (= liquidation du second manque, mais le premier n'est pas liquidé et n'a pas à l'être) .

Même structure pour le n. 4 (*Julien l'Apostat*) , à cette différence près que l'Opposant est intégralement mauvais :

Le ville de Césarée est pauvre (= premier manque) ; — Julien l'Apostat (O), furieux de la nourriture minable que l'évêque lui offre, menace de détruire la ville à son retour (= menace, manque de sécurité) ; — intervention de la Vierge qui envoie son chevalier Mercure tuer le renégat (liquidation du second manque, le premier étant sans doute considéré, ainsi que dans le n. 23, comme un gage de vertu) .

Dans d'autres cas, les deux manques sont liquidés, et on a la formule :

$$M1 \rightarrow iO1 + \frac{A1}{O2} \rightarrow M2 \rightarrow iA2 \rightarrow LM2 \rightarrow LM1$$

Ainsi dans le n. 8 (*Confession du chevalier pervers*) :

Un chevalier mène secrètement une vie de débauche (= manque d'intégrité morale) ; — le diable (O1) dans le corps d'un possédé, révèle à chacun ses péchés, et les joyeux compagnons (faux adjuvants : A1 = O2)

13. M = manque (ou menace de manque), O = Opposant, A = Adjuvant (premier, second), i = intervention, L = liquidation (du manque) .

du chevalier l'engage à affronter le démon, comptant en apprendre de belles (= manque de sécurité, risque de perdre tout honneur) ; — intervention de la Vierge, qui exhorte le chevalier à se confesser ; — confession : le diable n'a plus rien à dire (= liquidation du second manque) ; — le chevalier s'amende (= liquidation du premier manque) .

Le n. 13 (*Abbesse enceinte*) en est très proche :

Une abbesse a un amant (= manque d'intégrité morale) ; — les nonnes (Adjuvants ? Opposants ?) la dénoncent à l'évêque qui décide une enquête (= menace de perdre sa réputation, sa place, peut-être même la vie) ; — intervention de la Vierge qui efface toute trace de grossesse (en faisant accoucher l'abbesse) et même de l'enfant (en le faisant porter à un ermite) ; repentir et vie pieuse de l'abbesse (+ l'évêque adoptera l'enfant et en fera son successeur !) .

Voici encore le n. 59 (*Saint Thomas et le prêtre pervers*) , où le clerc pécheur recouvre son droit d'exercer et se convertit ; le n. 42 (*Moine ivre*) :

Péché (= M1) intervention du diable (O) pour l'empêcher de rentrer au couvent (= M2) ; intervention de la Vierge (A) qui repousse le Malin (= LM2) ; le moine ne péchera plus (= LM1) .

ou encore le n. 22 (*Pèlerin de Saint-Jacques*) :

Pour commencer dignement son pèlerinage, Guiraut fait l'amour avec son amie (péché = M1) ; il rencontre le diable, sous les traits de saint Jacques, qui l'engage à se châtrer, puis à se couper la gorge (= M2) ; intervention de la Vierge (A) qui le ressuscite (= LM2) , mais se garde bien de lui rendre le membre coupé (= LM1) .

Jusqu'à présent le second manque s'enchaînait au premier (avec interposition de l'Opposant) . Il arrive aussi que les deux soient dissociés et que le second soit une conséquence, non pas du premier, mais, au contraire, de sa liquidation, selon le schéma :

$$M1 \rightarrow i \frac{O}{A1} \rightarrow LM1 \rightarrow M2 \rightarrow iA2 \rightarrow LM2$$

C'est le cas pour *Théophile* (n. 2) :

Théophile perd ses fonctions (M1) ; — il fait un pacte, avec le diable (O) ; — il recouvre ses fonctions (LM1), mais risque de perdre son âme (M2) ; intervention de la Vierge (A) qui déchire le pacte (LM2).

Le *Diable entremetteur* (n. 46) suit le même schéma :

Un jeune clerc aime une femme et ne réussit pas à obtenir son amour (M1) ; — le diable (O) le lui fait obtenir (LM1) mais au prix de son salut éternel (M2) ; — intervention de la Vierge, etc.

Dans le *Fiancé de la Vierge*, ou le *Clerc de Pise* (n. 30), le responsable n'est pas le diable, mais la famille — et aussi l'argent, car le jeune homme a fait un héritage considérable. Avec un récit en substance très différent, le n. 1 (*Juitel*) suit le même dessin :

A. Point de vue du père : l'enfant, en communiant, viole l'interdit (M1) ; le père (O) le tue (LM1). —
B. Point de vue de la mère : son enfant est mort (M2) ; intervention de la Vierge, etc.

Autre formule, où les deux manques s'enchaînent à nouveau, mais sans intervention d'opposant :

$$M1 \rightarrow M2 \rightarrow iA \rightarrow LM2 \rightarrow LM1$$

Lampe de Rome (n. 9). — Incurie, manque d'huile (M1) le pape se voit interdire par saint Pierre l'entrée de l'église (M2) ; — intervention de la Vierge ; — le pape se repent ; il peut entrer dans l'église (LM2) et, évidemment, ne sera plus négligent (LMI) (+ Instauration de l'Office marial du samedi).

Marie l'Egyptienne (n. 12). — Vie de désordre (M1) ; — suit un pèlerinage à Jérusalem, mais en qualité de ribaude : une force irrésistible l'empêche de pénétrer dans l'église (M2) ; — elle implore la Vierge qui lui pardonne : elle peut entrer dans l'église (LM2) et, pendant quarante ans, expie, dans le désert, sa folle jeunesse (LM1).

Deux frères de Rome (n. 24) . — Pécheur (M1) meurt (M2) ; — intervention de la Vierge (A) ; — résurrection (LM2) pour expiation (LM1) .

Deux femmes jalouses (n. 53) . — Un homme trompe sa femme (= M1) ; celle-ci se met à haïr la maîtresse de son mari (= manque de charité, M2) ; — intervention de la Vierge : l'épouse se repent (LM2) , la maîtresse aussi (LM1) .

Dans le n. 57 (*Justinien*) , on peut placer l'épouse en tête, en qualité d'Opposant :

$iO \rightarrow M1 \rightarrow M2 \rightarrow iA \rightarrow LM2 \rightarrow LM1$

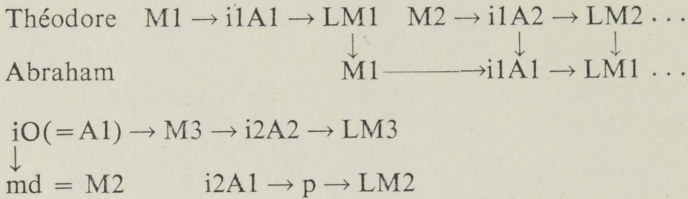
L'épouse (O) de Justinien le fait sombrer dans le péché (M1) ; — en punition, Dieu envoie famine et peste (M2) ; — recours à la Vierge, fin des calamités (LM2) ; — Justinien se reprend et instaure la fête de la Chandeleur (LM1) .

L'enchaînement des manques se complique d'un revirement et d'un rebondissement (hypocrisie, mensonge, manœuvre de duperie) dans la version que donne notre manuscrit du célèbre conte du *Dépôt nié* (n. 48) :

Théodore, marchand chrétien de Constantinople, est ruiné (M1) ; il prie le juif Abraham (i1 A1) de lui prêter de quoi relancer son commerce ; il s'embarque pour Alexandrie où il refait fortune (LM1) . Ne pouvant être de retour à Constantinople au jour fixé pour la restitution de la somme (M2) , il la met dans un coffret qu'il confie à la mer et à la protection de la Vierge (i1 A2) ; en un seul jour le coffret effectue la traversée et arrive aux pieds d'Abraham qui l'attendait (LM2) . — On peut considérer que, du point de vue d'Abraham, la séquence est la suivante : prêt = M1 (= LM1 de Théodore) → récupération = LM1 . — Mais le félon Juif décide de dissimuler qu'il a bien récupéré son argent et, lorsque Théodore revient, il l'accuse de vol (manœuvre de duperie, changement de A1 en O → M3 pour Théodore) ; intervention de la Vierge (i2 A2) : le Juif est confondu et Théodore est justifié (LM3) . — De plus, Abraham se convertit, grâce au miracle de l'*ymage* qui parle ; donc,

de son point de vue, il y a la séquence suivante : manque de foi (M2) → intervention de la Vierge conversion (LM2).

Si l'on tente de schématiser ce récit — le plus complexe de tous — il faut superposer les fonctions des deux actants¹⁴ :



Nous sommes ici en présence d'un récit nettement différent de tous ceux que nous avons rapidement examinés, et bien plus complexe que n'importe lequel des autres « miracles ». En fait, c'est un véritable *conte* — presque « nouvelle » — dont on connaît de très nombreuses versions (orientales aussi bien qu'occidentales). Le rôle de la Vierge y est bien moins nécessaire qu'ailleurs (l'histoire appartenant au genre du Dupeur dupé, le héros se tirait originellement d'affaire en se montrant plus astucieux que son malhonnête créancier). Par contre — et par conséquent — les Actants humains y ont bien plus d'importance que dans le reste du recueil. Le *happy end* est bien plus d'ordre matériel que spirituel (la conversion finale du Juif apparaît presque comme un corps étranger) ; l'affaire n'est pas entre Dieu et le Diable, ou Dieu et l'âme du pécheur, mais entre deux hommes dont l'un essaie de tromper l'autre. Dans ce conte, mais dans celui-là seul, on peut parler de liberté et de hasard, et donc de véritables « possibles narratifs ».

* * *

L'histoire des formes littéraires ne peut en aucun cas être dissociée de celle des mentalités. La « vie des formes » est toujours conditionnée par celle des idées, et la façon d'organiser un récit dépend étroitement, par exemple, de l'idée que l'on se fait, dans

14. p = punition ; — md = manœuvre de duperie.

une société donnée et à un moment donné, de la liberté humaine. Ceci peut paraître fort banal, mais il semble que tout le monde n'en soit point persuadé. Je reviendrai plus d'une fois là-dessus. Tel récit célèbre ou populaire, antique ou oriental, manifeste une « structure » que l'on peut croire immuable ; or on le retrouve fréquemment au moyen âge, si profondément altéré et remanié que sa « structure » est à peine reconnaissable. Pourquoi ? Les gens du moyen âge n'avaient-ils pas la mémoire fidèle ? Que si, et bien plus exercée que la nôtre. Mais ils pensaient et sentaient autrement que les Grecs, les Romains ou les Orientaux, et donc ils racontaient différemment.

La Nécessité ou le Hasard qui règnent en maître sur le récit antique ou oriental ont été transformés par les chrétiens en Providence. Rien n'échappe à Dieu, créateur omniscient et omniprésent, qui a prévu tout ce qui adviendrait à la moindre de ses créatures. Plus de fatalité aveugle, mais une sagesse suprêmement prévoyante. Rien n'est plus sans cause et rien, non plus, n'est sans effet ni sanction. Le désordre n'est qu'apparent ; l'ordre, profond et assuré. En dernier ressort, le croyant se dit que « les jugements de Dieu sont impénétrables » ; il abdique sa raison et s'en remet à sa foi. Celle-ci lui enseigne que tout se joue au plan supérieur, et qu'il faut voir les choses et la vie *sub specie aeternitatis*. Un tel se conduit mal et la fortune le comble : oui, mais il se prépare une éternité de souffrances. Ou encore un tel semble se conduire selon le siècle : oui, mais il se mortifie en secret, et Dieu le sait, qui sonde les reins et les cœurs (tel est le sens du *Prévôt d'Aquilée* et de maint autre conte édifiant) . Un ermite mène apparemment rude vie à son corps, mais son âme est pleine d'orgueil : tôt ou tard Satan le fera trébucher. Tout se retrouve, rien n'est perdu, rien n'est gratuit ni laissé au hasard. « Tout est Grâce », peut-être, mais cette Grâce se mérite. La pensée commune chrétienne insiste moins sur la bonté de Dieu que sur sa justice. Dieu est le grand Rétributeur. Origine et fin de tout, Il est aussi, bien sûr, à la fois le Destinateur et le Destinataire de toute créature.

En relisant récemment l'important article de M. Claude Bremond sur *La logique des possibles narratifs*¹⁵, je suis tombé en

15. Paru dans *Communications*, 8 (1966), p. 60-76.

arrêt à plusieurs reprises devant les mots « hasard », « fortuit », « concours de circonstances », et je me suis demandé dans quelle mesure ces « ressorts » pouvaient exister dans le récit médiéval. Cette question peut sembler surprenante. La littérature médiévale d'imagination est essentiellement « aventureuse », et qui dit « aventure » dit « hasard ». Est-ce bien certain ? L'aventure, monnaie courante de nos romans, se réduit-elle au hasard ? N'en serait-elle pas, bien plutôt, la modalité chrétienne, c'est-à-dire, en définitive, la négation ? Sur ceci, aussi, je reviendrai ailleurs, mais je livre seulement à l'attention des lecteurs cette remarque faite par M. Paul Imbs à un Colloque de Strasbourg (qui portait sur *La littérature narrative d'imagination*) :

... D'après le Dictionnaire de Blaise, *advenire* est tout à fait lié, dans la conscience du haut Moyen Age, au second avènement du Christ... Peut-être la notion de *ce qui advient* s'est-elle ouverte sous l'influence du christianisme¹⁶.

Dira-t-on que la Parousie est ou sera un « hasard » ? Dieu ayant tout prévu, ce qui « advient » au héros du roman médiéval n'a pas l'apparence du hasard : en réalité chaque « événement », chaque « accident » vient s'intégrer dans un plan qu'il manifeste et réalise à la fois. Il serait intéressant de relire dans cette optique les romans du moyen âge — au moins jusqu'au *Tristan* en prose.

Mais commençons par le commencement (auquel, d'ailleurs, nous nous limiterons ici), c'est-à-dire par les formes littéraires les plus anciennes et les plus simples : les *Miracles*. Reprenons les différentes phases du récit (le récit en soi, le « conte ») où M. Bremond croit pouvoir faire intervenir le hasard, et voyons comment elles sont traitées par nos pieux auteurs.

a) *Processus d'amélioration*. — Soit, au départ, un état déficient, un manque à combler, un obstacle à renverser. Ce manque peut être comblé soit par le Sujet seul, soit par le Sujet et un Adjuvant, soit par l'Adjuvant seul, soit encore — selon M. Bremond — par le hasard, par un « heureux concours de circonstances » dont

16. Dans les *Actes* de ce colloque, publiés (sous le titre cité) à Paris en 1961, p. 39.

le héros profiterait passivement. « Ni lui [le héros] ni personne ne porte alors la responsabilité d'avoir réuni et mis en œuvre les moyens qui ont renversé l'obstacle. Les choses ont 'bien tourné' sans qu'on s'en occupe » (p. 45) . Cette possibilité est absolument exclue de nos *Miracles*. Le processus d'amélioration est attesté dans presque tous, puisqu'il s'agit généralement pour le Sujet de passer de l'état de pécheur misérable à celui d'élu, ou, dans la plupart des autres cas, d'écarter un péril qui rendrait encore plus précaire la recherche du salut (naufrage, incendie : risque de mort subite ; — captivité chez les infidèles : risque d'apostasie ; — maladie affreuse : risque de désespoir ; — amour humain : risque de luxure, etc.) . Il ne peut y avoir fortuité en la matière, puisque quelqu'un est intéressé à l'amélioration : Dieu, le Destinateur des âmes et aussi leur Destinataire idéal ; et Il est bien forcé de s'y intéresser puisque l'Autre — le Diable — est prodigieusement intéressé à la dégradation.

b) *Intervention de l'Adjuvant*. — Il est impossible que l'intervention de l'Adjuvant soit immotivée. D'abord parce que l'Adjuvant numéro 1 est — dans le genre qui nous occupe — la Mère de Dieu et qu'elle ne peut agir sans raison ni sans but. Ne serait-ce qu'en raison de son infinie bonté, et dans le but de gagner une âme à son Fils. Un autre Adjuvant est Dieu Lui-même, par sa Grâce qu'il envoie au secours de l'homme, mais là encore Marie apparaît comme la médiatrice. Et lorsque l'Adjuvant n'est ni Dieu ni Notre Dame, il est nécessairement suscité, mandaté par eux.

c) *Élimination de l'adversaire*. — M. Bremond envisage la possibilité d'une amélioration fortuite de la situation, l'adversaire s'éliminant de lui-même, « s'il meurt de mort naturelle, tombe sous les coups d'un autre ennemi, devient plus accommodant avec l'âge, etc. » (p. 67) . Il suffit de citer ces deux lignes pour s'apercevoir que l'adversaire, dans nos pieuses histoires, ne court généralement aucun de ces risques, parce que trois fois sur quatre, c'est le Diable, soit directement, soit par la personne de ses suppôts (Julien l'Apostat, un possédé, les Juifs, la femme, etc.) , soit enfin par les mauvais germes qu'il a déposés en l'homme (péché originel) . Les autres Opposants son évidemment éliminés par l'Adjuvant, dont la puissance est infiniment supérieure à la leur. Le hasard n'a rien à faire là-dedans.

d) *Processus de dégradation*. — Impensable également serait un processus de dégradation qui, indéterminé en soi, se spécifierait « en malchance, concours de circonstances malheureuses » (Bremond, p. 72). La dégradation a toujours une cause : intervention de l'Opposant n. 1 et de ses séides, ou infirmité de la nature humaine (ce qui revient au même, la dite nature ayant été viciée par le péché originel). Tout opposant est l'incarnation du diable, ou poussé par lui (Julien l'Apostat, les Juifs, les Sarrasins, etc.). Si la dégradation n'est pas visiblement provoquée par les Puissances du Mal, elle est ménagée par Dieu afin que le Sujet se tourne vers Lui (maladie, infirmité, rigueurs de l'évêque ou des parents, etc.).

e) *Obstacles à la dégradation*. — Le processus de dégradation peut être enrayé par des obstacles, qui représentent donc des protections de l'état antérieur. « Ces protections, écrit M. Bremond, peuvent être purement fortuites, résulter d'un heureux concours de circonstances » (p. 72). Rien de tel dans nos *Miracles*, évidemment : toute protection représente l'action d'un Adjuvant ; toute circonstance est ménagée et donc prévue.

f) *La faute*. — Jamais les lois que viole le Sujet ne sont considérées comme « impersonnelles, dérivant de la simple nature des choses » ; partout et toujours intervient « la volonté d'un législateur » et « l'intervention d'un rétributeur » (p. 73), l'un et l'autre étant Dieu.

Toutes ces remarques ne tendent pas à contester la justesse des analyses de M. Bremond : tous ces « possibles narratifs » existent, mais aucun d'eux n'est jamais représenté dans un conte pieux du moyen âge.

* * *

Il est incontestable que, dans nos pieux récits, le hasard est nié. L'accident, l'imprévu subsistent, mais tout se passe comme s'ils étaient vidés de leur substance indéterminée, puis remplis d'une nouvelle substance, chargée de détermination : bonne ou mauvaise, divine ou diabolique, ou au moins bénéfique ou maléfique selon qu'elle concourt à l'Amélioration ou à la Dégradation (j'écris ces notes avec une majuscule pour bien souligner leur importance, proprement « méta-physique »). Le moine ivre (n. 16) glisse de la pas-

serelle, mais *c'est parce qu'il est ivre*, et c'est le Diable qui l'a poussé à s'enivrer. Le clerc de Pise (n. 30) trouve sur son chemin une chapelle et y entre, mais *c'est parce qu'il se souvient de sa dévotion passée à Marie*, et c'est *à cause de cette dévotion passée qu'il reçoit cette grâce* (il entre dans la chapelle, se met à pleurer, Notre Dame lui apparaît, etc.) . La Sacristine (n. 14) , un beau jour, décide de reprendre le chemin de son couvent, mais, *à cause de sa vie pieuse antérieure*, Notre Dame lui a gardé sa place. Accident, que le vin répandu sur le corporal (n. 28) , mais *à cause de la piété du jeune clerc*, le miracle a lieu. La fortune de Théophile (n. 2) est compromise, mais ce n'est pas par le hasard, c'est par les envieux. En confiant son dépôt à la mer, le bon Théodore (n. 48) s'en remet non pas au Hasard, mais à la Providence : le dépôt atterrit aux pieds du créancier.

Dieu a tout prévu et dirige tout depuis le cours des astres et les courants marins jusqu'au moindre des comportements humains. La part de liberté laissée à l'homme est mince et, de toute façon, celui-ci n'en peut faire usage — à ce que racontent nos *exempla* — que dans l'unique perspective de sa véritable vie, celle du Ciel. Tout est chargé d'intention, et cette intention est celle du salut de l'âme. Mais on pourrait presque dire que ce salut de l'âme, c'est à Dieu qu'il importe, plus qu'à l'âme elle-même. C'est Dieu qui est glorifié lorsqu'une âme se sauve : une fois de plus Il a vaincu l'Adversaire. La croyance religieuse populaire du moyen âge frôle sans cesse le dualisme et, comme je l'ai déjà souligné, il n'y a qu'un choix fondamental : Dieu ou le Diable. L'action du récit est elle-même subordonnée à cette conception : elle se joue, finalement, entre les deux grandes puissances, et l'homme — le Sujet ! — semble n'être guère qu'un prétexte, une sorte de champ de bataille. Le résultat escompté dépasse toujours la condition matérielle et infirme de l'homme, mais dépasse aussi souvent son individualité : c'est l'Église entière qui en sort renforcée, enrichie de nouvelles dévotions ou fêtes, de nouveaux sanctuaires (n. 7, 10, 15, 32, 36, 37, 40, 49, 55, 57, etc.) ; la « conversion » de l'évêque est plus importante, pour la communauté, que le fait que le bon prêtre puisse continuer à ne dire qu'une seule messe (n. 23) ; la naissance d'un futur évêque, que le fait que sa mère soit miraculeusement innocentée (n. 13) , etc. (Il faut toujours lire avec soin les

derniers vers d'un *Miracle* : ils en donnent souvent, de façon fortuite, la clé ; cette clé n'est pas toujours indispensable pour comprendre la suite d'événements racontés, mais elle l'est pour saisir dans quelle intention on l'a racontée, et pourquoi on a fait un sort à tel miracle, et pas à tel autre, et — surtout — pourquoi et comment on a transformé en « miracle » telle histoire anodine, voire, profane) .

Ne nous le cachons pas : si le hasard est éliminé, la psychologie ne fait pas moins les frais de l'opération. Cette littérature d'*exempla* est, de ce point de vue, d'une pauvreté assez affligeante. Il ne saurait en être autrement : il ne s'agit pas de science de l'âme, mais de salut de l'âme ; non point de se connaître, mais de se sauver — et pour se sauver, moins on en sait, mieux cela vaut. (Il y a un réel obscurantisme médiéval, qui fait considérer Virgile et Guibert comme des magiciens, et l'ermite qui récite *Miserere tui Deus* comme un saint — ce qui ne veut pas dire que l'obscurantisme soit le propre du moyen âge !) . La foi l'emporte sur la raison ; la morale, sur la psychologie. Les « grands clercs », eux, depuis plusieurs siècles, tendent à rétablir les ponts, à fonder la foi en raison, et la morale en psychologie : le peuple chrétien et les bons compilateurs d'*exempla* n'en sont pas encore là. Deux pas décisifs viennent cependant d'être franchis : Abélard a prôné le *Scito teipsum* et la morale de l'intention ; la société, la mentalité, et la langue ont permis l'éclosion du roman. Comment pouvait-on versifier encore des recueils de *Miracles* un siècle après *Erec et Enide* ? Quelle est leur commune mesure ? Ce sont là des questions qui mériteraient d'être abordées.

Une collection comme celle du ms. *Old Royal* est-elle encore lisible ? A-t-elle un intérêt autre que philologique ou documentaire pour l'hagiographe ou l'historien des mentalités ? A-t-elle un intérêt proprement littéraire ? Ce ne peut être, il faut l'avouer, que pour l'accidentel et non l'essentiel. Je veux dire : pour la forme et non pour le fond. Il y a des moments lyriques (ils sont bien plus fréquents et développés chez Gautier de Coincy) ou dramatiques (les *Mystères* du siècle suivant les amplifieront) , quelques détails réalistes (mais beaucoup moins que dans les contes pieux de la *Vie des Pères* — impossibles à étudier, hélas ! , en l'absence d'une

édition) . En un mot, c'est la « sauce » qui peut flatter, non le mets lui-même. Je sais que l'heure n'est plus à un tel clivage — fond et forme — mais je le maintiens pour ce genre d'œuvres. Il serait beaucoup plus discutabile en ce qui concerne les contes de la *Vie des Pères*, bien moins « orientés » et révélant un vrai tempérament de conteur ; il devient absurde lorsqu'on passe à l'œuvre d'un grand romancier comme Chrétien. Mais dans ces courts récits — peu excèdent 200 vers, la plupart ont entre 70 et 120 ou 150 vers — il est aisé de faire le départ entre ce qui est nécessaire à la « démonstration » et ce qui ne l'est pas. Et qui est fort peu de chose. Le moyen qu'il en soit autrement, lorsque la matière est donnée, et que la latitude laissée au Sujet du récit est si restreinte ? Si l'auteur joue le jeu, sa liberté ne peut que s'aligner sur celle du héros — quasi nulle. Si l'auteur veut manifester sa liberté, il faut qu'il s'écarte.

La « littérature » réside dans cet écart. On ne commencera à s'écarter que sur l'accidentel, et peu à peu, insensiblement, on en viendra aussi à s'écarter sur l'essentiel. Toute « variation » tendant à renforcer l'intérêt sur le contexte, sur le décor de la vie, augmentera par là-même l'importance du Sujet, au détriment du grand Actant originel : Dieu, à la fois Objet et Adjuvant, Destinataire et Destinataire. Peu à peu — cela est sensible dans les versions de la *Vie des Pères* — une réelle motivation sera esquissée, humaine et non plus divine. Et par là-même, paradoxalement, on réintègrera dans ces récits une certaine gratuité, sinon une certaine fortuité. Alors on pourra reparler de « possibles narratifs ». Le lecteur pourra se demander : « Pourquoi le héros agit-il ainsi maintenant ? Pourquoi va-t-il ici et non là ? » Ce qu'il ne pouvait faire à la lecture des collections anglo-normandes (celle d'Adgar ou celle du ms. *Old Royal*) : il n'y avait pas de choix possible. Le processus déclenché courait à sa fin avec une telle économie de moyens, avec un enchaînement si mécanique des « fonctions » que nulle pause, nul détour ne pouvaient être imaginés. Tout était envisagé de la fin : ou Dieu, ou le Diable. Or il ne fallait pas que ce fût le Diable, il fallait donc que ce fût Dieu. La liberté humaine n'était qu'un leurre : la Providence chrétienne avait pris la suite directe de la Nécessité païenne.

Encore une fois, cette « idéologie » était populaire, destinée au peuple. Mais elle informait les contes — ou plutôt les déformait — et les contes sont le terreau de la littérature. Ils ont alimenté la sève de Chrétien de Troyes, mais d'un autre côté, bien sûr, l'éclosion de ses romans — *du roman* — eût été impossible si les « grand clercs » du XI^e siècle et de la première moitié du XII^e siècle n'avaient pas fait un vigoureux effort pour bousculer les idées reçues et, aiguillonnés par la redécouverte de la pensée antique, revaloriser l'homme et la nature. Le néoplatonisme chartrain a été l'une des conditions *sine qua non* de la naissance du roman.

LA JUSTICE IMMANENTE
DANS LA «LÉGENDE DORÉE»

Giselle Huot-Girard

Les légendes des saints ont exercé sur l'âme populaire médiévale un attrait quasi incoercible. Le peuple se délecte des images, il est très sensible aux mises en scène de récits extraordinaires ; et c'est avant tout par le merveilleux que le surnaturel lui est accessible. « La pensée du gouvernement invisible de la Providence ne lui suffit pas ; le travail intérieur de la grâce ne lui présente rien de saisissable, et les communications mystérieuses de l'âme avec Dieu doivent se traduire en résultats palpables pour produire quelque impression sur son esprit. Le surnaturel ne s'impose à lui qu'à condition de se confondre avec le merveilleux »¹.

Il est particulièrement intéressant pour le peuple de voir les forces du bien et du mal entrer en lice, s'entrechoquer, les premières triomphant magistralement des secondes. De là l'importance qu'il accorde à la justice immanente et l'explication qu'il en donne. Dans la *Légende dorée*, comment se manifeste la justice immanente, par quels intermédiaires s'exerce-t-elle et quels abus veut-elle réprimer ?

* * *

Ayant encouru la colère de Dieu, certains transgresseurs de la loi divine ont la chance de voir précéder un châtement éventuel par un avertissement solennel. Il y a ceux, bien sûr, qui se rendent incontinent à la voix de la sagesse dictée soit par la Vierge elle-

1. Hippolyte DELEHAYE, *Les Légendes hagiographiques* (Subsidia hagiographica, 18), 3e éd. revue, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927, p. 47.

même², soit par un saint³, soit même par des morts⁴. Et puis, il y a les autres, les sceptiques, les frondeurs, qui osent malgré tout contrevenir aux injonctions des saints. Un arien, pourtant courtoisement averti par une lettre de saint Antoine lui enjoignant de cesser de persécuter les chrétiens, refuse d'obtempérer et succombe trois jours plus tard⁵. Et ce seigneur, à qui saint Léonard apparaît deux fois en songe pour lui intimer l'ordre de libérer un pèlerin innocent emprisonné chez lui, assiste, impuissant, à la destruction partielle de son château, à la mort de plusieurs de ses gens; lui seul *ad sui confusionem fractis cruribus reservavit*⁶. Mais que dire de l'entêtement de ce pape, successeur de saint Grégoire, dans son refus de faire l'aumône aux pauvres malgré le triple avertissement du saint? Exaspéré, celui-ci lors d'une quatrième apparition le frappe mortellement à la tête⁷.

Cependant peu méritent ce traitement de faveur qui consiste à recevoir des avertissements remplis de sollicitude avant d'être exposés à une démonstration plus percutante. La mauvaise vie, les actes pervers et les machinations de toutes sortes portent en eux-mêmes leur punition. Mais divers sont les châtiments et diverse leur gravité. Les moins répandus sont les châtiments superficiels⁸. Le plus souvent, le pécheur est atteint profondément, dans sa chair, par des infirmités de toutes sortes, fièvre violente qui réduit l'homme à la condition de la bête, paralysie, cécité⁹, mais parfois de façon temporaire puisque, par l'intervention des saints, il peut être soudainement rendu à sa condition première. Il est rare que cette

2. JACOBI A VORAGINE, *Legenda aurea*, recensuit Th. GRAESSE, editio secunda, Lipsiae, Impensis librariae Arnoldianae, 1850, c. CXXXI, p. 592-593 (cité par la suite sous le sigle *L. A.*).

3. *L. A.*, c. III, p. 25-26.

4. *L. A.*, c. CLXIII, p. 733.

5. *L. A.*, c. XXI, p. 107.

6. *L. A.*, c. CLV, p. 691.

7. *L. A.*, c. XLVI, p. 199: « Unde illi quarto terribiliter apparens illum corripuit et in capite letaliter percussit ».

8. *L. A.*, c. CLIX, p. 710; c. LVII, p. 253; c. LIX, p. 267 et c. CXXXVIII, p. 619; c. LXIII, p. 285-286; c. XCIX, p. 426; c. CXLVII, p. 659-660; c. LXVII, p. 298-299.

9. *L. A.*, c. II, p. 18; c. LVII, p. 252; c. LXXXII, p. 350; c. CXIX, p. 508; c. CXXXIX, p. 621; c. CLXXXV, p. 862; c. LXXXIII, p. 352; c. CXIX, p. 508 et c. CLXXXI, p. 838.

guérison soit gratuite. En fait, nous n'en avons trouvé qu'un seul cas dans toute la *Légende dorée*. Pendant le martyre des saints apôtres Simon et Jude, des magiciens sont condamnés à être déchirés par les serpents et leurs douleurs sont atroces. Le roi supplie les apôtres de leur accorder la mort. Mais ceux-ci objectent : « nos missi sumus reducere de morte ad vitam, non a vita praecipitare in mortem » ; et de guérir leurs ennemis en précisant : « non dignatur dominus habere coacta servitia, ideoque surgite sani et abite habentes liberam facultatem faciendi, quae vultis ». Et les magiciens, une fois guéris, s'empressent d'ameuter Babylone contre leurs guérisseurs¹⁰. Dans les autres cas, la guérison, marchandée, est condition de la bonne volonté et du repentir de l'homme touché par la malédiction divine : c'est en invoquant le nom de Dieu ou des saints, en faisant vœu d'abandonner de vilaines pratiques, d'abjurer une hérésie, de se convertir, qu'il peut prétendre à la guérison¹¹.

La maladie ou l'infirmité paraît bénigne quand elle n'est suivie d'un châtement plus terrible encore : la mort. Il est vrai que la Camarde ne frappe parfois qu'après récurrence. Un prévôt, s'étant emparé d'un champ de saint André, est assailli sur-le-champ de fortes fièvres. Il va trouver le prélat, le supplie d'intercéder en sa faveur et promet de restituer le bien de l'Église. Mais sa guérison obtenue, il oublie toute promesse et reprend le champ ; de nouveau accablé de fièvres, il se fait transporter à l'église où il meurt subitement malgré son désir de s'amender une autre fois¹². Souvent, une première faute grave, suivie par une maladie ou une infirmité, n'offre aucune possibilité de rachat ; la mort suit inexorablement¹³.

Être possédé de l'esprit malin, tourmenté par lui, est une autre sanction courante ; l'ascendant du démon n'est définitivement neutralisé que si le coupable décide de faire amende honorable¹⁴. Et quelquefois, le possédé est contraint par une force intérieure à clamer des vérités auxquelles il ne croit pas, à blasphémer ses

10. *L.A.*, c. CLIX, p. 709.

11. *L.A.*, c. XIX, p. 103 ; c. XXX, p. 141 ; c. C, p. 434 ; c. LXIII, p. 283 ; c. LXIII, p. 284 ; c. LXXXVII, p. 366 et c. CXLVI, p. 654.

12. *L.A.*, c. II, p. 21-22.

13. *L.A.*, c. VII, p. 48-49 ; c. XXX, p. 141 ; c. CX, p. 456.

14. *L.A.*, c. XXVII, p. 129 ; c. LIX, p. 267-268 et c. LXXXIV, p. 353.

dieux, à faire l'éloge des chrétiens¹⁵, et tout cela en pure perte puisqu'il meurt par la suite¹⁶.

Les cas de mort punitive foisonnent dans la *Légende dorée*. Les offenses commises à l'égard de Dieu et des saints, les affronts même les plus insignifiants faits à de pieuses gens, ne tardent pas à provoquer l'ire divine¹⁷. Exceptionnellement, il arrive que le mort revienne à la vie ; mais sa résurrection s'opère à surenchère de promesses de conversion et à grand renfort de dévotions aux saints de la part de son entourage¹⁸.

Châtiment plus expéditif encore : la mort subite, considérée au moyen âge comme une des formes les plus terribles de punition. Un saint ou un homme juste ne meurent jamais de mort soudaine. Les formules *subita* (...) *morte perit*, *subito moriens*¹⁹, à elles-seules, laissent entrevoir la scélératesse et la noirceur de l'âme de la victime²⁰.

Autre sanction redoutable que celle de l'être acculé au suicide. Dans la *Légende dorée*, le suicide est en effet regardé comme le signe d'un châtement divin. L'attentat contre sa propre vie est ou bien un acte de démence, ou bien, chez l'homme sain d'esprit, un acte posé à l'instigation d'une volonté supérieure, et cela en punition de ses forfaits²¹.

Il est évident que la mort violente, tribut des perturbateurs de l'ordre établi par l'Église, suppose également « la deuxième mort », la mort éternelle. À l'instar des cités anciennes qui avaient édicté une loi proclamant la privation de sépulture pour châtier les grands

15. *L.A.*, c. XLI, p. 175 ; c. LXXVII, p. 342.

16. *L.A.*, c. II, p. 19 ; c. XLIX, p. 208 ; c. CIV, p. 443 et c. CXXIII, p. 543.

17. *L.A.*, c. II, p. 15 ; c. XXIV, p. 115 ; c. LVIII, p. 263 ; c. LXXXIII, p. 351 ; c. XCIX, p. 428 ; c. CVIII, p. 452 ; c. CXXIII, p. 545 ; CXXXIV, p. 600 ; c. CXLVIII, p. 661 ; c. CIX, p. 710, etc.

18. *L.A.*, c. III, p. 27 ; c. LXV, p. 292 ; c. CXLIX, p. 672 et c. CLXVIII, p. 770-771.

19. *L.A.*, c. CLXXXI, p. 834 et c. CXLVIII, p. 662.

20. *L.A.*, c. LVII, p. 255 ; c. LXX, p. 313 ; c. CXVI, p. 487 ; c. CXXXVI, p. 604 ; c. CLXXXI, p. 834, etc.

21. *L.A.*, c. LXXXIX, p. 376. Voir aussi c. XI, p. 69 ; c. CXXXIX, p. 621 ; c. CXL, p. 625 ; c. CXLVIII, p. 661.

coupables, la *Légende dorée* refuse aussi la sépulture aux criminels. Celui-ci est précipité dans le fleuve et jamais retrouvé²², celui-là rejeté sur le rivage est aussitôt dévoré par les bêtes et les oiseaux²³.



Dieu est à la source du châtement des impies²⁴; telle est la conviction intime du peuple persuadé que le Seigneur ne peut faire autrement que de relever l'impertinence et les manifestations d'orgueil et de révolte : « Certe Deus superbientes contra se nunquam passus est sine pœna acerrima praeterire, sicut patet in Dathan et Abyron aliisque quam pluribus »²⁵. Peu importe, en définitive, l'intermédiaire dont Il se sert pour exercer sa vengeance; l'important est qu'Il agisse. Le récit de la mort de Julien l'Apostat illustre bien cet état d'esprit :

Sed jaculum repente discurrens ejus lateri est infixum, quo vulnere terminum vitae suscepit. Qui vero intulit, hactenus ignoratur, sed alii quendam invisibilium hoc intulisse ferunt, alii unum pastorem Ismaelitarum, alii militem fame et itinere fatigatum. Sed sive homo sive angelus fuerit, palam est, quia divinis jussionibus ministravit. Calixtus autem ejus familiaris dicit, eum a daemone fuisse percussum²⁶.

En effet, la colère de Dieu peut se présenter sous de multiples facettes et avoir recours aussi bien aux objets inanimés, à la nature, qu'aux hommes, aux démons, aux saints, aux anges et même à la Vierge pour se manifester.

C'est un javelot qui pénètre le côté, une flèche qui se fiche dans l'œil, le manche d'une hache qui se fixe à la main durant deux ans, un morceau de nourriture qu'il est impossible d'avaler ou de rejeter, des temples ou des idoles qui s'écroulent et écrasent plusieurs personnes²⁷.

22. *L.A.*, c. XXXVIII, p. 169; c. XXXIX, p. 173; c. LXI, p. 273.

23. *L.A.*, c. XLIII, p. 178.

24. *L.A.*, c. CXXXVIII, p. 619; « hoc Dei iracundia gestum esse eo ».

25. *L.A.*, c. XII, p. 74.

26. *L.A.*, c. CXXV, p. 571-572.

27. *Ibid.*; c. C, p. 434 et c. CXXVII, p. 577; c. XXX, p. 141; c. XII, p. 70; c. LXXXIII, p. 351.

Ce sont des maladies qui se déclarent, des fièvres violentes, la dysenterie, la paralysie ; les chairs tombent en lambeaux, le corps est rongé par les vers, la peste inguinale balaie tout sur son passage²⁸.

Ce sont encore les forces de la nature qui se liguent contre l'impie : une terrasse s'affaisse et le tue, la terre s'entrouvre subitement et se referme sur lui — parfois avec sa famille, ses amis et tous ses biens —, un violent tremblement de terre se produit, l'air se trouble, la grêle s'annonce, le tonnerre gronde, les éclairs brillent, la foudre frappe, le feu tombé du ciel consume le traître ou le temple des idoles, les tempêtes se déchaînent et la mer engloutit les coupables²⁹. Que dire du déploiement des forces de la nature contre les humains déicides lors du Vendredi saint ?

In die igitur dominicae passionis, cum tenebrae factae fuissent super universam terram, philosophi, qui erant Athenis, non potuerunt hujus causam in causis naturalibus invenire. (...) Quod autem illa eclipsis in universis partibus terrae, tum quia per tres horas durare non potest. Quod autem illa eclipsis in universis partibus terrae lumen abstulerit, patet ex eo, quod Lucas evangelista hoc dicit, et ex eo, quod universitatis dominus patiebatur, et ex eo, quod fuit apud Heliopolin Aegypti, et ex eo, quod fuit Romae et in Graecia et in Asia minore. Quod autem fuerit Romae, testatur Orosius dicens : cum dominus patibulo affixus est, maximo terrae motu per orbem facta saxa in montibus scissa maximarumque urbium plurimae partes plus solita concussione ceciderunt eodemque die ab hora diei sexta sol in totum obscuratus est, tetra nox subito obducta terris est, adeo ut stellas tunc diurnis horis vel potius in horrenda nocte toto coelo visas fuisse referatur. Haec Orosius³⁰. Fuit etiam apud Aegyptum...³¹.

28. *L.A.*, c. CXLVI, p. 654 ; c. XVII, p. 99 ; c. XLVI, p. 200-201 ; c. CX, p. 456 ; c. LXX, p. 312-313 ; c. CXXXIX, p. 621.

29. *L.A.*, c. XLIX, p. 207 ; c. LVII, p. 253 ; c. LXXI, p. 317-318 ; c. LIX, p. 267 ; c. CLIX, p. 710 ; c. CXLII, p. 636 ; c. CII, p. 441 ; c. XXXVIII, p. 169 ; c. XLIII, p. 178.

30. *Historia adversus Paganos*, 1. VII, c. 4.

31. *L. A.*, c. CLIII, p. 681.

C'est un animal sauvage, un lion, un loup, par exemple, qui dévore le traître, un dragon qui l'empoisonne, ou bien un animal domestique, comme le cheval, qui se retourne subitement contre son maître ³².

Comment ne pas voir l'homme dans cette fonction de justicier ? Il est aisé d'y découvrir le barbare ou l'ennemi ³³ ; mais qu'il est pénible d'imaginer pour une telle mission un parent ou un ami ! Une mère, offensée par ses enfants, les maudit et les voilà tous les dix atteints d'un affreux tremblement des membres ; un roi converti, ayant abdiqué en faveur de son fils aîné pour se retirer dans un monastère et le voyant retourner aux pratiques païennes, reprend les rênes du pouvoir, pourchasse son fils, lui crève les yeux et le jette en prison pour, sa mission accomplie, revêtir de nouveau son froc ; deux larrons, pour avoir tourmenté saint Lambert, sont tués par leurs amis et ce soldat qui insulte saint François est transpercé de la main de son propre neveu ³⁴. Les chrétiens, à l'exemple de saint Pierre au Jardin des Oliviers, ont parfois le geste prompt et se croient trop volontiers investis d'une mission de représailles. Lors du martyre de saint Appollinaire, « videntes (...) christiani tantam impietatem, accensi animo in paganos irruerunt et plus quam ducentos viros ex ipsis occiderunt » ³⁵. Après le martyre de saint Thomas, apôtre, « rex (...) et Carisius aufugerunt videntes, quod populus vellet apostolum vindicare et pontificem vivum incendere » ³⁶.

Il est un châtement plus terrible encore pour le scélérat, c'est de devoir, à l'instar de Néron, attenter à ses jours : « Nero autem non impunitus exstitit super hoc scelere et aliis, quae commisit, nam manu propria se peremit » ³⁷. Une force intérieure le pousse à se détruire. Celui-ci danse jusqu'à épuisement total et expire ; d'autres se déchirent ou se dévorent eux-mêmes : *alii digitos dentibus suis*

32. *L.A.*, c. CXXXIX, p. 622 ; c. LXV, p. 292 ; c. XXI, p. 107 ; c. XXXIX, p. 173.

33. *L.A.*, c. CXXIII, p. 544 et c. LXVII, p. 298-299.

34. *L.A.*, c. VIII, p. 54-55 ; c. CLXXXI, p. 838 ; c. CXXXIII, p. 597 ; c. CXLIX, p. 673.

35. *L.A.*, c. XCVII, p. 418.

36. *L.A.*, c. V, p. 39.

37. *L.A.*, c. LXXXIX, p. 376.

frustratim discerpentes — , propriis dentibus se discerpens — , se ipsum comedens ; celui-ci se précipite dans le feu et ce autre, tteint d'une lèpre affreuse, doit se résoudre à se percer de son épée : « cum curari non posset, manu propria gladio se peremit »³⁸. Le coupable se châtie parfois dans ses enfants, tel Hérode qui tue lui-même ses fils, après avoir vu mourir son propre petit-fils lors du massacre des saints Innocents :

Deus autem iudex justissimus non est passus tantam Herodis nequitiam remanere impunitam. Divino enim iudicio factum est, ut qui multos orbaverat filiis, ipse suis miserabilius orbaretur. Nam Alexander et Aristobulus iterum patri habitū sunt suspecti...³⁹.

C'est le diable qui s'en donne à cœur joie dans la *Légende dorée* de posséder une si nombreuse clientèle. Ayant fait un pacte plus ou moins implicite avec le démon de par ses agissements criminels, le mécréant lui est abandonné sans merci :

... arreptus a daemone in via coram omnibus expiravit...
piravit...
... statimque Lucretius timens ac tremens a daemone arripitur et per tres horas adeo est vexatus, ut in ipso convivio moreretur⁴⁰.

Les saints et les hommes de Dieu interviennent parfois curieusement dans l'exercice de la vengeance divine. Le saint vient à la rescousse de l'infortuné qui l'implore et afflige son ennemi d'une infirmité ou l'entraîne dans une chute mortelle ou une noyade, ou encore le fait mourir subitement⁴¹. Mais loin d'obéir au précepte de l'évangile l'exhortant à présenter la joue gauche, l'abbé Vitalis, recevant un soufflet, s'écrie d'une voix vengeresse :

... crede mihi, accipies a me talem alapam, ut tota Alexandria congregetur. Et ecce postmodum dyabolus in specie

38. L.A., c. LXXV, p. 339 ; c. XI, p. 69 ; c. XLI, p. 175 et c. CXXXIX, p. 622 ; c. CXLVIII, p. 662 ; c. CXL, p. 625.

39. L.A., c. X, p. 65.

40. L.A., c. II, p. 19 et c. CIV, p. 443 ; voir aussi c. CXXIII, p. 543 ; c. LXXVII, p. 342 ; c. LXXXIV, p. 353 ; c. CXLVIII, p. 661, etc.

41. L.A., c. CLV, p. 691 ; c. XCIX, p. 428 ; c. CLXVIII, p. 768 ; c. II, p. 21.

Mauri sibi alapam dedit dicens : haec est alapa, quam mittit tibi abbas Vitalis, et statim vexatur a daemone, ita quod ad voces ejus omnes currebant ⁴².

Sainte Christine, après avoir eu la langue coupée, la lance au visage du juge qui, atteint à l'œil, devient aveugle ; les saints Simon et Jude jettent leurs manteaux remplis de serpents sur leurs persécuteurs en disant :

... in nomine domini non moriemini, sed a serpentibus lacerati dolorum vestrorum mugitus dabit. Cum ergo serpentes carnes eorum comederent et ipsi tamquam lupi ulularent ⁴³.

Saint Rémi demande d'utiliser le moulin d'un meunier ; celui-ci refuse catégoriquement mais voyant son moulin tourner à rebours, il revient sur sa décision et demande au saint de bien vouloir le partager avec lui ; mais Rémi répond que ce moulin n'appartiendra à personne ; la terre s'entrouvre et se referme sur le moulin ⁴⁴. Si Jacques de Voragine se contente de rapporter ces faits, l'historien moraliste sent parfois la nécessité d'intervenir ; ainsi s'emploie-t-il à réhabiliter la mémoire de saint Thomas, apôtre. À quelqu'un qui l'avait souffleté, l'apôtre dit :

... melius est, ut in futuro indulgentia tibi tradatur et hic transitoria plaga reddatur : non hinc surgam, donec manus, quae percussit, huc a canibus afferatur.

Or cet homme est étranglé par un lion alors qu'il va puiser de l'eau à la fontaine ; des chiens déchirent son corps et l'un deux apporte sa main droite au saint. Et le bienheureux Jacques s'empresse aussitôt d'ajouter :

Hujus autem ultionem reprobatur Augustinus in libro contra Faustum et asserit, a pseudo hoc fuisse insertum, unde et legenda haec quo ad plura suspecta habetur. Posset tamen dici, quod non animo impetrandi, sed modo praedicandi dictum sit.

42. *L.A.*, c. XXVII, p. 129.

43. *L.A.*, c. XCVIII, p. 421 ; c. CLIX, p. 709.

44. *L.A.*, c. CXLVII, p. 659-660. Voir aussi c. XXX, p. 141 ; c. LXXVII, p. 342 ; c. LXXXVI, p. 364 ; c. CXXIII, p. 545.

Pendant plus d'une page, notre auteur tente de fournir une explication chrétienne à ce geste et conclut finalement : « Tenebat certe interius dilectionis affectum et exterius requirebat correctionis exemplum »⁴⁵. Souvent donc, le saint ou le prêtre réagissent à la manière de l'homme primitif ou du païen dont ils condamnent les agissements et le moins qu'on puisse dire est que leur conduite ne reflète guère l'esprit de l'évangile.

Autres instruments de Dieu mais auxquels sa justice a rarement recours : les anges⁴⁶ et la Vierge. Dans la *Légende dorée*, la Vierge n'intervient que pour défendre celui qui lui est tout dévoué ou pour proclamer une vérité la concernant, comme celle de l'Immaculée Conception⁴⁷.

* * *

Il nous faudrait voir, enfin, pour quels crimes ces châtiments sont infligés et ces justiciers utilisés. Tente-t-on de les justifier ?

Des crimes de toutes sortes pullulent dans la *Légende dorée*. Le méfait le plus odieux reste évidemment le martyre des saints. Mais il existe une multitude d'autres forfaits : manques de charité, refus d'obtempérer aux demandes d'un saint, désobéissances, injustices, débauche et luxure, destruction des églises, vols, hérésies, impiétés, manquements au repos dominical, volonté d'empêcher les sépultures, refus de recevoir le baptême, incrédulité, moqueries, mensonges, calomnies, parjures, insultes, soufflets, tentatives de viol, inceste, irrespect à l'égard de Dieu, des saints et des lieux saints. Mais existe-t-il une proportion entre le crime commis et la punition encourue ? Saint Ambroise se hâte de quitter la table d'un homme riche qui disait tout posséder, biens matériels et bonheur, par crainte des représailles divines. Il n'est pas plutôt sorti de la maison que la terre s'entrouvre tout à coup et engloutit le riche avec tous ses biens *ut nullum inde vestigium remaneret*. Et saint Ambroise de tirer la leçon :

45. *L.A.*, c. V, p. 33. Voir aussi c. LVII, p. 251.

46. Nous n'en n'avons trouvé qu'un seul exemple : *L.A.*, c. CXIX, p. 508.

47. *L.A.*, c. CXXXI, p. 593 et c. CLXXXIX, p. 873-875.

ecce fratres, quam misericorditer Deus parcat, cum hic adversa tribuit, et quam severe irascitur, cum semper prospera elargitur ⁴⁸.

En somme, le pauvre homme n'avait commis d'autres crimes que celui d'être heureux. Les mêmes délits entraînent parfois des punitions dont la gravité varie considérablement. Tel calomniateur se trouve affligé d'une forte fièvre alors que d'autres sont terrassés par une maladie mortelle ; pour une désobéissance, un tel perd son bien, un autre est atteint de paralysie et tel autre meurt ; celui-là qui refuse de prêter son chariot à des franciscains voit son fils mourir et ce n'est qu'à force d'excuses et de promesses qu'il obtient la résurrection de son enfant. À ces pèlerins qui ont abandonné un de leurs compagnons malade, saint Jacques annonce que le fruit de leur pèlerinage est annulé. Les incrédules qui osent douter de la sainteté de tel ou tel élu de Dieu sont punis de façons bien différentes : des sceptiques saisis par la fièvre ou par le démon sont guéris après avoir confessé leur dévotion au saint, un autre devient aveugle et tel autre, moins chanceux, est expédié *ad patres*. Les saints utilisent deux poids deux mesures pour châtier les arrogants qui ont osé les insulter : pour avoir outragé saint Ambroise une femme meurt ; le même malheur arrive à des téméraires qui ont offensé allégrement saint Léger, saint Amand et saint Benoît ; mais un affront à saint Pierre n'entraîne que le mutisme du coupable ; encore celui-ci est-il guéri après avoir prié ⁴⁹. Et il y a l'exemple sublime de saint Jérôme puni pour avoir trop aimé les œuvres de Cicéron et de Platon :

Quodam vero tempore, sicut ipse in epistola ad Eustochium perhibet, cum de die Tullium et de nocte Platonem avidè legeret, eo quod sermo incultus sibi in libris prophetis non placeret, circa mediam quadragesimam tam subita et ardenti febre corripitur, ut toto frigescente jam corpore vitalis calor in solo pectore palpitaret. Dum ergo exsequiae funeris pararentur, subito ad tribunal

48. *L.A.*, c. LVII, p. 254.

49. *L.A.*, c. CLXXXV, p. 862 ; c. LVII, p. 255 ; c. XLIX, p. 208 ; c. CXLVII, p. 659-660 ; c. CXLIX, p. 672 ; c. XCIX, p. 426 ; c. LXIII, p. 286 ; c. CXXVII, p. 577 ; c. CXLIX, p. 673 ; c. LVII, p. 251 ; c. CXLVIII, p. 662 ; c. XLI, p. 175.

judicis trahitur et interrogatus (...) Ipse enim jurare coepit ac dicere : domine, si unquam habuero codices seculares, si legero, te negabo. In haec igitur juramenti verba dimissus subito reviviscit...⁵⁰.

Il y a des vétilles auxquelles il semble pour le moins étonnant d'attacher quelque importance. Saint Ambroise, voyant un homme rire de la chute d'un concitoyen, l'avertit qu'il pourrait bien se retrouver dans la même situation. Aussitôt dit, aussitôt fait :

Quodam vice cum beatus Ambrosius per civitatem pergeret, quidam casu lapsus est et in terra prostratus jacebat, quod videns alter ridere coepit. Cui Ambrosius : et tu, qui stas, vide ne cadas ; quo dicto statim lapsum doluit suum, qui riserat alienum⁵¹.

Et comment ne pas plaindre ce pauvre Frédéric à qui il prit l'envie, en se baignant, de taquiner avec un peu trop d'insistance un homme récemment miraculé ? Ce dernier, irrité, finit par demander à sainte Élisabeth de noyer Frédéric, ce qu'elle fait incontinent. Mais sollicitée sans trêve par les parents du jeune homme, la sainte doit par la suite le ressusciter⁵². C'est pour un soufflet qu'un tel est possédé du démon et que cet autre passe de vie à trépas⁵³.

Il est un moyen presque infaillible de mourir : c'est d'attenter à la vie d'un saint, de le martyriser⁵⁴. Il n'y a que quelques exemples de guérison ou d'impunité⁵⁵. Quelques autres recettes pour l'obtention d'une mort rapide : refus du baptême, destruction des églises, vols des biens de l'Église, croyance à une hérésie ou propa-

50. *L.A.*, c. CXLVI, p. 654.

51. *L.A.*, c. LVII, p. 253.

52. *L.A.*, c. CLXVIII, p. 768.

53. *L.A.*, c. XXVII, p. 129 et c. V, p. 33.

54. Quelques exemples suffiront, car la *Légende dorée* fourmille de telles situations : c. II, p. 19 ; c. LXI, p. 273 ; c. CXXXIX, p. 622 ; c. CXL, p. 625 ; c. CXLVIII, p. 662.

55. *L.A.*, c. C, p. 434 ; c. XIX, p. 103 ; c. LXXXVII, p. 366-367 ; c. LVII, p. 252.

gation d'une hérésie, volonté d'empêcher une sépulture, parjures, débauche, inceste, tentatives de viol sur une sainte ⁵⁶.

* * *

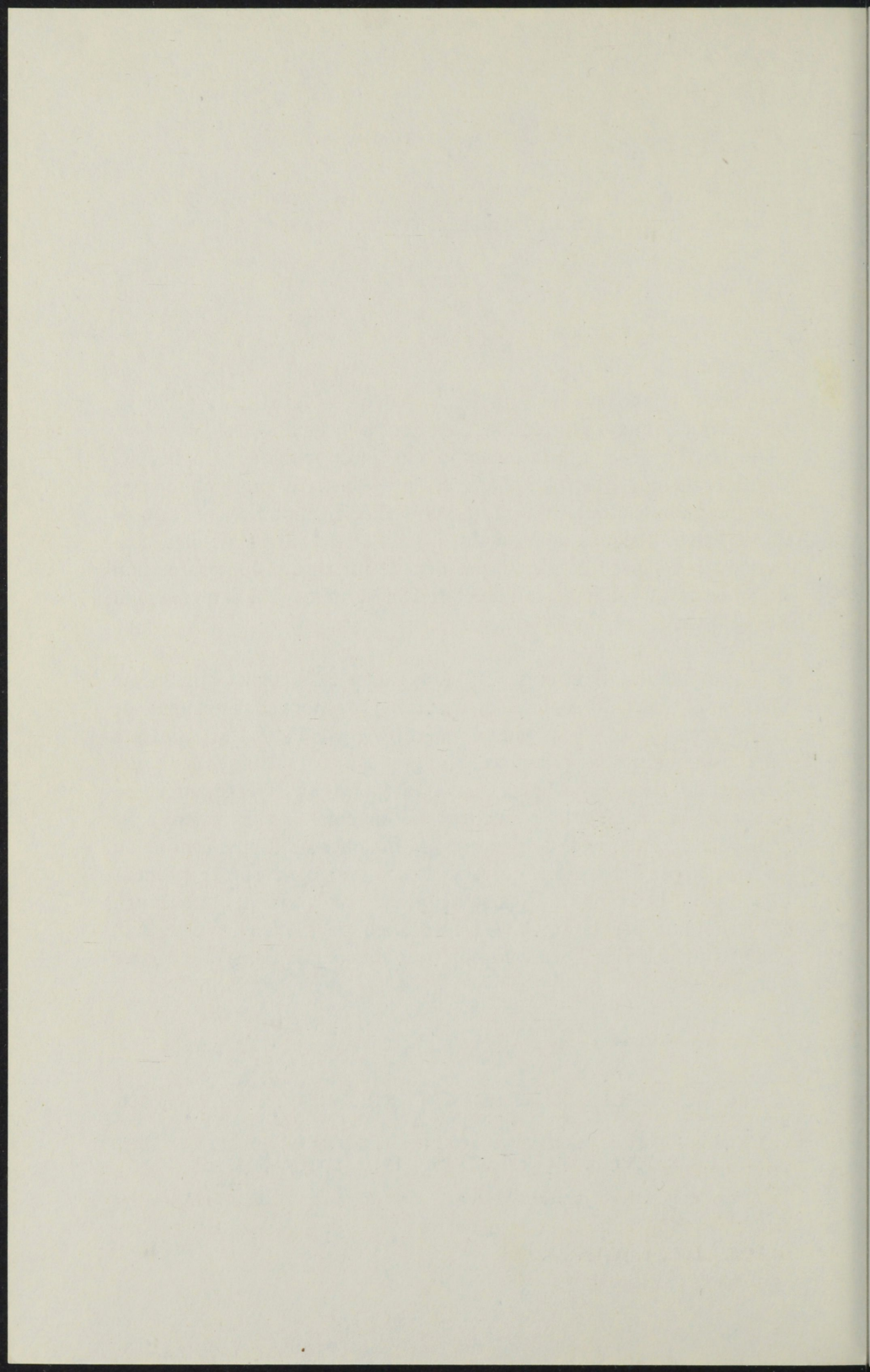
Cette mythologie aux tableaux parfois si crus, aux récits si pittoresques, aux exemples si concrets, à la morale si simpliste, s'adaptait à merveille à la mentalité simple et spontanée du peuple. Considérant que l'hagiographie n'est pas l'histoire, mais plutôt une histoire moralisatrice, une littérature d'édification ⁵⁷, nous concluons avec Jacques de Voragine : « Sive hoc verum sit sive fictum » ⁵⁸ ; l'essentiel n'est-il pas dans le message et l'interprétation qu'on en fait ? Qu'importe que ce soit la vérité ou une fable, restent l'esprit et tout son enseignement.

Les manifestations colorées et frappantes de la justice immanente dans la *Légende dorée* tendent à susciter de nouveaux témoins de la foi dans le milieu populaire, à diffuser le culte des saints, à faire reconnaître la puissance, la grandeur et l'authenticité des hérauts de Dieu. Elles proclament la gloire du Très-Haut, et sa puissance et sa majesté et incitent les hommes à s'amender, à ne plus pécher, puisque le Seigneur est le bouclier de l'innocent et du juste et l'épée meurtrière qui s'abat sans vergogne sur le pécheur ou le païen. Le règne de Dieu se maintient par la crainte, la terreur ; la vérité luit par la force. C'est le Dieu de l'Ancien Testament, le Dieu justicier, le Dieu vengeur, qui réapparaît dans la *Légende dorée*.

56. *L.A.*, c. CLXXXI, p. 834 ; c. CXXIII, p. 545 ; c. XLVI, p. 200-201 ; c. II, p. 21-22 ; c. XXX, p. 141 ; c. LXXXVI, p. 364 ; c. XVII, p. 99 ; c. CVIII, p. 452 ; c. LXXVI, p. 340-341 ; c. LXXXIV, p. 353 ; c. LXX, p. 313 ; c. CXXXVI, p. 604 ; c. XXIV, p. 115 ; c. LXXV, p. 339.

57. Voir Hippolyte DELEHAYE, *Les Légendes hagiographiques*, p. XII-XV, 58-66.

58. *L.A.*, c. V, p. 34.



LA CHANSON DE CAPTIVITÉ DU ROI RICHARD

J. K. Archibald

AUTEUR ET DATE

La chanson que nous publions a été composée par Richard I^{er}, roi d'Angleterre, entre les années 1192 et 1194. Nous l'appelons sa chanson de captivité pour des raisons très simples. Rentrant dans un royaume en désordre après la troisième croisade, le roi Richard a fait naufrage sur les côtes de la Dalmatie à la suite d'une tempête. Il lui faut traverser les terres du duc d'Autriche, Léopold I^{er}, dont le roi Richard a honni l'étendard au siège de Saint-Jean d'Acre. Le roi-poète se déguise et entreprend son trajet, mais il est reconnu, arrêté et enfermé dans la forteresse de Durenstein par l'autorité ducale. Léopold I^{er}, conscient de la haute valeur de son otage, le vend à l'empereur Henri IV, qui détient le roi Richard en ses prisons à Mayence, à Worms et au château de Trifels jusqu'en 1194 lorsqu'il est libéré. Sa délivrance a coûté à la couronne anglaise 150,000 marcs d'argent.

C'est donc pendant cette période d'emprisonnement que le roi Richard compose cette chanson de captivité, qui, parmi les pièces de circonstance politiques au moyen âge, atteint la finesse poétique tout en exprimant la douleur et la rancune du captif royal.

VERSIFICATION

La chanson de captivité du roi Richard est écrite en vers de dix syllabes répartis en huit strophes de dimensions régulières à l'exception des deux dernières strophes. Les six premières strophes sont composées de six vers dont un refrain de six syllabes qui rime toujours en — is (—ys, v. 41). La septième strophe comprend seulement trois vers, et la dernière n'en compte que deux. Il manque une syllabe au dernier refrain.

Voici le tableau des rimes (la chanson ne comporte aucune rime féminine) :

— ain (aim, v. 38) , strophes 5, 6, 7, 8.

— ent, strophes 3, 4.

— on, strophes 1, 2.

Quoiqu'on ait appelé cette forme une « rotruenge », nous croyons qu'il est préférable de respecter la terminologie de l'auteur en l'appelant simplement une « chanzon », puisque, à proprement parler, le terme « rotruenge » ne s'applique en fait qu'à l'accompagnement.

MANUSCRITS

La chanson de captivité du roi Richard se trouve en langue d'oïl dans sept manuscrits :

C = BERNE, *Burgerbibliothek*, 389, 103^{vo} - 104^{ro} ;

K = PARIS, *Arsenal* 5198, 392a - 393a ;

N = PARIS, *Bibliothèque nationale, français* 845, 180^{ro}a - 180^{vo}a ;

O = PARIS, *Bibliothèque nationale, français* 846, 62^{vo}a - 63^{ro}a ;

U = PARIS, *Bibliothèque nationale, français* 20, 050, 104^{vo} - 105^{ro} ;

X = PARIS, *Bibliothèque nationale, nouvelles acquisitions françaises* 1,050, 252^{ro}b - 252^{vo}b ;

za = ZAGREB, *Zagrebačke metropolitane*, 92, 137^{ro}.

Les textes contenus dans les manuscrits CKNOUX ont déjà été publiés en plusieurs éditions¹. Nous présentons ici le texte du *Chansonnier français de Zagreb* avec les variantes manuscrites trouvées dans les manuscrits CKNOUX après une nouvelle lecture de ceux-ci. Quoiqu'il contienne le *Chansonnier français de Zagreb*, le manuscrit MR 92² de la Bibliothèque métropolitaine de Zagreb

1. Voir RAYNAUD, 1891.

2. Valentin PUTANEC, *Rukopisni Zbornik MR 92 Zagrebacke*, Zagreb, 1954.

n'est pas un chansonnier. Les dix-huit cahiers du manuscrit de parchemin comprennent en tout 144 feuillets. Les différents textes ornés d'initiales rouges et bleues sont au nombre de six en ancien français et de trois en latin. L'ensemble du manuscrit date très probablement de la première moitié du XIV^e siècle, mais le *Chansonnier français de Zagreb*, qui occupe les huit derniers feuillets du manuscrit, date du XIII^e siècle. Il comporte en tout vingt-cinq chansons de différents auteurs, mais ne contient pas de musique. D'habitude, il est signalé sous le sigle *za*. Ses chansons ont été identifiées par Mario Roques dans les *Mélanges Jeanroy* en 1928³.

Nous n'avons apporté aucune modification orthographique aux différents textes. Toutefois dans le but de faciliter la lecture, nous avons ajouté des apostrophes et mis des majuscules là où le lecteur moderne s'attendrait à les voir.

TEXTE

Ia nus homs pris ne dira sa raison
 adroitement, si con hon dolanz non ;
 mes par confort puet il fere chanzon.
 pro a d'amis mes poure son le don ;
 5 honte i auront, se por ma raencon
 sui cau deus iuers pris.

Bien lo seuent mi home e mi baron,

3. Mario ROQUES, *Le chansonnier français de Zagreb*, dans *Mélanges de linguistique et de littérature offerts à M. Alfred Jeanroy par ses élèves*, Paris, Droz, 1928.

1. Ia : iat *C* / nus : nuls *CO* / homs : hon *N* ; hors *CKOUX* / dira : dirait *C* ; dirat *U* / raison : raixon *C* ; reson *KN* 2. adroitement *post* dira *N* ; adroitement *U* / si con hon : s'ensi com *C* ; s'ansi com hors *U* / Si con hon dolanz : se dolentement *KX* ; se dolantement *O* 3. mes : maix *C* ; mais *OU* / confort : effort *KNX* ; effort *O* / fere : faire *COUX* / chanzon : chanson *CU* ; chancon *KNOX* 4. pro : moult *C* ; mult *KNUX* ; mout *O* / a : ai *CKNOUX* / d' : om. *XNOX* / amis : amins *U* / mes : maix *C* ; mais *OUX* / poure en add. *KNX* / son le : sont li *CKNOUX* 5. i : en *CU* / por : pour *K* / raencon : reanon *C* ; reencon *K* ; reanon *OU* 6. sui : seux *C* ; suix *U* / cau : ces *CU* ; ca *KNOX* / iuers : yuers *NOUX* 7. Bien lo seuent : se seiuent b. *C* ; ce s.b. *KNOX* ; ceu s.b. *U* / home : honne *KN*.

Englais, Normant, Poiteuin e Gascon,
 que ie n'auoie si poure copaignon
 10 qe ie laissase por auoir en prison.
 ie nil di par nulle retracon,
 mes encor sui ie pris.

Or sai ie bien de uoir certainement
 qe morz ne pris n'a ami ne parent,
 15 qant hon mi faut por or ne por argent.
 molt m'est de moi, mes plus m'est por ma gent
 q'apres ma mort n'auront reprochement.
 car tant ai este pris.

Ne me merueil seo hai le cor dolent,
 20 qant mi sires met ma terra en tourment.
 se li menbrast de nostre seramt
 qe nos feimes amdeus comunaument,
 donc sai ie bien qe ia plus longement
 non seroie ça pris.

8. Anglais: inglois *C*; englois *KNUX*; ynglois *O* 9. qe: ke *C*; que *KNOUX* / n'auoie: n'ai *KNO*; *om. X* / si: nul *KNOX* / copaignon: compaignon *C*; conpaignon *KNOX*; compaignon *U* 10. qe: ke *C*; cui *U*; que *KNOX* / laissase: lessaisse *O*; laissasse *U* / en: an *U* / prison: prixon *CU* 11. nil: nel *CKNX*; nou *O*; no *U* / par: pais por *C*; pas por *N*; mie por *KOX* / retracon: retraisson *C*; retraison *U* 12. mes encor: maix encor *C*; mais ancor *U*; car oncor *K*; car e. *NOX* / ie: ge *N*; *om. O* 13 Or: ores *C* / ie: ge *U* / certainement: certainement *CU*; certainement *O* 14. morz... ami: mors n.p. n'ait amin *C*; mors ne priset ne amins *U*; ie ne pris ne a. *KNOX* 15. qant: quant *CKNOX*; cant *U* / hon: on *CKOUX* / mi: me *CKNOUX* / faut: lait *CU* / ne: et *X* / argent: airgent *C* 16. molt: moult *C*; mult *K*; mlt *NUX*; mout *O* / mes plus: maix plux *C* / por: de *CKNOUX* 17. q': c' *CU*; qu' *KNOX* / ma: leur *K*; lor *NO*; la *X* / n': *om. CKNOUX* / auront: aurai *O* / reprochement: reproche grant *C*; reprochement *KNOX*; reprochier grant *U* 18. car... pris: se longuement (longement *U*) sui (seux *C*) pris *CKNOUX* 19. Ne me: n'est pas *CKNOUX* / merueil: meruelle *CU*; merueille *KNX*; merueille *O* / seo hai: se i'ai *CKNOUX* / le: lou *C*; lo *U* / cor: cuer *CKNOUX* / dolent: dolant *OU* 20. qant mi: quant mes *CKNOUX* / met: tient *CU*; mest *O*; me met *X* / terra: terre *CKNOUX* / en: a *U* 21. se: s'or *CU*; s'il *KNOX* / menbrast: menbroit *C*; manbroit *U* / sermant: sairement *CUX*; serement *KN*; soirement *O* 22. qe: ke *C*; que *KNOX* / nos: nous *K* / feimes: feismes *KNO*; fesismes *X* / amdeus: andui *CKNOUX* / comunaument: communement *COX*; communaument *N*; communament *U*; comunement *X* 23. donc sai ie bien: bien sai de uoir *CU*; ie sai de uoir *KNOX* / qe ia plus longement: ke seans longuement *C*; que ceuans longemant *U* 24. non: ne *CKNOUX* / ça: pais *C*; pas *U*.

- 25 Mi compaignon qe ie amoie e qe i'ain,
 cil de Chaieü e cil de Percerain,
 chanzon di lor, q'il ne sont pas certain
 qe ie eusse uers els faus cuer ne uain.
 s'or mi gerroient trop feront qi uilain,
 30 tant con ie soie pris.

- Bien le seuent Angeuin e torain,
 li bachaler qi sont deliure e sain,
 q'engonbrez sui loing d'eus en autrui main.
 bien m'aidassent mes il n'auoient grain.
 35 de belles armes or sun uit li plain,
 por ce qe ie sui pris.

Contese soer, uestre pris souerain,
 vos saut e gart celle por cui mi claim

25-30. *om. KNX; inversés avec vv. 31-36 CO* 25. mi: mes *COU* / compaignon: compaignons *CO*; compaignons *U* / qe: cui *CU*; que *O* / et qe: et cui *CU*; et que *O* 26. cil: ceals *C*; ces *OU* / de: dous *U* / Chaieü: caheü *C*; chaeü *O*; cahiuü *U* / cil: ceauls *C*; ces *OU* / de: dou *U* / Percerain: percheraim *C*; percherain *O*; porcherain *U* 27. chanzon di lor: me di chanson *CU*; d.l. chancon *O* / q'il: k'il *C*; qui *U*; qu'il *O* / sont: sunt *O* / pas: pais *C* 28. qe ie eusse uers els: nonkes uers eaus *C*; c'onques u. aus *OU* / faus ceuer ne uain: n'o le e. fauls ne u. *C*; ne oi f.c.n.u. *O* 29. s'or: s'il *CO*; c'il *U* / mi: me *COU* / gerroient: guerroient *OU*; gueroient *C* / trop feront: il font moult *CU*; il font *O* / qi: ke *C*; que *OU* 30. con: ke *C*; com *U* / soie: seux *C*; serai *OU* 31. Bien le seuent: ce s. bien *KNOX*; or s.b. *U*; se s.b. *C* / Torain: torrain *N* 32. li: cil *CKNOUX* / bachaler: baicheleir *C*; bacheler *KNOU*; bachelier *X* / sont deliure e sain: or s. riche (fort *U*) et s. *CKNOUX* 33. q'engonbrez: k'enconbreis *C*; qu'enconbre *N*; qu'enconbrez *O*; c'anconbreis *U*; qu'encobres *X* / loing: loig *N*; lons *U*; loign *X* / d'eus: d'eaus *C*; d'aus *KNOUX* / en: an *U* / autrui: autre *KNOX* / main: mains *CU* 34. bien: forment *CKNOX*; formant *U* / m'aidassent: m'amoient *C*; m'aidassent *O*; m'aidassent *U* / mes il n'auoient grain: maix or ne m'aimme *g. C*; m. il ne (n'en *O*; n'i *U*) uoient (uoion *N*; oient *O*; voient *U*) grain *KNOUX* 35. belles: beles *KNOX*; bele *U* / armes: airmes *C* / or sun: sont ore (ores *CU*) *CKNOUX* / uit: ueut *CU*; uuit *KX*; wit *N*; vuit *O* / li: et *KNOX* 36. por: pour *K* / ce: tant *CU* / qe: ke *C*; que *KNOUX* / sui: seux *C*; suix *U* 37-41. *ajoutés par une autre main, marge inférieure U* 37. Contese: contesse *CNOX*; comtesee *U* / soer: suer *COUX* / uestre: uostre *CNOUX* / souerain: souerain *NX*; souverain *U* 38. vos: uos *CNOX*; vous *U* / saut: sat *U* / gart: gairt *C*; gar *N* / celle: cil *CNOX*; sil *U* / por cui mi claim: a c. ie me (m'en *O*; m'an *U*) claim (claim *NX*) *CNOUX*.

e por cui ie sui pris.

40 Ie n'el di pas por celle de Chartrain,
la mere Loys.

GLOSSAIRE

Ne sont expliqués que les mots qui diffèrent du français moderne.

Liste des abréviations — adj. : adjectif ; adv. : adverbe ; art. : article ; cond. : conditionnel ; conj. : conjonction, conjectif ; CR : cas régime ; CS : cas sujet ; ind. : indicatif ; imp. : imparfait ; loc. : locution ; n. : nom ; p. pass. : participe passé ; pers. : personne ; pl. : pluriel ; prép. : préposition ; prés. : présent ; pron. : pronom ; sing. : singulier ; subj. : subjonctif ; V. : verbe ; v. : vers.

aidassent : V., v. 34, 3^{ème} pers. pl. de l'imp. du subj. (aidier) ;
1. secourir, 2. payer l'imposition appelée « aide », impôt en Angleterre, cf. *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, s.v. *adjutare*, note 6.

ain : V., v. 25, 1^{ère} pers. sing. du prés. de l'ind. (aimer) .

amdeus : adj., v. 22, tous les deux.

amoie : V., v. 25, 1^{ère} pers. sing. de l'imp. de l'ind. (aimer) .

auoir : n., v. 10, argent.

V., *a* : v. 4 ; *ai* : v. 18 ; *hai* : v. 19, 1^{ère} pers. sing. du prés. de l'ind. ;

auoie : v. 9, 1^{ère} pers. sing. de l'imp. de l'ind. ;

auoient : v. 15, 3^{ème} pers. pl. de l'imp. de l'ind.

autrui : pron., v. 33, CR de autre.

bachaler : n., v. 32, jeunes chevaliers, guerriers.

cau : adj., v. 6, ces.

chaieu : n., v. 26, Cayeux.

chanzon : n., v. 3, 27, pièce en vers destinée à être chantée ; il semble que cette chanson-ci ait pu être accompagnée par de la musique de rote.

39. e : om. *N* / por cui : p. ce que *N* ; por ce *OX* / ie sui : sui ie *OX*
40. nel : ne *CNOX* ; nou *U* / pas : pais *C* / por celle : de celi *CU* ; a cele
NOX / chartrain : chairtain *C* ; chartain *NOUX* 41. mere : meire *CU* /
Loys : loweis *C* ; looys *N* ; loeys *OX* ; loweiiis *U*.

chartrain : n., v. 40, Chartres.

cil : pron., v. 26^{bis}, ceux.

claim : V., v. 38, 1^{ère} pers. sing. du prés. de l'ind. (se clamer) ,
se plaindre.

con : adv., v. 2, comme.

conj., v. 30, dans la loc. conj. *tant con* = tant que.

comunaument : adv., v. 22, ensemble, en commun.

confort : n., v. 3, réconfort, soulagement.

compaignon : n., v. 25, celui qui vit dans la société intime de quel-
qu'un, compagnon d'armes, chevalier qui a juré amitié
à un autre, un égal.

copaignon : n., v. 9, voir *compaignon*.

cor : n., 19, cœur.

cuer : n., v. 28, voir *cor*.

cui : pron., v. 38, 39, qui.

deliure : adj., v. 32, libre, en liberté.

deus : adj., v. 6, deux.

di : V., v. 11, 27, 40, 1^{ère} pers. sing. du prés. de l'ind. (dire) .

dolanz : adj., CS, v. 2, affligé, triste.

dolent : CR de *dolanz*, v. 19.

donc : adv., v. 23, alors.

e : conj., v. 7, 8, 25, 26, 31, 32, 38, 39, et.

els : pron., v. 28, eux.

anglais : n., v. 8, Anglais.

engonbrez : adj., v. 33, emprisonné.

este : p. pass., v. 18, (estre) .

eus : v. 33, voir *els*.

faus : adj., v. 28, faux.

faut : V., v. 15, 3^{ème} pers. sing. du prés. de l'ind. (faillir) ,
manquer.

ferre : V., v. 3, faire ; *feimes* : v. 22, 1^{ère} pers. pl. du passé simple.

gart : V., v. 38, 3^{ème} pers. sing. du prés. de l'ind. (garder) ,
prendre garde à.

gent : n., v. 16, peuple.

gerroient : V., v. 29, 3^{ème} pers. pl. du prés. de l'ind. (gerroier) ,
faire la guerre.

grain : adv., v. 34, pas du tout, nullement.

hai : v. 19, voir *auoir*, V.

home : n., v. 7, vassal.

homs : n., CS, v. 1, homme.

hon : n., v. 2, homme.

pron., v. 15, on.

i : pron., v. 5, en.

ia : adv., v. 1, 23, jamais.

ie : pron., v. 9, 10, 11, 12, 13, 23, 25, 28, 30, 36, 39, 40 ; *i'* :
v. 25, je, j'.

il : pron. pl., v. 27, 34, ils.

iuers : n., v. 6, hiver.

laissase : V., v. 10, 1^{ère} pers. sing. de l'imp. du subj. (laissier),
laisser, abandonner.

le : art., v. 4, CR pl. ; v. 19, CR sing.

pron. neutre, v. 31.

li : art., v. 32, 35, CS pl.

pron., v. 21, lui.

lo : pron. neutre, v. 7, le.

loing : adv., v. 33, à une grande distance.

longement : adv., v. 23, longuement.

lor : pron., v. 27, leur.

loys : n., v. 41, Louis.

menbrast : V., v. 21, 3^{ème} pers. sing. de l'imp. de l'ind. (se men-
brer), se souvenir.

merueil : V., v. 19, 1^{ère} pers. sing. du prés. de l'ind. (se merueil-
ler), s'étonner.

mes : conj., v. 3, 4, 12, 16, 34, mais.

mi : adj., v. 7, 20, 25, mon, mes.

pron., v. 15, 29, 38, me.

molt : adv., v. 16, beaucoup.

morz : n., v. 14, un mort.

ne : conj. négative, v. 14^{bis}, 15, 28, ni.

nel : enclise de *ne* et *le* (pron. neutre).

nil : v. 11, voir *nel*.

normant : n., v. 8, Normand.

nos : pron., v. 22, nous.

nostre : adj., v. 21, notre.

nus : adj., v. 1, nul.

percerain : n., v. 26, le Perche.

plain : n., v. 35, plaine, champ de bataille.

poiteuin : n., v. 8, Poitevin.

- por* : prép., v. 5, 10, 15^{bis}, 16, 36, 38, 39, 40, pour.
poure : adj., v. 4, 9, pauvre.
pris : adj., v. 1, 6, 12, 18, 24, 30, 36, 37, 39, emprisonné.
 n., v. 14, prisonnier.
pro : adv., v. 4, assez, beaucoup.
puet : V., v. 3, 3^{ème} pers. sing. du prés. de l'ind. (pooir) , pouvoir.
qant : conj., v. 15, 20, quand.
qe : pron., v. 9, 10, 14, 22, 23, 25^{bis}, 28, 36 ; *q'* : v. 17, 33 ;
 q' : conj., v. 27, que, qu'.
qi : conj., v. 29, dans la loc. *trop . . . qui*, plus que.
qi : pron., v. 32, qui.
raencon : n., v. 5, rançon.
raison : n., v. 1 dans la loc. *dire sa raison*, parler, plaider.
reprocement : n., v. 17, honte, opprobre.
retracon : n., v. 11, reproche.
sai : V., v. 13, 23, 1^{ère} pers. sing. du prés. de l'ind. (sauoir) .
saut : V., v. 38, 3^{ème} pers. sing. du prés. de l'ind. (saluer) .
se : conj., v. 5, 21 ; *s'* : v. 29, si.
seo : v. 19, voir *se*.
seramt (*sic*) : n., v. 21, serment.
seroie : V., v. 24, 1^{ère} pers. sing. du cond. (estre) .
seuent : V., v. 7, 31, 3^{ème} pers. pl. du prés. de l'ind. (sauoir) .
si : adv., v. 9, tellement.
si con : adv., v. 2, ainsi que, comme.
soer : n., v. 37, sœur.
son : V., v. 4, 3^{ème} pers. pl. du prés. de l'ind. (estre) .
souerein : n., v. 37, souverain.
sui : V., v. 6, 12, 33, 36, 39, 1^{ère} pers. sing. du prés. de l'ind.
 (estre) .
sun : v. 35, voir *son*.
tant : adv., v. 18, tellement (longtemps) .
tant con : adv., v. 30, aussi longtemps que.
terra : n., v. 20, terre.
torain : n., v. 31, Tourangeau.
torment : n., v. 20, désordre.
trop : adv., v. 29, plus.
uain : adj., v. 28, faux, illusoire.
uers : prép., v. 28, envers.
uestre : adj., v. 37, votre.

uilain : adj., v. 29, méprisable (Le paysan, *vilain*, n'était digne que de mépris) .

uit : adj., v. 35, vide.

uoir : adv., v. 13 dans la loc. *de uoir*, vraiment, certainement.

vos : pron., v. 38, vous.

ICONIA SANCTI NICHOLAI :
INTREPRÉTATION D'UN MIRACLE DU XII^e SIÈCLE *

Dujka Smoje

Dans le trésor des légendes d'autrefois, saint Nicolas tient une place de choix ; il est un des personnages les plus populaires du théâtre médiéval. Le vénéré patron des écoliers semble avoir mérité sa réputation par des exploits merveilleux dont témoignent des manuscrits fort nombreux, entre autres celui qui retiendra notre attention, le célèbre manuscrit d'Orléans, *Bibliothèque municipale 201 (olim 178)* .

Ce manuscrit a déjà été l'objet de nombreuses études littéraires¹. Les musicologues s'en sont beaucoup moins occupé : au total deux éditions musicales partielles du cahier contenant les jeux². A notre connaissance les quatre miracles de saint Nicolas n'ont inspiré que deux reconstitutions scéniques modernes, celle du *Fils de Getron*³, et de celle de *Iconia Sancti Nicholai*, dont il est ici question.

* *Iconia sancti Nicholai* a fait l'objet d'une reconstitution et d'une présentation à l'Institut d'études médiévales de Montréal, le 12 mars 1969.

1. C. YOUNG, *The Drama of Medieval Church*, Oxford, Clarendon Press, 1932, vol. II, p. 307-360 ; Otto E. ALBRECHT, *Four Latin Plays of Saint Nicholas from the XIIth Century Play-Book*, Philadelphia, 1935.

2. Edmond de COUSSEMAKER, éd., *Drames liturgiques du moyen âge*, Rennes, 1864, voir en particulier p. 109-122 ; Gianpiero TINTORI, *Sacre rappresentazioni nel manoscritto 201 della Biblioteca Municipale di Orléans*, Edizione fototipica, testi e musiche trascritti e commentati de G. TINTORI, precede uno studio di R. Monterosso, Cremona, Athenaeum Cremonense, 1958. Voir aussi le commentaire sur la musique : Hélène WAGENAAR-NOLTHENIUS, *Sur la construction musicale du drame liturgique*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, III (1960), p. 449-456.

3. C. C. STERNE, *The Son of Getron, A Medieval Music Drama Transcribed for Modern Performance*, Pittsburgh, 1962.

Pour notre part, nous ne voudrions pas revenir sur ce qui a été dit : tout en restant débiteurs de nombreuses recherches savantes dans le domaine du théâtre médiéval⁴, nous souhaitons transmettre ici le résultat d'une expérience vécue. La réalisation du miracle *Iconia sancti Nicholai* nous a révélé des possibilités insoupçonnées de ce genre théâtral, les joies et les difficultés d'une entreprise aussi fascinante qu'imprévisible.

La source manuscrite : examen paléographique

Le manuscrit d'Orléans, *BM 201 (olim 178)*, est un petit volume disparate autant par le contenu que par l'écriture ; il réunit trois parties copiées à des époques différentes entre le XII^e et le XIV^e siècle⁵. Le cahier qui contient le cycle des miracles de saint Nicolas (p. 176-205) a été compilé probablement aux environs de 1200 d'après un original antérieur resté inconnu. Le texte et la musique de ce cahier ont été écrits par une seule et même main. La divergence de structure dramatique et la qualité d'expression musicale permettent de penser à une œuvre d'auteurs différents.

Une écriture typiquement française du milieu du XII^e siècle : très lisible, chaque lettre nettement séparée, tracé légèrement brisé, avec les doubles *ï* [*ii*] pointés (influence insulaire ?).

La notation en carrés liés consiste en une simple ligne mélodique sur portée de quatre ou cinq lignes rouges ; elle accompagne entièrement les vers latins. Son aspect graphique est quelque peu


4. Voici quelques ouvrages qui nous ont été particulièrement utiles : Gustave COHEN, *Histoire de la mise en scène dans le théâtre religieux français du moyen âge*, 2e éd., Paris, Champion, 1962 ; Grace FRANK, *The Medieval French Drama*, Oxford, Clarendon Press, 1953 ; Charles W. JONES, *The Saint Nicholas Liturgy and its Literary Relationships (Ninth to Twelfth Centuries)*, with an Essay on the Music by Gilbert REANY, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1963 ; Charles FOULON, *La représentation et les sources du « Jeu de saint Nicolas »*, dans *Mélanges... offerts à Gustave Cohen*, Paris, 1950, p. 55-56 ; Jean FRAPPIER, *Le théâtre profane en France au moyen âge*, Paris, Les Cours de Sorbonne, 1960 ; Filippo ERMINI, *Il miracolo drammatico di San Nicola di Mira e la leggenda dei tre chierici risuscitati*, dans *Studi medievali*, VIII (1930), p. 110-120.


5. Pour la description et l'examen paléographique du manuscrit, cf. Solange CORBIN, *Le manuscrit 201 d'Orléans, drames liturgiques dits de Fleury*, dans *Romania*, LXXIV (1953), p. 1-43 et G. TINTORI, *Sacre rappresentazioni...*, p. XXXIII-XXXVIII.

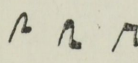
particulier : il s'agit d'une écriture de transition dans un sens à la fois géographique et chronologique⁶. En effet, nous trouvons ici réunis et les éléments de la notation neumatique française et les tracés typiques de la notation bretonne. Cela est fort possible ; nous savons que l'influence de l'écriture bretonne a été très sensible aux XII^e et XIII^e siècles dans l'ouest de la France, surtout le long de la Loire, dans la région chartraine⁷ et dans les Iles britanniques.

Voici une esquisse comparative de deux éléments graphiques d'après notre manuscrit :


Eléments français


 — *virga* dont la courte haste dépasse le *punctum* (ce qui a souvent dérouté les observateurs)

 — *pes* avec le trait inférieur plus épais et légèrement incurvé

 — *clivis* cambré, léger ; appui de plume sur le dernier point

Eléments bretons

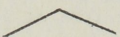
 — *punctum*, qui a tendance à s'allonger en rectangle oblique et incurvé

 — *climacus* : superposition typique des points dans les ligature descendantes


6. S. CORBIN, *Le manuscrit 201 d'Orléans...*, p. 9-12.

7. Cf. Michel HUGLO, *Le domaine de la notation bretonne*, dans *Acta musicologica*, XXXV (1963), p. 54-84 ; D. SMOJE, *Les manuscrits musicaux notés conservés à Poitiers*, thèse dactylographiée, Poitiers, 1967, p. 190 ss., 216.

— absence totale du guidon régulièrement utilisé dans la notation française pure ; les manuscrits de l'ouest de la France — Bretagne, Nantes, Chartres — semblent le négliger ou l'ignorer⁸.

La notation conserve encore l'axe neumatique⁹ très clair :  ; il est symétrique. Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que l'écriture neumatique insulaire connaît le même axe symétrique.

Dans l'ensemble, l'écriture musicale est celle du plain-chant, c'est-à-dire non mesurée. Ici nous ne pouvons pas suivre l'interprétation de Tintori¹⁰ qui est basée sur le système de rythme modal certainement postérieur à notre texte.

En effet, il s'agit d'une écriture neumatique à l'étape de transformation en notation carrée. Dans les régions françaises, elle se produit à la fin du XII^e et dans la première partie du XIII^e siècle. Le manuscrit d'Orléans offre un exemple de notation mélodiquement très précise : les formes neumatiques presque carrées adaptées à la portée et l'emploi régulier du si bémol permettent d'apprécier la parfaite clarté de la musique. Constatons l'absence de neumes strophiques et la rareté des signes liquescents. Par contre, le caractère de la graphie neumatique persiste dans le tracé des ligatures composites , dans la manière de disposer les notes du *climacus*, ainsi que dans l'axe de la graphie qui n'est pas encore atteinte par la stylisation des écritures.

Les miracles de saint Nicolas

Les quatre jeux s'inspirent de l'hagiographie bien familière au moyen âge. Ils sont entièrement en vers latins ; le texte dramatisé est intégré dans le cadre liturgique, comme en témoignent les *incipit* des pièces liturgiques, antiennes et introït¹¹, qui terminent

8. Comparer les fragments du manuscrit graduel-antiphonaire de Saint-Hermenland d'Indre, *Archives Nationales AB XIX 1742/7, 9-16*, et *Archives Départementales, Poitiers, F 9/5-8*.

9. Définition et explication de l'axe dans les écritures neumatiques : S. CORBIN, *La notation neumatique des quatre provinces lyonnaises : Lyon, Rouen, Tours et Sens*, Thèse, Paris, 1957, 2 vol. dactylographiées, p. 116 ss.

10. G. TINTORI, *Sacre rappresentazioni...*, p. XIV-XVI.

11. Sur l'importance liturgique et dramatique de ces *incipit*, voir : S. CORBIN, *Le manuscrit 201 d'Orléans...*, p. 27 ss.

chaque jeu. Toutefois, la distance à l'égard des Écritures, l'interprétation libre du matériau hagiographique, une expression dramatique plus élaborée (didascalies, caractères) sont autant de symptômes d'une orientation nouvelle que prendra le théâtre de l'époque. Nous croyons que les *Miracles de saint Nicolas* se situent exactement à ce moment de l'histoire théâtrale où le drame religieux médiéval perd son attache strictement liturgique pour devenir plus moralisateur et plus didactique. Le public, le milieu, les mentalités, tout le conduit à modifier ses perspectives : c'est qu'on peut édifier en amusant. Le pas qui sépare, sans les disjoindre, le liturgique proprement dit et sa paraphrase plus populaire, c'est l'usage de la langue vulgaire.

Deux facteurs ont été décisifs dans notre choix du troisième miracle *Iconia sancti Nicholai* : l'intérêt dramatique et musical du jeu, et les exigences pratiques relativement limitées de la mise en scène. Le miracle tel que révélé par notre manuscrit comporte cinq personnages, cinq solistes, dont le jeu respecte l'unité d'action et de lieu, chose assez rare dans le théâtre médiéval. De plus, les dialogues et les scènes sont découpés par des rubriques donnant des indications sommaires sur le caractère et l'évolution scénique des personnages. Aucune autre précision sur la mise en scène, les costumes, les acteurs ; pas même la moindre indication sur le lieu de la représentation.

Cependant, nous pouvons reconstituer avec certitude le contexte dans lequel la représentation devait avoir lieu. La fête de saint Nicolas, le 6 décembre, ouvrait le temps des solennités de Noël. Des témoignages divers affirment que dans le nord de la France, surtout dans les villes — Arras, Bethune, Bapaume — les écoliers respectaient avec joie la tradition religieuse et populaire par des réjouissances en honneur de leur patron¹². D'autres textes concernant les régions plus au Nord¹³, rappellent que le temps froid n'était pas propice aux réjouissances à l'extérieur et que la célébration était transférée au printemps, le 9 mai — fête de la trans-

12. Charles FOULON, *La représentation et les sources du « Jeu de saint Nicolas »*, dans *Mélanges ... offerts à G. Cohen*, Paris, 1950, p. 57-58.

13. Anna Jean MILL, *Medieval Plays in Scotland*, Edinburgh, 1927.

lation des restes du saint. Mais les documents sont silencieux quant aux régions françaises.

Le texte manuscrit nous indique clairement la place de notre jeu dans la liturgie de la fête : se terminant par l'introït *Statuit ei dominus* (introït de la messe des confesseurs pontifes), il devait avoir lieu avant la messe du jour.

Peut-on déduire également que le jeu se déroulait dans le chœur ? Ce qui nous semble certain, c'est qu'il était joué à l'intérieur de l'église ; la durée courte de la pièce (25 min. environ), entièrement insérée dans l'office par l'introït de la messe, et la saison hivernale de la fête ne donnaient guère de chance à la représentation à l'extérieur ou même sous le porche.

Notre réalisation

Tout en respectant à la lettre notre source originale, nous n'avions pas l'intention de faire une reconstitution archéologique rigoureuse du spectacle médiéval, encore moins de faire un pastiche. Nous n'en avions ni les moyens ni la conviction. Retrouver l'ambiance d'une grande fête religieuse et populaire, l'esprit du jeu — voilà quel était notre but. Partant de la conception initiale, nous avons cherché à l'enrichir de notre imagination, en accord avec la tradition du théâtre médiéval. C'est dire combien le style du jeu était loin du théâtre classique professionnel.

Nous étions conscients de la difficulté majeure qui nous attendait : établir la communication avec un public qui n'est préparé à comprendre ni le sens ni l'esprit d'un texte en latin médiéval, entièrement chanté. Ce souci nous a amenés à compléter le texte original par un prologue expliquant le jeu et les personnages en langue courante. Dans le même but, la mise en scène a accordé une attention particulière au symbolisme des gestes et des couleurs (costumes, éclairage). Dans ces gravures vivantes, l'interprétation dramatique et musicale devenait primordiale : en exploitant tous les éléments comiques dispersés dans le texte, en les exagérant jusqu'à la caricature, il était possible de créer des types universels même dans ce cadre hiératique et symbolique.

Si certaines libertés prises semblent nous éloigner de la source, c'est que nous avons cru plus important de donner une jeunesse nouvelle à une tradition oubliée, que de reconstruire un fossile. L'histoire ici cède le pas à la vie. Nous aimons croire que c'est ainsi que les anciens l'auraient joué si par un nouveau miracle de saint Nicolas ils revenaient parmi nous.

Transcription et adaptation du texte

La première étape était la transcription du texte et de la musique¹⁴, et ensuite la confrontation en détail avec les éditions antérieures¹⁵. Au fur et à mesure de la transcription, nous avons saisi la structure dramatique du jeu, la disposition des scènes, le caractère des personnages, le contenu musical.

Le thème principal du miracle est édifiant et la rubrique explicative le résume fort bien :

Miracle de saint Nicholas et d'un Juif qui chaque jour vénérât de tout son pouvoir une image du saint, cachée chez lui. Le Juif donc, comme il était riche et devait se rendre à la campagne, laissa la garde de sa maison, qu'il ne verrouilla point, à la garde de saint Nicholas et de son image. Pendant ce temps des voleurs dérobèrent tout ce qu'il avait. Mais ensuite saint Nicholas leur fit rendre tout cela : sur l'ordre du saint, les voleurs le rapportèrent¹⁶.

L'anecdote a été déjà racontée avec beaucoup moins de verve par Hilarius, disciple d'Abélard, et reprise peu après par Jean Bodel d'une manière magistrale. Ces deux versions dramatisées sont

14. Transcription faite en collaboration avec le prof. Jean Gagné, à qui nous exprimons la plus vive connaissance. Il fut en même temps le véritable « meneur de jeu » sans lequel notre entreprise serait restée au plan archéologique.

15. Cf. en particulier E. de COUSSEMAKER, *Drames liturgiques...*, p. 109-122, texte et musique ; K. YOUNG, *The Drama...*, II, p. 334-348, texte seulement.

16. La traduction complète de *l'Iconia Santi Nicholai* a été faite par le P. De Durand, o.p. Nous l'en remercions.

sans musique, que notre manuscrit semble être le seul à transmettre¹⁷. C'est justement ce privilège qui nous posait le problème le plus délicat de la transcription et de l'interprétation du chant, surtout du point de vue rythmique.

Voici d'abord le schéma de la disposition scénique du jeu, tel qu'il se dégage de notre manuscrit ; c'est une suite de dialogues et de monologues qui invitent déjà à visualiser la représentation scénique :

- I. Un Juif confie ses biens à saint Nicolas.
- II. Les trois voleurs en action — échange de dialogues rapides.
- III. Lamentation du Juif — partie centrale du drame, pathétique et émouvante.
- IV. Apparition de saint Nicolas aux voleurs au moment du partage du butin ; sermon énergique et véhément.
- V. Les voleurs, sous la pression de la force majeure restituent avec regret leur butin.
- VI. Exultation du Juif qui se réjouit de retrouver son bien et la grâce de saint Nicolas.
- VII. Finale : acteurs et spectateurs entonnent l'introït *Statuit*.

Ce qui frappe immédiatement, c'est le texte et la structure dramatique, pleins d'audace et d'humour — surtout si l'on se souvient du cadre liturgique de la représentation ; c'est une logique interne qui n'enlève rien aux contrastes marqués autant dans la musique que dans le texte harmonieusement constitué de monologues et de dialogues. Sincérité, violence, candeur, confiance, loyauté : c'est la mentalité médiévale prise sur le vif. Deux personnages dominant : le Juif, un « bon » et sage accumulateur de biens, un calculateur sympathique ; saint Nicolas, vénérable évêque dont la majesté impérieuse écrase les trois brigands. L'action n'exige que deux *sedes* : la maison du Juif et le lieu de retraite de voleurs.

17. *Ludus super Iconia sancti Nicolai*, Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 1131.

Et la musique ? De quelle manière le chant intervient-il dans ce développement dramatique ? Qu'apporte-t-il aux caractères ? De quelles formes musicales se sert-il ? Quels sont les rapports entre le texte et la musique ? Quelle est la part des instruments dans le jeu ?

Autant de questions essentielles que se pose tout genre de théâtre lyrique, contemporain ou médiéval. Elles sont inévitables si l'on veut aboutir à une réalisation scénique authentique.

Il est évident, en particulier dans les monologues (Juif, saint Nicolas), que la mélodie s'inspire du répertoire grégorien, mais ne s'en sert pas explicitement. Les vers ont des schémas métriques assez libres et variés, sans règles précises¹⁸. Par contre, dans les épisodes dialogués des voleurs, la mélodie fait penser à une veine populaire, où le sentiment du rythme régulier est plus marqué, ce qui agit comme un contraste avec les scènes monologuées.

Respectant la lettre originale, notre interprétation vocale suit le sens et le rythme des vers à la manière du plain-chant. L'expression musicale s'unit merveilleusement bien au texte et lui donne sa véritable tension¹⁹.

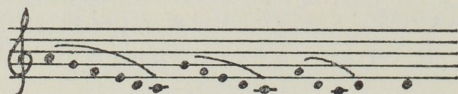
Chaque scène apporte un matériel musical indépendant, à la fois facteur d'unité et de contraste. Unité — par des liens mélodiques discrets (refrains à l'intérieur des monologues, rapprochement des deux scènes de voleurs), et par les formes strophiques libres plus ou moins dérivées de la séquence. Contraste — dans l'alternance des scènes narratives chantées à la manière de la chanson de geste (le premier monologue du Juif, sermon de saint Nicolas) et des dialogues qui se servent de phrases mélodiques rapides et courtes.

Il est intéressant de remarquer le rôle du refrain dans ces formes strophiques : il souligne l'expression dominante de l'instant.

18. Cf. G. TINTORI, *Sacre rappresentazioni*... ; étude détaillée de la structure métrique des vers p. XXXVII-XXXVIII, LVI-LVIII.

19. C'est probablement parce qu'il a négligé l'aspect musical que Alfred Jeanroy a pu écrire qu'il s'agissait de « miracle en vers latins d'une facture maladroite et sèche », dans *Le théâtre religieux en France, du XI^e au XIII^e siècle*, Paris, Ed. de Boccard, 1964, p. 16.

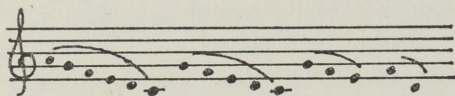
Par exemple, le sermon terrifiant de saint Nicolas où chaque syllabe est martelée comme une menace de tonnerre :



In- te- ri- stis!

Oc- cu- bu-i-stis!

Le même motif se retrouve en plusieurs variantes dans la scène finale :



Gau- de- a- mus !

mais cette-fois-ci il a tout autre signification.

Instrumentation

Il est probable qu'à l'origine l'exécution de notre jeu était entièrement vocale ; le manuscrit ne donne aucune indication sur les instruments. Cependant, les textes et l'iconographie de l'époque témoignent de leur usage courant²⁰, même si leur rôle et leur répertoire étaient limités et souvent improvisés. En effet, le moyen âge n'était pas sensibilisé aux timbres sonores ; l'important, c'étaient le son et la mélodie en eux-mêmes. C'étaient surtout les moyens disponibles, les conventions symboliques et morales qui déterminaient la participation et la disposition des instruments. Ainsi, notre instrumentation profite de la liberté qui lui accorde la tradition médiévale pour résoudre à la fois certaines difficultés d'interprétation et quelques problèmes techniques de la mise en scène.

Comment les chanteurs d'autrefois contrôlaient-ils leur intonation ? Était-elle aussi importante dans leurs oreilles que dans les nôtres, habituées au système tempéré ? Nous ne le savons pas avec certitude. Cependant notre expérience nous a démontré la nécessité de ce contrôle surtout dans les « arias » de solistes. Faisant écho aux phrases vocales, les instruments maintiennent l'intonation en intervenant entre les scènes ou bien au cours d'une même mélodie,

20. A ce sujet, cf. E. A. BOWLES, *The Role of the Musical Instruments in Medieval Sacred Drama*, dans *Musical Quarterly*, XLV (1959), p. 67.

mais ils n'accompagnent pas le chant, même à l'unisson, afin de protéger au maximum la clarté du texte. Par contre, dans les pièces instrumentales indépendantes, nous avons suivi l'usage de la polyphonie médiévale en « improvisant », sur le *cantus firmus* emprunté au manuscrit, une deuxième ou troisième partie selon les techniques de l'organum ou du déchant.

La disposition des instruments a été conçue en fonction des nécessités dramatiques autant que musicales : souligner l'expression du texte, suivre le mouvement scénique (cf. la première scène des voleurs) et capter ainsi au maximum l'attention du public.

Les musiciens et les instruments avaient leur place sur la scène ; comme dans le théâtre médiéval, ils étaient participants au même titre que les acteurs.

La mise en scène

La mise en scène se base sur des gestes qui, tout comme dans la sculpture romane, symbolisent les personnages et les actions plutôt qu'ils ne les représentent en réalité. Par exemple, les monologues qui forment les scènes les plus exigeantes ont été animés par des gestes qui tiennent à la fois du mime et de la caricature.

Afin de permettre au public de mieux entrer dans l'atmosphère du jeu, la tradition médiévale confiait souvent au meneur de jeu ou bien à un narrateur qui pouvait être à la fois un personnage de la pièce, le soin d'expliquer le contenu du drame, de commenter les situations avant le spectacle. L'idée était excellente, et grâce à la fructueuse imagination d'une étudiante en hagiographie médiévale (Giselle Huot-Girard), nous avons entendu un long prologue mi-farce, mi-sérieux, rempli d'allusions aux situations locales, exposer aux comédiens, aux musiciens et aux spectateurs le bonheur d'être médiéviste. A cause du lien plutôt léger avec le miracle de saint Nicolas, nous n'avons pas reproduit ce prologue...

Le décor et les costumes ²¹

L'aspect visuel de l'*Iconia sancti Nicholai* se présentait dans son ensemble comme un problème simple, puisque l'action est schématique et les personnages peu nombreux. Cependant son importance était largement accrue par les circonstances.

Les directives scéniques comprises dans le texte manuscrit ne nous aidaient guère à concevoir l'allure authentique de la pièce selon l'idée de son créateur, mais en revanche elles nous laissaient toute la latitude possible. Nous avons donc cherché à concilier autant que possible spectacle ancien et public moderne. Les décors et les costumes sont la transcription visuelle de ce compromis.

Il est question dans le texte de quelques « lieux » où se déroule l'action. Ils se réduisent en gros, à deux : la maison du Juif et l'extérieur. Nous avons donc souligné cette dualité au moyen de panneaux disposés selon différents moyens de profondeur, blancs dans le premier cas et noirs dans le second (voir illustration ci-dessous). Sur ce fond très neutre, les personnages vivement colorés devaient composer une sorte de dessin mouvant, hiératique ou grouillant, selon leurs caractères respectifs. Grâce à un système simple de projection, tout l'ameublement du décor consistait en diapositives : le coffre avec le trésor et l'*iconia* représentant saint Nicolas. Le panneau blanc servait à la fois d'écran et suggérait la demeure du Juif. Devant le fond noir évoluaient les voleurs.

D'après la bonne tradition médiévale et estudiantine, les costumes ont été réalisés avec des moyens de fortune.

Pour rendre plus perceptible et mettre en relief le mouvement des personnages et en même temps valoriser un éclairage qui s'est voulu à la fois efficace et discret, les costumes jouaient avec la gamme des couleurs éclatantes : jaune, violet, orange, turquoise.

Peut-être le matériel accumulé que nous reproduisons et ces quelques notes de régisseur inspireront-ils aux amis du passé d'autres tentatives semblables.

* * *

21. L'illustration et la rédaction de cette section sont dues à la collaboration de M. Yves DESCHAMPS que nous remercions vivement.

Pour comprendre le quotidien de l'homme médiéval, saisir sur le vif sa manière de vivre et croire, quel avantage de faire revivre une de ces courtes pièces liées au calendrier liturgique et appelée alors *miraculum* ! Notre expérience l'a confirmé. Le résultat, bien qu'il comportât quelques « créations », n'en fut pas moins médiéval. L'enthousiasme et la bonne volonté de tous surmontèrent les difficultés et vinrent annuler nos appréhensions.

ICONIA SANCTI NICHOLAI ²²

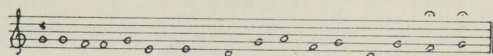
fol. 188

Aliud miraculum de sancto Nicholao et de quodam Iudeo, qui imaginem sancti apud se absconditam, pro posse suo cotidie venerabantur. Hic autem, cum esset dives, apud rus tendens, sanctum Nicholaum et imaginem eius custodem suae domus, sine sera reliquit. ²³ Interim fures cuncta que habebat furati sunt. Que sanctus Nicholaus ei post modum restituit, furibus iussu sancti omnia referentibus.

Scène I

* 1

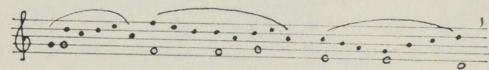
Cloches



* 2

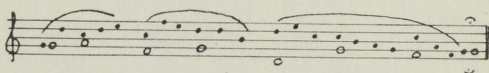
Fl. soprano

Harpe
Cloches



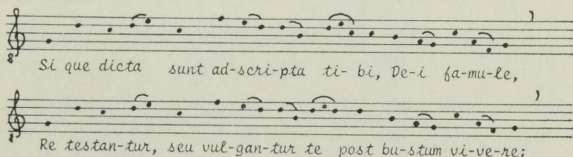
Fl. soprano
Hautbois de
Poitou

Harpe
Cloches



3

Iudeus ad sanctum Nicholaum :



22. Pour des raisons pratiques, chaque pièce musicale est numérotée séparément selon l'ordre de l'exécution. Toute participation instrumentale est notre addition et nous l'indiquons par un astérisque (*). Elle est donc optionnelle. Instruments de musique : Flûtes à bec : basse grave, basse, ténor, alto, soprano, sopranino — Chalumeau — Cornemuse — Cromornes : ténor, soprano — Hautbois de Poitou — Petite harpe — Percussions : Cloches (cymbala), Tambour basque, Tambourin, Triangle.

23. Dans le manuscrit : *aliquid*. — Rappelons que la meilleure édition critique du texte latin se trouve dans YOUNG, *The Drama*..., II, p. 344-348.

Non est sa-ne quod non pla-ne tu-is cre-dam me-ri-tis.

* Cloches
Quid nam mi-ri quod non vi-ri de te
dant Chri-sti-co-le ? Qui ca-ren-tes sese men-tes as-
tru-unt com-po-ne-re ? Quo, qui lu-ce ca-rent, du-ce
vi-sum di-cunt su-me-re ; Tu qui mor-ti da-tos sor-ti
vi-vos red-dis pri-sti-ne ; Au-re sur-dos, vo-ce mu-tos
at-que clau-dos gressibus ; Tu con-fir-mas res in-fir-mas,
* Cloches
quos-que red-dens ju-ri-bus .
Quem sic bo-num me pa-tro-num de-le-gis-se gau-de-o
In quo vi-tam me-i si-tam con-si-sten-dam fla-gi-to !
* Cloches
Ergo re-rum te me-a-rum ser-va-to-rem
sta-tu-o. Tu-que bo-nus, pre-sens do-mus, ex-cu-ba dum abe-ro.

fol. 190

* Cloches

Ad quam, seram nun-quam fe-ram, te
cu-sto-de cre-di-to. Non sunt²⁴ mul-ti tan-ta ful-ti ge-sto-
rum po-ten-ci-a. Huic si pre-sit, ne quid desit te-cto cum
sub-stan-ci-a. Sed me me-i, cau-sa re-i,
rus com-pel-lit e-gre-di. Nec, ut cre-do, fas ha-be-bo mox, quod
mallem, regredi. Tam-que va-lè, nèc
quod ma-le nos tractent male-fi-ci. Vi-gil cu-ra, ne jac-tu-ra
do-mus ad-sit cen-su-i.

* 4

Hautbois de
Poitou

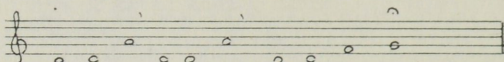
Harpe
Chalumeau

Triangle

Scène II

* 5

Cloches



* 6

1^{ère} fois :

cromorne tenor

2e: fl. basse

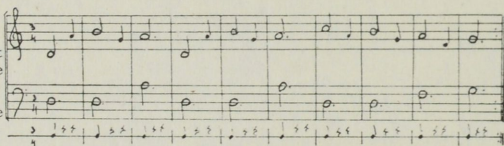
3e: cromorne et

flûte basse

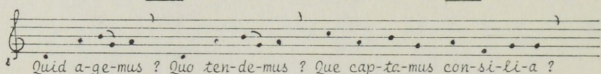
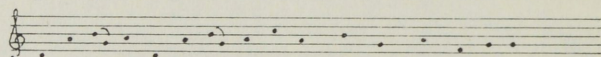
Harpe

Fl. basse grave

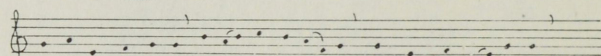
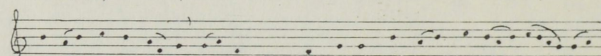
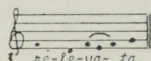
Tambour basque

*Interim veniant fures et post recessum eius dicant omnes insimul :*

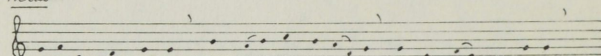
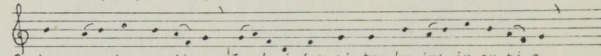
7

*Quid a-ge-mus ? Quo ten-de-mus ? Que cap-ta-mus con-si-li-a ?**O-por-te-ret ut im-ple-ret no-stra quis-quam mar-su-pi-a .**Ad hec dicat unus ex eis :*

8

*Au-di-te, so-ci-i, me-a con-si-li-a : vir hic est Iu-de-us,**cu-ius pe-cu-ni-a, si vul-tis, iam e-rit no-stra pe-mu - ri - a**re-lè-va-ta.**Alius :*

9

*E-a-mus pro-pe-re ; pel-lan-tur o-sti-a, tol-lan-tur ia-nu-e,**fran-gan-tur o-sti-a ; Iu-de-i for-si-tan hu-ius in-cu-ri-a ,*

fol. 191

iam esse po-te-rit no-stra pe-cu-ni-a ag-men-ta-ta .

10 Et cum citius inceperint ire, dicat tertius :

O me-i co-mi-tes, i-te su-a-vi-us, vos que prospicite nunc
di-li-gen-ci-us ; vir talis cau-ti-us ser-vat quam a-li-us
rem de qua me tu-it, et vi-gi-lan-ci-us est ser-va-ta.

* 11

lère fois :

fl. soprano
cornamuse
2e : chalumeau

Harpe
Flûte basse
Tambourin

Cum venerint ad locum ubi furari debent, sit ibi arca patrata quam
curveant, primus dicat :

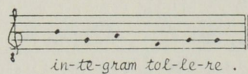
12 Ar-cam istam hinc tol-li-te, si po-te-stis, quam con-ci-te ;
quod si ne-qui-tis, fran-gi-te ; que sunt in e-a ca-pi-te .

Que dicto fugiant. Se non posse levare archam, et dicat secundus :

* 13

Cloches

14 Nos o-por-tet hanc archam fran-ge-re ; quam ne-qui-mus



* 15

Cromorne

Fl. tenor

Tambourin

Tunc veniens *tertius* et inveniens seram non firmam, dicat :

16

O quanta ex-ul-ta-ti-o ! Hec ar-cha mag-no gau-di-o ,
se re-se-ra-ri vo-lu-it et se no-bis a-pe-ru-it !
Hoc dicto, capto quod fuerit in archa, abeant.

* 17

Cornamuse

Cloches

Scène III

* 18

Harpe

Cromorne

Fl. tenor

Fl. basse grave

Et tunc veniens *Iudeus* et comperiens furata, dicat :

19

Vah ! pe-ri-i ! Ni-chil est re-li-qui-i mi-chi !
Cur esse ce-pi ? Cur ma-ter , cur ,

fol. 192

* Cloches

se-ve pa-ter , fo-re me tri-bu-i-sti ?

He- u ! quid pro-fer-ri mi-chi pro-fu-it aut ge-ne-ra-ri ?

Cur, na-tu-ra pa-rens, con-si-ste-re me sta-tu-e- bas, que

luctus mi-chi, que ge-mi-tus hos pro-spi-ci-e- bas ?

* Cloches

Quod que-rar in tan-tam mi-chi cri-men

* Cloches

ob-es- se ru-i-nam ?

Qui mo-do di-ves e-ram, vix aut nul-li-us e-ge- bam . Pol-lens

ar-gen-to, pre-ci-o-sis ve-sti-bus, au-ro, sum mi-ser ,

id que me-i mo-les est pau-pe-ri-e-i . Nam la-tet ex ha-

* Cloches

bi-tu me post mo-do quo fru-ar u-su .

Quod le-vi-us fer-rem, si fer-re pri-us di-di-cissem . Sed, ne

fol. 193

decipior, ego sa-ne de-si-pi-e-bam. Sic e-go, quod nomen Ni-cho-
 la-i ma-ne co-le-bam.

Quid ni noxa? Fi-des no-cu-it mi-chi chri-sti-co-la-rum,
 que pro-bat, et si-ne te, sic te Ni-cho-la-e, vi-ge-re?

Id mi-chi tri-stan-di cau-sam de-dit
 et la-cri-man-di.

Nec so-lus fle-bo, nec i-nul-tus, cre-do, do-le-bo:
 Tu me-ri-tis sub-da-re pro-bris ton-de-re fla-ge-lis.

Sed fes-sus ce-dam, noctis tibi tem-po-ra cre-dam.

Quod ni-si ma-ne me-a re-pa-res ti-bi,
 cre-di-ta cau-sa. Pri-mo fla-
 gel-la-bo te, post que fla-gel-la cre-ma-bo.

* 20

Cromorne
soprano
Fl.

[Harpe
Cloches

Musical score for * 20. The top staff is for Cromorne soprano and Fl., and the bottom staff is for Harpe and Cloches. The music consists of a melodic line with a long note at the beginning and a rhythmic accompaniment of eighth notes.

Scène IV

* 21

Cloches
Hautbois de
Poitou

Cloches
Cromorne

Musical score for * 21. The top staff is for Cloches and Hautbois de Poitou, and the bottom staff is for Cloches and Cromorne. The music features a melodic line with a long note at the beginning and a rhythmic accompaniment of eighth notes.

Nicholaus ad fures furtum dividentes :

22

Musical score for * 22. The top staff is for the vocal line, and the bottom staff is for Cloches. The music consists of a melodic line with a long note at the beginning and a rhythmic accompaniment of eighth notes.

Quid pro-pha-ni ? Quid no-ta re-con-dit-tis ?
 Quid de-men-tes, ut vestra di-vi-di-tis ?
 In-te-ri-stis. Quid
 per-di-ti ge-ri-tis ho-mi-num, vos vo-bis ab-du-
 xit fraus de-mo-num ? Oc-cu-bu-i-stis.

* Cloches

Vos an- tian- sit, om- ni- um

mi- se- ri- mi²⁵, hos ab- duc- tis fi- nis te- te- ri- mi,

* Cloches

quem me- ru- i- stis ?

Non me la- te[n]t, im- pu- den- tis- si- mi, que sunt

mi- chi com- mis- se do- mu- i, que ra- pu-

* Cloches

i- stis. Has ar- gen- ti mar- cas, his

vesti- bus, hanc au- ri mas- sam in- si- gni- bus

* Cloches

con- ti- nu- i- stis.

Mi- chi au- tem sunt pro- bra tur- pi- um mi- chi qui-

dem et cau- sa ver- be- rum, que per- pe- tra-

* Cloches

stis. Quod si noc- tis hu- ius pre- sen- ti-

a fe- sti- n[al]e re- fer- tis om- ni- a

fol. 195

id de- vi- ta- tis . Ne de- pren- si
 ma- ne a po- pu- lo , me iu- di- can- te di-
 gnas pa- ti- bu- lo , pe- nas
 sol- va- tis

* Cloches

26

Scène V

* 23

Fl. soprano

Cromorne

Harpe

Fl. basse

Triangle

Recedento sancto, dicat unus ex eis :

24

Quanta mors est has gazas reddere ! Si laudatis, volo dividere.

Alius :

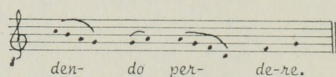
25

In isto ne-go-ci-o, e-ge-mus con-si-li-o ; nun-quam le-tus fu-
 e- ro si hec sic re-di-de-ro .

Tertius :

26

Est me- li-us hec no-bis reddere, quam sic vi-tam pen-



* 27

Fl. soprano

Cromorne

Harpe

Tambour basque

Omnes insimul:

28

Re-de- a- mus et red- da- mus.

Scène VI

*29

Cromorne

Fl. tenor

Harpe

Triangle

Iudeus, rebus inventis suis, dicat alta voce :

30

* Cloches
Côn-gau-de-te mi-chi , ka-ris-si- mi,
re-sti-tu-tis cunctis que per-di-di. Gau- de-
* Cloches
a- mus ! Que mea disper-
sit in-cu-ri- a , Ni-cho-la-i re-sum-psi gra-ci-a .

* Cloches

Gau- de- a- mus !

Con-lau-de-mus hunc de-i fa- mu- lum, ab-ju-re-mus obsec-
 cans i-do-lum. Gau- de- a- mus !

* Cloches

Ut, er-ro-re su- bla- to
 men- ti- um, Ni-cho-la- i me-ne-a- mur con-son-ci-um .

* Cloches

Gau- [] de- a- mus !

fol. 196

Scène VII

31 *Gmnis chorus dicat :*

Sta- tu-it ei Do- mi- nus ²⁷.

Finitur miraculum.

27. Pour le texte complet de cet introït, voir *Paroissien romain*, Desclée, Paris — Tournai — Rome, 1929, p. 1010.

156

Aliud miraculū dōsēd nicholao - de qđi iudeo q
 imaginē sēi ap se absconditā pposse suo cotidie
 uenerabat. Haurē eli ellēd dicit; ap rui tendent
 sēim nicholai imaginē eius custodē sūe dom sine
 sēim aliquid. Hicim fures cuncta q habebat furantur
 Que sēi nicholai ei post modū restituit. furib; iusti
 sēi omnia referentib;. Iudeus ad sēim nicholaium.

Iaque dicta sunt ascripta tibi dei famula. *Beata*
 tantur cor; uulgantur te post dition mētere. Non ē
 que quod non plane tuis credam merita. Quid nam
 tui qđ nō uiri dece dant xpithole. Que cu eras
 se merita asstrunt cōponere. Quo qui licet pūit
 duce iustum dicunt fūdo. Aliq motu dērol fori
 uiuos reddis pūine. Quire fūdos uoce mērol

109

mensium. Nicholai meremur obrem. Caudem.

Sicut ei dicitur. **S**icut ei dicitur. **S**icut ei dicitur.

de regem dicitur qui ser nicholai
 de non solum de manu marono
 inu regis agarenax liberauit paret
 incoptem loco cu ministris suscipit
 ruf. Rex Garmarin iata sede qd m
 regno suo sedoet
 parer. mala loca
 excoianda gerit
 curat. nca corum
 neli ofolat ubi. hnt
 regis. eustofind
 gntu. car. adad
 e. fr. q. ad. emali
 parte. curant. ex
 corando. de. r. q. s.
 sci nicholai. q. p. r.
 er. in. p. h. l. h. a. d.
 parat. ut. m. m.
 n. h. m. d. a. r. m. m.
 regis. co. h. m. p. r.
 cu. d. u. l. p. m. r. e.
 q. s.

que sit ue uoluntas anime seruis tuis ne tar
 del dicere sumas que uis patri sacora

de g. ner. a. d. u. e. r. m. a. d. e. i. q. s. g. n. i. p. a. r. i. t. i. m. i. g. n. o. m. e. d. s. i. l. i. o.
 m. i. n. d. e. r. i. t. o. n. p. e. u. s. h. o. s. t. i. a. e. i. u. a.
 t. u. d. i. n. e. e. l. e. m. e. n. t. a. d. e. o. r. e. h. a. b. e. r. e.
 n. i. c. h. o. l. a. i. e. s. t. a. d. e. o. l. l. i. p. n. i. t. a. t. e.
 c. e. l. e. b. r. a. n. d. a. m. f. i. l. i. u. s. s. u. u. m. s. e. c. u. n. d.
 u. d. u. c. i. m. e. s. e. n. t. e. s. u. i. q. r. a. m. i. s. t. r. o. s.
 r. e. g. i. a. r. m. a. t. o. s. i. l.
 l. u. e. u. o. m. i. n. e. u. i.
 d. e. r. i. t. f. i. l. i. o. s. u. o. p.
 e. m. o. r. e. o. b. l. i. u. o.
 a. d. e. u. n. c. a. t. e. s. u. a. q.
 f. u. g. i. a. t. i. m. i. n. i. s. t. r. i.
 u. f. e. c. i. t. p. u. e. r. t. i. u. m.
 p. i. e. t. e. s. c. o. m. r. e. g. e.
 u. o. m. i. n. e. d. i. c. i. t.
 o. m. n. i. b. s. s. e. c. u. n. d.
 o. r. e. n. t. e. s.

quod uisisti rex bone ueni qm multas
 uobis subegit. de rebi qd ad qsum. hē

IMAGE DE SAINT NICOLAS

Autre miracle de saint Nicolas et d'un juif qui chaque jour vénérât de tout son pouvoir une image du saint cachée chez lui. Le juif donc, comme il était riche et devait se rendre à la campagne, laissa sa maison, qu'il ne verrouilla point, à la garde de saint Nicolas et de son image. Pendant ce temps des voleurs déroberent tout cela : sur l'ordre du saint les voleurs le rapportèrent.

Le JUIF à saint Nicolas :

Scène I

Si ce qu'on t'attribue en parole, saint de Dieu, est attesté par les faits, si c'est notoire : savoir que tu vis après la tombe, il n'y a rien assurément dont je ne ferai crédit à tes mérites. Qu'y a-t-il de merveilleux en effet que les chrétiens n'accorderaient pas sur toi ? Eux qui te font pacifier des esprits hors d'eux-mêmes, eux qui disent que les gens privés de lumière sous ta conduite retrouvent la vuè. Toi qui rends vivants à leur existence antérieure les gens livrés à la mort, les sourds, les muets et les boîteux ; toi, tu donnes force aux choses faibles, restituant à chacun ce à quoi il a droit. Toi, si bon patron, je me réjouis de t'avoir choisi ; en toi est mise ma vie ; je t'en prie, conserve-la. Donc je te constitue le gardien de mes biens. Toi très bon, chef de cette maison, veille durant mon absence. Je n'y apposerai jamais le verrou tant que je t'en croirai gardien. Il n'y a pas beaucoup de gens qui s'appuient sur une telle puissance d'action. Qu'à ce toit, comme à ce lieu rien ne manque s'il y préside. Mais la campagne m'oblige à sortir pour mes affaires. Et je n'aurai pas, je crois, la possibilité de revenir aussi vite que je voudrais. — Au revoir maintenant et que les malveillants ne nous causent point de mal ! Prends un soin vigilant que les biens de la maison ne subissent point de perte.

Scène II

Entre temps arrivent les VOLEURS, et après son départ (du juif) tous ensemble disent :

- 7 Qu'allons-nous faire ? Où aller ? Quels desseins adopter ?
Il faudrait trouver quelqu'un pour remplir nos sacoches.

Ici un (des voleurs) dit :

- 8 Ecoutez mes avis, compagnons : cet homme est un juif dont l'argent soulagera, si vous le voulez, notre pénurie.

Un autre :

- 9 Vite, allons. Défonçons la grande porte, arrachons les petites, brisons les vantaux. Le manque de précaution de ce juif pourra peut-être nous procurer plus d'argent.

Pendant qu'ils commencent à courir plus vite ici et là, le troisième dit :

- 10 Compagnons, allez-y mollement et regardez-y d'abord avec plus de soin. Un homme pareil garde avec plus d'attention qu'un autre un lieu pour lequel il craint, il le préserve avec plus de vigilance.

Qu'il y ait au lieu où ils arriveront pour le vol, un coffre fermé qu'ils défoncent.

Le premier dit :

- 12 Enlevez d'ici ce coffre au plus vite, si vous le pouvez ; si c'est impossible, brisez-le, hissez-le et prenez ce qui est dedans.

Aussitôt dit, ils s'enfuient. Le deuxième voleur, qui ne réussit pas à emporter le coffre, dit :

- 14 Il faut briser ce coffre ; pas moyen de l'emporter tout entier.

Le troisième survient et trouvant la serrure libre dit :

- 16 Ah quel bonheur ! Ce coffre eût voulu, quelle joie, rester fermé et il s'est ouvert pour nous !

Ceci dit, ils s'en vont avec le contenu du coffre.

Scène III

Alors arrive le JUIF qui découvre le vol et dit :

- 19 Oh là là, je suis mort ! Il ne me reste rien. Pourquoi ai-je commencé d'être ? Pourquoi ô mère, pourquoi ô père cruel m'avez-vous donné l'existence ? Hélas que m'a servi d'être produit ou engendré ? Pourquoi, nature féconde, avais-tu décidé de me faire subsister, toi qui ne prévoyais pour moi que des deuils et que ces gémissements ? Moi qui hier étais riche, qui n'avais besoin que de peu de chose ou de rien, moi puissant par mon argent, mes habits précieux, mon or, je suis miséreux et une telle pauvreté m'accable. Car l'habitude me cache ce dont je pourrai désormais jouir et me servir. Je supporterai cela plus aisément si j'avais auparavant appris à le faire. Mais ou je me trompe fort ou je déraisonnais vraiment. Voilà où j'en suis pour avoir vénéré le nom de Nicolas tous les matins ! N'était-ce pas un crime ? Elle m'a nui, la foi des chrétiens qui affirme aussi malgré toi ta puissance, ô Nicolas. Elle m'a donné motif à m'attrister et à pleurer. Mais je ne serai pas seul en larmes et ma douleur, je crois, n'ira pas sans vengeance. Toi tu vas être soumis aux outrages que tu as mérités, écrasé de coups. Mais je me retire car je suis fatigué ; je te concède un délai d'une nuit. Mais au matin, si tu ne m'as pas rendu mon bien, que je t'avais confié, d'abord je te chargerai de coups, et après les coups je te brûlerai.

Scène IV

Aux voleurs en train de partager leur butin, NICOLAS dit :

- 22 Qu'est-ce là, impies ? Pourquoi dissimulez-vous ce qui est bien connu ? Pourquoi, insensés, le répartissez-vous comme si c'était à vous ? Vous êtes perdus. Que faites-vous, misérables ? L'astuce des démons vous a mis hors de vous. Vous avez succombé. Malheureux entre tous, vous a-t-il échappé en emportant cela quelle fin atroce vous aviez méritée ? Hommes impudents, ce qu'on m'a confié dans une maison et que vous avez enlevé n'est pas caché pour moi. Ces marcs d'argent,

cette masse d'or, vous les avez enfermés sous ces beaux habits. Pour moi ce sont cause d'outrage et de honte, oui, pour moi aussi, cause de coups que les forfaits perpétrés par vous. Si cependant vous rapportez au plus vite tous les objets présents durant cette nuit, vous éviterez d'être pris au matin par le peuple et de subir, de par mon jugement, des peines allant jusqu'au gibet.

Scène V

Le saint étant sorti, un (des voleurs) dit :

24 Si ce n'est pas mourir que de rendre ces trésors ! Si vous êtes d'accord, je veux faire un partage.

L'autre :

25 Dans cette affaire, il nous est besoin d'aviser : jamais je ne serai heureux si je rends tout comme cela.

Le troisième :

26 Mieux vaut pour nous les rendre que de perdre ainsi la vie par la pendaison.

Tous ensemble :

28 Retournons et rendons-les !

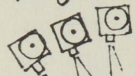
Scène VI

Le JUIF retrouve ses biens et dit d'une voix haute :

30 Réjouissez-vous avec moi, très chers, à présent qu'on m'a rendu ce que j'avais perdu. Ce que mon manque de soin m'avait fait dissiper, la grâce de Nicolas me l'a fait récupérer. Réjouissons-nous, louons ensemble ce serviteur de Dieu, abjurons une idole qui nous aveugle. Réjouissons-nous ! Afin que l'erreur une fois enlevée de nos esprits, nous méritions d'avoir part avec Nicolas. Réjouissons-nous !

Fin du miracle

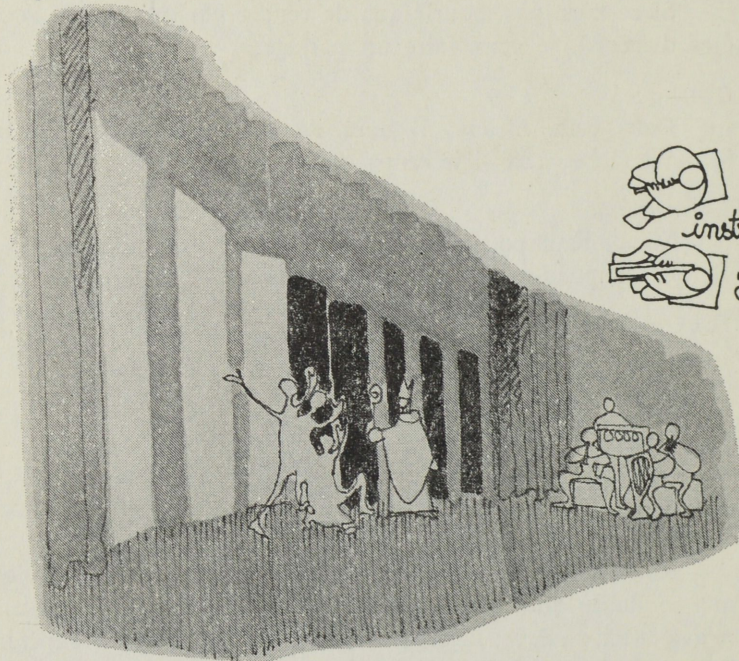
projecteurs



3 panneaux blancs

5 panneaux noirs

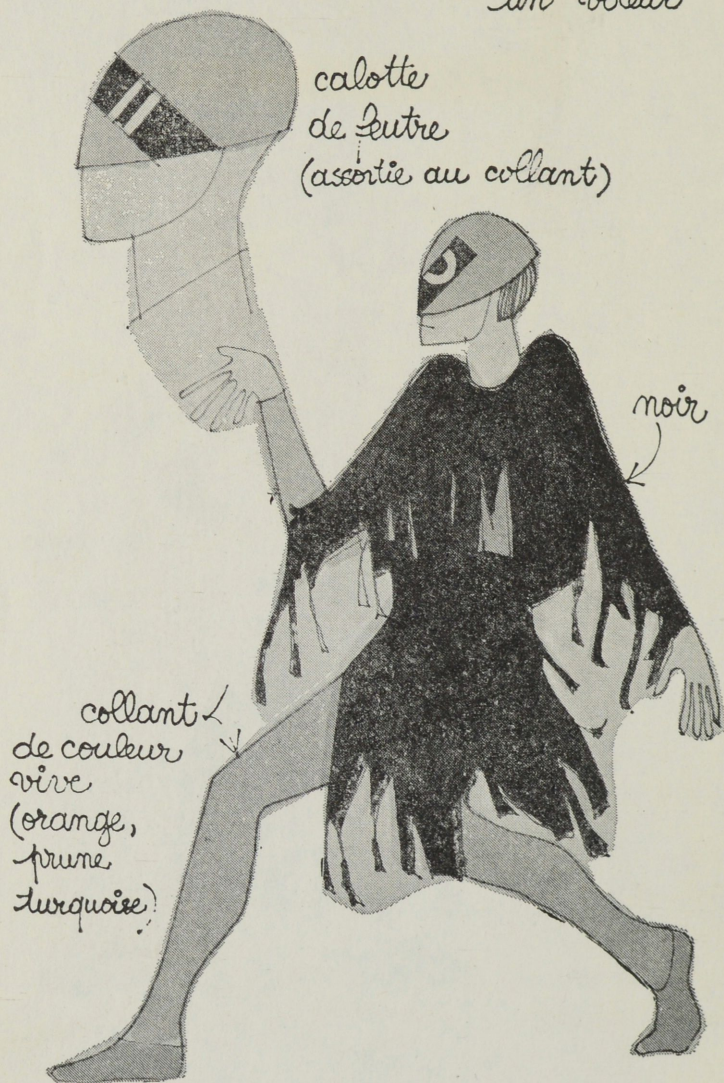
dispositif scénique



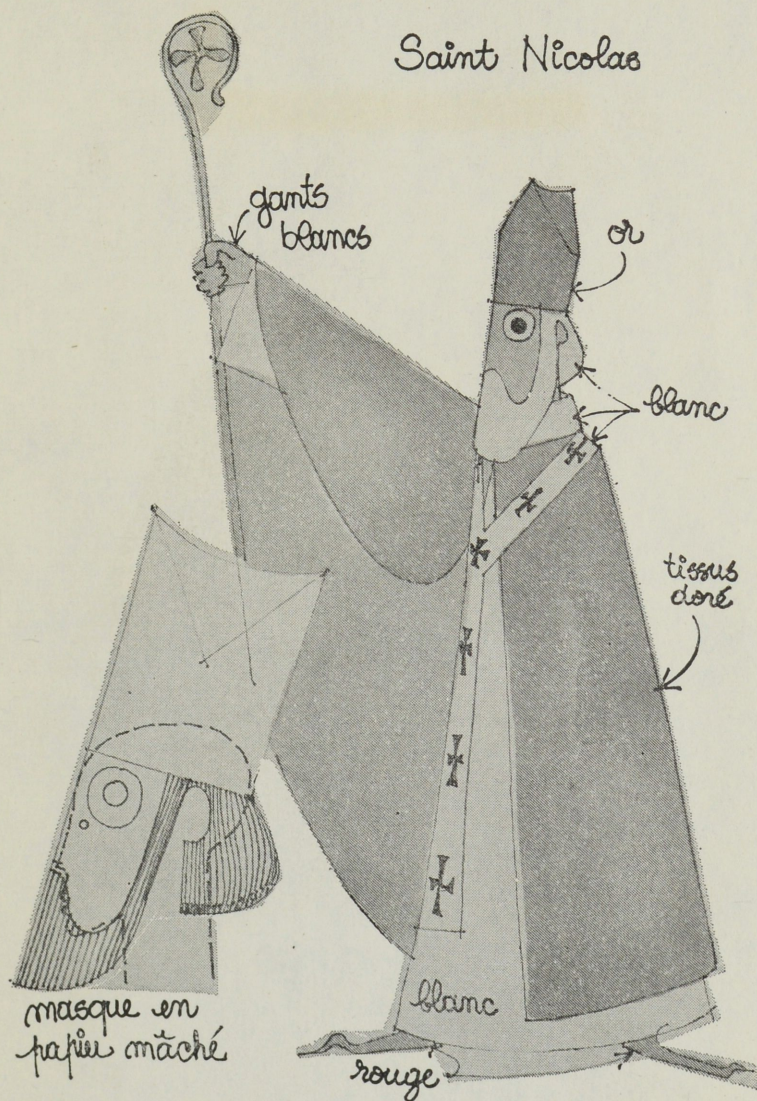
le Juif

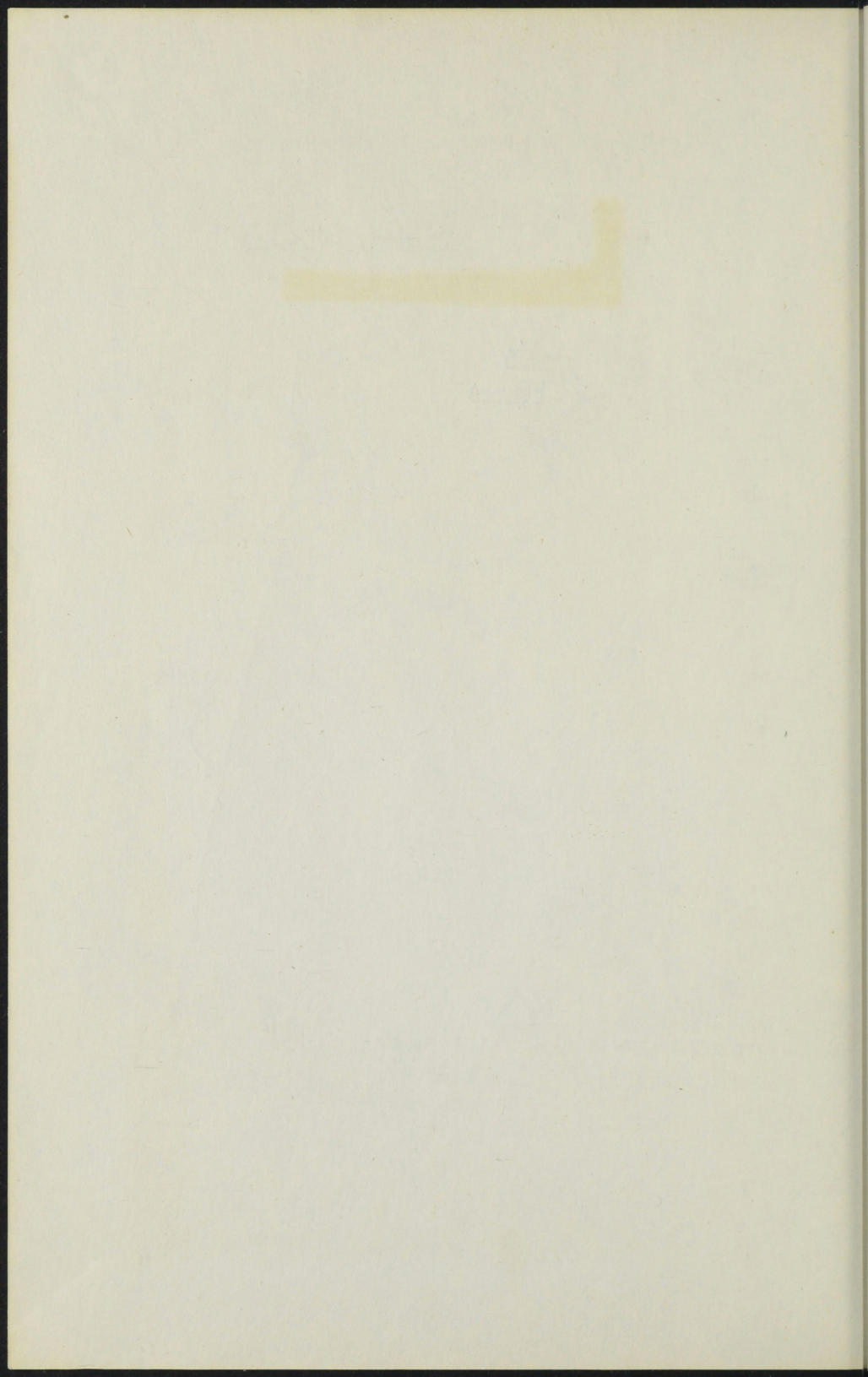


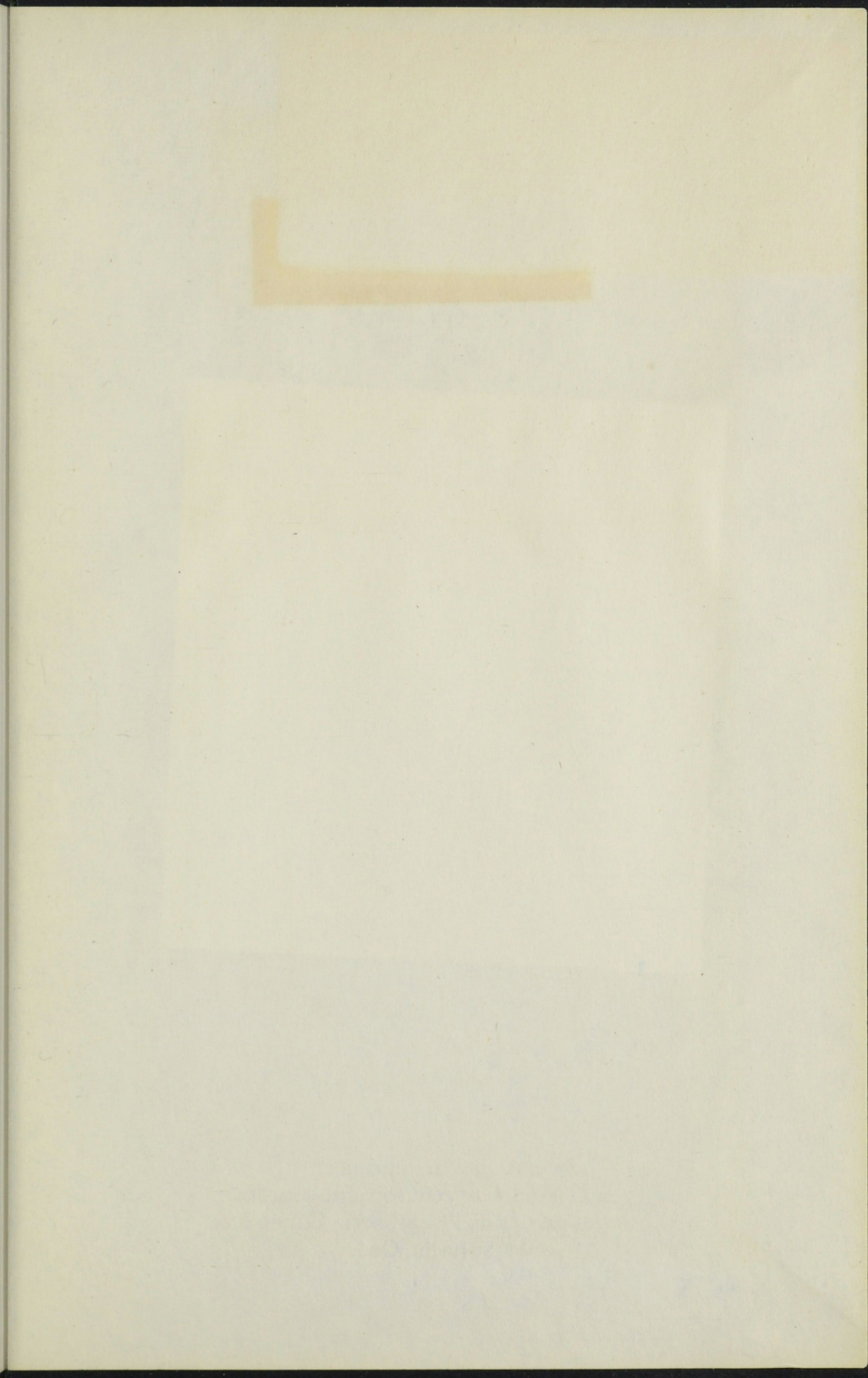
un voleur



Saint Nicolas







PN 683 E65

C022803

EPOPEES, LEGENDES ET MIRACLES *1974

0-88502-024-3



3 1225 00093 2737

DATE DE RETOUR

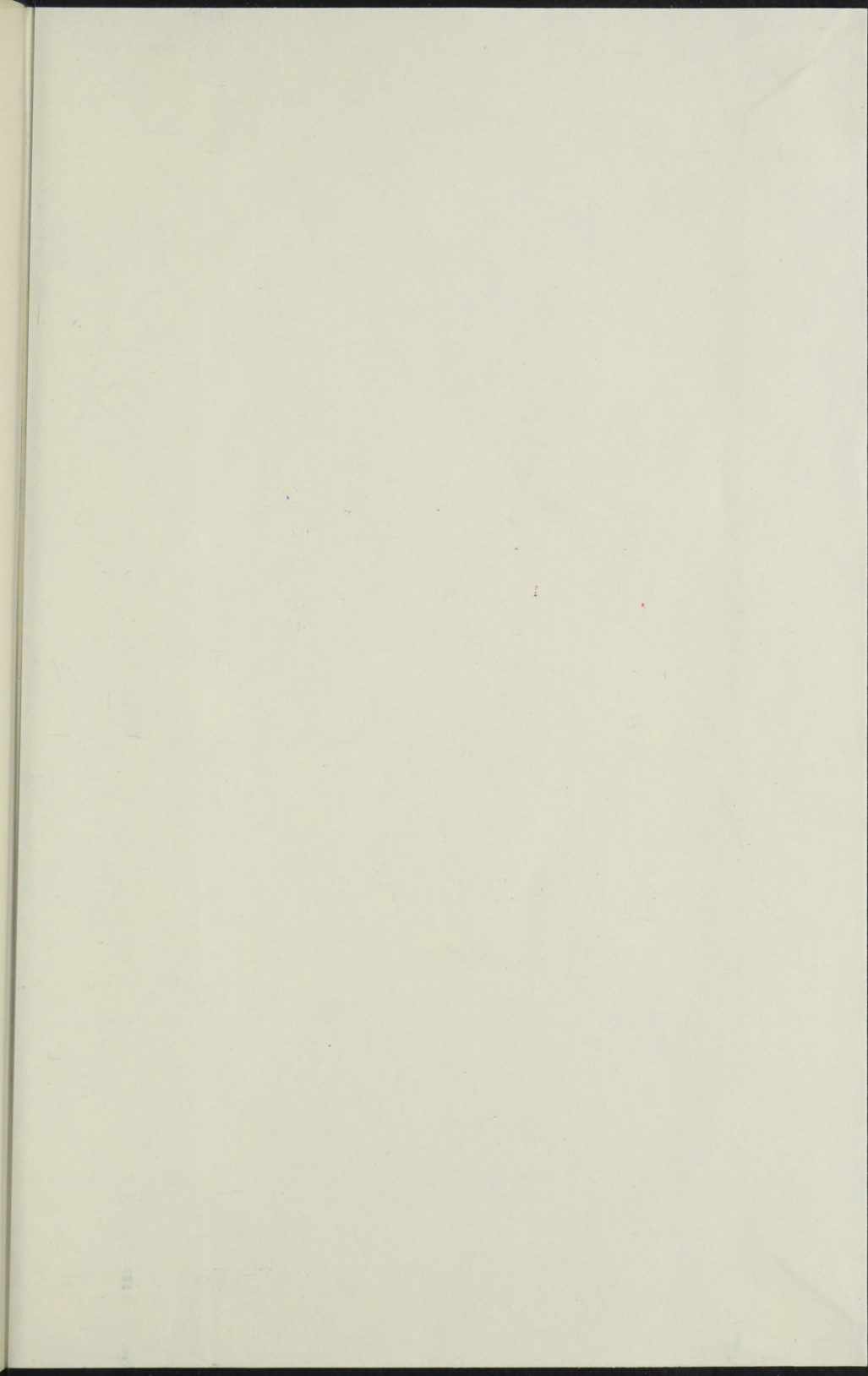
Veuillez rapporter ce volume avant ou la dernière date ci-dessous indiquée.

		29 JAN 2008	
21 MARS 1998		13 MAI 2000	
24 JAN 2001		09 MARS 2011	
02 MAR. 2002			
08 JUL. 2002			
17 OCT. 2002			
27 MAI 2003			
15 JUIN 2004			
10 JAN. 2005			
18 AVR. 2005			

Achévé d'imprimer
en mai mil neuf cent soixante-quatorze
sur les presses de l'Imprimerie Gagné Ltée
St-Justin, Qué.

10 DEC 74

094 - Biblio. Qué.



← Code

