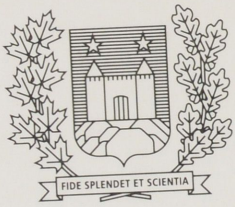
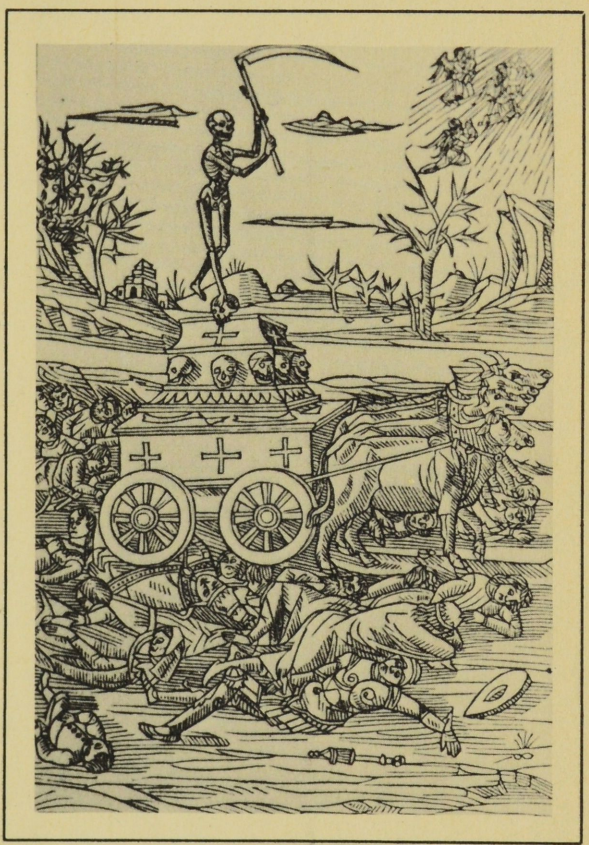


Université de Montréal

Bibliothèque

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE
DES LETTRES
ET DES SCIENCES HUMAINES



Le triomphe de la Mort (1494)
Pétrarque, *Les triomphes*

Le sentiment de la mort au moyen âge

DANS LA MÊME COLLECTION

ASPECTS DE LA MARGINALITÉ AU MOYEN ÂGE

Études présentées au
Premier colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal
Ouvrage publié sous la direction de Guy-H. Allard

L'ÉROTISME AU MOYEN ÂGE

Études présentées au
Troisième colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal
Ouvrage publié sous la direction de Bruno Roy

LA CULTURE POPULAIRE AU MOYEN ÂGE

Études présentées au
Quatrième colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal
Ouvrage publié sous la direction de Pierre Boglioni

DESCRIPTION DU
LIVRE DES FIGURES HIÉROGLYPHIQUES
ATTRIBUÉ À NICOLAS FLAMEL
Claude Gagnon

ALCHIMIE ET PHILOSOPHIE
Chiara Crisciani — Claude Gagnon

PAIN, VIN ET VENEISON
Un livre de cuisine médiévale
Constance B. Hieatt et Sharon Butler

Envoyez-nous vos noms et adresse en citant ce livre et nous nous ferons un plaisir de vous faire parvenir gracieusement et régulièrement notre bulletin littéraire qui vous tiendra au courant de toutes nos publications nouvelles.

LES ÉDITIONS UNIVERS INC.
1651 ST-DENIS, MONTRÉAL, QUÉBEC, H2X 3K4

LE SENTIMENT DE LA MORT AU MOYEN ÂGE

Études présentées au
Cinquième colloque de l'Institut d'études médiévales
de l'Université de Montréal

Ouvrage publié sous la direction de Claude Sutto

L'AURORE

GT
3180
S46

DISTRIBUTION

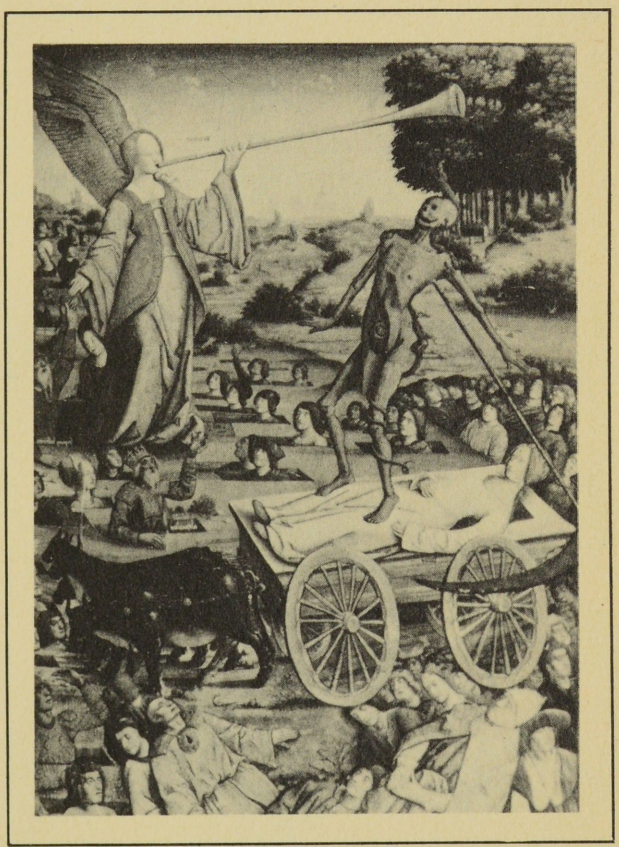
Les Messageries Prologue Inc.
2975 Sartelon, Ville St-Laurent, Québec
332-5860

Montparnasse-Édition
Quai de Conti, Paris 75006
France

Foma-Cédilivres
5, rue Longemalle, Lausanne
Suisse

Vander
21, rue Dufacqz, Bruxelles, Belgique
538-6973

© Les Éditions Univers, 1979
Dépôt légal, 2ième trimestre 1979
Bibliothèque nationale du Québec
ISBN 2-89053-016-7



Le triomphe de la Renommée sur la Mort
(Pétrarque, *Les triomphes*)

Avant-propos

L'intérêt que l'on accorde à la mort depuis quelques années est un phénomène dont le cinéma, la télévision, le roman, la presse ont largement rendu compte. Au vrai, elle n'avait jamais été absente du discours religieux, littéraire ou philosophique; elle était intensément ressentie, du moins jusque vers le milieu de ce siècle, grâce aux manifestations publiques du deuil et à la dramatisation des rites funéraires, qu'ils fussent laïques ou religieux. Mais l'étude du sentiment de la mort n'avait retenu la faveur que d'un nombre restreint de chercheurs qui, d'ailleurs, oeuvraient le plus souvent en ordre dispersé. Aujourd'hui, les travaux de toute nature se multiplient; les spécialistes venus de divers horizons ont appris à confronter les résultats de leurs recherches, voire à collaborer étroitement; les controverses méthodologiques et idéologiques trouvent des échos jusque dans le grand public[1]. Il n'y a guère de disciplines, du moins dans le domaine des sciences humaines ou biologiques, qui ne lui accorde pas quelqu'attention. La médecine, par vocation pourrait-on dire, y est intéressée au premier chef. Une meilleure connaissance de la physiologie de la douleur et du vieillissement ainsi que du processus de la mort, le prolongement artificiel de la vie par les appareils de réanimation ou au contraire son abrègement par l'euthanasie, les différentes observations recueillies au chevet d'agonisants, l'interrogation

1. Cf. l'enquête de M. VOVELLE, *La mort apprivoisée. De la mise en bière à la mise en livres*. Nouvelles littéraires, 2528, 15 avril 1976, p. 18.

que pose enfin à certains médecins l'inéluctable dureté du milieu hospitalier, ont provoqué l'apparition d'une science nouvelle, la thanatologie, largement ouverte à une collaboration interdisciplinaire, notamment avec la psychologie et la sociologie[2]. Les "unités de soins palliatifs" des hôpitaux Saint Christopher de Londres et Royal Victoria de Montréal, réservées aux patients parvenus au stade terminal de leur maladie, mettent en oeuvre les résultats d'études menées en ce domaine depuis une décennie[3].

Mais les vivants ne sont pas oubliés pour autant. Ethnologues, sociologues, psychologues, philosophes analysent méthodiquement les attitudes, les rituels, l'inconscient des individus ou des sociétés face à la mort[4]. Les Anglo-Saxons ont d'ailleurs poussé ces recherches fort loin, non sans faire montre d'une ironie parfois cinglante pour leurs propres usages[5]. Clio, qui est aussi fille de son temps, ne pouvait demeurer longtemps indifférente. Dès 1941, le grand visionnaire que fut Lucien Febvre avait pressenti tout l'intérêt que pouvait présenter une histoire de l'amour, de la mort, de la piété, de la cruauté, de la joie[6]. Il fallut pourtant attendre près de vingt-cinq ans pour que son voeu commence à se réaliser et que la mort entre dans le champ de préoccupation des historiens[7].

Cet engouement récent, étonnant par son ampleur, brutal parfois dans ses révélations, ne pouvait manquer de susciter de nombreuses interrogations sur ses causes profondes. Crise de civilisation[8]. Étonnement devant l'occultation progressive de la mort depuis une trentaine d'années, qui s'est manifestée, notamment en Angleterre et dans les pays scandinaves, par la quasi-disparition du deuil, la simplification du rituel funéraire, la réprobation implicite qui entoure l'expression publique du chagrin[9]; au point qu'un historien a pu écrire que la mort avait remplacé le sexe dans la catégorie ci-devant victorienne de l'obscène[10]. Attrait incontestable

2. H. et J. BAILLARGEON , *Le médecin devant la mort,* Le médecin du Québec, avril 1977, pp. 72-94. E. KUBLER-ROSS, *On death and dying,* New York, The Macmillan Co., 1969. W. SCHIBLES, *Death, an interdisciplinary analysis,* Whitewater, The Language Press, 1974. *Psychosocial aspects of terminal care,* éd. par B. SCHOENBERG, New York, Columbia University Press, 1972. B. TURSKY et R.A. STERNBACH, *Further physiological correlates of ethnic differences in response to shock,* dans *Pain, clinical and experimental perspectives,* éd. par M. WEISENBERG, Saint Louis, The C.V., Mosby Company, 1975. A.D. WEISMAN, *On dying and denying,* New York, Behavorial Publications Inc., 1972.

3. *Palliative care service: pilot project,* Montréal, Royal Victoria Hospital / McGill University, 1976.

4. R. DECARY, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1962. G. GORER, *Death, grief and mourning in contemporary Britain,* New York, Doubleday, 1963. E. MORIN, *L'homme et la mort devant l'histoire,* Paris, Le Seuil, 1970. L. SCHWARZENBERG et P. VIANSSON — PONTE, *Changer la mort,* Paris, Albin-Michel, 1977. M. VERSON, *Sociology of death,* New York, The Ronald Press Company, 1970. J. ZIEGLER, *Les vivants et la mort,* Paris, Le Seuil, 1976.

5. LE ROY BOWMAN, *The american funeral. A study in guilt, extravagance and sublimity,* Washington, Public affairs Press, 1959. E. WAUGH, *The loved one,* Londres, Chapman and Hall, 1948.

6. *Combats pour l'histoire,* Paris, Colin, 1953, p. 236.

enfin, que suscite aujourd'hui l'étude des mentalités, des attitudes collectives, de l'inconscient. L'importance accordée à la mort ne se dissocierait pas de celle que l'on porte à l'amour, à l'enfance, à la culture et aux religions populaires, à la fête, à la marginalité, aux mondes imaginaires.

Mais, à bien y penser, le territoire que les historiens — et j'entends ici le mot dans son acception la plus large — défrichent est loin d'être vierge. Grâce à la méthode régressive, les sociologues de la pratique religieuse[11] et les folkloristes [12] avaient ouvert des perspectives intéressantes en signalant l'existence de rites funéraires anciens fort élaborés. Les ethnologues, de leur côté, leur avait accordé très tôt quelqu'attention, lorsqu'ils entreprirent l'étude des civilisations extra-européennes[13]. Les historiens de l'art et de la littérature, enfin, s'étaient avisés, dès la première moitié du XIXe siècle, de la présence répétée de thèmes macabres à la fin du moyen âge[14]. C'est en exhumant, publiant, annotant les sources littéraires et iconographiques qu'ils rendirent possible les grandes synthèses de ce siècle: celles de Mâle[15], Huizinga[16], Siciliano[17], Tenenti[18], Rosenfeld[19], dont l'enseignement continue à inspirer les recherches en cours. Toutefois, cet intérêt presqu'exclusif pour le XVe siècle, encore qu'il s'expliquât par l'abondance et le caractère saisissant des sources, n'allait pas sans présenter de sérieux dangers. Il incitait à minimiser l'existence du sentiment de la mort dans les siècles où les témoignages étaient peut-être moins accessibles, moins évidents à première vue. Il justifiait en outre la conception, assez largement répandue, d'un moyen âge à son déclin, marqué par des crises et des mutations — guerre de Cent Ans, Grand Schisme, effritement de la féodalité, Peste Noire, crise économique — et, partant, particulièrement vulnérable au désespoir et à la mort. À partir de ce schéma séduisant, il était

7. P. ARIÈS, *L'homme devant la mort,* Paris, Le Seuil, 1977. *Autour de la mort,* numéro spécial des Annales E.S.C., 31, 1976. J.N. BIRABEN, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens,* Paris / La Haye, Mouton, 1975-6. P. CHAUNU, *La mort à Paris,* Paris, Fayard, 1978. F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou aux XVIIe et XVIIIe siècles,* Paris/La Haye, Mouton, 1971. M. VOVELLE, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du Purgatoire (XVe-XXe siècles),* Paris, Colin, 1970. *Mourir autrefois,* Paris, Gallimard-Julliard, 1974. *Piété baroque et déchristianisation. Les attitudes devant la mort en Provence au XVIIIe siècle,* Paris, Plon, 1973. *Les attitudes devant la mort, front actuel de l'histoire des mentalités,* Archives de sciences sociales des Religions, XXXIX, 1975, pp. 17-29.

8. P. CHAUNU, *op. cit.,* p. 9

9. G. GORER, *op. cit.*

10. P. CHAUNU, cité par E. LE ROY LADURIE, *Le territoire de l'historien,* Paris, Gallimard, 1973, p. 394.

11. G. LE BRAS, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France,* Paris, P.U.F., 1942.

12. A. VAN GENNEP, *Les rites de passage,* Paris, E. Nourry, 1909. *Manuel de Folklore,* Paris, Picard, 1946, tome I, ii.

13. G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans of British New Guinea,* Londres, Macmillan and Co., 1927, chap. xviii-xx. M. MEAD, *Social organization of Manua's,* Honolulu, Press Reprints, 1969 (1930), pp. 98-101.

14. F. DOUCE, *The dance of death,* Londres,

facile de postuler que les siècles apparemment heureux, sereins, tendus vers le progrès, comme le XIIIe ou le XVIIIe, avaient été épargnés. L'histoire du sentiment de la mort, brossée en quelque sorte a priori, se présentait comme une suite de reculs et d'avancées directement proportionnels aux heurs ou aux malheurs des siècles. Les mises en garde, pourtant, ne manquaient pas. Mâle et Tenenti avaient opportunément signalé sa vigueur au XVIe siècle; Henri Brémond[20] parvint aux mêmes conclusions pour le Grand Siècle à partir d'une étude approfondie des grands auteurs spirituels. Bien avant qu'il ne présente sa récente synthèse qui porte sur presque deux millénaires, Philippe Ariès[21] avait décrit les mutations de la sensibilité collective face à la mort depuis le XVIIIe siècle. Les ouvrages les plus récents, s'il en était encore besoin, ont mis un point final à cette conception cyclique de l'histoire[22].

Ce sont peut-être les démographes qui ont contribué le plus à modifier la problématique de l'enquête. À partir de sources sérielles comme les registres de baptême et de sépulture, les dénombrements, ils mirent au point des méthodes quantitatives qui leur permirent de chiffrer, dans la mesure où les renseignements étaient suffisamment étoffés, l'impact de la mort. Dès lors, celle-ci cessait d'être un thème uniquement littéraire, artistique, philosophique ou religieux. Elle devenait palpable, quotidienne. A travers la sécheresse des chiffres et des courbes, l'oeil exercé pouvait lire l'hécatombe des nourrissons et des parturientes, les variations saisonnières, le prélèvement des famines et des épidémies, en un mot, l'extrême fragilité d'hommes qui n'avaient pas encore su dominer la nature. N'était-il pas dès lors nécessaire d'aller plus loin que ces simples statistiques, pour tenter de reconstituer les attitudes collectives et individuelles face à la mort, en un mot, de passer d'une histoire du deuxième au troisième niveau? Pour y parvenir, il

W. Pickering, 1883. J. MICHELET, *Histoire de France*, Paris, Lenerre, 1885, tome VI, pp. 108-115, G. PEIGNOT, *Recherches sur les danses des morts et sur l'origine des cartes à jouer*, Paris/Dijon, V. Lagier, 1826. W. SEELMANN, *Die Totentanze des Mittelalters*, Leipzig, 1893, P. VIGO, *Le danze macabre in Italia*, Livourne, F. Vigo, 1878.

15. *L'art religieux de la fin du moyen âge*, Paris, Colin, 1908.

16. *Le déclin du moyen âge*, Paris, Payot, 1961.

17. *François Villon et les thèmes poétiques du moyen âge*, Paris, Colin, 1934.

18. *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*, Paris, Colin, 1952. *Il senso della morte et l'amore della vita nel Rinascimento*, Turin, Einaudi, 1957.

19. *Der mittelalterliche Totentanz*, Münster, Bohlau, 1954.

20. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, Bloud et Gay, 1932, tome IX, chap. v.

21. *Histoire des populations françaises*, Paris, Self, 1948. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris, Le Seuil, 1975 (Recueil d'articles).

22. R. FAVRE, *La mort au siècle des lumières*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1978. P. TRISTAN, *Figures of life and death in Medieval literature*, New York, New York University Press, 1976.

fallait élargir l'éventail des sources, interroger livres de raison, sermons, manuels de dévotion, mémoires, archives hospitalières ou administratives, et aussi les textes et documents révélés ou relus par Mâle, Huizinga, Tenenti, et que certains historiens, avec quelque dédain il faut bien le dire, se targuaient d'abandonner aux "littéraires" et aux "artistes". Plus récemment, Vovelle et Chaunu ont lumineusement démontré que les clauses des testaments pouvaient fournir des renseignements extrêmement précieux, non seulement sur le sentiment de la mort, mais aussi et surtout sur les comportements sociaux et religieux. C'est ainsi que l'étude de la mort tend à s'intégrer à une enquête beaucoup plus vaste, menée de divers fronts, sur les mentalités.

Plus modestement, sans doute, mais avec un égal souci de rigueur scientifique, l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal a tenté de donner un aperçu des recherches en cours au Québec, en organisant un colloque sur ce thème, les 1er et 2 avril 1978. Il y entrait aussi un souci pédagogique, car, traditionnellement, ces colloques sont destinés à un public cultivé, mais de formation et d'horizons fort divers. Aussi, sans verser dans la généralisation et la vulgarisation, s'est-on efforçé de mettre en valeur les aspects sociaux, démographiques, littéraires, religieux, philosophiques et musicaux du phénomène, et d'en montrer la diversité géographique en France, en Italie, en Angleterre et en Bohême. Les organisateurs ont cru bon d'inclure dans cet ouvrage deux textes, ceux d'Adèle Chené-Williams et de Bernard Saint-Pierre, qui n'avaient pu faire l'objet d'une communication. Il eut été certes intéressant de livrer au lecteur un compte-rendu des discussions qui suivirent les exposés des conférenciers; mais, outre que le passage de l'oral à l'écrit leur fait souvent perdre spontanéité et vivacité, les contraintes de l'édition ont rendu ce projet irréalisable.

Il me reste enfin à remercier ceux qui, à divers titres, ont contribué à faire de ce colloque un succès. Le recteur, Paul Lacoste, qui a bien voulu prononcer la conférence inaugurale; le vice-recteur aux études, René de Chantal, qui a présidé nos agapes du samedi soir; les présidents de séance, Benoît Lacroix, Paul Zumthor, Pietro Boglioni qui, avec doigté... et autorité ont dirigé les débats; les conférenciers, dont les lecteurs pourront apprécier l'érudition; le directeur de l'Institut, Serge Lusignan, qui a tout facilité, et même plus; mon collègue Bruno Roy, qui s'est chargé de la collecte et de la présentation des documents iconographiques; Thérèse Fournier, collaboratrice dévouée et patiente sur qui ont reposé en grande partie l'organisation du colloque et la préparation des Actes ; Sylvie St-Vincent, qui l'a secondée sans mesurer sa peine et son temps; les pères Dominicains du Monastère Saint-Albert-le-Grand enfin, qui ont mis à notre disposition personnel et locaux pour le cocktail et le banquet.

Claude Sutto
Responsable du colloque
Université de Montréal

PREMIÈRE PARTIE

Arrière-plan historique

La mort: impact réel et choc psychologique

Michel Hébert
Université du Québec à Trois-Rivières

Quelques remarques sur la démographie française du XIVe siècle.

La mort est décidément une mode. Depuis quelques années, le sentiment de la mort, les attitudes devant la mort constituent un thème de prédilection pour les historiens aussi bien que pour les littéraires, les historiens de l'art ou même les sociologues. Est-ce le signe d'une profonde remise en question de notre civilisation? Est-ce un signe de déclin, ou au contraire le témoignage d'une volonté de renouvellement et de rajeunissement? Ou bien encore, plus simplement, est-ce un indice du triomphe de l'individualisme sur les anciennes valeurs collectives et sécurisantes qu'étaient la famille, l'autorité ou la tradition? Laissons l'historien du XXe siècle aux prises avec cet épineux problème, mais pour le moment profitons de l'occasion pour remarquer que cet engouement moitié philosophique, moitié macabre pour la faucheuse universelle, nous ne sommes pas les premiers à le ressentir. Bien plus encore que notre époque, le siècle qui s'étend à la fin du moyen âge entre les années 1350 et 1450 est marqué dans toute sa culture, dans toute sa mentalité, du sceau de la mort; et lorsque Villon, pour ne prendre qu'un seul exemple, nous chante

Dites moi où, n'en quel pays
Est Flora la belle Romaine?

et

Mais où sont les neiges d'antan?

C'est un poème sur la vanité de l'existence humaine et sur la mort qu'il nous livre, bien plus qu'une élégie de la femme.

C'est à cette époque des XIVe et XVe siècles que se rattachent les considérations que je voudrais vous faire partager maintenant. Mais permettez-moi d'abord deux remarques préliminaires pour mieux placer mon sujet. La première concerne le thème lui-même de ce colloque, le sentiment de la mort. La plupart des communications inscrites sont directement liées à des problèmes de sentiments, d'attitudes ou de mentalité en relation avec le thème de la mort. Mais n'oublions pas que la mortalité, tout particulièrement à la fin du moyen âge, c'est aussi une réalité quotidienne, un phénomène matériel susceptible d'analyses sociologiques et démographiques. Meurt-on plus dans une couche sociale donnée, à un âge en particulier, dans tel ou tel type de région géographique? La réponse à ces questions apporte certainement des matériaux précieux pour l'histoire des sentiments et des mentalités, comme en témoigne par exemple une étude de David Herlihy sur la mort à Florence au Quattrocento, publiée il y a quelques années[1]. C'est dans cette perspective d'analyse sociologique et démographique que je voudrais situer mon exposé. Ma deuxième remarque préliminaire a trait justement aux problèmes de méthode inhérents à toutes les études de démographie historique médiévale. Ce n'est pas tout à fait sans raison que les démographes qui étudient la période postérieure ont tendance à dédaigner la démographie médiévale, dont l'assise documentaire comme chacun sait est pour le moins fragile. Cela n'implique évidemment pas qu'il faille pécher par modestie et mettre de côté les préoccupations relatives à la démographie pour la période qui nous intéresse; mais par contre il importe d'être extrêmement prudent quant aux méthodes utilisées et à la critique préalable des sources mises à contribution. Ce sens de la

1. D. HERLIHY, *Veillir à Florence au Quattrocento,* Annales E.S.C., 24 1969, pp. 1338-1352.

critique méthodologique, qui n'est jamais absent des études historiques, doit être spécialement aiguisé en ce qui concerne l'analyse de la mortalité comme de tous les indices démographiques pour le moyen âge.

Car la question posée ici est la suivante: est-ce qu'on a tendance à exagérer l'importance et l'impact de la mort dans la société française du XIVe siècle? Mon objectif ici n'est évidemment pas d'apporter une analyse précise et circonstanciée du problème, encore moins d'en tenter une mesure, même une mesure grossière, car l'importance et la diversité des travaux sur la question sont tels qu'il faudrait pouvoir disposer d'un cadre beaucoup plus vaste pour y répondre, et de plus dans l'état actuel des travaux, la réponse serait souvent prématurée. Il s'agit plutôt ici d'esquisser quelques réflexions sur la façon de poser le problème de la mortalité et sur la valeur de certaines approches qui en ont été proposées[2].

Au départ, pour l'homme du XIVe siècle, la mort est doublement présente. Elle est une réalité physique, biologique, qui frappe avec plus ou moins de vigueur suivant la chronologie des épidémies ou des famines. Et elle est une crainte, une obsession vivace qui remplit l'existence des vivants et conditionne largement leurs représentations mentales. Sur le premier aspect, il n'y a pas lieu d'insister, les chiffres de la mortalité, ceux de la Peste Noire surtout, sont connus, troublants ou extrêmement troublants suivant les régions, rarement anodins. Le village de Givry (Bourgogne) perd 643 habitants sur une population de 1500, soit 43% en une période de trois mois et demi (août-novembre 1348)[3]; un groupe de villages de Savoie perd 52% de ses feux, de ses familles, entre 1347 et 1349[4]; trois villages de la région d'Aix-en-Provence perdent respectivement 29%, 43% et 75% de leur population entre 1346 et 1351[5].

Certes il y a des régions moins touchées, certaines vallées alpines, presque tout le Béarn,

2. Parmi les plus récentes évaluations critiques de la démographie médiévale, il faut citer J.C. RUSSELL, *Recent Advances in Medieval Demography,* Speculum, XL, 1965, pp. 84-101; J. HEERS. *Les limites des méthodes statistiques pour les recherches de démographie médiévale,* Annales de Démographie Historique 1968, pp. 43-72; et *La Démographie médiévale. Sources et méthodes,* Paris, 1972.

3. P. GRAS, *Le Registre paroissial de Givry (1334-1357) et la Peste Noire en Bourgogne,* Bibliothèque de l'École des Chartes, C. 1939, pp. 295-308; l'étude en a été reprise par J.N. BIRABEN, *Les hommes et la Peste en France et dans les pays européens et méditerranéens, des origines à 1850,* 2 vols., Paris, 1975-76, Tome I, pp. 157-161.

4. P. DUPARC, *Évolution démographique de quelques paroisses de Savoie depuis la fin du XIIIe siècle,* Bulletin Philologique et historique du Comité des Travaux historiques, 1962, pp. 247-274.

5. E. BARATIER, *La démographie provençale du XIIIe au XVI e siècle,* Paris, 1961, p. 82.

une partie de la Flandre même[6] —mais pour un village épargné, combien d'autres sont dramatiquement dépeuplés. Et ces chiffres concernent la seule peste de 1348. Il y a aussi les autres mortalités de la fin du siècle, celle de 1361 en particulier dont on a longtemps sous-estimé l'ampleur. Et il y a les famines et les disettes, causes indirectes mais parfois très importantes de mortalité. Avec pour résultat une espérance de vie à la naissance qu'on estime généralement pour la fin du moyen âge à trente ans environ, pouvant tomber à 25 et même à 20 pour les pires années de la fin du XIVe siècle et du début du XVe[7]. On imagine sans peine les conséquences psychologiques de ce contexte déprimé.

6. E. CARPENTIER, *Autour de la Peste Noire. Famines et épidémies dans l'histoire du XIVe siècle,* Annales E.S.C., 17, 1962, pp. 1062-1092, en particulier p. 1073.

7. J.C. RUSSELL, *Population in Europe, 500-1500,* dans C.M. CIPOLLA (dir.), *The Fontana Economic History of Europe. I: The Middle Ages,* Londres, 1972, pp. 25-70 en particulier p. 47.

Un goût de voir à l'intérieur...

L'obsession de la mort qui en résulte, il n'y a même pas besoin de la chercher dans la littérature ou l'art — où pourtant elle est bien visible — puisque les historiens et les chroniqueurs eux-mêmes sont là pour nous tracer le tableau pathétique et parfois hyperbolique de ses ravages. Pour le bourgeois de Paris, l'épidémie de peste de 1418 est «au dire des vieilles gens la plus cruelle qui eût sévi depuis trois siècles», emportant dans la seule ville de Paris en cinq semaines, 50,000 personnes — un chiffre évidemment hors de proportion avec la réalité, d'autant plus qu'il ne s'agit que d'un des retours de peste nombreux qui ont suivi la Peste Noire[8]. Pour Jean de Venette, le deuxième continuateur de la chronique latine de Guillaume de Nangis, dans les lieux où l'on comptait vingt hommes, il n'y en avait plus après la peste que deux vivants; et 500 personnes mouraient chaque jour dans le seul Hôtel-Dieu de Paris. Autant d'exagérations que de chiffres fournis[9]! C'est à lui qu'on doit la formule restée célèbre: *qui hodie erat sanus, cras mortuus ad foveam portabatur* (celui qui aujourd'hui était en santé, demain était porté mort à sa tombe).

Donc une mortalité bien présente, attestée largement par les chiffres que nous possédons, et à côté un sentiment de la mort, une obsession qui conduit aisément les contemporains à en exagérer la présence et les effets. Or le travail de l'historien de la démographie médiévale consiste justement à cerner au plus près la mortalité elle-même en évitant dans toute la mesure du possible de se laisser influencer par cette émotivité des contemporains et par leur tendance à grossir démesurément le spectacle de la mort. Et justement ce partage est difficile car les sources dont on peut disposer ne sont pas tellement abondantes, et de plus celles qui nous renseignent le mieux sont justement les plus rares. Face à un registre comme celui de Givry, à quelques séries de données archéologiques provenant de l'étude des squelettes des cimetières médiévaux, nous

8. J. THIELLAY (éd.), *Journal d'un Bourgeois de Paris à la fin de la guerre de Cent Ans*, Paris, 1963, pp. 54-55.

9. H. GERAUD, (éd.), *Chronique latine de Guillaume de Nangis...*, Paris, 1843, Tome II, p. 211. Notons cependant que tous les chroniqueurs n'exagèrent pas systématiquement. L'évaluation donnée par Froissart, pour qui la mort touche environ un tiers de la population, est étonnamment juste. Cf. KERVYN DE LETTENHOVE (éd.), *Oeuvres de Froissart*, 25 vols., Paris, 1867-1877, Tome V, p. 276.

possédons plusieurs centaines de documents qui ne peuvent livrer des renseignements sur la mort que de façon indirecte, et à condition bien entendu de les interpréter correctement et avec toute la prudence souhaitable. Voici un secteur où il convient de ne pas se laisser influencer par cette sorte de magnétisme exercé sur l'esprit par la répétition chronique des mortalités.

Prenons l'exemple de la guerre. Sur celle-ci, la documentation abonde; ce qui n'a rien d'étonnant puisque le bas moyen âge marque le triomphe de la guerre au moins autant que le triomphe de la peste et des épidémies. Et justement on l'assimile trop facilement aux épidémies dans la liste des calamités et des bouleversements démographiques de l'époque. Mais cette guerre, en réalité, il faudrait pouvoir connaître avec une certaine précision quels étaient ses ravages, en termes de pertes de vies humaines. Toutes les études récentes nous montrent que les armées n'étaient au fond pas si nombreuses — quelques milliers d'hommes en général — et qu'elles ne faisaient campagne que quelques mois ou même quelques semaines par année [10]. Rappelons que la guerre de Cent Ans a connu plus d'années de paix que d'années de guerre et que dans la région bordelaise il y a eu pendant tout ce siècle seulement vingt-trois années de conflit[11]. Mais on y découvre surtout que la guerre et les opérations militaires étaient animées d'ambitions et d'objectifs économiques, dont les conséquences étaient finalement très peu meurtrières. Faire la guerre, c'était d'abord faire des dégâts suffisants pour affaiblir et désorganiser l'ennemi, et si possible s'enrichir à ses dépens. Les archives d'une petite ville comme celle de Tarascon en Provence, constamment en guerre à la fin du XIVe siècle, fourmillent de détails sur les opérations militaires et sur les problèmes de la défense urbaine. Les principaux — et même les seuls — éléments de cette guerre sont le siège, la mise à rançon des prisonniers, l'interception des

10. F. LOT, *L'Art militaire et les armées au Moyen Age en Europe et dans le Proche-Orient*, 2 vols, Paris, 1946 et P. CONTAMINE, *Guerre, État et société à la fin du Moyen Âge. Étude sur les armées des rois de France, 1337-1494*. Paris-La Haye, 1972.

11. R. BOUTRUCHE, *La Crise d'une société. Seigneurs et paysans du Bordelais pendant la guerre de Cent Ans*, Paris, 1947, p. 166.

marchands et le saccage des récoltes. Toutes ces opérations comptent infiniment plus que les batailles rangées; et leurs ravages, s'ils sont tout à fait considérables, n'en sont pas moins très peu meurtriers. Dans toute la documentation tarasconnaise conservée, il n'est qu'une seule fois question d'un problème de dépopulation lié à la guerre, et encore rien ne permet de penser qu'il s'agit d'un accroissement de la mortalité plutôt que d'une recrudescence, plus vraisemblable, de l'émigration[12].

Dans une optique tout à fait analogue le phénomène des villages désertés à la fin du moyen âge est un autre de ces indices démographiques qu'il faut savoir interpréter dans toutes ses nuances sous peine de sombrer dans l'erreur. Au premier abord, on interprète naturellement ce phénomène d'abandon des villages comme un témoin privilégié de la dépopulation et, indirectement, de la mortalité de la fin du moyen âge. En fait, il n'en est rien, et des études récentes, mettant à contribution les données archéologiques aussi bien que la documentation écrite, ont bien mis en relief cette double conclusion, à savoir que d'une part le phénomène trouve son origine bien avant la période des difficultés de la fin du moyen âge, puisqu'il y a des villages désertés dès le XIe siècle; et que d'autre part, en conséquence, il trouve son explication dans les conditions de l'exploitation agricole et de la concurrence naturelle entre les villages, bien plus que dans la recrudescence de la mortalité [13]. Ici encore donc, le lien entre un phénomène de type démographique et la mortalité n'est qu'apparent et un examen tant soit peu attentif des sources permet de rétablir la situation.

Dans un troisième secteur enfin, il semble qu'on pourrait poser des réserves de type méthodologique à l'utilisation à des fins démographiques d'un type de source qui ne peut livrer que des renseignements indirects. Il s'agit de cette masse de documentation, presque

12. M. HEBERT, *Tarascon au XIVe siècle. Histoire d'une communauté urbaine provençale,* Aix-en-Provence, 1979, chap. 5.

13. G. DUBY, *Démographie et villages désertés,* dans *Villages désertés et histoire économique,* Paris, 1967, pp. 13-24.

toujours d'origine fiscale, où l'on trouve des listes nominatives d'habitants parfois fort longues, listes de chefs de famille ou de propriétaires d'une localité. Il peut s'agir de dénombrements, de listes de feux, de cadastres, de censiers ou de documents divers. Ces listes se trouvent en grand nombre dans les archives françaises et la tentation est forte d'en tirer un maximum de renseignements au profit de l'analyse démographique. Les historiens ont d'abord tenté de passer du nombre de feux, ou de familles, au nombre total d'habitants calculé par extrapolation, mais ils ont souvent dû reculer en raison des lacunes documentaires et de la variété des interprétations possibles. Par la suite une approche plus globale — et plus intéressante du point de vue de la mortalité — a été introduite par Emmanuel Le Roy Ladurie, qui consiste à comparer entre elles plusieurs listes étalées dans le temps et à ne retenir dans cette analyse que la continuité ou la discontinuité des familles, perçue à travers la répétition des patronymes d'une liste à l'autre. Cette méthode offre évidemment l'avantage de ne retenir que les familles, ou les lignages, et non les individus eux-mêmes, et par conséquent d'autoriser des comparaisons portant sur plusieurs générations. À Saint-Guilhem-le-Désert, en Languedoc, Le Roy Ladurie propose un taux de disparition des familles de 12% tous les dix ans[14]; dans le même ordre d'idées et suivant la même inspiration, les chiffres présentés par M.-T Lorcin pour les villages de Savigny et de Saint-Geniès dans la région lyonnaise permettent de calculer un taux de 8 à 9% pour les décennies de la fin du XIVe siècle et du XVe siècle[15]. Enfin, le village de Pourrières étudié par Noël Coulet donne un taux décennal de 14%, il est vrai pour les années les plus difficiles du dernier tiers du XIVe siècle[16]. Mais cette très forte discontinuité familiale, quelle est sa valeur, et que nous apprend-elle réellement quant à la mortalité?

14. E. LE ROY LADURIE, *Les Paysans de Languedoc,* Paris, 1969, pp. 35-36.

15. M.-T. LORCIN, *Les Campagnes de la région lyonnaise aux XIVe et XVe siècles,* Paris, 1974, p. 227.

16. N. COULET, *Population et société à Pourrières, 1368-1430.* Études rurales, 15, 1973, pp. 85-111, en particulier p. 108.

Sur la valeur méthodologique de ces calculs portant sur les lignages, plusieurs réserves doivent être faites, qui contribuent à pondérer l'ampleur des résultats obtenus et à nuancer leur interprétation. D'abord sur une question d'anthroponymie. On sait combien les noms de personnes ont été longs à se fixer et à trouver la forme définitive que nous leur connaissons aujourd'hui. À la fin du moyen âge, ils sont généralement fixés, mais la règle comporte de nombreuses exceptions et il n'est pas rare de trouver, lorsqu'on pousse l'analyse dans les détails, ou bien un personnage qui change de nom au cours de son existence, utilisant alternativement son patronyme et son surnom; ou bien une femme mariée qui hésite entre le nom de son père et celui de son mari; ou encore un enfant qui ne porte pas le nom de son père. Tous ces cas, qu'on aurait tort de négliger car ils sont finalement nombreux, contribuent à gonfler artificiellement le taux de renouvellement des patronymes alors que derrière, les familles restent souvent les mêmes. Une deuxième réserve concerne l'appauvrissement, dont on sait qu'il est chronique et très sérieux à partir de la fin du XIIIe siècle. Or l'un des effets de l'appauvrissement est de retrancher un plus ou moins grand nombre de noms de nos listes qui, ne l'oublions pas, sont établies dans un but fiscal. Lorsque le hasard nous permet de connaître le nombre réel des pauvres qui échappent à la fiscalité, les surprises sont parfois de taille. Ainsi à Tarascon en 1392, une liste exceptionnellement complète des feux comprenant aussi bien les contribuables que les pauvres, énumère chez les premiers, appelés "suffisants", 360 familles, et chez les "mendiants", elle n'en compte pas moins de 421, soit 54%[17]. Autant de noms qui échappent fréquemment aux listes fiscales mais qui ne représentent ni des morts ni des familles éteintes mais tout simplement des pauvres ou des mendiants. Troisième réserve enfin, l'extrême mobilité géographique des

17. M. HEBERT, *Tarascon au XIVe siècle*, chap. 2.

populations du bas moyen âge et les brassages continuels d'un village à l'autre, d'une région à l'autre, expliquent au moins en partie le très fort renouvellement des familles dans un lieu donné[18]. Pour cerner de plus près cette mobilité, il faudrait pouvoir étudier simultanément tous les villages d'une même région et, si les sources le permettent, déterminer tous les mouvements de population d'un village à l'autre sur des distances parfois insignifiantes. Plusieurs causes d'ordre économique et social expliquent ces migrations et parmi elles, le jeu des alliances matrimoniales et de la circulation des épouses et des époux. À Brignoles (Var) par exemple, un sondage préliminaire portant sur les mariages contractés devant un notaire du lieu pendant les années 1388, 1402 et 1406 montre un très fort taux d'exogamie, de mariages à l'extérieur de la collectivité, qui serait de l'ordre de 45% de tous les mariages[19]. Ceci explique qu'il y ait, par le jeu des patrimoines et des héritages, de très nombreux déplacements de population d'un village ou d'une ville à l'autre, sans qu'on puisse ici encore véritablement parler d'usure des familles, encore moins de mortalité.

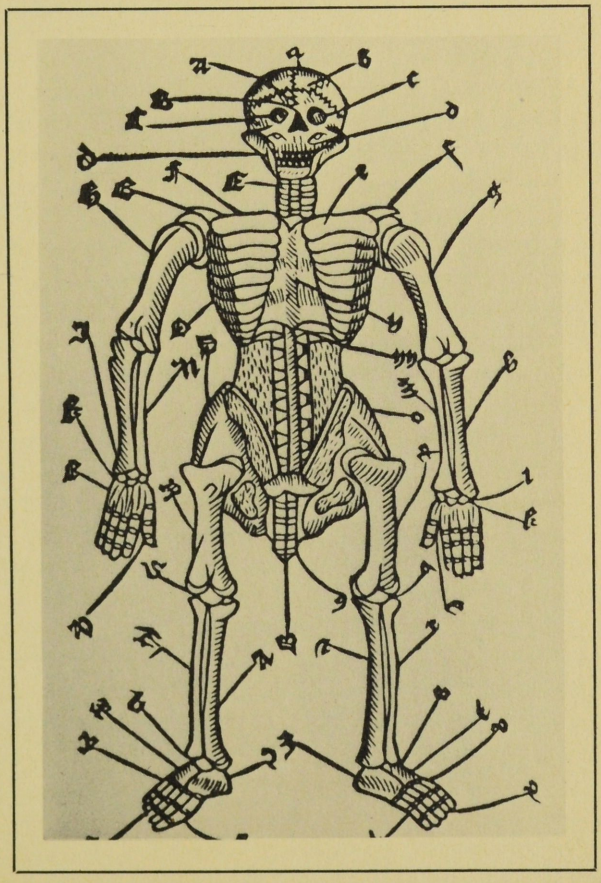
Trois réserves donc quant à l'utilisation des sources fiscales pour étudier l'usure familiale et la mortalité, trois réserves qui sont très bien illustrées par une étude récemment publiée de l'évolution des feux de la baillie de Puget-Théniers en Provence. En 1343, le comte à ordonné une enquête dans cette circonscription car un impôt qu'il venait d'y lever avait produit des sommes beaucoup moins importantes que prévu. Les enquêteurs ont alors découvert que plusieurs centaines de familles inscrites sur les listes de feux n'étaient tout simplement plus imposables. 226 d'entre elles avaient effectivement disparu par simple extinction — signe le plus évident de la mortalité — mais en outre 259 familles avaient quitté la région, 55 étaient devenues mendiantes et plusieurs autres n'avaient tout simplement pas été retrouvées[20]. On voit ici à

18. Cf. en particulier M. HEBERT, *La Peste Noire et les mouvements de population dans le Midi de la France aux XIVe et XVe siècles.* Europa, 1, 1977-78, pp. 173-184.

19. 15 mariages exogames et 18 endogames dans les registres 3 E 7-66, 79, 81 des Archives Départementales du Var (France). Ces résultats préliminaires sont tirés d'une étude menée en collaboration avec B. Saint-Pierre à l'Université du Québec à Trois-Rivières, sur la ville de Brignoles au XVe siècle.

20. I. JONAS, *Note sur un recours de feux dans la baillie de Puget-Théniers en 1343,* Provence Historique, 27, 1977, pp. 59-80, en particulier p. 65.

travers un document chiffré non seulement l'importance des facteurs autres que la mortalité dans les transformations du contenu des listes de feux, mais aussi, et cet indice revêt une importance considérable, on y voit une certaine usure et extinction des familles dès avant la grande Peste Noire pourtant considérée comme la première attaque sérieuse de mortalité à la fin du moyen âge.



...et encore plus loin.

En somme cette analyse critique de la rupture des lignages nous donne à penser que peut-être la discontinuité apparente est-elle sensiblement plus forte que l'usure réelle des familles; et que peut-être aussi la mortalité n'est-elle pas le facteur le plus déterminant ou le plus important de cette discontinuité. Celle-ci apparaît, plusieurs exemples le montrent, dès la fin du XIIIe siècle au moins, c'est-à-dire dès que les sources deviennent assez nombreuses pour autoriser ce type d'analyse.

Ceci nous amène à suggérer en conclusion — et pour répondre à notre question du début — que les assauts de la mortalité elle-même n'ont sans doute pas été exagérés, les données chiffrées sont suffisamment nombreuses et explicites pour nous en assurer, mais que sûrement en revanche l'espèce de magnétisme exercé par cette mortalité sur les contemporains et aussi sur les historiens actuels a dû contribuer à masquer l'ampleur et aussi l'autonomie de plusieurs autres phénomènes socio-économiques de l'époque. À l'instar de la guerre et de la désertion des villages, le phénomène de l'usure des lignages en serait un de transformations sociales et démographiques finalement peu lié à la mortalité et qu'on aurait tort de vouloir lui attribuer sans avoir au préalable minutieusement critiqué les sources. Ceci pour dire, en somme, qu'on a bien raison d'étudier la mort sous toutes ses facettes puisqu'elle est effectivement très présente; mais que cette mort, lorsqu'elle devient un facteur d'obsession psychologique doit susciter un peu de méfiance et éveiller le sens de la critique, afin d'éviter de lui attribuer des phénomènes dont elle n'est finalement pas redevable.

Justice, criminalité et peine de mort en France au moyen âge: essai de typologie et de régionalisation

Rodrigue Lavoie
Université Laval

Appuyée par des procédés pédagogiques d'une qualité parfois discutable, la tradition classique nous a transmis du moyen âge une image volontiers terrifiante. Aux funestes calamités naturelles qui déterminaient des conditions de vie fort précaires s'ajoutait encore l'action délibérée des hommes, souvent générée par une cruauté bestiale: depuis les récits cauchemardesques des temps mérovingiens jusqu'aux grinçantes cages de fer de Louis XI, en passant par le terrible massacre des habitants de Béziers durant la croisade albigeoise et par les âcres fumées des bûchers des Templiers ou de Jeanne d'Arc, le millénaire médiéval s'enveloppe en nos esprits d'un sombre manteau de barbarie, le seul, vraiment, qui convienne aux *dark ages*. Dans le domaine des institutions et de la pratique judiciaires, il n'est guère de manuel ou de synthèse qui, palliant l'absence d'études par un raccourci commode et approximatif, ne dégage en deux mots les traits caractéristiques de la justice d'alors: exemplaire, expéditive. Nombreux sont certes les documents qui appuient cette impression: les innombrables procès de juridiction, par exemple, qui opposaient dans un village des justices rivales ou concurrentes, rapportent presque toujours à l'appui des prétentions de l'une ou l'autre des parties la chronique criminelle et la liste des exécutions pour les dix, vingt ou trente années antérieures au litige[1]: pendaisons, enfouissements, noyades, mises au bûcher ou décapitations sanctionnent si souvent des délits

1.3

1. Le substantiel article de R. GRAND, *Justice criminelle, procédure et peines dans les villes aux XIIIe et XIVe siècles,* Bibliothèque de L'École des Chartes, 102, 1941, pp. 51-108, se fonde précisément, pour l'essentiel, sur un document de cette sorte, relatif à Aurillac.

1.3

de tous ordres que la mort, sous des formes diverses et assortie de raffinements exquis, paraît être l'aboutissement habituel du processus judiciaire.

Ce tableau sans nuances mais haut en couleurs, auquel ne manque même pas, à l'occasion, la description terrible — mais mal interprétée — du bourreau juché sur les épaules du supplicié[2], vaut-il réellement et uniformément? À quoi tiennent, au surplus, cette étonnante diversité des châtiments auxquels recouraient les justices médiévales et la variété des formes qu'empruntait l'exécution des condamnés? Cette dernière question pose évidemment le problème général de la nécessaire relation qui s'établit entre le crime et la peine. Dans le cadre d'une civilisation très fortement ritualisée comme l'était la civilisation médiévale, cette corrélation permet vraisemblablement d'esquisser une typologie des délits et des châtiments suffisamment fine pour que puisse s'en dégager une échelle de gravité des crimes dans la conscience collective du temps, telle que les détenteurs du pouvoir judiciaire tendaient du moins à la faire prévaloir. En effet, tant en raison de la diversité des droits qu'à cause de l'extrême éparpillement des pouvoirs de justice au moyen âge, le rôle propre des organismes nantis de droits de justice est loin d'être médiocre: la personnalité même du justicier et le contexte particulier dans lequel celui-ci exerçait ses attributions sont des facteurs presque aussi déterminants que les délits eux-mêmes dans la fixation des sanctions[3], au point que tout essai de généralisation risque d'être nul s'il n'est précédé de minutieuses études préalables au plan local ou régional. La justice — entendez par là telle institution judiciaire précise dans son contexte —, le crime et la peine constituent ainsi trois éléments strictement indissociables pour une étude sur la peine de mort au moyen âge.

Le sujet peut s'aborder par deux voies documentaires distinctes et l'idéal serait de les

2. Voir L.E. HALKIN, *La cruauté des supplices de l'ancien régime,* Revue historique de droit français et étranger, XVI, 1937, pp. 131-133, qui dénonce avec raison certaines interprétations; de même, J. GESSLER, *Tortures et supplices "modérés" (?) sous l'ancien régime,* Revue belge de philologie et d'histoire, 28, 1950, pp. 165-180, qui critique le précédent.

3. C'est ce que j'ai essayé de démontrer dans un article qui paraîtra dans une toute prochaine livraison de Provence historique: *Les statistiques criminelles et le visage du justicier: justice royale et justice seigneuraile en Provence au moyen âge.*

associer l'une et l'autre. Je pense d'abord au droit proprement dit, c'est-à-dire aux dispositions législatives et pénales coutumières qui définissaient le champ et les règles d'application de la peine de mort. En cette matière, les documents sont archi-nombreux mais extrêmement dispersés et variés: chartes de franchise, coutumiers, privilèges, statuts, records de coutumes, les uns limités à de petites communautés d'habitants, les autres s'appliquant au contraire à de vastes régions. Il faudrait les rassembler et les examiner attentivement, en prenant bien garde de ne jamais oublier que ce sont là des documents statiques par excellence et qu'au surplus leur contenu est généralement le résultat d'une dialectique momentanée et, partiellement, le fruit d'un rapport de forces circonstancié opposant plus ou moins un maître de la justice, conscient de ses droits et responsibilités, et une communauté d'habitants soucieuse d'en limiter l'arbitraire. L'autre voie, que je préfère personnellement, est celle de la pratique judiciaire: enquêtes, procès, relevés de condamnations criminelles. Pas plus aisée que la première, en fait, mais moins abstraite, cette matière grouillante de vie — et, en l'occurrence, de mort — se relie au vécu quotidien, s'implante dans un contexte évolutif et, surtout, a le grand intérêt d'avoir été peu exploitée encore; le chercheur s'y sent donc moins tributaire de ses devanciers mais, du même coup, il ne peut guère compter sur eux, sauf l'anecdote. À défaut de tout embrasser, c'est cette dernière voie que j'ai choisie pour la circonstance.

Compte tenu de ce choix et de la perspective générale définie plus haut, l'on comprendra aisément que cette brève étude d'un vaste problème apporte simplement quelques jalons localisés: la justice royale à Paris, à la fin du XIVe siècle et, aux fins de comparaison, un aperçu d'ensemble et quelques cas d'espèce extraits des archives judiciaires des cours de Provence. Examinée à partir du fameux *Registre criminel*

du Châtelet de Paris...[4], la justice royale parisienne servira à brosser un tableau d'ensemble dont les justices provençales nous permettront d'établir sommairement les limites et de mettre en cause la représentativité.

Le Châtelet de Paris était au XIVe siècle la cour de justice que présidait au nom du roi le prévôt de Paris: tribunal de première instance, tant au civil qu'au criminel, pour la juridiction royale à Paris même — la prévôté —, et tribunal d'appel pour la vicomté[5]. Le *Registre criminel* d'Aleaume Cachemarée est d'autant plus inestimable qu'il est unique: à lui seul à peu près, se résume tout ce qui subsiste de l'activité judiciaire d'une des cours les plus importantes de France au moyen âge, hormis le Parlement. Bien sûr, ce document exceptionnel a fait l'objet de savantes analyses et nourri diverses études. Peu après sa publication, Louis Battifol lui a consacré un examen approfondi et de grande qualité mais, comme toutes les recherches à cette époque en France, orienté principalement du côté des institutions et de leur fonctionnement. Les problèmes sociaux suscitaient un intérêt médiocre et leur perception y est fort sommairement esquissée: les inculpés n'y apparaissent guère qu'en une masse indistincte au titre, péremptoire, de «représentants les plus indignes de l'état social»[6]. Après une longue période d'oubli, les historiens ont trouvé à ce document, comme à d'autres de même nature, un intérêt autre qu'institutionnel et juridique. Ainsi, tout récemment, Bronislaw Geremek a largement puisé dans le *Registre criminel* la matière de la très belle étude qu'il a consacrée aux marginaux parisiens de la fin du moyen âge[7]; et Jacqueline Misraki, dans un article très suggestif, s'en est servi pour mesurer l'évolution du paupérisme[8]: la criminalité est certes un des reflets les plus éclatants des problèmes économiques et des mésadaptations sociales.

Le *Registre criminel* constitue pour notre propos un outil fort commode et apparemment

4. H. DUPLÈS-AGIER (éd.), *Registre criminel du Châtelet de Paris du 6 septembre 1389 au 18 mai 1392 (...)*, Paris, Société des bibliophiles français, 2 vols., 1861-1864.

5. L. BATTIFOL, *Le Châtelet de Paris vers 1400*, Revue historique, 61, 1896, pp. 225-264; 62, pp. 225-235; 63, 1897, pp. 42-55.

6. *Ibid*, 61, p. 225.

7. B. GEREMEK, *Les marginaux parisiens aux XIVe et XVe siècles*, Paris, Flammarion, 1976, (Coll. L'Histoire vivante).

8. J. MISRAKI, *Criminalité et pauvreté en France à l'époque de la guerre de Cent ans*, dans *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen âge XVIe siècle)*, sous la direction de M. MOLLAT, t. II, pp. 536-546. Il faut encore mentionner un article de G.W. COOPLAND, *Crime and Punishment in Paris, Sept, 6, 1389, to May 18, 1390*, dans Studies in Honor of A.S. Atiya, 1972 pp. 64-85, signalé dans la Bibliographie Annuelle de l'Histoire de France, mais que je n'ai pu consulter.

fiable. Il fournit une collection de données très riches en une série qui ne semble pas factice, mais au contraire cohérente et vraisemblablement représentative de l'activité du Châtelet à l'époque. En effet, il n'y a aucune évidence qu'un quelconque principe de sélection ait présidé à un choix dirigé des pièces qui le composent; il est donc permis de supposer que nous avons là toutes les affaires auxquelles a participé le rédacteur[9]. En un millier de pages, nous disposons donc des minutes détaillées d'une centaine de procédures — exactement 107 — menées par la Chambre criminelle du Châtelet entre le 6 septembre 1389 et le 18 mai 1392. Des 127 prévenus qui furent impliqués dans ces affaires, 25 subirent diverses peines afflictives ou infâmantes, et 98 — je dis bien — furent condamnés à mort et exécutés: la matière ne manque donc pas!

9. Cette observation est capitale car elle conditionne absolument l'interprétation des données du *Registre*.

Il s'en dégage évidemment un tableau absolument saisissant du climat général de Paris au temps de Charles VI, du monde interlope et des gens ordinaires, du rythme de vie, des moeurs et, bien entendu, des méthodes de travail de la justice royale. Les composantes caractéristiques qui suivent en décrivent éloquemment les données essentielles en regard de notre propos:

1. Sous réserve d'une inconstance strictement momentanée et vraiment inexplicable — et dont il n'y a d'ailleurs pas le moindre signe —, il faut supposer que tous les prévenus ont subi sans exception une condamnation quelconque. Rien, en effet, ne laisse présager que les quatre inculpés dont le sort final est inconnu aient pu bénéficier d'un acquittement dont la notion même paraît tout étrangère à l'esprit des juges[10]. À moins qu'il ne fût clerc et échappât ainsi à la juridiction ordinaire, l'individu qui était déféré à la justice du Châtelet ne devait entretenir aucun espoir, en pratique, d'en sortir les mains nettes. Un tel taux "d'efficacité" de 100% constitue certainement une performance rarement égalée.

10. Outre que le rédacteur paraît avoir omis de consigner la fin de deux affaires, l'éditeur signale que deux pages du *Registre* ont disparu.

2. Le vide que laisse cette absence totale de miséricorde est abondamment comblé par une rigueur extrême que fonde sans aucun doute une politique systématiquement appliquée: les condamnés à mort, au nombre de 98, représentent 80% de la population touchée par ces procédures. Visiblement, le suspect que son activité, son genre de vie, ses origines ou sa médiocrité, à plus forte raison un ou plusieurs gestes illicites font ranger dans la catégorie des criminels, est, de préférence, mis hors de nuire de façon définitive et par le moyen le plus radical, son élimination physique. Plusieurs considérations expliquent ce parti. Pour une part, il semble bien que les mailles du filet policier étaient à ce point lâches qu'il devînt donc hors de question de ne pas s'appesantir sur quiconque était pris, le seul fait de l'être constituant une présomption suffisante. Au surplus, dans ce Paris qui attirait irrésistiblement tous les déracinés, victimes des crises, des désordres et de la malchance, une société exacerbée, inquiète et divisée par les disparités les plus aiguës, n'accordait aucune chance aux individus fautifs de s'amender: le risque était trop grand. Aussi l'évidence du «qui a bu boira», jointe à un objectif d'exemplarité, inclinait-elle farouchement la justice dans le sens de la sévérité la plus grande.

3. L'élimination du criminel, dès lors objectif principal de la justice, se présente sous des formes fort diverses. Il est, en effet, plusieurs modes d'exécution capitale, car dans ce domaine comme en beaucoup d'autres, la forme revêtait alors une singulière importance; en sorte que la peine, dans sa triple finalité de vengeance, de punition et d'exemple, devait s'ajuster exactement au cas: au délit, bien sûr, mais aussi à la personne[11].

11. Voir plus loin, art. 6.

La mort par pendaison vient au premier rang. Il s'en dénombre 68 cas, ce qui en fait de loin la peine la plus commune. Pour près d'un quart, cette forme de mise à mort s'assortit de peines accessoires à caractère afflictif ou infâmant:

traînage du condamné jusqu'au lieu du supplice (13 cas), pendaison les mains devant (2 cas), exposition préalable au pilori (1 cas). Viennent ensuite la peine du bûcher, subie par 14 condamnés, puis, au troisième rang, la décapitation (12 cas), toujours accompagnée de la pendaison du corps et de son exposition au gibet. Enfin, se trouvent encore deux modes d'exécution un peu singuliers: trois condamnés ont été enfouis vivants et un quatrième est mort bouilli dans un chaudron.

À l'exception peut-être de la pendaison, ces diverses formes de châtiment ultime ont, de toute évidence, un caractère nettement spectaculaire délibérément recherché, sans doute, dans une double perspective: horreur intrinsèque, d'une part (punition appropriée du coupable et vengeance de la société); horreur extrinsèque, d'autre part (exemple pour les autres et démonstration de force). Nous y reviendrons plus loin.

4. Il arrivait toutefois qu'une moindre rigueur ou plutôt, dans ce contexte, une certaine mansuétude (!) des juges se manifestât à l'occasion: dans les cas patents d'absence de preuve ou encore de nette insuffisance de motif. Effectivement, ce n'est guère que lorsque la nature du délit ou l'insuffisance de la preuve ne justifiaient pas "pleinement" que l'inculpé fût condamné à mort — il vaudrait sans doute mieux dire pas condamné du tout —que la justice criminelle du Châtelet ordonnait des sanctions moins graves. Elles aussi étaient fort diverses, encore qu'elles consistaient strictement en peines afflictives ou infâmantes; la simple amende, pourtant si fréquente dans les statuts municipaux ou dans les chartes de franchise, et qui paraît bien avoir été la peine par excellence au moyen âge[12], est complètement absente du *Registre criminel*. On trouve par contre quelques peines d'emprisonnement, associées ou non à d'autres peines. Elles ne consistaient pas en une simple privation

12. R. GRAND, *op. cit.*, pp. 90-91, définit l'amende comme "la peine classique du Moyen âge", et en signale l'usage dans le cas même de crimes capitaux. De même, H. DUBLED, *La justice au sein de la seigneurie foncière en Alsace du XIe au XIIIe siècles,* Le Moyen âge, 1960, p. 255, situe l'apparition de la justice de sang au XIIIe siècle; il lui semble «que les tribunaux médiévaux, jusqu'au XIIe siècle inclus, n'aient pas réellement utilisé les peines corporelles et parmi elles la peine de mort».

de liberté: les conditions de vie et de détention dans les geôles du Châtelet étaient à ce point horribles, à ce qu'il semble, qu'on peut sans excès ranger cette peine parmi les châtiments corporels les plus sévères. Même, lorsque la durée de la détention n'était pas précisée, je crois bien qu'on peut la considérer comme une peine de mort à peine déguisée[13]. Heureusement, pourrait-on dire, les emprisonnements étaient rares, sauf pour la durée du procès. Le Châtelet leur préférait nettement le bannissement, à temps ou perpétuel, limité à Paris ou au contraire étendu à la vicomté ou même à l'ensemble du royaume. Si la valeur symbolique et la charge psycho-sociale de ce châtiment étaient en principe fort grandes, tout au moins dans le cas d'un délinquant occasionnel — car cette peine entraînait une privation temporaire ou sans appel des liens de solidarité avec le groupe naturel —, son efficacité était probablement très faible: le petit délinquant, condamné à un statut d'étranger et à la condition d'errant, risquait fort de ne plus pouvoir subsister que par le crime; et dans le cas des endurcis, les vertus prophylactiques du bannissement étaient largement contrariées par l'impossibilité pratique d'en contrôler l'application réelle: Paris leur offrait maint repaire[14]. Aussi la justice royale recourait-elle plutôt aux châtiments corporels: fustigation, essorillage, flétrissure des lèvres au fer rouge, percement de la langue. Enfin, l'amende honorable, la pénitence publique et le pilori s'appliquaient dans les cas les plus anodins, ou encore s'ajoutaient à un autre châtiment en guise de peine accessoire.

La pratique judiciaire du Châtelet rend donc pleinement compte, exception faite de l'amende et, inexplicablement, des amputations de membres[15], de la vaste panoplie de châtiments que mentionnent les sources coutumières. Elle témoigne ainsi du souci apparemment majeur de sanctionner les délits par des peines qui en donnent la plus exacte mesure, tant dans les cas

13. Le 7 novembre 1391, un individu coupable de vilain serment fut ainsi condamné à une peine de prison sans durée déterminée. Autres cas signalés, notamment de mort de prisonnier en geôle, par GEREMEK, *op. cit.*, pp. 20-21.

14. Parmi la clientèle du Châtelet, il se trouve plusieurs individus dont les aveux font état d'une condamnation antérieure à une peine de bannissement. Cela ne les empêcha pas de revenir bientôt exercer leur activité pendant plusieurs mois, voire plusieurs années. Leurs accointances avec le milieu criminel, et la solidarité qui s'y manifestait —tout aussi agissante dans ces groupes que dans le reste de la société —, leur assuraient de nombreux refuges. Il faut également souligner l'insuffisance de la surveillance policière à Paris à cette époque.

15. Aucun cas dans le *Registre*, alors que les tarifs contenus dans les coutumes et les statuts prévoient fréquemment de telles peines; ici, elles sont évidemment remplacées par la peine de mort.

justificatifs d'une condamnation à mort que dans les autres[16].

5. L'idée même de justice implique évidemment un lien étroit entre le crime et la peine. L'adéquation entre le premier et la seconde constitue le principe fondamental de la répression et conditionne l'efficacité de celle-ci. Aussi, à la lumière de ce tableau des pénalités qu'infligeait la justice du Châtelet, faut-il s'attendre à voir surgir l'image d'une délinquance dominée par la très grande ou la grande criminalité. C'est effectivement le cas, à condition toutefois que l'on prenne bien soin d'oublier les valeurs actuelles et de replacer une telle notion dans le contexte de l'époque. Les crimes contre les personnes[17] représentent environ 20% de l'ensemble. Ce sont pour la plupart des meurtres et des attentats, avec intention de tuer ou encore de voler. Il s'y trouve également un cas d'abandon d'enfant, un viol, quelques injures et diffamations, de même qu'une tentative de chantage. Ce faible pourcentage ne correspond pas du tout, et de loin, à l'image qu'évoque habituellement la criminalité des sociétés traditionnelles d'avant la révolution industrielle, criminalité qui se fondait en très grande partie sur la violence physique et l'agression. Ce point me paraît capital et détermine éventuellement une piste intéressante: le Châtelet était peut-être investi d'une mission spécifique le conduisant à jouer un rôle particulier dans la répression du crime à Paris. Sans que cette vocation particulière l'amputât d'une partie de sa juridiction — qui restait entière dans son contenu et dans son étendue —, il se peut néanmoins qu'elle ait mobilisé en priorité une part importante de l'énergie et des moyens dont la justice royale pouvait disposer[18]. Toutefois, il ne semble pas que cette mobilisation ait visé davantage les crimes contre l'autorité et l'ordre publics. Certes, ils atteignent presque le quart (23,5%); mais, outre les traîtres — individus qui s'étaient engagés dans les rangs de compa-

16. Il est même des cas où la peine constitue en elle-même une illustration manifeste du délit: la flétrissure des lèvres, le percement de la langue ou son excision, par exemple, étaient fréquemment appliqués aux blasphémateurs et aux faux témoins; la chose se voit en Provence.

17. Dans la perspective de ce travail, le critère de classement des délits dans une typologie est celui de la peine appliquée; forcément. Lorsqu'un individu a commis des délits variés, j'ai retenu pour principal celui qui a déterminé la forme finale de l'exécution. Voir un exemple en note 24. C'est pourquoi ma statistique diffère quelque peu de celles de Geremek ou de Battifol.

18. Dans les diverses justices seigneuriales parisiennes dont GEREMEK esquisse un bilan statistique, *op. cit.*, pp. 63-71, la place des crimes contre les personnes est tout à fait conforme au modèle général de la criminalité traditionnelle: à St-Martin-des-Champs, entre 1332 et 1340, elle varie de 40% à 91% suivant les années; dans la juridiction du Temple, de 1411 à 1420, elle se situe au taux moyen de 77%; dans celle du Chapitre de Notre-Dame, pour les années 1404-1406, elle compte pour 55%. Il faut donc chercher ailleurs que dans les particularités du milieu parisien l'explication du phénomène aberrant qui s'observe dans le *Registre criminel*.

gnies anglaises — et un groupe d'empoisonneurs de puits dont le cas a été assimilé par le Châtelet au crime de lèse-majesté, sont inclus dans cette catégorie tous les fauteurs contre la paix publique et contre les moeurs, dont les crimes ne peuvent être regroupés ailleurs: vandalisme et tapage nocturne, sorcellerie, maquerellage, bestialité, vilain serment et fabrication de fausse monnaie. Restent donc les crimes contre les biens. Ils constituent effectivement le groupe le plus important (57%). Quelques affaires de malversation et de recel, également un incendie criminel; mais, pour la très grande majorité des cas, des vols et des larcins. La répression du vol paraît donc avoir été la cible privilégiée du Châtelet de Paris à cette époque et c'est largement autour de ce fait que s'articule le sombre tableau des peines esquissé plus haut.

En effet, 56% des inculpés ont été condamnés pour vol, recel ou fraude. Le chiffre est éloquent. Il montre bien l'extrême gravité qui était attribuée au vol dans une société de pénurie où l'argent et les biens de consommation étaient relativement rares. Au surplus, il faut constater, ainsi que le fait observer B. Geremek, que pour le tiers au moins sinon même la moitié d'entre eux, ces criminels étaient en réalité des voleurs occasionnels dont le dossier, pourtant constitué à grand renfort d'aveux contraints, comporte souvent un nombre infime de délits, et presque toujours de faible valeur[19]. Enfin, ces 56% constituent en réalité un minimum: fondées sur le chef d'accusation qui a motivé l'intervention de la justice et non pas, comme ici, sur le délit qui a finalement déterminé la forme de l'exécution, les statistiques de Geremek établissent le vol seul, excluant les autres délits à caractère économique, au taux de 66%[20]. Ce pourcentage exprime encore plus nettement autour de quoi s'articulaient les sentiments et les perceptions des gens de l'époque à l'égard des criminels et des classes dangereuses. À Paris, à la fin du XIVe siècle, le crime par

19. GEREMEK, *op. cit.*, p. 62.

20. *Ibid.*, p. 59.

excellence est le vol. Monte-en-l'air, tire-laine, coupeurs de bourses, domestiques et "varlets" peu scrupuleux figurent au premier chef dans la masse des criminels dangereux dont il faut se débarrasser à tout prix et qui ne méritent aucune indulgence. Moins que d'autres, en tous cas: en effet, 13% d'entre eux seulement, contre 33% dans les autres catégories de délinquants, ont pu sauver au moins leur vie. Plus encore que les meurtriers — car ceux-ci, pour peu qu'ils eussent quelque fortune bénéficiaient parfois de la grâce royale —, ces vagabonds, chômeurs plus ou moins volontaires, gagne-petits et gens sans état qui n'avaient aucun bien au soleil, formaient la clientèle favorite du Châtelet et constituaient, pour l'essentiel, ces membres les plus indignes du corps social que stigmatisait Battifol au siècle dernier.

La place singulière du vol dans la statistique criminelle du Châtelet, sans aucune mesure avec celle qu'il occupe dans les autres justices de l'époque, même parisiennes, situe nettement, à mon sens, le champ d'action privilégié de la justice royale à Paris et, peut-être, permet d'en définir les fondements politiques: d'une part, la répression du vagabondage et la chasse aux sans travail; d'autre part, la protection des gens nantis et l'exaltation des gens de bien(s) qui sont les appuis essentiels du régime, dans un contexte où les assises populaires du loyalisme monarchique sont quelque peu ébranlées et où se font graduellement jour d'évidentes ruptures dans le *consensus*, jadis unanime, à l'endroit de l'ordre établi et de sa hiérarchie. Il n'est pas étranger à toute cette question que le prévôt de Paris, grand "patron" de la justice royale, se soit vu confier à cette époque précise — 1372 —[21] la police de l'industrie et du commerce dans la capitale. Les actes du Châtelet en résultent pour une grande part.

21. J. FAVIER, *Nouvelle histoire de Paris, Paris au XVe siècle*, Paris, Hachette, 1976, p. 145.

6. Ces a-sociaux méritaient donc peu de ménagements. Même, mieux convenait de les

éliminer et, par là, de retenir les autres. Aussi la justice appliquait-elle avec rigueur le tarif des peines fixé par une coutume dont la sévérité s'était trouvée fort alourdie par le renouveau du droit romain et le développement de la notion d'arbitraire depuis le milieu du XIIIe siècle[22]. À l'échelle des crimes répond une échelle des peines dont les degrés s'épousent, en règle générale: on voit de la sorte s'esquisser quelques éléments d'une hiérarchie des crimes dans la conscience juridique du temps. Le simple vol mérite pendaison; il en va de même pour le viol et pour l'incendie criminel. Par cette sanction commune, tous trois se confondent à égalité au tout premier échelon des crimes capitaux. Juste au-dessus d'eux, et simplement différencié par le traînage préalable ou une subtile modification du mode de pendaison, se situe le meurtre. Les crimes de trahison et de lèse-majesté se placent à un niveau nettement supérieur: indépendamment de leur statut social, leurs auteurs sont décapités. Ce supplice comporte trois phases distinctes, au lieu de la phase unique de la pendaison du voleur et des deux actes de l'exécution du meurtrier. Le supplicié est d'abord traîné, son corps peu ou prou disloqué; il est ensuite décapité; enfin, il est pendu et la tête exposée[23]. Le crime spécifique de fabrication de fausse monnaie mérite une place à part: est-ce par analogie avec le procédé technique qu'évoque son délit, à l'instar des blasphémateurs à qui l'on coupait ou perçait la langue, ou simplement parce que c'est ce qu'on pouvait lui faire de pire que le faux monnayeur était mis à bouillir dans un chaudron? Ce supplice est assez proche du degré ultime que représente, il me semble, la peine du bûcher qui sanctionnait les crimes de bestialité et de sorcellerie. Ainsi, le délit détermine au premier chef la forme de la mort, les raffinements qui l'accompagnent et les accessoires dont elle use. À preuve, il arrive parfois que des condamnés se livrent au pied de l'échelle à une ultime confession — publique, car

22. Voir B. SCHNAPPER, *Les peines arbitraires du XIIIe au XVIIIe siècles*, Revue d'histoire du droit, 1973, pp. 237-277, et 1974, pp. 81-112.

23. Considérant le cas bien postérieur de Ravaillac, peut-on conclure que le corps de celui qui avait attenté à la majesté royale ne devait pas rester entier?

le secours des sacrements leur fut refusé jusqu'en 1397 —. Certains y avouent des crimes secrets. C'est notamment le cas de quatre des cinq condamnés qui reconnurent avoir eu des relations sexuelles avec des animaux. Tous avaient été primitivement condamnés à être pendus pour vol, mais cette sentence fut commuée séance tenante pour s'adapter à la situation nouvelle qu'avaient créée ces aveux: ils périrent sur le bûcher[24].

Cependant, la forme du châtiment était également fonction de la personne, dans une certaine mesure: plus précisément, du sexe. En effet, aucune femme ne fut pendue ou décapitée. Pour des raisons sans doute évidentes pour les contemporains, puisqu'aucun texte ne les explicite, la justice criminelle d'alors faisait généralement à la femme un traitement spécial qui n'avait rien, toutefois, d'un traitement de faveur: qu'elle fût sorcière, maquerelle, empoisonneuse de puits, meurtrière ou incendiaire, elle était condamnée à périr par le feu; si son crime était d'être seulement "larronesse", elle était alors enfouie vivante dans le sol! La pendaison et la décapitation s'assortissant normalement d'une longue exposition du corps au gibet, des auteurs ont conclu que l'inadmissibilité des femmes à ces deux supplices devait s'expliquer par un souci de décence[25]. Dans une telle perspective, la solution la plus simple aurait plutôt consisté à faire exception, dans le cas des femmes, à cette peine accessoire ou encore, éventuellement, à chercher du côté des substituts analogiques: c'est peut-être le cas de l'enfouissement qui, comme la pendaison telle qu'elle était pratiquée à l'époque, provoquait la mort par asphyxie. Toutefois, ces explications ne sont guère convaincantes. Il me semble plutôt que les crimes de la femme devaient exciter, d'une façon toute spéciale, la sensibilité et l'émotivité suraiguës des gens de ce temps. Le fait même que des femmes les eussent commis révoltait particulièrement l'âme humaine, au point qu'on

24. Voici le cas de Jaquet de Lyembois. L'aveu, sous la torture, de six petits larcins dont la valeur n'atteint pas une livre, lui vaut d'être condamné à être pendu, le 26 mai 1390. Conduit, "le samedi 28è jour de may l'an dessus dit (...) à son derrenier tourmet; lequel, estant prez de la justice, & en adjoustant à la confession cy-dessus escripte, dist & confessa (...) que au temps que mons. l'evesque de Paris & mess. Ernauld de Corbie estoient à Pavie en Lombardie (1386), ledit mons. l'evesque avoit une levriere qui estoit en chaleur, & à un soir (...) que tous les varlez estoient alez en esbatement à la court du seigneur dudit lieu, se print à jouer à ycelle levriere, qui estoit demourant en l'ostel où estoit logiez mons. l'evesque, la coucha à terre, & ot compaignie charnelle à ycelle levriere une fois seulement. Item confessa que, eulx estans logez en la ville d'Avignon, il ot par 10 ou 12 fois, ou plus, compaignie charnelle à une juisve. (...) Ce jour de samedi, le dessus nommé Jaquet de Lyembois fu ars prez de la justice, pour la cause cy-dessus escripte". *Registre criminel*, t. I, pp. 230-231.

25. Voir J. GESSLER, *Mulier suspensa. A délit égal peine différente?*, Revue belge de philologie et d'histoire, 1939, pp. 974-988.

tenait à leur attribuer, côté justice, et qu'on tendait sans doute à leur reconnaître, côté justiciables, un caractère absolument contre nature qu'on ne leur trouvait pas lorsque des hommes en étaient les auteurs. Quels qu'ils fussent, ils se comparaient dès lors à ces crimes incommensurables pour lesquels les hommes eux-mêmes étaient condamnés aux pires supplices: hérésie, sodomie, bestialité, tous crimes contre la raison et contre la nature. La criminalité féminine étant alors nettement moins fréquente que celle des hommes, tout comme de nos jours, mystérieusement[26], je suis enclin à penser que là où les spécialistes d'aujourd'hui croient percevoir un *seuil biologique*, les gens du moyen âge voyaient peut-être une *transgression* de l'état de femme, inadmissible, voire sacrilège, et cela même ajoutait au délit. Voici qui explique bien mieux qu'une référence anachronique à la pudeur qu'à délit égal la femme fût condamnée à des peines fort différentes.

26. Dans le *Registre criminel*, elle n'est que de 7%. En Provence, au début du XIVe siècle, elle tourne généralement autour de 15%, ce qui est exactement son taux actuel, qui n'a pas varié depuis une centaine d'années.

Cette analyse de l'activité judiciaire du Châtelet confirme donc très largement un des caractères spécifiques attribués traditionnellement à la justice médiévale: son souci premier d'exemplarité.

7. Un dernier point reste à vérifier: était-elle également expéditive? Enquêtes, recherche de témoins, audition de défenses et appréciation des preuves assuraient-elles du moins que ces gens, statistiquement promis au bourreau pour la plupart, lui fussent finalement remis en toute connaissance de cause et après mûre réflexion? Il faut pour cela examiner les méthodes de travail de la justice, c'est-à-dire la procédure et ses rythmes.

La procédure suivie comporte habituellement les étapes suivantes: arrestation, sur flagrant délit, sur plainte ou à la suite d'une dénonciation; interrogatoire du suspect, en vue d'obtenir la confirmation du délit présumé; puis, une

Atropos volante
(Christine de Pisan, *Le livre de la Cité des dames)*

première délibération des juges — le prévôt ou son lieutenant présidait le tribunal composé d'une dizaine de conseillers — sur l'opportunité d'entreprendre ou non une enquête sur la vie et les moeurs du prévenu; suit alors cette enquête, dans la forme d'un interrogatoire sous la torture; puis, à nouveau, délibération des juges; enfin, émission de la sentence qui est immédiatement exécutée. Procédure régulière, apparemment; mais elle est fort rapide et révèle, à l'analyse, d'importantes lacunes.

D'une façon générale, il appert que les prévenus ne jouissent d'aucun droit: aucun ne dispose d'avocat, aucun n'esquisse de défense, comme si la chose était en principe exclue; de même, à moins de se réclamer de la juridiction ecclésiastique — procédé fort répandu chez les criminels de carrière —, ces prévenus n'ont droit à aucun délai autre que ceux qui peuvent bénéficier au tribunal. En somme, ils n'ont pas droit à la protection élémentaire de la loi. Depuis saint Louis, par exemple, l'usage de la torture était soumis à certaines conditions: il y fallait en principe suffisance de délit et présomption de culpabilité fondée sur des témoignages irréprochables[27]. Foin de tout cela au Châtelet, où l'on estime manifestement qu'une telle loi n'a pas été faite pour de telles gens[28]. Dans la plupart des cas, aucune preuve n'a été constituée: le témoignage d'un plaignant ou la dénonciation forcée faite par un présumé complice suffisent à justifier le recours à la torture. Mieux, celle-ci ne se limite pas au cadre de l'accusation initiale qui n'est guère qu'un prétexte, le plus souvent: sitôt qu'elle est sommairement confirmée par l'aveu spontané ou le flagrant délit, ou même simplement appuyée par des indices fort vagues — tenue vestimentaire, vraisemblance, allure suspecte, etc. —, on applique la torture en vue de connaître tout le passé de l'inculpé et de recueillir, de sa bouche même, les charges nécessaires pour l'envoyer à la potence. On torture donc une fois, deux fois, trois

27. B. SCHNAPPER, *Testes inhabiles. Les témoins reprochables dans l'ancien droit pénal*, Revue d'Histoire du droit, 1965, pp. 575-616.

28. C'était effectivement le cas, et certaines ordonnances le stipulaient expressément.

fois ou même davantage; en pratique, jusqu'à ce qu'il en sorte quelque chose. Au terme de chaque séance, le supplicié est ramené à la cuisine pour se chauffer et reprendre ses esprits; et c'est là que le greffier enregistre ses aveux spontanés et sans contrainte. Occasionnellement, il se trouve un dur qui résiste farouchement. Tel fut Jean Binet qui, torturé à cinq reprises, maintint ses dénégations jusqu'au bout; de guerre lasse, faute de témoignages, faute d'aveux, néanmoins forte d'une présomption, la cour le bannit à perpétuité!

L'oeuvre de cette justice sommaire se bornant ainsi à obtenir les aveux nécessaires, l'efficacité de l'appareil judiciaire était dès lors foudroyante. L'examen statistique du temps qui s'écoulait depuis l'arrestation du suspect jusqu'à son exécution évoque excellemment la rapidité avec laquelle la cour formait son opinion. Neuf accusés furent mis à mort le jour même de leur inculpation, et 24 autres dès le lendemain ou le jour suivant. À ce premier tiers, il convient d'ajouter encore 21 condamnés qui furent exécutés avant qu'une semaine ne se fût passée depuis le début de leur procès. Ainsi, pour 55% des condamnés à mort, l'affaire s'est conclue en moins de huit jours. Voici qui témoigne concrètement d'une justice expéditive! À l'inverse, les accusés qui ont pu sauver leur tête ont été proportionnellement bien plus nombreux à bénéficier de délais: tandis que 15% des condamnés à mort ont vu leur cause s'étendre sur un mois ou davantage, il s'en trouve 40% du côté de ceux qui ont échappé à la corde. La chose est lourdement significative. En dépit des principes, la justice redoutait moins d'expédier un innocent au ciel ou en enfer que de voir un coupable échapper au châtiment. La vie et la mort ont ainsi peu de poids par rapport à d'autres considérations. Quant à ceux dont le crime ou les dénégations entravaient l'action "normale" de la justice, un séjour dans les sinistres geôles du Châtelet, outre qu'il permettait de leur renouveller périodiquement les «supplices exquis»[29]

29. L'expression nous vient du très éclairé Jean Bodin, entre autres choses grand chasseur de sorcières! N'y voyons pas d'humour noir: il faut prendre l'adjectif dans son sens premier, dérivé du latin.

jusqu'à résipiscence, était bien fait pour leur inspirer une terreur salutaire et décisive. Il se confirme enfin par là que le Châtelet répugnait fortement à laisser quitte quiconque lui tombait entre les mains.

Par les objectifs qu'il trahit, l'activité qu'il révèle et les méthodes qui s'en dégagent, le *Registre criminel du Châtelet de Paris* évoque, sans doute possible, soit une justice de classe, soit une situation de guerre, l'une et l'autre pouvant éventuellement se rejoindre. D'une part, en effet, il faut constater qu'à 90% ou davantage, les inculpés étaient des gens de condition très humble, artisans, journaliers, domestiques: privilégiés et nantis voyaient ainsi des criminels au moins possibles dans tous ceux qui étaient pauvres ou, pire encore, qui ne se conformaient pas strictement à la loi commune du travail. La répression des conduites anti-sociales, but légitime de toute justice, en venant ainsi à se réduire pour l'essentiel au conflit de société qui opposait alors les détenteurs et les appuis du pouvoir aux autres catégories sociales. D'autre part, le climat qui sous-tend un tel tableau procède à proprement parler d'un état de guerre, dans lequel la justice n'était guère plus qu'un instrument de représailles et se trouvait presque entièrement subordonnée aux fins de la conservation de l'État. Or, s'agissant de la justice du roi et de la capitale du royaume, la justice du Châtelet était sans doute la plus moderne de son époque. Mais justement, ceci n'expliquerait-t-il pas cela? Bien équipée, bien rodée, n'était-elle pas également la mieux contrôlée et la plus nettement ordonnée aux buts politiques et sociaux d'un État soucieux de s'établir fermement et de façon durable? Cet objectif, joint au contexte spécifique de Paris et de l'époque, contient sans conteste les causes déterminantes de tous les abus par lesquels la justice du Châtelet se signale si hautement à notre attention.

En tous ses aspects, le tableau diffusé par la tradition classique en matière de justice au moyen âge se fonde bel et bien sur une réalité. La chose est incontestable. Il faut toutefois se demander s'il a vraiment valeur générale ou s'il s'agit plutôt de l'excessive projection d'un cas limite. L'exemple du Châtelet est-il représentatif de toutes les justices de son temps, ou même de toutes les justices du moyen âge? Les spécificités de milieu, de contexte, de temps, de pouvoir, tolèrent-elles qu'en ce domaine complexe une vaste toile de fond commune puisse être esquissée validement? Dans l'affirmative, le régime judiciaire qu'illustre le *Registre criminel* en représente-t-il le modèle de base courant? On devine aisément l'ampleur du chantier que soulève ce faisceau de questions. Tout invite à voir dans la justice du Châtelet un phénomène exceptionnel, comportant même tous les attributs d'un tribunal d'exception au sens strict — ce que le Châtelet fut peut-être à ce moment précis? —: pouvoir particuliers du prévôt de Paris, suspension des droits fondamentaux usuels, procédure sommaire, particularités de la composition sociale des délinquants et de la statistique des délits. Il faudrait examiner plutôt le fonctionnement de la justice en situation normale.

À défaut d'une enquête systématique à travers un large éventail de justices en France au moyen âge, l'exemple de la Provence permet du moins de supposer une contre-partie au modèle parisien. Il pose cependant un problème fort épineux en regard du sujet, qui balaie d'un coup un large pan du tableau issu du modèle: sur la peine de mort, la documentation est extrêmement pauvre, au point qu'il faudrait vraisemblablement fouiller l'ensemble des sources au XIVe siècle, soit autour de cent mille condamnations en justice, pour constituer un dossier comparable à celui que fournit le *Registre criminel* pour trente-trois mois d'activité judiciaire à Paris! La peine de mort y tient donc une place étroitement circonscrite que les

dépouillements effectués[30] situent à un taux inférieur à 0.5%. Les châtiments corporels sont toutefois plus nombreux: suivant les justices, leur taux varie de 1% à 4%.

En un temps sans doute moins difficile que celui que décrit le Registre criminel, les justices provençales de la première moitié du XIVe siècle respectaient généralement les règles de la procédure judiciaire: elles reconnaissaient des droits aux inculpés, et limitaient d'ordinaire leur examen au cadre de l'inculpation initiale, en ce qui touche notamment l'usage de la torture. Il en résulte naturellement que la peine de mort prend figure de mesure extrême dont l'application était sévèrement limitée: sauf cas très rares d'hérétiques et d'infanticide, elle frappe seulement les vrais criminels dangereux (meurtriers), les brigands notoires *Latrones famosos)* et les récidivistes impénitents qui avaient déjà perdu leurs oreilles. Néanmoins, la variété des formes de la mort confirme la validité du modèle parisien et témoigne d'une vaste communauté de perception des délits et des peines. Comme à Paris, la pendaison vient au premier rang et sanctionne indistinctement le vol, le brigandage et le meurtre, à ces exceptions près qu'elle n'était pas réservée exclusivement aux hommes et qu'un autre supplice, la noyade, lui était parfois substitué[31]. Enfin, une juive infanticide périt brûlée, de même qu'un hérétique.

Ces similitudes de forme ne doivent pas dissimuler un énorme décalage dans l'appréciation des délits. Inspirées par des motivations vraisemblablement composites, tenant peut-être aussi bien à l'esprit de lucre qu'au poids de la tradition, les justices de Provence persistaient au XIVe siècle à imposer des condamnations pécuniaires de préférence à tout autre châtiment. Tout porte à croire qu'elles n'usaient des autres peines que lorsqu'elles ne pouvaient l'éviter. Ces amendes atteignaient parfois des sommes très élevées: 20, 50, 100 ou même 200 livres, au point

30. Près de dix mille condamnations en justice ou enquêtes criminelles, puisées dans une vingtaine de comptes de clavaires de l'administration comtale et une trentaine de registres judiciaires concernant diverses justices seigneuriales, dont principalement Manosque.

31. Deux cas connus, l'un à Tarascon, l'autre à Hyères, un peu avant la Peste Noire; le dernier a trait à un voleur et «depopulator gencium», Arch. D. des B.-du-R., B 1732 et B 2029.

que beaucoup de condamnés étaient incapables de les payer. Aussi une peine de substitution était-elle couramment prévue; ainsi s'explique une part importante des terribles mutilations qui frappaient les criminels en Provence: les amputations de pied(s), de main(s) ou d'oreille(s) sont ici beaucoup plus fréquentes que les exécutions capitales. Généralement assorties d'une peine accessoire de bannissement, qui était elle-même à peine moins grave, ces atteintes à l'intégrité physique des personnes rangeaient définitivement ceux qui en étaient frappés parmi les exclus, au nombre des damnés de la terre: à tout jamais, elles les identifiaient comme criminels à la vindicte, aux sarcasmes, et surtout à la méfiance des populations apeurées. Sans doute les juges avaient-ils bonne conscience à leur laisser du moins la vie. Mais c'était une vie diminuée, et avec quelles médiocres chances de survie! Ils leur laissaient surtout le temps d'une longue expiation, dans les conditions les plus terribles qui se puissent imaginer. C'est le cas, par exemple, d'un incendiaire, jugé à Forcalqueiret en 1338: la preuve constituée et la gravité du crime ne laissaient guère de liberté au juge qui, pourtant, au nom de la miséricorde divine, se détermina à laisser au coupable «au moins la vie naturelle». L'instigateur du crime put donc s'en tirer par le paiement d'une amende de 100 livres; mais son comparse, homme de rien qui n'était même pas du pays, où il n'avait du moins aucun appui, dut payer de sa personne: son impécuniosité, devenue patente après dix semaines d'attente, lui valut de perdre un pied. À Paris, l'affaire d'une femme coupable du même crime se termina pour elle en moins de trois jours, sur le bûcher.

Ainsi, l'horreur que suscite naturellement le crime peut bien déterminer une condamnation unanime et univoque au plan des principes, il s'en faut toutefois qu'elle n'entraîne des sanctions semblables ou comparables dans la pratique. Les exemples de cette sorte sont nombreux et

pourraient se multiplier aisément, dans des domaines aussi divers que la délinquance économique ou le crime sexuel[32]. Entre la justice d'exception que pratique le Châtelet à la fin du XIVe siècle et la justice mercantile qui semble prévaloir en Provence avant la Peste Noire, il y a place pour un grand nombre de situations intermédiaires. Aussi longtemps que les principales d'entre elles n'auront pas été répertoriées, il est vain de proposer un tableau d'ensemble. La comparaison de ces deux états de la justice médiévale suggère donc une voie de recherche à explorer: une géographie historique de la sensibilité en matière de crime et de châtiment apporterait une contribution précieuse à la connaissance des comportements et des climats de vie au moyen âge. C'est surtout cela qu'il importe de retenir.

Car il faut se garder de ne voir qu'opposition et contrastes entre les deux cas étudiés ici. Si la justice provençale réserve la peine de mort aux seuls crimes très graves indiscutablement prouvés, il appert néanmoins qu'elle aussi est barbare, et injuste, à sa manière: le cas des deux incendiaires de Forcalqueiret est éclairant à cet égard. J'ai nettement l'impression, en effet, que les juges provençaux ont la main plus lourde quand leurs victimes sont étrangères au milieu local. Or, précisément, les criminels du Châtelet étaient, pour 80% d'entre eux, des gens venus d'ailleurs. Au surplus, la justice des petites villes et des villages de Provence ne peut pas s'exercer d'une manière impersonnelle ou anonyme; sauf à Marseille et dans quelques autres villes, le juge est étroitement associé et intégré au milieu de ses justiciables. Il les connaît, il les fréquente: presque jamais ils ne représentent pour lui une plèbe étrangère. Il en résulte naturellement une subjectivité profonde; elle produit un arbitraire qui est favorable au délinquant, le plus souvent. La mort hante certes les couloirs de la justice, mais elle y paraît comme une monstruosité qu'il

32. En matière de viol, par exemple, je n'ai trouvé qu'un châtiment corporel; encore le délit se doublait-il d'un inceste. Les justices de Provence appliquaient presqu'exclusivement des peines pécuniaires, qui variaient de 20 sous à 50 livres. Même, il découle des dispositions coutumières du droit local, à Manosque, qu'on indiquait aux "amateurs" éventuels des victimes privilégiées: il en coûtait cinq fois moins cher, soit à peine plus que pour une simple injure verbale, de s'attaquer à une femme seule plutôt qu'à une honnête bourgeoise pourvue d'homme ou à une fille à marier! L.-Z. ISNARD, *Livre des privilèges de Manosque*, Digne-Paris, 1894, p. 62. Voici qui nous conduit presque aux antipodes de ce qui se pratique au Châtelet: un valet d'écurie soupçonné de viol, mais qui reconnaît avoir seulement forniqué, sans usage de contrainte, fut pendu le 11 mai 1392.

faut éviter le plus possible. La situation est tout autre à Paris, centre d'attraction où tous les gens un peu entreprenants rêvent — déjà — de finir leur carrière; c'est le cas, au sens propre, pour bon nombre de criminels!

Mourir au XVe siècle: Le testament de Jeanne D'Entrecasteaux

Bernard Saint-Pierre
Université du Québec à Trois-Rivières

Depuis une décennie, la mort est devenue objet d'histoire. Coupure entre le temps et l'éternité, elle s'est néanmoins inscrite dans la chronologie, temps long et lent de l'histoire des mentalités. Il revenait de droit aux modernistes français de tenter cette audacieuse récupération qui s'est poursuivie selon des voies diverses mais somme toute convergentes: démographie et mortalité avec François Lebrun, étude sérielle des testaments de Michel Vovelle et, faisant une large place au moyen âge, la synthèse généreuse de Philippe Ariès, sans oublier *Montaillou*[1]. Bien sûr, le temps sériel de Vovelle ou Lebrun n'est pas le temps quasi métaphysique d'Ariès ou le temps idiosyncratique de la monographie ethnographique[2]. Il se dégage néanmoins un certain consensus autour d'une thématique et d'une périodisation: le grand phénomène étant la coupure du milieu du XVIIIe siècle qui devait marquer une désociabilisation et une désacralisation de la mort dans un double rejet de l'époque moderne et du moyen âge[3]. Il n'est plus possible d'aborder l'étude de la mort au XVe siècle sans garder à l'esprit cette contribution des modernistes et, surtout, l'oeuvre profonde et riche d'Ariès.

Mais curieusement c'est à une autre époque, au XVe siècle plus précisément, que la mort fait son entrée dans l'histoire, non pas que la mortalité y ait été particulièrement violente, mais sans doute plus sensible en contre-coup des grandes catastrophes démographiques du XIVe siècle et,

1. F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou aux XVIIe et XVIIIe siècles, essai de démographie et de psychologie historiques,* Paris, Mouton, 1971. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation. Les Attitudes mentales devant la mort en Provence au XVIIIe siècles,* Paris, Plon, 1973; *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire (XVe-XXe siècles),* Paris, Colin, 1970; *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles,* Paris, Gallimard, 1973, P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, du Moyen âge à nos jours,* Paris, Seuil, 1975; L'homme devant la mort, Paris, Seuil, 1977 (ci-après cité ARIÈS). E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324,* Paris, Gallimard, 1975 (en particulier, chap. XIV et XXVI-XXVIII).

2. Dans un exposé qu'il faisait dernièrement, M. Vovelle rappelait l'attention qui doit être accordée à l'historicité, si on peut dire, des phénomènes de mentalités: «La représentativité sociale du testament dans le temps et l'espace», au colloque *Les actes notariés du XVe et XIXe siècles* (Strasbourg, 3-4 mars 1978, B. VOGLER, éd.), à paraître.

3. Pour une synthèse des recherches des modernistes, voir: E. LE

plus encore, de ce mal pestilentiel qui s'est installé à demeure dans l'Occident. Quelles que soient les nuances qu'introduisent les historiens de la démographie — saine réaction contre la perception des contemporains[4] — il est certain que cette présence nouvelle de la mort a profondément marqué les mentalités et précipité l'évolution d'une sensibilité "thanatique" à la fois plus inquiète et plus crue. Cette mutation a inévitablement frappé l'attention des historiens de l'art et de la littérature, et a fixé à tout jamais dans nos esprits ces sombres images de la mort que l'on associe au XVe siècle[5]. Que l'on reconnaisse avec Ariès que cette imagerie macabre relève des phantasmes de l'imaginaire plus que de l'observation réaliste ou encore, avec ce dernier et Huizinga, que cette sensibilité morbide ait suscité en retour un goût de vivre plus âpre et plus sensuel, il n'en demeure pas moins qu'un nouveau sentiment de la mort est apparu, délaissant l'horizon eschatologique pour venir assiéger le moribond à son chevet et, plus encore, l'inquiéter sa vie durant au rappel du "momento mori"[6].

Le devoir de tester s'est imposé avec d'autant plus de vigueur que la mort était ressentie de façon plus menaçante et, dans les pays de droit écrit, la pratique testamentaire aux XIVe-XVe siècles s'est développée au rythme de l'activité notariale avec des poussées inflationnistes dans les temps d'épidémies[7]. Cette littérature des dernières volontés, cependant, toute corsetée dans sa gaine juridique et ritualiste, ne fait que faiblement écho à cette sensibilité nouvelle de la mort. On chercherait en vain à voir se profiler le spectre de *Thanatos* dans le testament de Jeanne d'Entrecasteaux. Bien sûr, nous pourrions relever au passage quelques expressions discrètes, comme cette sombre évocation de la fatalité charnelle, «lorsque je serai entrée dans la voie de toute chair». Ce thème, fréquent dans les testaments provençaux de l'époque, avait consti-

ROY LADURIE, *Chaunu, Lebrun, Vovelle:* la nouvelle histoire de la mort, dans le livre du même auteur *Le territoire de l'historien,* Paris, Gallimard, 1973, pp. 393-405. Il s'agit d'une communication de 1972, précédant les publications signalées d'Ariès.

4. J. HEERS, *L'Occident aux XIVe-XVe siècles. Aspects économiques et sociaux,* Paris, P.U.F., 1970, pp. 282-293. Pour une étude de la démographie provençale voir E. BARATIER, *La démographie provençale du XIIIe au XVIe siècles,* Paris, S.E.V.P.E.N., 1961, ouvrage qui a fait l'objet de controverses lors du colloque de Nice sur *La démographie médiévale. Sources et méthodes,* Nice, Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice, no. 17, 1972. Voir de même la communication de M. Michel Hébert faite au présent colloque. Moyennant ces réserves, il nous semble que l'allure des courbes tracées par Baratier demeure foncièrement valable à titre d'indice général des variations démographiques.

5. Entre autres, E. MÂLE, *L'Art religieux en France,* Paris, Colin, 1908; J. HUIZINGA, *Le déclin du moyen âge,* Paris, Payot, 1961; v. aussi E. PANOFSKY, *Tomb sculpture,* Londres, 1954.

6. Voir J. HUIZINGA, *op. cit.,* chap 11 et *passim.,* et ARIÈS, p. 140; «Ainsi a-t-on glissé, en même temps, dans les représentations religieuses et dans les attitudes naturelles, d'une mort conscience et condensation d'une vie, à une mort conscience et amour désespéré de cette vie...». Le thème hédoniste apparaît dès 1348 à Florence en réaction à la première flambée épidémique. On se rappellera le *carpe diem* de Boccace

tué le menu habituel des sermons de saint Vincent Ferrier. Ce grand prédicateur a séjourné en Provence au début du XVe siècle et, selon Charles de Ribbe, les citoyens d'Aix lui auraient élevé une statue et fait graver cette triste maxime sur le livre qu'elle portait à la main[8].

Méditation sur les fins dernières.

dans *Le Décaméron: «Goûtons, dans la joie et le délassement, tout le plaisir qui ne dépasse point les limites de la raison»*, dans J. GLENISSON et J. DAY, *Textes et documents d'histoire du moyen âge - XIVe-XVe siècles*, tome I, Paris, S.E.D.E.S., 1970, p. 20. C'est au milieu du XVe siècle, en pleine vague macabre, que se multiplient les recueils de devinettes, cf. B. ROY, *Devinettes françaises du Moyen âge*, Montréal, Bellarmin, 1977.

7. Il n'y a pas d'étude statistique de la production notariale ou testamentaire dans la Provence bas-médiévale. Voir cependant les cartes-histogrammes publiées par R.-H. BAUTHIER et J. SORNAY, *Les sources de l'histoire économique et sociale du moyen âge. Provence-Comtat Venaissin - Dauphiné - États de la Maison de Savoie*, tome I, vol. II, Paris, Éd. C.N.R.S., 1971. On constate une nette multiplication des testaments à Brignoles en 1348. La production testamentaire a été utilisée comme indice de la mortalité par E. FOURNIAL dans son étude sur *Les villes et l'économie d'échange en Forez aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris, 1967. Compte tenu de la fragilité de ce procédé, les graphiques de Fournial montrent néanmoins l'existence de poussées inflationnistes et la croissance à long terme de la pratique testamentaire aux XIVe-XVe siècles.

8. C. DE RIBBE, *La société provençale à la fin du Moyen âge*, Paris, Perrin, 1898, p. 95, no. 1: «Finis venit universae carnis». Ouvrage étonnamment éveillé à l'analyse sociale et à l'étude des moeurs, comme on disait à l'époque, ce livre érudit demeure d'un grand intérêt, malgré sa tonalité apologétique ci-après cité, DERIBBE).

Corruption de la chair, obsession aussi de l'*hora mortis,* heure incertaine, soumise à l'arbitraire divin et, peut-on penser, décisive[9]. D'autres thèmes, la présence du "corps", dont l'évocation revient souvent sous la plume du notaire[10], ou encore cette évasion de l'âme rappelée à Dieu, comme dans la fameuse miniature des *Heures de Rohan,* et pour laquelle on demande l'intercession de la Cour Céleste et de la Vierge, si présente dans l'imagerie de la mort et de la fécondité au XVe siècle, ces signes sans doute et d'autres pourraient être interprétés comme témoins d'une époque, d'une certaine sensibilité à l'égard de la mort... Mais le testament notarial n'est pas une oeuvre littéraire — il s'en faut de beaucoup — et, à moins d'une enquête sérielle et comparative, il faut se garder de tirer trop de sève de ces quelques indices[11].

Il n'en demeure pas moins que le testament, malgré son cadre rigide et son pointillisme juridique, est un document oral. L'authenticité de ce fait est assurée en droit —si on nous permet d'évoquer cet argument —par le caractère nuncupatif de l'acte: il s'agit véritablement d'une déclaration orale prise en note par le notaire[12]. Il peut paraître douteux qu'une étude du sens caché arrive à reconstituer le flux original de la parole —encore qu'une syntaxe décousue et de multiples corrections paraissent refléter les aléas de la transposition juridique faite sur le vif — et ce n'est que par une analyse pour ainsi dire au second degré qu'on retrouve ces caractéristiques de la source orale. Ainsi, Philippe Ariès croit pouvoir attribuer le conservatisme testamentaire à la permanence du «vieil esprit des rites oraux», plutôt que, pourrait-on penser, à leur formalisme scripturaire[13]. Chose certaine, c'est que le testament est un acte public, fait devant témoins. Un minimum de sept témoins est requis[14] et, tout compte fait, la production testamentaire de Jeanne, qui s'étale, comme nous le verrons, de 1452 à 1456, fait intervenir plus de vingt-cinq

9. Ainsi peut-on en juger par le prologue du *Livre de raison* de JAUME DEYDIER, noble d'Olliè-res, livre commencé le 19 mars 1477: «...rendet mon payre Johan Deydier son arma (âme) à Dieu, alqual plassa la aver trobada en estamen de gracia...», cité par DE RIBBE, p. 85.

10. «Corpori meo sepeliendo», «sepultura dicti corporis», «in die qua corpus meum sepelietur», «post mei obitum», «obitus mei»..., le corps est présent et la mort, personnalisée.

11. Sur les rapports de structure entre le testament notarial et le testament littéraire, cf. ARIÈS, p. 197: «Les auteurs du moyen âge n'ont pas triché, ils ont gardé le moule conventionnel du testament et respecté le style des notaires, mais les contraintes de l'habitude ne les ont pas empêchés de faire de ces testaments les poèmes les plus personnels et les plus directs de leur époque...».

12. cf. R. AUBENAS, *Le testament en Provence dans l'Ancien droit,* Aix-en-Provence, P. Roubauc, 1927 et *Cours d'histoire du droit privé: anciens pays de droit écrit,* tome III: «Testaments et succes-sions dans les anciens pays de droit écrit au Moyen Âge et sous l'Ancien Régime», Aix-en-Provence, La Pensée Universitaire, 1956. Ces ouvrages constituent la pierre d'assise juridique pour une étude des testaments provençaus. Dans le testament, le testateur parle à la première personne: «Moi, je...», et le notaire fait office de secrétaire: «...ai ainsi pris note de ce qui précède, l'ai écrit de ma propre main...».

13. ARIÈS, p. 200.

14. R. AUBENAS, *Le testament...,* pp. 38-44.

témoins de ses dernières volontés. On peut douter, dans ces conditions, de la confidentialité du geste — surtout dans une petite ville provençale comme Brignoles! — et on serait tenté d'affirmer que son intention est tout le contraire: il s'agit de faire connaître, de "publier" ses dernières volontés devant des représentants de la communauté, auxquels on ne demande pas la discrétion mais plutôt qu'ils se comportent en «témoins véridiques et fidèles».

On ne saurait trop insister sur cet aspect public et social de l'acte testamentaire, sur lequel nous aimerions attirer l'attention. Ce fait, croyons-nous, a des implications de premier ordre quant à l'insertion du testament dans le réseau des solidarités avec la paroisse, la famille et aussi la communauté des saints. Aperçu sous ce jour, le testament apparaît comme un contrat où le testateur, disposant de l'ensemble de ses biens — y compris son âme et son corps —, conclut une entente finale et globale, de proche en proche, avec l'ensemble de la communauté des vivants et des morts. Si l'intention testamentaire déborde le cadre de la vie et prolonge le pouvoir du testateur de façon à lui permettre d'oeuvrer à son salut, même après son décès, nous verrons aussi que l'acte même s'insère dans une histoire de famille et une biographie. Cette idée de continuité entre la vie et la mort, entre la famille, la communauté sociale et celle des saints confère sa profonde unité au document testamentaire.

La communauté sociale, réduite aux dimensions de la paroisse, apparaît comme la pierre angulaire de ce contrat. Déclaration faite devant témoins, l'intention testamentaire est soumise aux formes et à la sanction sociales: il faut tester selon son état, en bon chrétien et suivant les us et coutumes, puissante impulsion au conformiste[15]. Mais il y a plus. Le testament apparaît comme un contrat négocié ou, à tout le moins, entendu avec la communauté. Ainsi, il est certain que

15. Plusieurs expressions reflètent ce conformisme: identification sociale du testateur «fille de nobles...», "en tant que véritable et fidèle chrétienne», «de façon bonne, décente et comme il convient», «comme c'est l'habitude»...

l'élection de sépulture peut faire l'objet de tractations avec l'église paroissiale et doit en recevoir l'approbation[16]. Il semble que ce soit précisément le rôle des fondations de messes perpétuelles d'assumer les frais de cette sépulture privilégiée: celle de Jeanne dans l'église et, qui plus est, près de l'autel, méritait bien la fondation d'une chapellenie. Pour soutenir l'Eglise et honorer son rang, il faut savoir y mettre le prix[17]. Mais il y a aussi le support des prêtres. Ainsi, la commande de trenteniers de messes paraît dépasser la simple intention spirituelle et répondre à une responsabilité sociale ressentie envers le soutien du clergé. Le curé Bérenger Fabre, généreusement doté en 1452, vient-il à mourir? Les legs pieux, qui lui revenaient, sont transférés au vicaire Antoine de Nantes, qui assumera la chapellenie — Jeanne s'était réservée à elle et à son successeur le libre choix du chapelain — et un autre trentenier de messes est créé à l'intention du nouveau curé, Bertrand Blanchard. Il n'est pas jusqu'aux legs affectueux — ou charitables[18] —

Atropos et le Pape.

16. ARIÈS, p. 83 Le testament de Monnet Natal, de Brignoles, illustre bien cet aspect. Monnet fonde une messe perpétuelle à la fête de saint Michel «à la condition qu'on permette que mon corps à moi, Monnet Natal, testateur, soit enseveli dans la dite chapelle... et dans le cas contraire... je casse, révoque tout à fait et annule cette clause». *Arch. dép. Var.* 3E7-152, P. BESSE, 11 mars 1452. Laboureur de son métier, Monnet appartient au groupe des moins fortunés avec une estime cadastrale de trois livres et quelques sous en 1452-1454, *Arch. comm. Brign.*, CC 190.

17. Voir l'analyse d'Ariès sur la distribution sociale du lieu de sépulture, à partir d'un exemple toulousain de la fin XVIIe siècles. Malgré une certaine démocratisation, l'élitisme demeure: «Les nobles, les gens de qualité, les riches dans les églises, cela est sûr». ARIÈS, p. 92. Pour la situation en Provence au XVe siècle, voir P.-L. MALAUSSENA, *La vie en Provence orientale aux XIVe et XVe siècles. Un exemple: Grasse à travers les actes notariés,* Paris, 1969. Les dépouilles de nobles, bourgeois ou gros marchands résident à l'église cathédrale ou dans celle du couvent des Frères Mineurs, tandis que celles des moins fortunés échouent au cimetière du couvent.

18. Legs à des proches signalés comme charitables par l'expression, "pour l'amour de Dieu". Stéphane Bosque, mari d'Alasète et père de Bartholomée, confine au seuil de pauvreté avec son estime de quatorze sous, moins d'une livre, en 1452-1454, *Arch. comm. Brign.*, CC 190.

qui ne présentent cet aspect contractuel: l'un est pour services rendus[19], les deux autres sont conditionnels respectivement à l'ordination et au mariage des légataires.

Le testament s'inscrit donc dans un contrat social plus large où, compte tenu de son état, le testateur doit pourvoir au soutien de la communauté, voire au maintien des vertus démographiques, ce qui est aussi faire oeuvre pie et charitable[20]. Ce qui étonne ici, c'est l'absence de ces legs à caractère proprement social, courants dans la Provence des XIVe et XVe siècles[21], et le singulier rétrécissement de l'horizon sociographique au petit univers entourant le testateur: trait révélateur, peut-être, de la psychologie de Jeanne? Fait à noter aussi, c'est la relative modestie de ces legs pieux et charitables en comparaison de l'immense fortune foncière que Jeanne a hérité de son père[22]. Plusieurs facteurs pourraient être invoqués: bas niveau des rendements agricoles et

Les trois Morts et les trois Vifs.

19. Dans certains testaments, on précise qu'il s'agit de legs «pour services rendus et à rendre», en comptant que le testament ne mettra pas un terme à cet échange de bons procédés!

20. La constitution de dots au profit de filles de pauvres fait même partie de la charité publique. Nous songeons ici à un acte singulier de dotation collective auquel assistent et contribuent de nombreux citoyens de Brignoles, y compris les notables et même le bailli réunis pour la cause sur la place publique, *Arch. dép. Var*, G. Cabreri, 3E7-170, 22 mai 1438 (le registre a été attribué erronément à P. Bruni).

21. L'existence de cette pratique est attestée par DE RIBBE, *op. cit.*, A. Brignoles, il faut citer le cas de «l'aumône de Guillaume Gill». E. LEBRUN, *Essai historique sur la ville de Brignoles*, Marseille, Imprimerie Marseillaise, 1897, pp. 238-242, donne une description détaillée du testament de ce riche marchand du XIVe siècle. Ariès nous rappelle, p. 192, que jusqu'au XVIIIe siècle, toute l'assistance publique reposait sur les fondations pieuses d'origine essentiellement testamentaire.

22. Le bastide de Johannes Nigri rapporte un cens annuel de huit setiers, *Arch. comm. Brign.*, CC 194. Nous n'avons pas pu identifier dans la documentation cadastrale de Brignoles la terre et le pré légués à la chapellenie: il s'agit sans doute de biens de valeur non exceptionnelle puisqu'il n'est pas question de ferrage, ni d'*affar* et qu'on ne se préoccupe pas d'en souligner la superficie... Sur le patrimoine des Entrecasteaux, cf, *infra*, note 44.

des revenus[23], réaction nobiliaire contre le morcellement de la propriété, ce sur quoi nous reviendrons, dotation suffisante des oeuvres charitables au XIVe siècle[24] ou, plus simplement, modération du tempérament et du sentiment religieux dans cette France du Midi?[25]. Quoiqu'il en soit, nous sommes loin ici de ces pratiques testamentaires qui, selon Boutruche, auraient contribué à la ruine de la noblesse bordelaise à l'époque de la Guerre de Cent Ans[26].

Au contraire de ces dispositions pieuses et charitables qui témoignent largement du statut et de l'insertion sociale du testateur — véritable «dîme de la mort», pour reprendre les mots d'Ariès, assurant un billet de première classe au testateur bien nanti[27] —, d'autres clauses pieuses révèlent au contraire un fond collectif relativement stable d'un testament à l'autre. Nous songeons à la séquence que constituent la messe des obsèques, la neuvaine de messes consécutive au décès et coiffée d'un *cantar* et le *cantar* d'anniversaire célébré un an après la mort. Dans le cas de Jeanne, la structure de cette séquence est accentuée, comme nous le savons, par l'ajout d'une neuvaine de messes au jour même des obsèques — normalement, le jour de la mort ou, tout au plus, le suivant — d'une série de trenteniers de messes à dire avant le terme de la première année — période précisée de façon formelle — et, enfin, d'un duo perpétuel de messes hebdomadaires prolongeant au-delà l'afflux régulier des indulgences. Cette savante orchestration des grâces, dans sa structure simple ou, comme ici, complexe, suggère un scénario du salut bien arrêté et d'allure asymptotique, marquant un temps fort au moment des obsèques et de la première semaine, une phase de dévotion active durant la première année, suivie d'une période indéfinie plongeant dans l'éternité[28].

On serait tenté d'interpréter cette économie du salut dans le sens d'un rite de passage entre la vie

23. G. DUBY, *Techniques et rendements agricoles dans les Alpes du Sud en 1338*, Annales du Midi, 1958, pp. 403-413. Les meilleures terres dans les campagnes d'Arles ou de Manosque, atteignent difficilement le "rendement dérisoire" de 5 pour 1, et Duby de conclure: «De ce fait une très large part des profits se trouvait absorbée par les frais d'exploitation» (p. 412).

24. Ceci paraît douteux, compte tenu des destructions de la fin du XIVe siècle: voir: N. COULET, *La désolation des églises en Provence à la fin du moyen âge*, Provence historique, 6, 1956, pp. 34-52 et 123-141. Cependant, certaines oeuvres charitables, comme *«l'Aumône de Guillaume Gil»* ou «l'Hôpital des pauvres du Christ» paraissent être largement dotées dans les cadastres brignolais du XVe siècle. Ainsi, l'Aumône reçoit soixante florins de cens annuel vers 1450, *Arch. comm. Brign.*, CC 190, 1452-1454. Cf. aussi no. 21.

25. ARIÈS, p. 116, remarque que les thèmes macabres sont pratiquement absents des tombeaux dans le Sud de l'Europe du XIVe au XVIe siècle. A propos de la peine capitale, R. Lavoie relève le même contraste frappant entre la région parisienne et la Provence au XIVe siècle: voir communication au présent colloque. La mort macabre serait-elle une réalité du Nord?

26 R. BOUTRUCHE, *Aux origines d'une crise nobiliaire: donations pieuses et pratiques successorales en Bordelais du XIIe au XVIe siècles*, Annales d'histoire sociale, 1939, pp. 161-177 et 257-277, thèse reprise dans *La Crise d'une société: seigneurs et paysans du Bordelais pendant la Guerre de Cent*

et la mort, introduisant une phase intermédiaire de latence dont le support mental, sinon la chronologie demeurent confus. Faut-il se représenter l'âme quittant le corps au moment du décès, puis tiraillée entre anges et démons — épreuve qui exige un afflux d'énergies — subissant, enfin, une longue purgation avant d'accéder à la paix éternelle?[29] Faut-il, au contraire songer à une phase d'incubation dans le corps d'où l'âme ne serait finalement libérée qu'après décomposition achevée de l'enveloppe charnelle: la mort-sommeil immémoriale évoquée par Ariès?[30] Ces représentations divergentes, psychique, d'un côté, correspondant à la conscience claire, somatique, de l'autre, archétype commun aux cultes agraires[31], se rejoignent en définitive dans leurs rythmes sotériologiques. Ainsi, les *cantars* paraissent intervenir aux moments stratégiques de cette chronologie posthume. Selon Charles de Ribbe, les *cantars*

La Mort et le Moine (1494)

Ans, Paris, 2e éd., 1963. P. Veyne croit pouvoir relier ces pratiques charitables à un type d'*homo oeconomicus* caractéristique des sociétés préindustrielles: cf. la discussion dans ARIÈS, pp. 190 ss.

27. ARIÈS, p. 188: «Réciproquement l'Église, par l'obligation du testament, contrôle la réconciliation du pêcheur, et prélève sur son héritage une dîme de la mort, qui alimente à la fois sa richesse matérielle et son trésor spirituel».

28. La fondation de messes perpétuelles cessera vers 1700: elles seront remplacées par des fondations de messes en nombre limité. Vovelle estime entre 300 et 400 le nombre de messes posthumes chez les notables provençaux de l'époque: cf. le graphique reproduit dans *Mourir autrefois...*, p. 132.

29. Pour une discussion de cette "psychomachie", cf. ARIÈS, p. 111. Selon le même auteur, l'idée de purgatoire ne se serait imposée qu'au XVIIe siècle.

30. Sur la mort-sommeil, voir les premiers chapitres d'ARIÈS. Le cimetière des Saints-Innocents à Paris était particulièrement apprécié pour les vertus purgatives de son sol: cf. ARIÈS, p. 64, qui cite une enquête tardive, il est vrai, datant du XVIIIe siècle.

31. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964, pp. 295 ss. Le corps, comme une graine en terre, participe à la fécondité du sol, d'où la fusion entre rites agraires et rites funéraires, constatée par Eliade (hiérogamies, orgies sexuelles, sacrifices et banquets funéraires...)

réunissent parents, proches et amis, et seraient déjà l'occasion de banquets funéraires[32]. Quoique cette pratique puisse être rattachée à des origines lointaines, on pourrait légitimement retarder vers 1470-1480 cette sociabilisation funèbre observée par les modernistes avec ses festins et aussi ses pauvres, ses pénitents faisant à la mort un bruyant cortège[33].

Chose certaine, c'est que nous sommes bien avant la césure des années 1750 qui devait dissocier «le village des vivants d'avec le village des morts». On n'a pas encore renoncé «à dormir du dernier sommeil près de ce saint», on songe ici à sainte Anne, ni à «bénéficier du flot d'indulgences et de grâces qui, selon une théologie à vraie dire primitive et superstitieuse, coule et découle de la proximité géographique de l'autel»[34]. On retrouve bien sûr ici ces divers éléments de la spiritualité mortuaire: médiation du corps recueillant les effluves du sacrifice divin, médiation aussi de la relique vestimentaire qui permettra par contacts médiatisés de participer aux rites du sacré[35], magie aussi du chiffre et du nombre avec cette chorégraphie de messes en neuvaines, en trenteniers, messes à neuf prêtres, messes basses, messes chantées, messes de saint Grégoire... Par-delà cette harmonie comptable des grâces, c'est le corps que nous retrouvons, ce "mien corps" près du "corps des miens", retour tout à la fois à la terre féconde, au giron familial[36] et au sein protecteur de notre mère l'Église. Entre la vie et la mort, comme entre l'âme et le corps, tout compte fait, l'*hora mortis* ne parvient pas à introduire de discontinuité, et l'église demeure au centre du village des vivants et des morts.

Mais le testament n'est pas que projection dans l'au-delà dans un pacte indissoluble avec la communauté de la paroisse et celle de saints. Il est aussi transaction avec la famille dans l'histoire de laquelle il marque un point tournant: il prolonge la vie commune par la prise en charge du conjoint

32. *Le livre de raison* de JAUME DEYDIER, cité plus haut, atteste l'existence de tels banquets vers 1477: «Plus ay fach ung bel cantar, al bot de l'an de la mort (s.e. "de mon père"), en que ay donat à cascun capellan ung gros, et houssi à dinar à ben vint et cinc omes. Tout contat, ay despendut florins 5», DE RIBBE, p. 113.

33. Le testament de 1475 de Jean Martin, celui-là même qui assiste à titre de témoin au testament de Jeanne en 1456, fait intervenir un cortège de pauvres: «...Je m'humilie devant lui (c.-à-d. Dieu), et veux que *treize pauvres* de Jésus-Christ m'accompagnent à ma tombe, revêtus d'habits et de souliers blancs, *comme d'usage,* et qu'il soit donné à chacun un dîner avec un gros d'argent...», cité par DE RIBBE, p. 105 (les soulignés sont de nous). Cette pratique funèbre semble donc coutumière sans doute dans le milieu privilégié de l'élite parlementaire aixoise. Sur le rôle avant-gardiste des élites dans l'évolution des pratiques funéraires, cf. communication de Mme C. Dolan-Leclerc au présent colloque.

34. E. LE ROY LADURIE, *Chaunu, Lebrun, Vovelle...*, pp. 397 ss. Comme le remarque ARIÈS, p. 84, c'est la fonction du sacrifice divin, plus que celle du saint, d'assurer ce flot d'indulgences.

35. Nous voulons évoquer ici le legs du vêtement de soie rouge de Damas, appartenant à Jeanne, afin d'en faire une chasuble. Fait à remarquer, ce legs n'est pas personnel mais il est attaché au service de la chapellenie, près de la tombe où reposera le corps de Jeanne.

36. Ariès croit pouvoir contraster le développement de la sépulture

survivant et parfois le maintien indivis de l'héritage, il fonde de nouvelles familles par la création de dots et la transmission du patrimoine, et provoque à l'occasion des ruptures par l'exclusion de prétendants jugés indignes de la succession. Ce rôle est d'autant plus crucial que l'espérance de vie adulte est plus basse et que l'acte testamentaire s'insère, par conséquent, de façon plus organique dans la succession des générations[37]. Le portrait de famille, que nous donne le testament de Jeanne, dépeint cette situation avec des contours inévitablement flous: cinq filles, dont une veuve remariée, une mariée et les trois autres nubiles, et un fils sans femme ni enfant[38]. Les dernières volontés de Jeanne interviennent, somme toute, à la charnière des générations, au moment où la plus jeune s'apprête à prendre la relève.

La danse des morts

familiale au XVe siècle avec "le rôle faible" que jouerait la famille "dans le temps banal de la vie quotidienne", p. 80. À moins qu'Ariès ne veuille évoquer par là le développement de relations affectives à l'intérieur du couple et à l'égard des enfants (?), cette assertion nous paraît être erronée, compte tenu du poids des structures familiales dans l'organisation sociale: cf. J. HEERS, *Le clan familial au moyen âge. Étude sur les structures politiques et sociales des milieux urbains,* Paris, P.U.F., 1974.

37. D. HERLIHY, *Vieillir à Florence au Quattrocento,* Annales E.S.C., 24, 1969, pp. 1338-1352, et aussi C. KLAPISCH, *Fiscalité et démographie en Toscane (1427-1430),* Annales, E.S.C., 24, 1969, pp. 1313-1337. Selon Herlihy, «Quatre sur cinq des personnes vivantes à vingt-cinq ans avaient chance de l'être encore à quarante-cinq. Quand survenait la vieillesse — après quarante-cinq ans au jugement de Dante —, la mort, encore une fois, réduisait rapidement le nombre de ces gens d'âge. Plus de la moitié des hommes ayant atteint quarante-cinq ans devaient mourir dans le courant de cet âge de la vie», *art. cit.,* p. 1351.

38. Dans le testament de 1452, Anne est présentée comme veuve, "relicta", alors qu'on la retrouve mariée en 1456. Antoinette ne s'est mariée qu'après juin 1450, date à laquelle elle contracte mariage "per verba de futuro". Les trois autres filles n'ont pas encore touché de dot en 1456, année du mariage du fils unique, Enofre. Sauf pour le fils, héritier universel, la succession des legs paraît donc correspondre à celle des naissances. Pour plus de précision sur les sources utilisées, cf. notes 30 et 40.

L'histoire de famille, telle qu'on peut l'observer dans le déroulement de l'oeuvre testamentaire, confirme cette impression statique: du testament de juillet 1452, comme nous le verrons, au codicille de novembre 1456 et, finalement, au testament de décembre de la même année, publié en annexe, le contenu religieux demeure relativement stable par comparaison à un contexte familial en plein mouvement[39]. Il ne fait pas de doute que cette mobilité familiale est largement responsable de la productivité testamentaire de Jeanne. Aussi bien, cette série d'actes successoraux, en elle-même instructive, ne reçoit sa pleine lumière que si on la rapproche d'une série parallèle de contrats de mariage, dont certains nous sont heureusement parvenus[40]. Il en ressort que l'oeuvre testamentaire est indissociablement liée aux autres actes touchant la famille, desquels à la fois elle subit les effets et prépare les assises. Cet état de fait nous invite à une brève incursion biographique qui nous amènera à serrer de plus près la réalité mouvante du testament et la personnalité familiale de Jeanne.

39. Testament du 5 juillet 1452: *Arch. dép. Var,* 3E7-152 (P. Besse). Codicille du 8 novembre 1456: *ibid.,* 3E7 156 (id.). Testament du 15 décembre 1456: *ibid.,* 3E7 156 (id.).

40. Contrat de mariage d'Antoinette: *Arch. dép. Var,* 3E7-152 (P. Besse), 18 juin 1450; ce contrat est précédé d'une renonciation successorale datée du même jour. Contrat de mariage d'Enofre: *ibid.,* 3E7-156 (P. Besse), 15 décembre 1456.

Le testament de 1452 offre une structure commune, à peu de choses près, à l'ensemble des testaments et d'autant plus à celui de 1456 dont nous présentons ici le plan[41].

41. Cf. R. AUBENAS, et aussi P.-L. MALAUSSENA, *op. cit.*

Protocole initial indiquant le titre, la date, les raisons de tester (la crainte de mourir intestat), les origines familiales du testateur, la capacité physique et mentale de tester (notamment, la lucidité d'esprit et la clarté d'élocution) et l'intention testamentaire (éviter les disputes de succession). Suit le dispositif composé de cinq parties: les *dispositions initiales* touchant l'âme et le corps, les *legs pieux,* gage spirituel, legs à la croix d'argent et au porteur de la croix, messe des obsèques, puis une série de neuvaines, cantars et trenteniers de messes, complétée par la fondation d'une chapellenie dotée de cens, de terre et de vêtements sacerdotaux, les *legs affectueux* offerts

à quelques familiers et affichant une intention charitable («pour l'amour de Dieu»), les *héritages particuliers,* constitutions ou augments de dots, substitutions à l'avantage de l'héritier universel, usufruit universel concédé au conjoint «sa vie durant», l'*héritage universel,* allant au fils unique et assorti d'une clause de substitution au profit de ses soeurs et, enfin, la désignation d'*exécuteurs testamentaires,* dont la fonction principale paraît être de se porter garants de l'accomplissement précis des dispositions dévotes. Le protocole final comprend une série de clauses de caractère juridique: validation de l'acte, révocation de tout autre testament, invocation faite aux témoins, publication posthume, lieu de l'acte, identification des témoins, attestation verbale du notaire, référence à une transcription de l'acte en étendue et paraphe du notaire en guise de signature.

Les dispositions successorales de 1452 prévoient plusieurs legs affectueux ou charitables — cinq précisément — faits à divers familiers et à un parent. Au chapitre des héritages particuliers, Jeanne se préoccupe de la dotation de ses cinq filles. À Anne, alors veuve, elle lègue un ensemble important de biens immobiliers: maison, *affar* (ensemble groupé de pièces de terres diverses), ferrage (c'est-à-dire une terre à rendement élevé), et, à nouveau, une autre maison, le tout assorti de la condition qu'elle cède sa dot à son frère Enofre, constitué héritier universel. Ce legs en impose par son importance[42] et, surtout, par son caractère immobilier: il est de coutume, en effet, de doter les filles en argent de façon à laisser intègre le patrimoine familial en faveur de l'héritier universel[43]. Anomalie, par conséquent, qui révèle sans doute une affection particulière de Jeanne pour celle qui apparaît comme sa fille aînée et, vraisemblablement, l'aînée de la famille.

Cette impression se confirme en poursuivant la lecture des dernières volontés de Jeanne. Certes, les soeurs d'Anne paraissent largement dotées:

42. La valeur de ces biens dans le cadastre CC 194 de 1438 (estime de Geoffroy d'Entrecasteaux) revient à quarante-cinq livres cadastrales, soit un peu moins de dix pour cent de la valeur totale du patrimoine et près du double de la valeur moyenne des fortunes brignolaises. Le CC 190, de date plus récente (1452-1454), est malheureusement incomplet (les soixante-neuf premiers folios sont manquants) et l'estime des biens hérités de Geoffroy fait défaut.

43. Selon De Ribbe, le régime testamentaire (droit égal des filles de parents morts intestats, selon la *Novelle justinienne* 118) ne serait qu'une des causes du morcellement de la propriété agricole, à côté d'autres facteurs comme la multiplication du bail à cens et le manque de numéraire épuisé par les constitutions de dots et incapable de subvenir au paiement de légitimes en argent pour les autres fils. Plusieurs remèdes se sont présentés: pratique de l'héritage indivis, multiplication des "frèrèches" (association entre parents ou amis dans la cohabitation et la mise en commun des ressources), échanges de terres en vue de reconstituer des domaines plus consistants et, enfin, réforme législative par la voie de statuts locaux puis provençaux (1472) en faveur de la succession masculine.

Catherine, Douce, Marguerite reçoivent chacune cinq cents florins de dots, somme très appréciable pour l'époque. Quant à Antoinette, elle ne reçoit qu'un legs particulier d'un seul florin, exhérédation déguisée, mais nous savons par ailleurs qu'elle a reçu en 1450 une belle dot de mille deux cents florins: ce qui l'avantage singulièrement par rapport à ses soeurs cadettes et la situe sans doute quelque peu derrière sa soeur aînée. Sur les hommes, Jean Brici, mari de Jeanne, et sur son fils, Enofre, il y a peu à dire: l'un reçoit, comme nous l'avons vu, l'usufruit, l'autre l'héritage universel, et cette situation ne sera guère modifiée par la suite. Mais revenons aux filles, puisque c'est autour d'elles que se trame le virtuel litige. Les filles sont exclues, bien entendu, de toute prétention à l'héritage proprement dit. Mais qu'arrive-t-il en cas de décès de leur unique frère? Si ce dernier est sans enfant — il ne se mariera que plus tard — ses biens doivent revenir à ses soeurs suivant des conditions de partage particulières: la moitié à Anne et l'autre moitié à partager également entre ses quatre soeurs!

L'iniquité paraît consommée. Un héritage foncier appréciable et, maintenant, des prétentions à titre de substitut sur la moitié de l'héritage universel donnent à Anne une sérieuse option sur le patrimoine héréditaire. Nous savons que tel était le cas de Jeanne, sa mère, seule héritière du très riche et noble Geoffroy d'Entrecasteaux, jadis le propriétaire et rentier de loin le mieux nanti de Brignoles[44]. On est tenté de penser que Jeanne aurait aimé rééditer le précédent, sous réserve des droits prioritaires de son fils. On imagine le malaise qu'ont dû entraîner ces dispositions testamentaires, compte tenu de leur confidentialité plus que douteuse: inquiétude du fils partiellement dépossédé et, pour le moment, sans enfant, récriminations des soeurs et sans doute surtout d'Antoinette qui talonne sa soeur aînée, trouble intérieur de la mère tiraillée entre ses desseins matrilinéaires et la paix familiale...

44. Jeanne d'Entrecasteaux semble avoir reçu en dot et en héritage la quasi-totalité des biens de son père: ainsi, les très nombreuses redevances qui revenaient à son père en 1438, *Arch. comm. Brign.* CC 194, sont adressées en 1452-1454, *ibid.*, CC 190, à son mari, Jean Brici, qui administre les biens de son épouse. On peut se faire une idée de la fortune de Geoffroy si on considère que son estime affiche en 1438 une valeur de cinq cent quatre-vingt (ou six cents quarante-quatre après vérification) livres cadastrales, alors que seulement huit habitants de Brignoles franchissent le cap de cent livres — et encore son plus sérieux compétiteur, Béatrice Arbaud, dépasse à peine les deux cents livres — et que la moyenne des fortunes gravite autour de vingt-quatre livres.

Le codicile de 1456 reflète ces tensions qui ont sans doute aussi aigri le caractère de Jeanne que nous retrouvons toujours alitée. Depuis 1452, elle a, en effet, perdu ses deux servantes, Marguerite Barbier et Bellone Fabre, qu'elle a du même coup déshéritées sans donner plus de raison. Le legs assez généreux de cinq florins, destiné jadis à Bellone, est remplacé par un maigre legs de deux florins, constitué en dot à sa nouvelle servante, Catherine Marrot. Jeanne semble donc avoir connu des difficultés avec ses servantes et, conséquemment, son estime pour la gent ancillaire paraît s'être refroidie: ainsi elle ignore jusqu'au prénom du père de Catherine, indice d'une certaine indifférence[45].

Mais il y a plus. Jeanne a certes beaucoup réfléchi depuis quatre ans. Elle avoue s'être confiée de ses soucis à son notaire et, peut-être, faut-il voir de même un conseiller en son parent Raulet de Brignoles, qui recevait un modeste legs de reconnaissance en 1452 et qui devient exécuteur testamentaire en 1456[46]. De même, nous la verrons un mois plus tard en compagnie de Jean Martin, chancelier du roi René et l'un des jurisconsultes les plus éminents de son temps. Consultations et réflexion l'ont sans doute inclinée à une solution de compromis plus respectueuse des coutumes et de la jurisprudence qui s'élabore à l'époque[47]. Dorénavant, les soeurs sont appelées à se partager également l'héritage universel, à titre de substitut, et Anne, qui s'est remariée entretemps et a recouvré par le fait même sa dot initiale, ne reçoit plus qu'un modeste héritage constitué de quelques pièces de terre, vigne et jardin[48]. Jeanne semble être revenue à d'heureuses dispositions propres à rétablir la paix familiale. Fait à remarquer, cependant, Antoinette est désormais formellement et rigoureusement exclue de la substitution, «pour certaines raisons fondées qui me meuvent à agir ainsi». Reliquat d'une querelle de famille qui a laissé des

45. L'espace pour le prénom, laissé en blanc dans le codicille, est simplement écarté dans le testament du mois suivant où ne figure que le patronyme "Marrot".

46. Raulet entretient des liens de dépendance et de service avec le mari de Jeanne, Jean Brici: tributaire pour un verger et un ferrage dans une reconnaissance de cens de 1438, *Arch. dép. Var.* P. Bruno, 3E7 170, 1er mai 1438. Raulet agit d'autre part, comme procureur de Jean Brici dans une reconnaissance de dette de la même année, *ibid.*, 10 mai 1438. Ces liens de dépendance sont confirmés par les cadastres, CC 194 et 190: Raulet fait figure de "parent pauvre" avec une fortune modeste de quarante-cinq livres en 1438.

47. Selon C. De Ribbe, Jean Martin sera justement le promoteur des statuts de Provence de 1472 qui arrêteront définitivement le principe de la succession masculine, *op. cit.*, p. 105.

48. Nous ne savons rien sur la composition et la valeur de la dot enregistrée par le notaire Alard de Mollenbessoul, dont les archives ne nous sont pas parvenues (nous savons par le CC 190 que ce notaire habitait Brignoles). Avec quelques hésitations sur l'identification de la vigne, nous pouvons estimer à environ vingt-sept livres cadastrales (valeur de 1438) ce nouvel héritage, soit un peu plus de la moitié de l'héritage de 1452.

traces difficiles à effacer? Il serait hasardeux de l'affirmer.

Telles demeurent les dernières volontés de la noble dame, un mois plus tard, au moment du dernier testament du 15 décembre 1456. Nous la retrouvons alitée, affaiblie et assaillie par les fièvres qui l'oppressent. Elle avoue être parfois dure d'oreille et il lui arrive de ne pas avoir tous ses esprits. Mais aujourd'hui, elle se sent d'attaque. Profitant d'un moment de lucidité, elle s'est entourée de juristes, de prêtres, de parents et amis pour dicter au notaire ses ultimes volontés. Heureusement, la vue est encore bonne et elle pourra identifier et nommer chacun des témoins appelés à son chevet pour l'assister dans ce grave moment. Plus encore, les ressources de sa mémoire, la précision du détail révèlent derrière ce corps fragile des réserves insoupçonnées. C'est qu'elle tient à mettre la dernière main à son oeuvre testamentaire, de façon à sceller définitivement le sort de sa famille dans une entente durable.

Aussi bien, une autre circonstance exige impérieusement la fixation définitive de ses dernières volontés. En effet, ce même jour, dans la même chambre où elle gît allongée, se noue un autre pacte qui va bientôt assurer la continuité de cette oeuvre: le contrat de mariage liant son fils et héritier, Enofre, à Huguette Puget, qui lui apporte une dot non négligeable de mille florins d'or[49]. Fait à remarquer, nous retrouvons le même personnage, Raymond Puget, conseiller royal, docteur dans les deux lois et, ce qui importe ici, parent de la future mariée — il s'agit vraisemblablement de son oncle —, nous le retrouvons donc comme donateur et garant de la dot de sa nièce et comme témoin quelques instants plus tôt du dernier testament de Jeanne! La conclusion s'impose. Le mariage est conditionnel au testament qui en garantit les bases dans le cadre d'un pacte entre nobles familles[50] où

49. Fait inhabituel, cinquante florins sont versés sur le champs et une somme égale doit être payée avant même le jour du mariage. Si on soustrait les trois cents florins remis à cette occasion, il ne faudra que douze ans pour liquider la dot (au rythme de cinquante florins par année), signe de bon augure quant aux ressources de la belle-famille!

50. Sur les associations entre familles nobles au moyen âge, cf. J. HEERS, *op. cit.*.

s'entrelacent dans l'harmonie les thèmes de la mort et de la fécondité.

Ses tourments une fois passés et estompés derrière l'heureux événement qui en scelle l'issue, Jeanne pourra au creux de son lit retourner aux soins de son âme et, qui sait, peut-être encore fignoler quelque clausule pour la dotation de sa chère chapellenie...

Testament de Jeanne d'Entrecasteaux, noble de la ville de Brignoles[1]

Au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ, amen. En l'an de l'incarnation de notre Seigneur mille quatre cent cinquante six, mercredi le quinze du mois de décembre, à l'heure de tierce environ, sous le règne de notre sérénissime prince et seigneur, le sieur[2] René par la grâce de Dieu roi de Jérusalem et de Sicile, etc. Qu'il soit porté à la connaissance de tous etc. que comme rien n'est plus certain que la mort et rien, plus incertain que son heure, etc.

Pour ces raisons, moi Jeanne d'Entrecasteaux, fille et héritière des nobles époux dénommés Geoffroy d'Entrecasteaux et Catherine de Crota, conjoints, (habitants) de la présente ville de Brignoles du diocèse d'Aix. Sain d'esprit, jouissant d'une mémoire bonne et intègre[3], d'une élocution intelligible et distincte ainsi que de mon bon sens et de la lumière de mes yeux, disposant d'une vue forte et correcte et reconnaissant témoins et notaire ici présents, que je reconnais et identifie, tous et chacun, par ses propres noms[4] et prénoms, bien que languissante et affligée par la fièvre et la faiblesse de mes membres, ainsi qu'il plaît au Seigneur, souffrant à l'occasion de dureté d'oreille et d'esprit, ayant cependant la capacité de voir à la confection et à l'ordonnancement de mon ultime testament nuncupatif, ainsi que l'ont jugé[5] les sieurs juristes et docteurs en loi ci-après nommés et les miens, présents pour la circonstance, m'apportant assistance et réconfort et convoqués pour cette raison.

1. *Arch. dép. Var*, P. Besse, 3E7 156 (1456-1457), fol. 128-139, registre de brèves. L'attribution du registre est certifiée par l'identification du notaire à la fin de l'acte: celui-ci est de sa main et porte son paraphe stylisé. L'acte est écrit dans une belle graphie, caractéristique de ce notaire, et il comporte plusieurs additions et quelques ratures que nous signalerons en cours de route. Nous avons tâché de respecter le style notarial sans éviter ses lourdeurs. Le premier folio porte la note suivante dans le coin supérieur gauche: «...aclausulle inde (teste) Antonio Giraud (e) en lo doble lo (folio cent e) ving. Et insig... Raymund (o) Parrel patron». La date de l'acte est aussi indiquée dans une graphie moderne dans le coin supérieur droit du folio: "15. XII.1456".

2. Nous avons régulièrement traduit «dominus» par «sieur», lorsqu'il s'agit d'un simple titre de politesse.

3. Ajout suscrit: «et integra».

4. Ajout marginal: «cognominibus».

5. Ajout suscrit: «aparuit».

Voulant, par conséquent, désirant et disposant, alors que le temps et la raison me le permettent, de l'ensemble de mes biens, affaires et droits, quels qu'ils soient, selon mon bon plaisir et ma volonté par voie d'ultime testament nuncupatif et d'ultime volonté, (voulant) disposer et aussi ordonner (toute chose) de telle façon qu'une fois que je serai entrée dans la voie de toute chair, il ne puisse dans l'avenir apparaître aucun sujet de litige entre mes successeurs. Sur le conseil, par conséquent, de ces experts et par voie de nuncupation, je fais, concède, ordonne et dispose de la façon suivante mon testament ultime et nuncupatif et mes dernières volontés, ordonnance et disposition finale de tous mes biens, droits et affaires quels qu'ils soient.

Premièrement et avant toute autre disposition, moi, susdite Jeanne d'Entrecasteaux, en tant que véritable et fidèle chrétienne, je recommande mon âme dans les mains de notre Très-Haut Rédempteur Notre Seigneur Jésus-Christ et de la Bienheureuse et Glorieuse et toujours Vierge Marie, sa pieuse mère, et de toute la Cour Céleste. Et pour l'ensevelissement de mon corps, l'heure venue où Notre Rédempteur daignera me rappeler de ce siècle, j'élis pour sépulture[6] l'église paroissiale de Saint-Sauveur de la présente ville de Brignoles et (plus précisément) la tombe située dans la chapelle de Sainte Anne dans la même église et où les corps de mes parents ont été déposés.

Et premièrement, pour l'amour de Dieu et le salut de mon âme, à la dite église paroissiale, je lègue à titre de gage spirituel la somme de[7] cinq sous, de monnaie courante et une seule fois, somme à payer à la même église par mon héritier ci-après désigné.

De même, pour l'amour de Dieu, à la belle croix d'argent de la dite église paroissiale, qui doit être portée pour mes obsèques, je lègue la somme d'un gros, de monnaie courante et une seule fois.

6. Ajout suscrit: «in».
7. Les ajouts pour fins de traduction sont normalement indiqués entre parenthèses, sauf pour l'expression «la somme de» que nous avons introduit pour souligner l'articulation du texte.

De même, pour l'amour de Dieu, au clerc portant cette croix lors de mes dites obsèques, je lègue la somme de huit deniers, de monnaie courante et une seule fois.

De même, pour l'amour de Dieu, à tout prêtre officiant lors de mes dites obsèques, je lègue la somme de huit deniers, de monnaie courante et une seule fois, somme à être acquittée par mon héritier ci-après désigné etcetera.

De même, je décide, veux, commande[8] et ordonne que le jour de mes obsèques soient célébrées neuf messes par neuf prêtres choisis par mon dit héritier. En conséquence, pour l'amour de Dieu et le salut de mon âme, à chacun des prêtres célébrant à cette occasion, je lègue et commande qu'il soit donné la somme de douze deniers, de monnaie courante et une seule fois, somme à être acquittée par mon héritier ci-après nommé, aussitôt que les dites neuf messes auront été célébrées.

8. Ajouts suscrits: «mando» et «jubeo».

De même, pour l'amour de Dieu et le salut de mon âme et pour la rédemption de mes péchés, au vénérable homme et sieur Antoine de Nantes, prêtre résidant en l'église de Saint-Sauveur de la présente ville de Brignoles, je lègue pour une neuvaine de messes à dire et célébrer lui-même après mon décès la somme de neuf sous, de monnaie courante et une seule fois, somme à être acquittée par mon héritier etcetera.

De même, moi, dite testatrice, je veux et ordonne de plus[9] qu'à la fin de la dite neuvaine, il y ait et soit célébré un cantar dans la même église de Saint-Sauveur de la présente ville, suivant la coutume de celle-ci. Et pour l'amour de Dieu, je lègue et commande qu'à chacun des prêtres présents et donnant l'absoute lors de ce même *cantar* soit donnée la somme de huit deniers, de monnaie courante et une seule fois, à payer par mon dit héritier.

9. Ajout suscrit: «ulterius».

De même, moi, susdite testatrice, je veux et ordonne voire même[10] qu'au jour de célébration du dit *cantar* soient célébrées dans la même église paroissiale neuf messes par neuf prêtres choisis par mon dit héritier, et pour l'amour de Dieu et le salut de mon âme, je lègue et commande qu'à chacun des prêtres célébrant, comme il a été dit, soit donnée une somme de douze deniers, de monnaie courante et en une seule fois, somme à payer par mon dit héritier aussitôt après la célébration des dites neuf messes.

10. Ajout suscrit: «rursum vero».

De même, je veux et j'ordonne qu'à la fin de l'année suivant mon décès[11], il y ait et soit célébré un autre *cantar* dans la même église paroissiale, comme le veut la coutume, ainsi qu'il a été dit, et pour l'amour de Dieu, je lègue et je commande qu'à chaque prêtre présent et donnant l'absoute lors de ce même *cantar* soit donnée une autre somme de huit deniers, de monnaie courante et une seule fois, somme à payer par mon héritier ci-après nommé.

11. Expression biffée «dicte novene», remplacée par l'ajout suscrit: «anni obitus mei», résultat sans doute d'une confusion momentanée avec le legs précédent.

De même, pour l'amour de Dieu et le salut de mon âme et pour la rédemption de mes péchés, au frère Pierre Meyssonier, de l'ordre des Frères Mineurs du couvent de la présente ville de Brignoles, je lègue pour un trentenier de messes de Saint Georges, à dire et célébrer lui-même durant l'année suivant mon décès, la somme de trente gros, en monnaie courante de Provence et une seule fois, à payer à l'intérieur de cette même année par mon héritier ci-après désigné.

De même, pour l'amour de Dieu et le salut de mon âme, ainsi qu'il a été dit, à Antoine de Nantes, prêtre, pour un autre trentenier de messes, à dire et célébrer lui-même durant la dite année, je lègue la somme de quinze gros, de monnaie courante et une seule fois, à payer comme dit plus haut, par mon héritier ci-après désigné, etcetera.

De même, pour l'amour de Dieu, etc., au sieur Honorat d'Aix, prêtre, je lègue pour un autre trentenier de messes, à dire et célébrer lui-même durant l'année sus-mentionnée, une autre somme de quinze sous, de monnaie courante et une seule fois, à payer, comme mentionné plus haut, par mon héritier, etc.

De même pour l'amour de Dieu, à Bertrand Blanchard, prêtre de la présente ville de Brignoles, je lègue pour un autre trentenier de messes, à dire et célébrer lui-même, la somme de quinze gros[12], de monnaie courante et une seule fois, à payer, comme mentionné plus haut, par mon héritier, etc.

12. Ajout marginal: «currentes».

De même, pour l'amour de Dieu, moi, dite Jeanne d'Entrecasteaux, testatrice, avec mon entière connaissance et mon consentement libre et spontané, pour le salut de mon âme et aussi[13] pour le salut de l'âme de mes parents susdits et pour le rachat de nos péchés, je laisse, donne et concède le legs suivant en dot et à titre de dot et de fondation d'une chapellenie nouvelle que je constitue et ordonne en l'honneur de Dieu Tout-Puissant et de la Bienheureuse et Glorieuse et toujours Vierge Marie, sa pieuse mère, et de Sainte Anne, au lieu de la dite église paroissiale de Saint-Sauveur de la présente ville et aux chapelle et autel ci-haut mentionnés de Sainte Anne, dans laquelle se trouve la sépulture et tombe de mes parents susdits, chapellenie à desservir là-même par un prêtre capable et suffisant, et résidant à demeure dans la présente ville de Brignoles.

13. Ajout marginal: «etiam».

Et premièrement par le vénérable homme et sieur Antoine de Nantes, prêtre habitant et résidant dans cette ville de Brignoles et dans la susdite église de Saint-Sauveur, lequel sieur Antoine je nomme, constitue et ordonne sa vie durant comme premier recteur, chapelain et serviteur de la dite chapellenie, nouvellement fondée, et comme son administrateur avec tous

les droits et privilèges y reliés, et successivement, à la mort de celui-ci, par un autre et un autre prêtre[14] devant par mon héritier ci-après désigné et par les siens à perpétuité être présenté à l'approbation du révérentissime prince et seigneur dans le Christ, le sieur archevêque de la sainte Église d'Aix ou son vicaire, à l'approbation duquel je veux, commande et ordonne que soit présenté avant tout autre, comme mentionné plus haut, le sieur Antoine de Nantes.

14. Ajout suscrit: «sacerdotem».

(Compte tenu du legs suivant) à savoir le cens ou service en blé que les héritiers du dénommé Jean Lenoir de la présente ville de Brignoles sont de tenus et doivent faire, acquitter et servir à moi, dite testatrice, et aux miens, chaque année et à perpétuité, au mois d'août, pour une certaine bastide à eux et son *affar,* avec tous ses droits et privilèges, bastide située au territoire de la présente ville de Brignoles, au lieu dit "Au plan" et ayant pour confronts, d'une part, l'*affar* de la bastide des frères Mouton et, d'un autre côté, la terre de noble Jean de Marseille et l'*affar* de noble Jacob Raymond ou de sa femme.

En retenant cependant et en réservant de façon expresse, pour moi et mon héritier ci-après mentionné et les siens à perpétuité, la majeure directe et seigneurie de cette bastide et de son *affar,* des droits et privilèges y reliés, consistant dans l'interposition de lods et la perception de trézains ainsi que dans le droit de prélation et de rétention portant sur cette bastide avec son dit *affar*[15], toutes les fois qu'elle se trouve être vendue, permutée ou aliénée de personne à personne, en tout ou en partie, de quelque façon que ce soit.

15. Ajout suscrit: «affari».

De même, moi, dite testatrice, pour l'amour de Dieu, ainsi que mentionné plus haut, et à titre de dot et fondation de la dite chapellenie perpétuelle aux chapelle et autel mentionnés antérieurement, je donne, lègue et concède une certaine terre

m'appartenant et le pré adjacent, y compris tous les droits et privilèges y reliés, terre située dans le territoire de la présente ville de Brignoles au lieu vulgairement appelé "Au plan" et ayant pour confronts[16], d'une part, une partie de la bastide des héritiers du dénommé noble Pierre Drogoul et, d'autre part, la terre de noble Antoine Puget et la rive du Caramy et autres limites plus véridiques, s'il en est.

16. Répétition de «confrontatam ab una parte».

De telle façon, cependant, et à la condition que le recteur de la dite chapellenie, ci-haut nommé et ordonné, et son successeur ainsi que tout autre successeur soient tenus et doivent à perpétuité faire leur service à la même chapellenie et aux chapelle et autel susdits de Sainte Anne dans la dite église paroissiale de Saint-Sauveur de Brignoles et célébrer deux messes (dites) en deux jours (différents) de façon hebdomadaire, à chaque semaine aux susdite chapelle et autel de Sainte Anne de l'église souventefois mentionnée, à perpétuité et pour le salut des âmes susdites et des fidèles défunts[17].

17. Ajout marginal et suscrit: «perpetuis temporibus pro salute animarum predictarum et fidelium».

Et dans le cas où un tel chapelain et recteur de cette chapellenie, quel qu'il soit, ne ferait pas et n'accomplirait pas ce service en cessant de célébrer les dites deux messes, comme il a été dit, en quelque semaine que ce soit, dans un tel cas que mon héritier ci-après nommé et les siens reçoivent, enlèvent et récupèrent et qu'ils puissent et soient autorisés à recevoir, enlever et récupérer le cens ou service susdits avec les fruits des dits terre et pré, constitués plus haut par moi en dot de la dite chapellenie, et qu'au moyen de ceux-ci ils fassent dire et célébrer les dites deux messes, que j'ai ordonnées, comme il a été mentionné, de célébrer à chaque semaine aux chapelle et autel susdits, par un autre prêtre capable, choisi selon leur convenance et reçu en la manière et forme susdites et ordonnées par moi, dans le cas de défection du chapelain et recteur de cette chapellenie cessant, comme il a été mentionné, de

célébrer, et cela aussi souvent que ces deux messes ou l'une de celles-ci cesseraient (d'être dites) aux chapelle et autel susdits.

Retenant et réservant pour moi et mon héritier et les siens à perpétuité et de la meilleure façon, voie et forme que je puis, dois et qu'il m'est possible en droit, le dit patronage de chapelle, (consistant) en la présentation et nomination du et des recteurs — quels qu'ils soient — de cette chapelle et en tout autre acte conféré et permis en droit aux patrons et fondateurs de bénéfices et chapellenies.

De même, moi, susdite testatrice, avec mon entière connaissance et pour l'amour de Dieu, comme mentionné plus haut, et pour le rachat de mes péchés et de ceux de mes parents, je lègue, laisse et donne, de plus, un certain vêtement à moi, unique et (fait) de drap de soie rouge de Damas, pour la fabrication et la confection d'une chasuble ou vêtement sacerdotal en l'honneur et service de Dieu et des dites chapelle et autel de Sainte Anne, et je veux et commande qu'avec ce vêtement ou le drap de celle-ci, ci-dessus mentionnés, mon héritier ci-après désigné fasse faire la dite chasuble ou vêtement sacerdotal.

De même, je veux aussi et j'ordonne que mon dit héritier fasse faire une aube et autres ornements pertinents au dit vêtement sacerdotal, de façon bonne, décente et honnête, comme il convient, et qu'aussitôt après mon décès, mon dit héritier livre et expédie ces choses au susdit chapelain et recteur de la dite chapelle et, successivement, aux futurs recteurs de celle-ci, et qu'elles soient dédiées à perpétuité au service de Dieu et des dits autel et chapelle.

De même, pour l'amour de Dieu, à Alasète Bosque, épouse de Stéphane Bosque de la présente ville de Brignoles, je lègue pour services rendus une saumée de froment et une millerole de vin pur, une seule fois, à acquitter et expédier

aussitôt après mon décès par mon héritier ci-après désigné.

De même, pour l'amour de Dieu et le salut de mon âme, je lègue semblablement et laisse par droit de legs[18] à Bartholomée Bosque, clerc, fils du susdit Stéphane Bosque de la présente ville, la somme de cinq florins, de monnaie courante en Provence et une seule fois, à payer à lui par mon dit héritier au moment et dès que ce Bartholomée, avec l'aide de Dieu, célébrera sa première messe.

18. Ajout infrapaginal: "et jure legati relinquo"

De même, pour l'amour de Dieu, à Catherine Marrot, ma servante, fille de Marrot du *castrum* de Correns, je lègue pour ses services assidus à mon endroit et pour les soins dispensés, la somme de deux florins, de monnaie courante et une seule fois, en contribution à sa robe nuptiale au moment même où elle se mariera et sera épousée, et cela aussitôt le moment venu et sans aucune difficulté de la part de mon dit héritier.

De même, en vertu du droit d'institution à noble Annette Brici, ma fille bien-aimée, légitime et naturelle, épouse de noble Gervais le Bar, en excédant de sa dot à elle par moi constituée et assignée dans le contrat de mariage de ces conjoints, établi par un certain instrument public de la main de maître Alard de Molenbessoul, notaire public[19], et en augment de cette dot, je lègue les biens et possessions ou propriétés ci-après séparément déclarés et décrits dans leurs confronts.

19. Ajout marginal: "notarium publicum".

Et, premièrement, une certaine terre à moi, dans son entièreté et avec tous les droits et privilèges y reliés, (d'une superficie) d'environ quinze sétérées, située au territoire de la présente ville de Brignoles au lieu dit "Aux hautes rives" et ayant pour confronts, d'une part, la terre des héritiers du dénommé maître Jean Raynaud, notaire, et, d'autre part, une terre (propriété) de l'Aumône de Guillaume Gil et qui fut (jadis) à Michel Maximim, et, d'un autre côté, une autre

terre (appartenant) à moi, testatrice, et vulgairement appelée "Le cros", laquelle terre, appelée "Le cros", je réserve et exclus du dit legs, car je veux que celle-ci soit et revienne entièrement à mon héritier souventefois mentionné.

De même, en vertu du droit d'institution, à la susdite noble Annette, ma fille, en excédant de sa dot mentionnée et en augment de celle-ci, comme dit plus haut[20], je lègue de plus et laisse une certaine vigne à moi, dans son entièreté et avec tous les droits et privilèges y reliés, située au même territoire de Brignoles au lieu dit "Aux clos des Hugues", et ayant pour confronts, d'une part, une autre terre m'appartenant et, d'autre part, la vigne de Pierre Achat et, d'un autre côté, la vigne d'Antoine Imbert et d'autre part (encore), la terre des frères Blanchard et autres confronts plus véridiques.

20. Ajout suscrit: «et in eius augmentum prout supra».

De même, en plus, la moitié d'une autre vigne ou vignoble, avec tous les droits et privilèges y reliés, située au territoire de la dite ville de Brignoles au lieu dit "A Saint-Pierre" et ayant pour confronts, d'une part, le pré d'Antoine Carêmentrant, c'est-à-dire la partie où se trouvent les safrans et contiguë au pré de Carêmentrant.

De même, en plus, un jardin, dans son entièreté et avec tous les droits et privilèges y reliés, situé dans le bourg de la présente ville de Brignoles au lieu dit "À la teinturerie" et ayant pour confronts, d'une part, la voie publique allant à Tourves et, d'autre part, un ferrage m'appartenant et vulgairement appelé "Le petit paradis" et, d'un autre côté, le jardin de maître Elzéar Botin, notaire, et autres confins plus véridiques, s'il en est.

De même, en vertu du même droit d'institution, moi, dite testatrice, avec mon entière connaissance, à la susdite Annette Brici, ma fille, et en excédent de sa dot mentionnée plus haut et en augment de cette dot, comme il a été dit[21], je

21. Ajout infrapaginal: «et in augmentum eius dotis prout supra».

lègue et laisse une autre terre à moi d'environ quatre sétérées, dans son entier et avec tous ses droits et privilèges, située au territoire susdit de Brignoles au lieu dit "À la bonne vallée" et ayant pour confronts, d'une part, la terre de Béatrice Aymeric, veuve de noble Isnard de Brignoles, et autres confins plus véridiques, s'il en est.

J'institue donc Anne Brici, ma fille, héritière de ces biens et possessions ou propriétés, ci-haut désignés et décrits dans leurs confronts de même que la dot à elle donnée et constituée, comme mentionné plus haut, à l'occasion de son dit mariage, et je veux et ordonne qu'elle soit tacite et satisfaite de sa dot et des dits biens et propriétés donnés et laissés en augment de cette dot, de telle sorte que ni la dite Annette[22], ma fille, ni les siens ne puissent réclamer ou demander rien d'autre en plus sur les dits biens et héritage, en vertu de leur droit de légitime ou de tout autre droit, raison, titre ou cause, ce que je défends et interdis expressément à ma même fille et aux siens.

22. «Anna» et le diminutif «Anneta» sont interchangeables. Dans le testament de 1452, seul le diminutif est employé.

Je commande, d'autre part, et ordonne que les fruits pendants et à venir, avec l'aide de Dieu, à la prochaine saison dans les dites possessions et dans chacune de celles ci-haut léguées à ma fille Annette, que les rendements donc et productions de ces terres, une seule fois et pour la dite saison uniquement, concernent et reviennent au dit noble Jean Brici, son père et mon époux bien-aimé.

De même, en vertu du droit d'institution, à noble Antoinette Brici, ma fille bien-aimée, légitime et naturelle[23], épouse de noble Jacob André de Nice et en excédent de la dot à elle par moi constituée et assignée dans le contrat de mariage de ces conjoints, je lègue et laisse la somme d'un florin, de monnaie courante de Provence, une seule fois, à payer par mon héritier ci-après désigné.

23. Ajout suscrit: «legitime et naturali».

J'institue donc cette même Antoinette, ma fille, héritière de cette dot et de ce florin, et je veux et

commande qu'elle soit tacite et satisfaite de ces mêmes dot et florin et que ni elle, ni les siens ne puissent réclamer rien d'autre en plus sur mes dits biens et héritage, en vertu de leur droit de légitime ou de tout autre droit, raison, titre ou cause, ce que je défends et interdis expressément à ma même fille et aux siens.

De même, en vertu du droit d'institution, à noble Catherine Brici, ma fille bien-aimée, légitime et naturelle, je lègue et laisse et je lui constitue et assigne en dot sur mes biens et héritage la somme de cinq cents florins, de monnaie courante de Provence, chaque florin étant compté pour la valeur de seize sous provençaux, à lui être payée par mon héritier ci-après désigné suivant les versements et termes déclarés ci-après, à savoir cinquante florins au jour du mariage et des noces de cette Catherine, avec l'aide de Dieu, et vingt-cinq florins de la valeur susdite à la fin de l'année continue et complète suivant ce même jour de célébration de ses noces et, ainsi de suite, d'année en année, à chaque année complète et révolue, une autre somme de vingt-cinq florins de la même valeur, et ainsi continuant les dits versements tant et aussi longtemps que les dits cinq cents florins n'auront pas été intégralement payés à la susdite Catherine, ma fille, ou aux siens.

J'institue donc ma fille Catherine, héritière de ces cinq cents florins et je veux et commande qu'elle soit tacite et satisfaite de ces mêmes cinq cents florins et que ni cette Catherine ni les siens[24] ne puissent réclamer rien d'autre en plus sur mes dits biens et héritage, par leur droit de légitime ou tout autre droit, raison, titre ou cause, ce que je lui défends et interdis expressément.

24. Ajout écrit à la suite du legs: «ipsam Catherinam et suos».

De même, semblablement, en vertu du droit d'institution, à noble Douce Brici, ma fille légitime et naturelle, je lègue et laisse et je lui constitue et assigne en dot sur mes dits biens et héritage une autre somme de cinq cents florins de

monnaie courante et de la valeur susdite, une seule fois, à être payée à cette même Douce par mon dit héritier suivant les versements et termes ci-après déclarés, à savoir cinquante florins, de la dite valeur, au jour de célébration des noces et du mariage de cette Douce, Dieu le veuille, et vingt-cinq florins de la même valeur à la fin de l'année continue, complète et bien comptée suivant ce même jour de célébration de ces mêmes noces et ainsi de suite, d'année en année, à chaque année complète et révolue et au même jour, une autre somme de vingt-cinq florins de même valeur, en continuant les dits versements tant et aussi longtemps que les dits cinq cents florins n'auront pas été intégralement payés à la même Douce et aux siens.

J'institue donc la susdite Douce, ma fille, héritière de ces cinq cents florins et je veux et commande que ni la même Douce, ni les siens ne puissent réclamer rien d'autre en plus sur mes dits biens et héritage, en vertu de leur droit de légitime ou de tout autre droit, raison, titre ou cause, ce que même je défends et interdis expressément à elle et aux siens.

De même, semblablement, en vertu du droit d'institution, moi, susdite testatrice, à noble Marguerite Brici, ma fille bien-aimée, légitime et naturelle, je lègue et laisse et je lui constitue et assigne en dot à même et sur mes dits biens et héritage une autre somme de cinq cents florins de la valeur susdite, une seule fois, à lui être payée, par mon héritier ci-après désigné suivant les versements et termes ci-après déclarés, à savoir cinquante florins au jour de célébration du mariage et des noces de cette même Marguerite, et vingt-cinq autres florins à la fin de l'année continue et complète suivant ce même jour de ses noces et mariage et au même jour et ainsi de suite, d'année en année, à chaque année complète et révolue au même jour, une autre somme de vingt-cinq florins de la valeur susdite, et ainsi continuant les dits versements tant et aussi

longtemps que les dits cinq cents florins n'auront pas été intégralement payés à la susdite Marguerite et aux siens.

J'institue donc ma susdite fille Marguerite héritière de cinq cents florins et je veux et commande que la même Marguerite soit tacite et satisfaite des susdits cinq cents florins et que ni elle, ni les siens ne puissent réclamer rien d'autre en plus sur mes dits biens et héritage, en vertu de leur droit de légitime ou de tout autre droit, raison, titre ou cause, ce que je défends et interdis expressément à ma même fille et aux siens.

Et dans le cas où mes susdites filles, ci-haut nommées, ou que l'une d'entre elles décédaient sans progéniture légitime de leur sang, dans ce cas à mes mêmes filles et à quiconque d'entre elles venant à mourir, je substitue noble Enofre Brici, mon fils et héritier universel ci-après désigné, de même que les siens (comme héritiers) de tout ce qui précède dans l'ensemble et dans chacun des biens, quels qu'ils soient[25].

25. Report dans le corps du texte du membre de phrase figurant à la fin de celle-ci: «substituo in premissis omnibus universis et singulis et quollibet premissorum» est inséré avant la mention «videlicet nobilem Enofre Bricii...».

De même, moi, susdite testatrice, avec mon entière connaissance, je laisse, constitue et ordonne à titre d'usufruitier et de recteur et administrateur de tous mes biens et droits, quels qu'ils soient, où qu'ils soient, existant et faisant partie de mon héritage ci-après désigné, à savoir noble Jean Brici, mon époux bien-aimé, pour la durée de sa vie seulement et sans aucune confection d'inventaire, ni reddition de compte, desquels inventaire et reddition de comptes je relève et exempte tout à fait ce même Jean, mon mari, de telle sorte cependant qu'à la mort de ce même Jean, mon mari, ce même usufruit soit terminé et qu'il soit consolidé, appliqué et revienne de plein droit à mon héritage et à mon héritier ci-après désigné et aux siens.

Dans tous mes autres biens, en vérité, mobiliers et immobiliers et droits, actions et raisons y reliés, quels qu'ils soient et furent et quels que soient les noms présents et futurs par lesquels ils soient

estimés ou déclarés, je fais, institue et ordonne comme héritier de mes biens et mon héritier universel et unique et, de ma propre bouche, je nomme noble Enofre Brici, mon fils très cher, légitime et naturel, ainsi que les siens.

Et dans le cas où mon même fils et héritier universel ci-haut institué[26] venait à décéder et mourir sans progéniture légitime issue[27] de son sang et d'un légitime mariage, dans ce cas, à mon fils et héritier, je substitue les ci-nommées Annette, Catherine, Douce et Marguerite Brici, mes filles légitimes et naturelles, ainsi que les leurs, à parts égales entre la ou les survivantes de celles-ci et entre les leurs. Je substitue donc ces miennes quatre filles et soeurs, à savoir Annette, Catherine, Douce et Marguerite Brici, ainsi que les leurs et chacune de celles-ci ensemble et séparément, et la ou les survivantes de celles-ci l'une à l'autre et les unes aux autres et réciproquement, ainsi que les leurs, décédant et mourant sans progéniture légitime de leur sang, comme mentionné plus haut, et partageant entre elles à parts égales.

26. Ajout marginal: «universalis supra institutus».

27. Ajout suscrit: «prorata».

Cependant, moi, Jeanne d'Entrecasteaux, susdite testatrice, avec mon entière connaissance et mon consentement libre et spontané, j'excepte, j'exclus et je révoque expressément de la ou les dites substitutions faites plus haut par moi la ci-devant nommée Antoinette Brici, ma fille et l'épouse du dit Jacob André de Nice, ainsi que les siens pour certaines raisons fondées qui me meuvent à ce faire.

Comme gardiens, en vérité, et exécuteurs de mon dit et ultime testament et comme fidéi-commis[28] des legs pieux ci-haut faits par moi, moi, Jeanne d'Entrecasteaux, testatrice, avec mon entière connaissance, je fais, constitue et ordonne nobles Guillaume de Châteauneuf et Raulet de Brignoles, de la présente ville, mes parents et amis bien-aimés, et chacun d'entre eux, entièrement et tant présents qu'absents. Je leur demande à eux et à chacun d'entre eux par

28. «Fidey causarios» que nous traduisons par «fidéicommis».

fidéjussion[29] qu'ils fassent tout leur possible pour exécuter et pour faire demander avec effet que soient exécutés en bonne et due forme tous et chacun des legs pieux ci-devant faits et ordonnés par moi, etc.

Tel est, par conséquent, et tel, moi, susdite Jeanne d'Entrecasteaux, avec mon entière connaissance et mon consentement libre et spontané, je veux que soient mon testament ultime et nuncupatif et mes ultimes et dernières volontés, ordonnance et disposition finale (de tous mes biens), etc.

Et s'il est, serait ou encore sera valide par droit de testament, je veux néanmoins qu'il soit valide par voie et droit de codicille ou de donation pour cause de mort ou d'épistole[30] et en vertu de celui des droits par lequel il pourrra le mieux et le plus utilement valoir et tenir, etc.

Et je casse, invalide, révoque tout à fait et annule tous autres testaments, codicilles et donations pour cause de mort et toutes autres dernières volontés, ordonnances et dispositions finales de tous mes biens et droits et affaires, quelles qu'elles soient, par moi faites et faits jusqu'à ce jour et quels que soient la formulation ou le lien du serment, s'il m'est arrivé d'en faire avec lesquels ces actes aient été faits.

En outre, moi, susdite Jeanne, testatrice, je demande et de vous, probes, nobles et honorables hommes ci-après nommés, appelés et reçus pour cette raison à titre de témoins, connus de moi et nommés de ma propre bouche, et ayant de moi une connaissance véridique, je requiers que vous vous comportiez en témoins véridiques et fidèles de toutes et chacune des dispositions telles qu'arrêtées et ordonnées par moi dans mon présent ultime testament, etc.

Et non moins de toi, Pierre Besse, notaire public, connu également de moi et pour cette raison choisi et reçu, je demande semblablement et requiers que pour mon susdit héritier et aussi

29. «Fidey caussum», traduit par «fidéijussion».

30. Le codicile n'est qu'une modification partielle apportée à un testament antérieur. Les testateurs sous la mouvance paternelle doivent utiliser la formule de la donation pour cause de mort. Le testament par lettre personnelle remise au notaire devant témoins — «epistola» que nous traduisons par «épistole» — n'est guère employé au moyen âge, non plus que le testament solennel ou le testament olographe qui sera davantage utilisé à l'époque moderne. Sur cette typologie testamentaire, cf. AUBENAS, *Le Testament*... pp. 22-37.

pour mes filles et pour les autres légataires ci-devant nommés et pour toute autre personne qui est, sera ou pourra de quelque façon que ce soit dans l'avenir être concernée[31], (je requiers que) tu fasses et extrais de mon dit ultime testament, le moment venu des lieu et requête de (mes) funérailles[32], un et plusieurs instruments publics assortis des clausules nécessaires et opportunes. Et je veux et ordonne que ce même testament puisse et doive être dicté, fait, corrigé et amendé sur le conseil et la dictée d'un ou plusieurs juristes, seulement en ce qui a trait aux clausules et expressions verbales nécessaires ou même opportunes, quelles qu'elles soient, pour le renforcement de celui-ci et afin qu'il soit valide et tienne mieux et plus efficacement et qu'il obtienne pleine force, à la condition que la vérité soit toujours sauve et que la substance des faits ne soit en rien changée.

31. Ajout suscrit: «interesse est».

32. Lecture douteuse: «dû fuît locus et requisitus fuîs» lu comme «dum fuerint locus et requisitus funeris» (?).

Fait à Brignoles dans la maison de la dite noble Jeanne d'Entrecasteaux, testatrice, à savoir dans la chambre neuve de cette maison dans laquelle elle gît alitée.

Sont présents ici même les magnifiques, vénérables[33], nobles et distingués hommes, les sieurs Jean Martin, docteur en loi, conseiller et chancelier royal de Provence, Raymond Puget, docteur dans les deux droits et conseiller royal, lesquels sont de la ville d'Aix, et Fulcon Durand, sacristin de Grasse et vicaire en propre de l'église paroissiale de Saint Sauveur de la ville de Brignoles, et Ludovic de *Colonha*[34], (tous deux) prêtres et bacheliers en décret, Jacob Puget, Honorat Amic, Benoît Aymeric, et maîtres Ambroise de Maciole, teinturier, Honorat Brugeri et Antoine Puget, de la dite ville de Brignoles, témoins demandés et appelés spécialement pour ce qui précède.

33. Ajout suscrit: «venerabilibus».

34. Ou encore ailleurs: «de Colonia», que nous avons renoncé à traduire.

Et moi, Pierre Besse, de la dite ville de Brignoles, par l'autorité royale constitué notaire public dans les comtés de Provence et de Forcalquier, et qui ai ainsi pris note de ce qui

35. Il s'agit en principe d'un cahier de manuscrit de format «in quarto», c'est-à-dire constitué par le plissage d'une feuille en quatre parties. Compte tenu de la foliotation, il faut comprendre ici plutôt «cahier» que «quaternion», un cahier pouvant être consituté de plusieurs quaternions.

précède, l'ai écrit de ma propre main et l'ai publié de ma propre bouche devant les susdits testatrice et témoins, etc.

Dicté en étendue dans le cartulaire portant le sceau "F" dans le sixième quaternion[35] folio deux-cent-soixante-seize.

Cortège funèbre et Société au XVIe siècle à Aix-en-Provence: La présence des pauvres

Claire DOLAN-LECLERC
Université Laval

Rapidement intellectualisée depuis qu'elle est devenue objet d'étude, la mort risque aujourd'hui de nous faire oublier que derrière l'évolution globale d'un sentiment se cachent souvent des attitudes largement influencées par le vécu immédiat des hommes.

Combien de fois l'historien n'a-t-il pas rêvé secrètement de faire parler les morts? Que de problèmes auraient été résolus par une si merveilleuse loquacité! Les écrivains, les peintres ont parlé mais la méfiance demeure envers le filtre qu'ils imposent à la vision de leurs contemporains. Par ailleurs, grâce à l'exploitation massive de documents restés inertes trop longtemps, les recherches récentes ont inventé des sources riches qui minimisent la distorsion créée par le discours des élites. Ainsi, l'utilisation du testament comme source sérielle a produit ces dernières années des résultats convaincants bien que le recours au testament soit inégalement généralisé suivant les régions[1]. C'est grâce à lui que nous espérons montrer que l'attitude des hommes au moment de la mort ne peut être réduite à un modèle unique mais qu'elle est grandement tributaire des conditions sociales et économiques. On le voit, nous ne prétendons pas apporter notre pierre à l'histoire du sentiment de la mort. La mort sera plutôt pour nous le moment privilégié où l'Aixois prend la parole. Toutefois, l'entretien avec lui relèvera souvent du dialogue de sourds car le temps a bien souvent brouillé le message.

1. Mentionnons entre autres M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, Plon, 1973, 697 pp. P. CHAUNU, *Mourir à Paris (XVI-XVII-XVIIIe siècles)*, Annales E.S.C., janv.-fév. 1971, no. 1, pp. 29-50. P. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, 641 pp.

Si les calculs effectués par Michel Vovelle sur la représentativité sociale du testament en Provence révèlent que 60 à 70% des hommes et 40 à 50% des femmes font un testament dans cette province, au XVIIIe siècle[2], tout porte à croire que le recours au notaire soit encore plus généralisé au XVIe siècle. Les risques de ne percevoir à travers les testaments aixois que des attitudes socialement sélectives semblent donc réduits. Le problème pour cette période vient plutôt du coefficient de conservation applicable aux registres aixois du XVIe siècle. Nous ne pouvons pas évaluer comme l'a fait Louis Stouff pour Arles, la proportion des registres disparus[3], le problème doit toutefois être gardé à l'esprit si l'on veut considérer avec quelque rigueur les résultats obtenus. Dispersés à travers les registres notariaux qui négligent habituellement d'offrir au lecteur les services d'un répertoire, les testaments rassemblés ici résultent de trois coupes chronologiques qui ont fait l'objet d'un relevé exhaustif: les années 1550, 1572 et 1594 présentaient l'intérêt d'être des périodes calmes (sans guerre ni peste) et d'offrir un nombre important de testaments.

2. M. VOVELLE, *op. cit.*, p. 27.

3. L. STOUF, *Les registres de notaires d'Arles (début XIVe siècle-1460). Quelques problèmes posés par l'utilisation des archives notoriales,* Provence Historique, t. XXV, fasc. 100, avril-juin 1975, pp. 305-324.

Années	1550	1572	1594	Total
Testateurs masculins	50	107	76	253
Testateurs féminins	26	74	47	147
Total	76	181	123	380

Le testament tient un curieux langage. Habillé de formules juridiques qui donnent au document son air stéréotypé, il laisse poindre malgré tout des touches si personnelles qu'il conquiert vite l'historien. Le choix d'une sépulture est affaire personnelle au XVIe siècle et l'on a souvent là le motif premier du testament. Le testateur ne s'arrête pas à cette étape de routine et c'est lui également qui règle les cérémonies qui suivront sa mort. L'importance accordée aux cérémonies *post mortem* est toutefois plus variable et un certain nombre d'Aixois, par indifférence[4] ou par

4. M. VOVELLE, *op. cit.*, p. 613.

confiance envers leur famille[5] laissent tout à la discrétion de leurs héritiers.

Années	1550	1572	1594
Testateurs qui ne règlent pas les cérémonies *post mortem*	29%	32,5%	50,4%

5. P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975, pp. 134ss.

Ces précautions auxquelles s'ajoutent les demandes de messes et les legs sont séduisantes pour l'historien qui y décèle l'expression d'attitudes mentales difficiles à cerner par ailleurs. Le langage du testament n'en reste pas moins ambigu puisque comme tout langage, il sert de véhicule à un discours dont le décodage comporte des risques.

Nous ne retiendrons ici qu'un des multiples éléments fournis par le testament. Philippe Ariès a noté l'importance prise par le convoi funèbre au second moyen âge alors qu'il devient, à mesure qu'elle se cléricalise, le symbole de la mort[6]. Toutefois, la présence physique d'"intercesseurs" terrestres dans le convoi rappelle l'ambivalence du convoi funèbre, geste religieux et geste social. Cette ambivalence est d'autant plus aiguë si l'on s'interroge sur le sens que donne le testateur à la présence de tel groupe plutôt que tel autre.

6. P. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, p. 165.

Où s'arrête l'ostentation, où commence la dévotion? Le convoi funèbre ne peut être considéré sur le même plan que les demandes de messes ou l'élection de sépulture, gestes relativement discrets. Si l'on en croit Ariès, le convoi funèbre, depuis le XIIIe siècle, marquait le prolongement dans la mort du rang qu'avait tenu le défunt dans la société[7]. Une étude du convoi funèbre ne peut donc se détacher d'une étude de société[8].

7. P. ARIÈS, *Richesse et pauvreté devant la mort*, dans *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge XVIe siècle)* t. II, sous la direction de M. MOLLAT, Paris, Publ. de la Sorbonne, 1974, p. 532.

8. Cf. Annexe I.

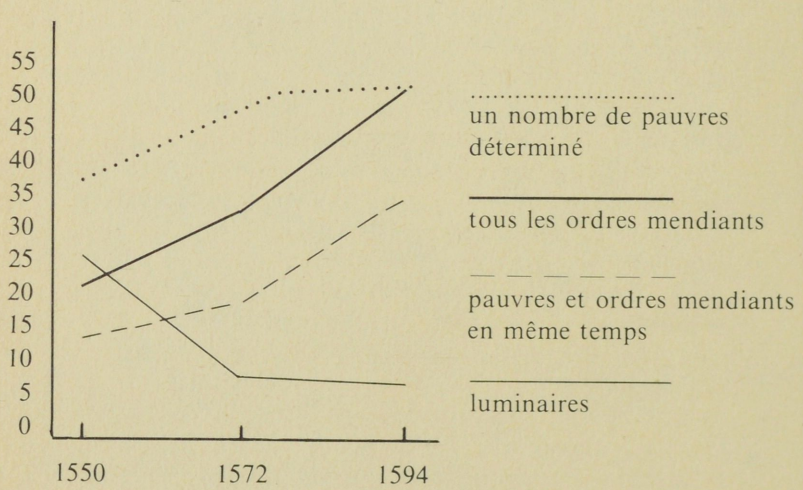
Cortège funèbre à Aix au XVIe siècle

Évolution globale. Trois types d'accompagnateurs peuvent être relevés dans les testaments: les

confréries, les ordres mendiants et les pauvres. Au XVIe siècle, l'Aixois répartit inégalement ses demandes entre ces différents groupes auxquels s'ajoutent les prêtres de l'église qui reçoit la sépulture du défunt.

Le second XVIe siècle manifeste une tendance que nos courbes rendent évidente: au fur et à mesure que s'affaisse la courbe d'accompagnement par les confréries-luminaires, celle de l'accompagnement par les pauvres s'élève proportionnellement. D'autre part, à première vue, les grands vainqueurs de cette seconde partie du siècle semblent être les ordres mendiants qui accompagnent 19,74% des testateurs en 1550 mais 53,66% en 1594.

Les formes d'accompagnement demandées par les testateurs



Que signifie cette évolution? Est-elle un indice d'une poussée de popularité des ordres mendiants au moment des guerres de religion? La répulsion exercée par la courbe d'accompagnement des pauvres sur celle des luminaires reflète-t-elle une mutation de sensibilité?

Les ordres mendiants. Si Philippe Ariès a noté le rapport existant entre la richesse de l'enterrement et les demandes de messes formulées par le testateur[9], ces dernières ne nous ont guère permis de conclure à une accentuation de la popularité des couvents. De 1550 à 1594 en effet, les couvents loin de prospérer perdent légèrement du terrain. Les ordres mendiants s'essoufflent devant la paroisse et rien ne laisse croire à une dévotion qui s'affirme[10]. Il faut chercher ailleurs des éléments de réponse.

Les confréries-luminaires. Les confréries-luminaires créées souvent dans le but d'acorder aux pauvres une sépulture décente mettent leurs services à la disposition de ceux qui les requièrent[11]. Onze à douze pour cent de testateurs aixois faisaient cette demande au XVe siècle[12] ce qui est bien en deçà de la poine des 25% de 1550. Le premier XVIe siècle aurait-il provoqué un ultime essor de la confrérie qui serait ensuite tombée en désuétude? Une observation plus attentive des testaments est nécessaire.

En 1550, le testateur qui choisit l'accompagnement du luminaire s'en contente dans la plupart des cas (84%). C'est un laboureur, un artisan, un travailleur ou un prêtre à qui suffit la présence de la confrérie. Dans quelques cas, la présence de la confrérie vient renforcer un cortège déjà important (ordres mendiants et pauvres) mais elle ne participe pas au cortège moyen. Vingt ans plus tard, les confréries ne sont plus actives qu'au sein du grand cortège, gardant pour les laboureurs et les artisans quelques sorties discrètes.

Un mauvais tour du hasard documentaire n'a-t-il pas trituré les résultats? Les testaments de 1572 ne contiennent-ils pas une proportion plus importante de notables que ceux de 1550? La disparition de la confrérie ne correspond-t-elle pas ici à la disparition de ceux qu'elle accompagne? Il faut trouver la réponse ailleurs car nos

9. P. ARIÈS, *Richesse...* p. 530. Le rapport est évident quand il s'agit des testateurs sans le sou. Il doit être beaucoup plus nuancé chez les autres, les demandes de messes étant davantage liées à une expression de la dévotion.

10. Nous nous permettons ici de référer le lecteur à notre thèse sur *La société ecclésiastique à Aix-en-Provence au XVIe siècle,* 1975, inédite.

11. Ces services sont payés à l'avance, à certains endroits (L. STOUFF, *Une confrérie arlésienne de la première moitié du XVe siècle: La confrérie de Saint-Pierre de Luxembourg,* Provence historique, t. XXIII, fasc. 93-94, juil.déc. 1973, p. 340), le testament peut alors taire l'accompagnement. Ce ne semble pas être le cas pour Aix où les statuts des confréries (du moins ceux antérieurs à 1500) ne font pas obligation aux membres de verser une somme d'argent en prévision de l'accompagnement. N. COULET, *Jalons pour une histoire religieuse d'Aix au Bas-Moyen Âge (1350-1450),* Provence historique, t. XXII, fasc. 89, juil.-sept. 1972, p. 227.

12. N. COULET, *op. cit.,* p. 227.

trois coupes révèlent la même prééminence chez les testateurs des petits marchands et des artisans.

Résultats médiocres qui confirment une évidence: la confrérie n'est plus un accompagnement jugé suffisant à partir au moins de 1572. L'analyse de la présence envahissante des pauvres nous permettra peut-être de dépasser le truisme.

Les pauvres. Pour mieux percevoir le sens de l'accompagnement des pauvres, il est nécessaire d'élargir notre observation à tous les legs faits aux pauvres. Ils se présentent sous différentes formes au XVIe comme au XVe siècles[13]; des dons en argent, des distributions de pain et de vin et des dons de vêtements. Ces distributions suivent cependant des règles précises et le testateur, s'il choisit la forme de son legs, semble se conformer à une coutume quant à ce qui doit être donné.

13. R. FAVREAU, *Pauvreté en Poitou et en Anjou à la fin du Moyen Âge, Études sur l'histoire de la pauvreté*, t. II, p. 602.

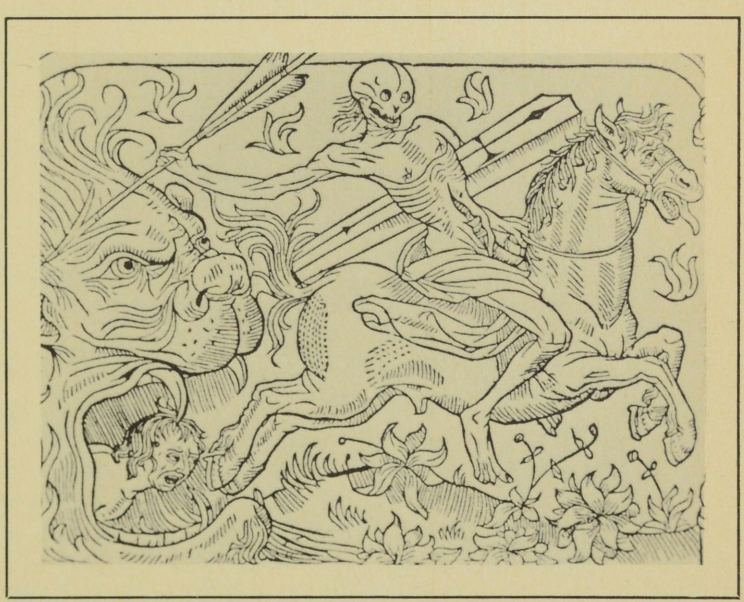
On peut être attentif au pauvre de deux manières: en lui faisant un legs explicite en même temps que l'on procède aux legs pies ou encore grâce au legs implicite que suppose toute participation au cortège funèbre. Conserver le cierge qu'il a porté à la procession ou le vêtement prévu par le testateur constituent le dédommagement le plus courant pour le pauvre du cortège. Si l'on considère d'une part l'accompagnement des pauvres comme une forme d'aumône, on peut préciser que l'intérêt des testateurs pour les pauvres s'est accru entre 1550 et 1572 (de 26% à 45% des testateurs qui pensent aux pauvres) et qu'il est resté stable en 1594 (45%). Si l'on isole d'autre part les legs explicites, ils touchent 2,6% des testateurs en 1550, 14% en 1572 et 11% en 1594. La nette différence entre l'attitude du milieu du siècle et celle qui suivra reste, quel que soit le mode de calcul, l'élément le plus remarquable. Voyons d'abord comment se présentent les legs explicites.

Quatre types d'aumônes peuvent être retenus grâce aux testaments. La recherche du pauvre comme individu souffrant préside à la décision de

faire un don aux «plus nécessiteux» et «aux plus souffreteux». Cette attention se manifeste par des legs en argent dont on comprend bien la signification quand un laboureur, Honoré Gras, après avoir demandé un enterrement aux Observants, sans porter attention au cortège funèbre, souhaite léguer ses chemises «aux plus pauvres qu'on pourra trouver»[14]. Considérés de ce point de vue les pauvres ne sont pas encore assimilés au pauvre désincarné qui n'existe que dans la mesure où il fait partie d'un état, d'un groupe[15]. Sa rareté même (aucun legs de ce type en 1550, 1% des testateurs en 1572 et 0,8% en 1594) semble le signe d'une conception en perte de vitesse.

14. *Arch. dép. des B.-du-R., dép. d'Aix,* 302E 840 fol. 1522, notaire Jacques Molin, 28-10-1572.

15. J. BATANY, *Les pauvres et la pauvreté dans les revues des "estats du monde"*, dans *Études sur l'histoire de la pauvreté*, t. II, p. 486.



Le quatrième Cavalier
«Et voici qu'apparut à mes yeux un cheval verdâtre; celui qui le montait, on le nomme: la Mort; et l'Enfer le suivait» (Apocalypse, 6:8).

Le deuxième type d'aumônes consiste à offrir l'argent nécessaire pour doter de pauvres filles. Il s'attache également à aider des individus mais le don est ici marqué par un souci d'efficacité moins apparent dans le premier type d'aumônes. L'Ancien Régime est sévère pour les filles qui n'apportent pas au mariage la dot obligatoire. Les familles très pauvres en sont exemptées mais un mariage sans dot entraîne pour une femme un tel déshonneur[16] qu'on peut s'interroger sur l'influence de l'indigence sur le célibat féminin. Si la période médiévale a présenté des cas de legs pour marier les filles[17], cette pratique absente en 1550 rassemble en 1572 et 1594 la part la plus importante des dons faits aux pauvres (38% des dons faits aux pauvres en 1572, 47% en 1594). La courbe atteint peut-être là son optimum et le XVIIe siècle dut rebrousser chemin car au XVIIIe siècle, l'aumône aux filles à marier n'est plus qu'une affaire rurale que la ville, si elle ne l'ignore pas, dédaigne[18].

Cette prééminence des pauvres filles à marier montre que les testateurs de la deuxième partie du XVIe siècle, quand ils s'intéressent aux pauvres, insistent d'abord sur la réinsertion dans la société d'un certain type de pauvre marginalisé par une condition involontaire. La femme, subissant ici les effets d'une pauvreté paternelle qu'on ne souhaite plus qu'elle assume, réunit en elle la double fonction du pauvre aimé de Dieu et du marginal encore récupérable par la société.

Cet espoir de récupération est absent des deux derniers types d'aumônes. Les pauvres sont désormais identifiés à un groupe où l'individu perd sa réalité. Dans le premier cas, le testateur profite des cérémonies rituelles des funérailles (jour de l'enterrement, "cantar de la nevaine" et du bout de l'an) pour prévoir que se fasse en même temps une distribution de vivres aux pauvres. Sans que cela soit toujours précisé, il semble bien que cette distribution ait lieu à la porte de la maison du testateur et qu'elle comporte de ce fait

16. G. DE BONNECORSE DE LUBIERES, *La condition des gens mariés en Provence aux XIVe, XVe et XVIe siècles*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1929, p. 3.

17. R. FAVREAU, *op. cit.*, p. 602; N. COULET, *Hôpitaux et oeuvres d'assistance dans le diocèse et la ville d'Aix-en-Provence, XIIIe-milieu XIVe siècles, Cahiers de Fanjeaux*, 1977, à paraître; M. REBOULLEAU, *La vie religieuse à Aix dans la seconde moitié du XVe siècle d'après les testaments*, Mémoire de Maîtrise — Histoire — Aix, 1975, inédit.

18. M. VOVELLE, *op. cit.*, p. 252.

une part ostentatoire importante. Il faut cependant préciser le sens de cette ostentation. La distribution du pain et du vin joue le même rôle que le port du deuil: elle rappelle le défunt aux vivants et suscite chez eux prières et souvenirs. Le geste s'affirme au cours du siècle: absent en 1550, il est le fait de 3% des testateurs en 1572 et de 5% en 1594. Il atteint presque, à la fin du siècle, une popularité semblable au geste de doter les filles pauvres.

Bien qu'il nous permette d'approfondir la signification du geste, le caractère paraliturgique de ces distributions n'explique pas à lui seul cet accroissement de popularité. Par cette forme d'aumône, le testateur participe à un geste que les confréries charitables ou les institutions religieuses répétaient fréquemment au XVIe siècle. Institutionnalisées parfois, les distributions se multipliaient quand le nombre de pauvres devenait intolérable. La municipalité alors prenait les choses en main et répartissait, par quartier, pain, viande et vin[19]. Le testateur succombe-t-il aux mêmes pressions quand il opte pour la distribution de vivres? Influence de la conjoncture économique qui fait de la famine un problème plus aigu que l'habillement des pauvres? Multiplication des pauvres dans la ville qui sensibilise le testateur à la nécessité d'une charité massive? Bien qu'on ne puisse négliger l'importance de la condition économique du testateur sur la masse à léguer[20], la courbe des distributions doit, pour être comprise, être comparée à la conjoncture de la pauvreté dans la ville.

Le XVIe siècle économique aixois est mal connu[21], la conjoncture de la pauvreté impossible à préciser avec sûreté, trop de facteurs demeurant dans l'ombre. Pour l'instant, seules les mesures municipales prises pour réduire la pauvreté peuvent nous donner quelque indication. Si l'on considère que l'affluence de pauvres conjoncturels est souvent liée à une cherté de soudure, à

19. *Arch. comm. de la ville d'Aix*, FF 9, fol. 203 v° - 204.

20. Dans une communication présentée au Congrès de la Société Canadienne d'Études de la Renaissance, dans le cadre du Congrès des Sociétés Savantes à Fredericton, le 27 mai 1977, Daniel Hickey a montré l'influence de la conjoncture économique dans la diminution de l'aide aux pauvres. Les sommes léguées ici semblent trop minimes pour qu'elles soient étroitement liées à la fortune du testateur.

21. R. BAEHREL, *Une croissance: La Basse-Provence rurale (fin du XVIe siècle-1789)* Paris, S.E.V.P.E.N., 1961, 842 pp. R. BAEHREL commence son étude à la fin du XVIe siècle.

une recrudescence de la peste ou à un climat défavorable, les indications fournies par les sources municipales, par leur caractère ponctuel, correspondent davantage à la perception que le testateur avait du phénomène, qu'une savante étude économique où les éléments ponctuels sont soustraits à l'analyse.

Si la peste de 1545 avait provoqué cherté et misère dans la ville d'Aix, l'année 1550 ne présente pas une conjoncture économique défavorable. La ville se tait sur la pauvreté, les testateurs aussi.

La deuxième partie du siècle se caractérise par une montée des prix à peu près continue[22], accentuée çà et là par des phénomènes passagers. La dureté du climat aixois des hivers 1571, 1572 et 1573 avait provoqué un arrêt de travail important pour les petites gens, les réduisant du même coup à une indigence que la ville tentait d'amoindrir en distribuant du pain de maison en maison[23]. On sait l'effet durable que pouvaient avoir de tels accidents sur celui qui «n'a que son travail pour subsister»[24]. Les testateurs ont manifestement été émus par cette situation puisque 45% d'entre eux ont alors pensé aux pauvres sous une forme ou une autre.

Plus grave encore semble la situation en 1594. Aux lendemains d'une guerre pénible dont le siège de la ville en 1593 a été le dernier inconvénient, la population se relève mal de la paupérisation causée par la peste qui caractérise par son endémie toute la décennie 80. Il faut ajouter à cela la baisse de la valeur réelle des salaires en argent, résultat de la dévaluation monétaire qui sévit à la toute fin du siècle. Le nombre des pauvres à Aix est-il si important à ce moment qu'il puisse expliquer que 5% des testateurs souhaitent leur distribuer des vivres? Les seules données chiffrées sur les pauvres à Aix concernent l'année 1587, lendemain d'une période où la peste s'est de nouveau fait sentir. On

22. *Ibid.*, p. 535.

23. *Arch. comm. de la ville d'Aix*, BB 68 fol. 64 v°, 17-1-1571; BB 69 fol. 109, 20-2-1572; BB 70 fol. 14 v°, 1-1-1573.

24. J.P. GUTTON, *La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon 1534-1789*, Paris, Soc. d'Éd. "Les Belles-Lettres", 1971 p. 8.

mesure aisément toute la prudence avec laquelle il faut traiter les chiffres de l'année 1587 et leur réalité pour l'année 1594. Ils demeurent toutefois un ordre de grandeur utile. En juin 1587, la municipalité fait distribuer aux «pouvres neccessitus et mallades (sic)», par jour, 954 pains, 37 livres de viande[25], 32½ quarterons de vin. Aucune précision supplémentaire ne nous est donnée. Grossièrement, si l'on reprend un calcul déjà appliqué à Lyon par Nathalie Davis[26], on peut supposer qu'un pain était donné pour quatre personnes ce qui laisse croire à un minimum de 3,816 pauvres secourus à cette occasion[27]. Toute tentative d'établir une proportion entre ce nombre et la population urbaine est à écarter puisque le calcul de cette dernière relève encore pour cette période de l'imagination[28]. On saisit cependant que la pauvreté à Aix cumule en 1594 les effets d'un état de crise prolongée moins sensibles en 1572.

Les legs aux filles à marier comme les distributions de vivres croissent au rythme de la multiplication des pauvres. Il semble bien que les testateurs aient été fortement influencés dans leurs gestes par la situation sociale. On doit cependant s'interroger sur le motif profond de ces legs: émotion passagère satisfaite, sentiment de culpabilité tranquillisé, souci de remédier à une injustice intolérable? La question posée est celle du rapport qu'entretient le testateur avec le pauvre. Le quatrième type d'aumônes, le legs à l'hôpital éclairera sans doute cet aspect.

Il faut bien se garder de voir en l'hôpital aixois du XVIe siècle le symbole de l'enfermement obligatoire des pauvres[29]. Sécularisé et municipalisé en 1531, l'"effort hospitalier"[30] cherche sa voie au XVIe siècle. Périodiquement et avec des résultats inégaux, les notables du conseil et du Parlement réclament la réduction des pauvres à l'hôpital[31]. Comme ailleurs[32], le discours de notables contient en germe le pauvre perçu

25. La livre d'Aix pesait 0,380 kgs.

26. N. ZEMON-DAVIS, *Assistance, humanisme et hérésie: le cas de Lyon,* dans *Études sur l'histoire de la pauvreté,* t. II, p. 765.

27. Nous négligeons ici de tenir compte de la viande et du vin puisqu'il est impossible de savoir si ce sont là distributions supplémentaires aux mêmes pauvres ou si elles touchent d'autres personnes.

28. Toutefois la moyenne de 5% de pauvres dans la population urbaine de Lyon, Norwich et Exeter citée par Nathalie DAVIS *op cit.,* p. 765, nous semble ici bien au-dessous de la réalité aixoise de 1587. Aix pouvait compter en 1545 quelques 15000 habitants, elle atteindra en 1685, 27500 habitants environ. *Histoire d'Aix-en-Provence,* Aix, Edisud, 1977, pp. 113 et 186. Il serait trop simple de conclure à un accroissement de la population aixoise entre 1545 et 1587.

29. L'Hôpital de la Charité d'Aix visant au renfermement des pauvres ne sera créé qu'en 1640. M. VOVELLE, *op. cit.,* p. 240.

30. J. POURRIERE, *Les hôpitaux d'Aix-en-Provence au Moyen Âge, XIIIe, XIVe, XVe siècles,* Aix-en-Provence, Impr. Roubaud, 1969, p. 37. Voir aussi N. SABATIER, *L'Hôpital Saint-Jacques d'Aix-en-Provence (1519-1789),* Thèse Droit multigraphiée, Aix, 1964, 4V.

31. *Arch. comm. de la ville d'Aix,* BB 36 fol. 7, BB 38 fol. 13.

32. J.P. GUTTON, *op. cit.,* p. 225.

comme danger social. Avec les troubles de la seconde partie du siècle, les pestes qui sévissent périodiquement entraînent l'arrivée à Aix de groupes importants de pauvres qui s'ajoutent aux pauvres aixois. L'association est vite faite entre l'afflux de pauvres et la recrudescence de la peste et l'on apprend vite à distinguer les pauvres aixois des pauvres étrangers qu'expulsent les chasse-coquins[33]. La pauvreté est devenue pour les administrateurs une réalité sociologique dont il faut contrôler les effets. D'abord empêcher la mendicité en réunissant les pauvres aixois dans les hôpitaux, ensuite utiliser les pauvres valides pour les travaux publics et finalement décourager la charité directe en obligeant les Aixois à faire l'aumône par l'intermédiaire de l'hôpital[34]. L'attitude de l'administration aixoise ne se distingue donc pas de celle de ses homologues[35] et les autorités aixoises participent à cette valorisation du travail qui rend la mendicité abjecte et qui accélère le processus de désacralisation de la pauvreté[36].

Toutefois, cette intervention de la ville pour assumer le contrôle des pauvres dont Michel Mollat souligne l'existence ailleurs au XVe siècle[37] est tardive à Aix où les hôpitaux sont demeurés longtemps un fief ecclésiastique. Ce retard explique peut-être le peu de répercussion que semble avoir eu la législation locale sur l'aide aux pauvres.

Ce n'est qu'en 1572 que les testateurs manifestent un réel intérêt pour cette institution (5,5% des testateurs), intérêt qui ne se maintient pas (0,8% en 1594). L'hôpital municipal étant une oeuvre nouvelle, on peut supposer que l'attitude des Aixois à son égard a suivi la courbe des efforts manifestés par la municipalité pour consolider son établissement. Il est possible qu'à la suite des pressions exercées sur eux par les recteurs de l'hôpital qui souhaitaient contrôler l'aumône ou qu'en constatant l'efficacité de l'institution, à certains moments, les testateurs aient alors

33. *Arch. comm. de la ville d'Aix,* BB 77 fol. 7, 16, 19 v°.

34. Arrêt du Parlement proclamé le 16 juillet 1564 à tous les carrefours de la ville et cité dans les Délibérations municipales. *Arch. comm. de la ville d'Aix,* BB 60 fol. 51.

35. J.P. GUTTON, *op. cit.,* pp. 225-231.

36. *Ibid.,* p. 215

37. M. MOLLAT, *La notion de pauvreté au Moyen Âge: position de problèmes,* Revue d'histoire de l'Église de France, 1966, p. 19.

préféré remettre directement leurs aumônes à l'hôpital[38]. La courbe pour le moins étrange des dons faits à l'hôpital s'expliquerait donc plus par une situation conjoncturelle que par une mutation de sensibilité.

La place de l'hôpital dans les préoccupations du testateur est encore mal définie. Alors qu'au XVIIIe siècle les 15% de testateurs marseillais qui font des legs aux pauvres le font par l'intermédiaire de l'hôpital, au XVIe siècle, si la proportion de legs aux pauvres présentée par les deux dernières coupes se compare à la charité marseillaise, la structure des legs est fort différente[39]. L'hôpital n'a pas encore chassé la charité directe, le pauvre ne lui est pas encore vraiment associé et si nous devions lier l'hôpital à l'image du pauvre "danger social", ce n'est certes pas elle qui dominerait dans les testaments aixois du XVIe siècle.

* * * * *

Les legs aux pauvres ne semblent pas dépendre vraiment de la conception que le testateur a de la pauvreté. Rien n'est joué dans la lutte qui oppose la pauvreté sacrée à la pauvreté rejetée car on trouve chez les testateurs aixois ces deux aspects. On peut toutefois se demander si la conjoncture économique n'est pas largement appuyée dans la décision du testateur par la conjoncture religieuse.

Assimilée à un legs pieux, l'aumône testamentaire fait appel à la notion d'intercession spirituelle et semble se situer sur le même plan que les demandes de prières adressées aux couvents. Un peu de recul nous permet toutefois de constater que l'aumône n'implique pas véritablement pour les pauvres un rôle d'intercesseurs actifs. Dans l'aumône testamentaire, le pauvre en lui-même n'a pas d'importance, c'est le geste qu'il sollicite qui lui confère son intérêt[40]. Pour importante qu'elle soit par ailleurs, l'ambivalence de la notion de pauvreté n'aura pas d'effet sur la

38. Voir à ce sujet les testateurs florentins de Charles-M. DE LA RONCIERE, *Pauvres et pauvreté à Florence au XIVe siècle*, dans *Études sur l'histoire de la pauvreté*, t. II, p. 697.

39. M. VOVELLE, *op. cit.*, p. 245.

40. Voir là-dessus, Mat. XXV.

masse léguée aux pauvres puisque le pauvre du testament n'a pas à justifier quelque sacralisation de sa condition. C'est le geste du don qui constitue pour le testateur la véritable réparation, prenant ainsi la suite du sacrifice antique[41]. Il serait intéressant de s'interroger sur le caractère de potlatch que peut prendre le legs aux pauvres destiné en fait à Dieu dans un contexte de guerres religieuses et de coexistence confessionnelle (1572). C'est là une piste que nous n'avons cependant pas suivie.

41. Pour la théorie du don voir M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés.* L'année sociologique, nlle série, I, 1923-1924, p. 58.

Le pauvre dans le testament change de nom suivant les conditions économiques et sociales[42], le geste, lui, reste fondamentalement le même. Si la conjoncture de la pauvreté réussit à expliquer la progression des legs aux pauvres, elle ne suffit plus quand on aborde l'accompagnement par les pauvres. Bien qu'ils touchent les mêmes groupes indigents, les deux gestes ne peuvent être considérés comme étant la manifestation d'une même attitude. Autour du geste de l'accompagnement se greffent des attitudes qui n'ont rien à voir avec le désir de réparation qui a présidé à l'intégration des pauvres dans le testament.

42. Les conditions sociales variées des testateurs qui font des legs aux pauvres nous empêchent de suivre ici Paul Veyne qui voit dans le donateur «quelqu'un qui avait plus d'argent que le commun et qui ne savait où le placer». Paul Veyne, *Panem et circenses: L'évergétisme devant les sciences humaines,* Annales E.S.C., 24e année, mai-juin 1969, no. 3, p. 806.

* * * * *

Le recours aux pauvres pour accompagner son corps entre dans la logique du testateur aixois du XVIe siècle. Courbe des legs et courbe de l'accompagnement suivent la même tendance et leur similarité indique que l'intérêt manifesté pour les pauvres dépasse l'ostentation. On peut cependant se demander si la courbe de l'accompagnement ne cache pas une récupération de cet intérêt dans un but ostentatoire.

Reprenons nos testaments et précisons tout de suite que l'on peut classer les cortèges des pauvres en trois catégories: 1° les 12 ou 13 pauvres, symbole des apôtres du Christ mais supposant déjà une certaine aisance du testateur; 2° les 20, 24 ou 26 pauvres et plus, manifestation d'une surenchère évidente sur la norme suivie; 3° les

moins de 12 pauvres qui évoquent pour nous la tentative des moins bien nantis d'imiter les gestes des riches.

En 1550, les testateurs qui réclament les pauvres sollicitent presque toujours les 13 pauvres. Dans plus de la moitié des cas les pauvres sont le seul accompagnement requis par le testateur alors petit marchand ou artisan. Quant aux notables, ils associent habituellement les 13 pauvres à un gros cortège où ils partagent leur fonction avec les ordres mendiants et les luminaires. Un bourgeois, Laurent Malespine, se contente bien des treize pauvres mais il prend soin de faire afficher ses armes sur les torches qu'ils porteront[43]. Histoire d'identifier un peu la charité! Les testateurs qui demandent les 13 pauvres leur fournissent en même temps le vêtement blanc qu'ils porteront mais il faut noter que cette pratique sera complètement absente des testaments étudiés pour les coupes postérieures.

43. *Arch. dép. des Bouches-du-Rhône, dép. d'Aix,* 307E 392 fol. 970, notaire Claude Maliverny, 14-10-1550.

En 1572, si quelques testateurs souhaitent 24 ou 26 pauvres,plus de la moitié réclament les 13 pauvres. Notables, ces testateurs sont aussi marchands, maîtres-artisans ou laboureurs. Aucun notable ne réclame moins de 13 pauvres mais artisans, travailleurs ruraux ou domestiques qui ne peuvent se payer le cortège au complet sollicitent la présence de 4, 5 ou 6 pauvres. À trois reprises, les testateurs qui réclament moins de 13 pauvres bénéficient de la présence d'une confrérie, jamais des quatre ordres mendiants. Bien que les testateurs qui font des legs aux pauvres ne se fassent pas toujours accompagner par des pauvres, seuls ceux qui veulent 13 pauvres et plus ajoutent un legs explicite.

La coupe de 1594 apporte peu de changement. Les 13 pauvres sont toujours aussi populaires auprès des mêmes gens mais bien que les demandes aient baissé pour la catégorie inférieure, elles sont maintenant le fait des ruraux (ménagers, laboureurs, travailleurs). Parmi les

testateurs accompagnés par les pauvres, l'association entre l'ampleur du cortège et un legs fait par ailleurs est constatée à chaque reprise.

La surprise est grande de constater comme le geste dépasse les frontières sociales. Résidus d'un cortège de riches, les 13 pauvres de 1550 ont conquis les classes aisées en 1572 et ils élargissent socialement leur recrutement mais ils ne progressent guère en 1594. La multiplication des demandes de moins de 12 pauvres est difficile à interpréter vu les résultats de 1594 qui y intègrent les ménagers. On serait tenté d'y voir une nuance importante de la relation qu'on a toujours faite entre la condition sociale et le cortège funèbre. Si la distinction entre les cortèges des Grands et ceux du peuple est incontestable[44], il faut probablement remettre en question l'idée qui veut que le cortège funèbre reproduise, à chaque niveau de la hiérarchie, une représentation unique de la société caractérisée par son immobilisme. Remise en question que confirme également l'observation attentive des testateurs réclamant plus de 13 pauvres. Il est loin d'être évident, en effet, qu'on ait là les testateurs les plus fortunés sinon les mieux placés socialement. La remarque faite par Ariès sur le devoir qu'a l'homme de maintenir son rang à travers les rites des obsèques[45] nous semble devoir être fortement nuancée. Dans le cadre de la ville moyenne, les obsèques nous apparaissent plutôt comme une occasion ultime de revalorisation sociale. Utiles aux notables dans un premier temps, les gestes de ces derniers sont repris dans un deuxième temps par la petite bourgeoisie qui y trouve son profit. Rarement les notables (nobles, parlementaires, bourgeois) ne surenchérissent en imposant un cortège extravagant.

Les mutations de sensibilité ne peuvent donc être comprises si l'on ne fait appel aux conditions sociales et économiques qui y ont présidé. La mort du notable n'est pas la mort du domestique mais la première suggère au second un ensemble

44. C. BEAUNE, Mourir noblement à la fin du Moyen Âge, communication présentée au VIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, juin 1975, à Strasbourg. Cette communication m'a été aimablement signalée par Monsieur Joseph-Claude Poulin que je remercie.

45. P. ARIÈS, *Richesse et pauvreté*... pp. 531-532.

de gestes qu'il réduit et répète jusqu'à ce qu'il devienne le seul à accomplir un geste qu'il délaisse alors[46]. Le déclin des confréries devenues la forme d'accompagnement privilégiée par les artisans et les petits marchands donne lieu à un transfert d'intérêt sur l'accompagnement par les pauvres. Favorisé par une conjoncture qui s'y prête, le recours aux pauvres prend son essor au moment où les classes moyennes et inférieures délaissent les confréries pour les remplacer par quelques pauvres. Il semble bien que nous soyons là au tournant d'une évolution et que le rituel de la mort soit, à cette époque, non pas un reflet de la société aixoise mais de ce qu'elle voudrait être[47].

46. La thèse de M. AGULHON, *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, Paris, Fayard, 1968, 543 p. (L'Histoire sans frontières) montre avec force ce trait de la sociabilité provençale.

47. Monsieur Noël Coulet de l'Université de Provence (Aix-en-Provence) a bien voulu me faire l'amitié de ses commentaires sur le texte de cette communication. Je me permets de le remercier ici.

La résurrection d'Adam, au jugement dernier.
(Émail de Limoges, XIIIe s.)

ANNEXE

Données testamentaires et groupes socio-professionnels

Groupes sociaux:

1: noblesse et grande robe
2: robe et bourgeoisie
3: petite robe et marchands
4: petits marchands et artisans
5: travailleurs et muletiers
6: ecclésiastiques

Données testamentaires:

A: nombre de testateurs dans cette catégorie

B: nombre de testateurs demandant l'accompagnement des ordres mendiants

C: nombre de testateurs demandant l'accompagnement des ordres mendiants et des pauvres.

D: nombre de testateurs demandant l'accompagnement des pauvres

E: nombre de testateurs faisant les legs à des pauvres, à des luminaires ou à des couvents.

	1550					1572					1594				
Groupes sociaux	A	B	C	D	E	A	B	C	D	E	A	B	C	D	E
1	7	4	3	4	3	20	9	7	11	8	11	8	4	4	6
2	3	1	1	3	2	11	7	7	7	3	7	6	6	6	1
3	5	1	1	2	1	15	6	4	7	4	9	6	5	7	4
4	39	2	0	4	10	84	21	16	30	17	55	21	11	21	4
5	3	0	0	0	1	20	1	0	5	6	19	1	0	4	2
6	4	0	0	0	4	4	1	0	0	2	4	1	1	2	2

DEUXIÈME PARTIE

Manifestations littéraires et artistiques

Amour, Fortune et Mort: La danse des trois aveugles

Bruno ROY
Université de Montréal

La rencontre des trois personnages allégoriques, Amour, Fortune et Mort dans un texte du XVe siècle n'a rien qui puisse étonner un lecteur du XXe siècle. Au contraire, en chacun de nous sommeille un historien psychologue qui se flattera de reconnaître "déjà au moyen âge" la préfiguration des trois instincts qui ont beaucoup intéressé les penseurs du début du siècle: instinct sexuel, instinct de puissance, instinct de conservation. Davantage: dans ce groupe, les deux personnages à qui l'auteur a attribué pour emblème un aiguillon, rejoignant ainsi inconsciemment l'étymologie de *instinctus,* sont précisément Éros et Thanatos, qui ont retenu l'attention de Freud.

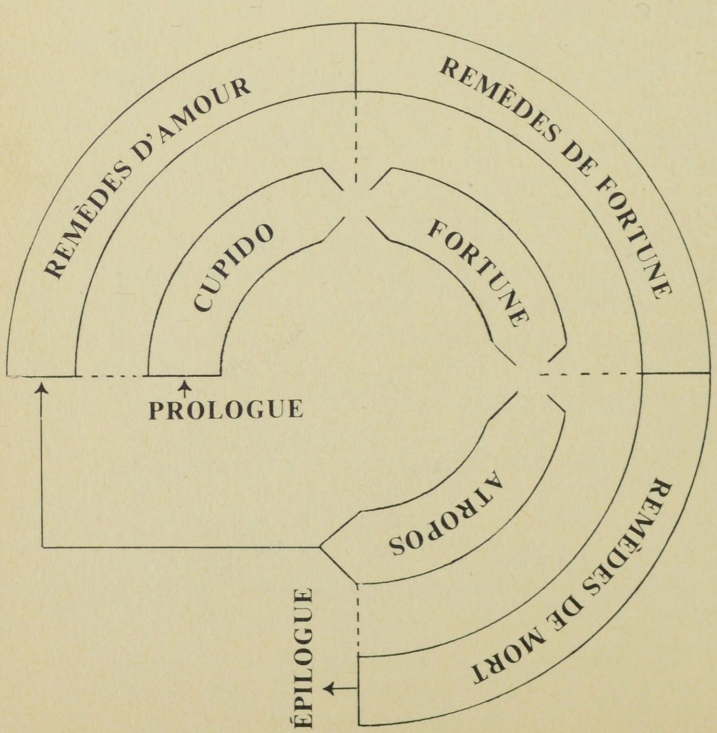
Mais il faut abandonner cette piste, toute confortable soit-elle; il nous sera plus profitable de partager le malaise des historiens devant la *Dance aux aveugles* de Pierre Michault[1]. Cette oeuvre du XVe siècle, tout en se rattachant à la thématique de la danse macabre, élargit celle-ci aux dimensions d'une vision allégorique, de sorte qu'elle entre difficilement dans le modèle d'explication mis en place par les historiens du macabre. Pourtant, la *Dance aux aveugles* a touché si juste la sensibilité des contemporains qu'elle a engendré une postérité littéraire et iconographique durable[2]. Voyons sommairement quel est le sujet de l'oeuvre.

Lors d'un songe, l'auteur est conduit par son guide Entendement à regarder les trois danses

1. Édition critique par Barbara FOLKART DI STEFANO, Univ. de Montréal, 1976, 800 pp. dactyl. (thèse de Ph. D.); analyse dans C. MARTINEAU-GENIEYS, *Le thème de la mort dans la poésie française de 1450 à 1550,* Paris, 1978, pp. 221-261. Le schéma ci-après rectifie la construction de l'oeuvre telle que présentée par C. MARTINEAU: les 464 derniers vers (54% de l'ensemble versifié) ne sont pas pour nous la "plate conclusion" de l'oeuvre, mais sa seconde partie.

2. Cf. C. MARTINEAU, *Op. cit.*, pp. 251-9 ajoutons que la fin de la tirade d'Atropos a servi de conclusion au *Compost et Calendrier des Bergères* (1499). Sur l'iconographie, voir *infra,* «La mort sur un boeuf».

sur lesquelles danse le genre humain. Il est transporté dans une grande salle capable de contenir l'humanité passée et présente, et parcourt successivement les trois sections ou parcs de cette salle. La danse du premier parc est conduite par Cupidon, le premier aveugle; la danse du second parc est menée par Fortune, et enfin quand les danseurs arrivent au troisième parc, ils sont sous la direction d'une Parque (le jeu de mot est-il voulu?), Atropos. Et les danseurs quittent enfin la salle par une porte étroite. Dans la deuxième partie de l'oeuvre, en forme de dialogue entre l'auteur et son Entendement, Pierre Michault expose les moyens qu'il faut prendre pour "danser" correctement, c'est-à-dire pour remédier aux effets néfastes de la chorée névrotique dont souffrent les humains.



La danse macabre, telle que l'ont vue les historiens depuis E. Mâle, serait la synthèse terminale d'un ensemble de textes dont les plus significatifs sont les *Vers de la mort* d'Hélinand de Froidmont et la légende des Trois Vifs[3]. En stricte logique diachronique, il n'est pas impertinent de se demander par quelles voies tortueuses un poème du XIIe siècle joint à une légende du XIIIe a pu engendrer au XVe siècle une chorégraphie. Mais le problème n'est pas là; ce qui est en cause, c'est tout le discours macabre médiéval, et davantage. Sinon, on concluera que la *Dance aux aveugles* de P. Michault représente par rapport aux danses macabres qui l'ont précédée un élargissement, donc que l'idée de la mort est mieux assimilée en 1465 qu'elle ne l'était quarante ans auparavant dans la première danse macabre, donc qu'on est presque arrivé à la "joie de vivre" de la Renaissance. Cette exégèse serait conforme aux thèses de A. Tenenti et de C. Martineau, pour qui la dramatisation de la mort style XVe siècle a laissé la place à un retour sur la vie, à une exaltation humaniste de la dignité de l'homme[4]. Après tout, s'il y a une chose telle qu'un moyen âge, il faut bien qu'il prenne fin avant une Renaissance, et il est bon de transiter en douceur d'une époque à l'autre.

Mais essayons d'échapper à cette linéarité. Reportons-nous à n'importe quel moment du moyen âge — mettons le XIe siècle — pour constater d'abord que le discours macabre est un discours normal sinon classique, et aussi que son statut habituel, loin d'être celui d'un discours autonome, est plutôt celui d'un simple motif qui entretient des rapports nécessaires avec d'autres motifs connexes, le tout surgissant comme d'une matrice d'un thème central[5]. C'est là la première relativisation qu'il faut faire du discours macabre[6].

Voici une lettre de s. Anselme à l'adresse de Gunhild, fille du roi Harold. Gunhild avait quitté le cloître pour l'amour du comte Alain le Roux,

3. Cf. par exemple E. MÂLE, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France,* Paris, 1949, 5e édition, pp. 355-358; 360; L. GUERRY, *Le thème du "triomphe de la Mort" dans la peinture italienne,* Paris, 1950, pp. 38-53; 58; E. DUBRUCK, *The Theme of Death in French Poetry of the Middle Ages and the Renaissance,* La Haye, 1964, pp. 39-62; S. COSACCHI, *Makabertanz,* Meisenheim am Glan, 1965, p. 22. Cette conviction évolutionniste est si ancrée que l'éditeur des *Vers* de Thibaud de Marly (R.K. STONE, 1932, p. 145) voit «un squelette d'homme portant une faux (ici, une épée)», là où les *Vers* parlent simplement d'un "homme".

4. A. TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia),* Turin, 1957. Nous mentionnons pour mémoire le schéma simpliste qui sert de cadre à C. MARTINEAU, *Op. cit.,* pp. 5-13, en espérant que les historiens de qui il se réclame seront les premiers à le récuser.

5. Sur les *topoi* médiévaux, cf. P. JEHN, *Toposforschung. Eine Dokumentation,* Francfort, 1972.

6. Déjà HUIZINGA, *Le déclin...,* chap. XI organisait autour de trois motifs son étude de la vision tardo-médiévale de la mort. Notre analyse se veut un effort de *recension* et *d'articulation* des motifs. La voie a été ouverte en ce sens par J.C. PAYEN, *Le "Dies irae" dans la prédication de la mort et des fins dernières au moyen âge,* Romania 86, 1965, pp. 48-76 et G. SCHOLZ WILLIAMS, *The Vision of Death: A Study of the "memento mori" Expressions in Some Latin, German, and French Didactic Texts of the 11th and 12th Centuries,* Goppingen, 1976.

lequel devait mourir avant de contracter mariage avec elle. Au moment où Gunhild, toujours à la recherche de l'amour, se propose d'épouser le frère de son amant défunt, Alain le Noir, Anselme lui adresse cet avertissement:

> Réfléchis: qu'est-ce que la gloire du monde, qu'est-ce que tu aimes? Tu as été fille de roi et de reine. Où sont-ils? Vers et poussière. Leur grandeur, leurs plaisirs, leurs richesses ne les ont pas sauvés et ne les ont pas accompagnés. Tu as aimé le comte Alain le Roux et il t'a aimée. Où est-il maintenant? Où est-il arrivé, ton amant aimé? Va donc, ma soeur, va te coucher dans le lit où il gît désormais, recueille ses vers sur ton sein, embrasse son cadavre, baise ses dents dénudées, car ses lèvres ont été rongées par la pourriture. (...) Comment ne crains-tu pas qu'il ne frappe d'une pareille mort, à cause de toi, le comte Alain le Noir? Ou, ce qui est pire, qu'il ne vous abandonne tous deux, si vous vous unissez, à une mort éternelle?[7]

Le macabre horrible et cynique de ce passage ne vient pas seul. Il est partie d'un ensemble où sont évoqués successivement le motif de l'instabilité de la Fortune («Qu'est-ce que la gloire du monde?»), celui de l'*ubi sunt* («Où sont-ils? Vers et poussière»), celui de la vanité de l'amour et de la beauté, et enfin le motif macabre lui-même. Tous ces motifs se compénètrent dans le thème commun du mépris du monde, dont s. Anselme est un porte-parole bien connu[8].

Le thème du mépris du monde est donc comme le bouillon de culture où sont contenus tous ces motifs et quelques autres encore. L'ordre, le moment, l'ampleur de leur manifestation peuvent varier selon des coordonnées concrètes et temporelles, mais cette manifestation n'obéit pas en soi à un développement linéaire qui suivrait les

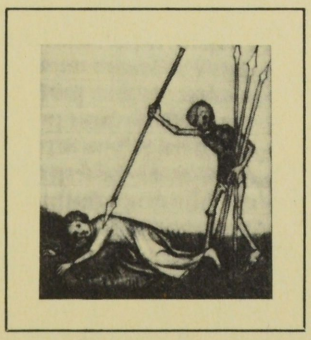
7. S. ANSELME, *Epist.* 169 (éd. SCHMITT, tome IV, pp. 47-48). Cf. A. WILMART, *Une lettre inédite de s. Anselme,* Revue Bénédictine, 40, 1928, pp. 319-332.

8. Les nombreux travaux de R. BULTOT parus depuis 1960 sur le mépris du monde ont donné lieu à une controverse qui se poursuit toujours. Bibliographie: L.J. BATAILLON et J.P. JOSSUA, *Le mépris du monde. De l'intérêt d'une discussion actuelle,* Rev. des sc. philos. et théol. 51, 1967, pp. 23-28; R. GRÉGOIRE, *Il contemptus mundi: ricerche e problemi,* Riv. di storia e letter. religiosa 5, 1969, pp. 140-154; F. LAZZARI, *Mistica e ideologia tra XI et XIII secolo,* Milan-Naples, 1972, pp. 9-14.

crêtes de la conscience historique. Quant à la vision très particulière de la nature et de la condition humaine qui s'exprime dans ce thème, elle est demeurée inchangée durant tout le moyen âge, en tant que philosophie mortifère coextensive au christianisme[9].

Les traités médiévaux *De contemptu mundi* sont très nombreux; pour se faire une idée de leur contenu, il suffira de jeter un coup d'oeil sur le plus célèbre, celui d'Innocent III[10]. Dans cette oeuvre, un schéma dynamique en trois parties détermine l'ensemble de la démarche: entrée, progression, sortie. Les trois livres abordent successivement la misère de la condition humaine (le mal subi), l'iniquité des humains (le mal commis), enfin le sort lamentable réservé à l'homme après la mort. Le motif macabre se présente ici au début du livre troisième:

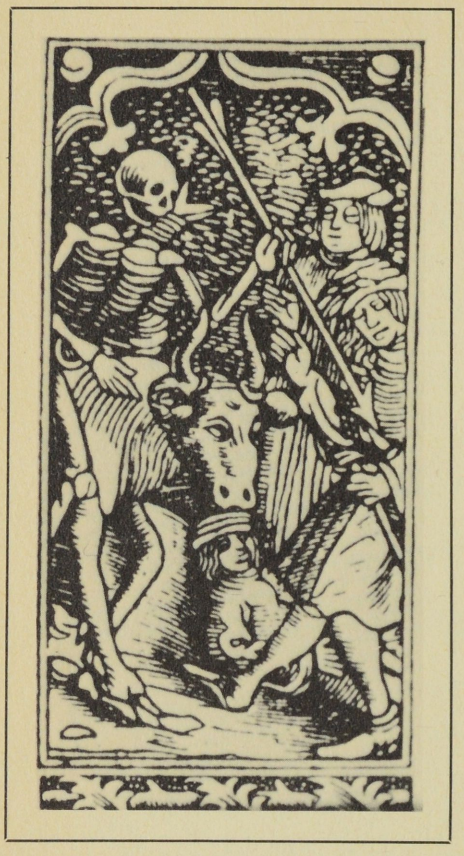
> Vivant il engendrait des pous et des lombrics, mort il engendrera des vers et des mouches; vivant il produisait la merde et le vomi, mort il produira la pourriture et la puanteur; vivant il engraissait un seul homme, mort il engraissera plusieurs vers. Qu'y a-t-il de plus puant qu'un cadavre humain? etc.



«Atropos ne cherche qu'à vous trahir: si vous ne creusez profondément votre champ, elle enterrera toutes vos lignées, et elle va vous guettant vous-même» (Jean de Meun, *Roman de la Rose*).

9. La polémique sur le sens du mépris du monde n'est qu'un reflet des tensions qui se sont toujours manifestées dans le christianisme sur le point des concessions philosophiques à faire aux valeurs terrestres. Cf. entre autres P. DAUBERCIES, *La condition charnelle*, Tournai, 1959; P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, Paris, II/2, 1960; C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961. Notre étude n'entend s'occuper de l'idéologie du mépris du monde qu'en tant qu'elle a donné lieu à un *discours* consigné dans des traités, des lettres, des poèmes. Historiquement, la grande floraison des traités *de contemptu* s'est produite à partir du XIe siècle. Comme l'a proposé D.R. HOWARD, *The three Temptations. Medieval Man in Search of the World*, Princeton, 1966, pp. 68-69, cette floraison est en rapport étroit avec la réforme grégorienne. La séparation des pouvoirs a donné lieu chez les réformateurs ecclésiastiques à un effort pour projeter sur le monde l'idéal ascétique et érémitique.

10. Éditions: P.L., CCXVII, col. 702-746; M. MACCARRONE, Lugano, 1955; D.R. HOWARD et MM. DIETZ (éd. et trad.), Indianapolis-New York, 1969. Selon C. MARTINEAU, pour qui la mort n'est entrée qu'au XIVe siècle dans la conscience collective, «cet opuscule écrit à l'extrême fin du XIIe siècle (...) fondit littéralement, au lendemain de la grande Peste sur le monde laïc» (*op. cit.*, p. 112). Or un relevé des mentions de dates signalées par M. MACCARRONE pour 418 des 435 manuscrits connus montre au contraire que le succès de l'oeuvre a été immédiat et soutenu: 34% des manuscrits sont du XIIIe siècle et 39.5% du XVe siècle; sur



La Mort sur un boeuf
(*Livre d'heures* de S. Vostre)

Bien que beaucoup de traités sur le mépris du monde aient été écrits par des moines ou destinés à des personnes engagées dans la voie de la perfection spirituelle, le thème même du mépris du monde n'est cependant pas limité à ces milieux; c'est un thème qui imprègne l'enseignement de la grammaire dans les écoles[11], et c'est aussi un thème courant de la prédication chrétienne. Un chapitre entier de la *Summa de arte predicatoria* d'Alain de Lille[12] enseigne comment le thème doit être développé en chaire; en voici le début: «Si le prédicateur veut inviter les auditeurs au mépris du monde, qu'il mette au centre ce texte: "Vanité des vanités, tout est vanité"». Il indique ensuite quelques motifs à développer, parmi lesquels figure la description des terreurs qui assaillent l'agonisant, et le topos de l'*ubi sunt*.

Prolongeant la suggestion d'Alain de Lille, nous pouvons dresser un inventaire des motifs qui gravitent logiquement et habituellement dans l'orbite du mépris du monde, entre les deux pôles déjà mentionnés du haut paradisiaque et du bas infernal. Ces motifs se touchent, se compénètrent, se présentent dans les textes selon un ordre variable, mais leur économie d'ensemble subit toujours l'attraction de la mort. Le motif initial suggéré par Alain de Lille contient déjà une allusion claire à la mort: les auditeurs connaissaient bien le contexte du logion biblique (*Eccl.* 12, 5-8):

> Et les pleureurs tournent déjà dans la rue; avant que le fil d'argent lâche, que la lampe d'or se brise, (...) et que la poussière retourne à la terre comme elle en vint, et le souffle à Dieu qui l'a donné. Vanité des vanités, dit Qohélet, et tout est vanité!

Ce motif est suivi de l'évocation des peines de l'enfer et de la terreur qui surviendra au jugement dernier. La mort, le jugement et l'enfer: ce sont là trois des quatre "fins dernières" dont l'évocation

les 36.3% copiés au XIVe siècle, on peut supposer qu'une bonne moitié est antérieure au milieu du siècle. Sur ce traité, voir R. BULTOT, *Mépris du monde, misère et dignité de l'homme dans la pensée d'Innocent III*, Cahiers de civilisation médiévale 4, 1961, pp. 441-456.

11. Cf. R. BULTOT, *Grammatica, Ethica et Contemptus mundi aux XIIe et XIIIe siècles*, dans *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Montréal-Paris, 1969, pp. 815-827.

12. P.L., CCX, col. 111-198.

a pour but d'inspirer la répulsion pour le péché. Il ne manque que la quatrième, le paradis; mais celle-ci figure habituellement dans les textes sur le mépris du monde, comme le célèbre poème de Bernard de Cluny[13]. La courbe tracée par Innocent III (entrée / progression / sortie: on aura noté qu'elle est homothétique à celle de la *Dance aux aveugles*) acquiert ainsi une direction verticale descendante: elle s'inscrit entre un haut paradisiaque et un bas infernal; le monde à mépriser est le lieu médian entre l'ordre initial et le désordre infernal, c'est le lieu du désordre agissant[14].

Dans ce monde perçu comme désordre, Innocent III discerne trois grands blocs d'iniquité, dont le découpage lui est suggéré par un texte de s. Jean: «N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde; car tout ce qui vient dans le monde est concupiscence de la chair et concupiscence des yeux et orgueil de la vie». Plaisirs, honneurs ("la vie"), richesses ("les yeux"): toute l'iniquité du monde est comprise sous ces trois rubriques.

Une première application logique du motif de la vanité du monde se trouve dans le topos de la décadence universelle, qui trouve son expression la plus percutante dans la satire des états du monde[15]. Le monde entier est corrompu: il n'est pas un seul ordre, pas une seule condition sociale qui n'ait déchu. La description sériée de cette déchéance, souvent figurée par un défilé ou une procession, occupe un rayon important de la littérature morale. Les traits principaux en ont été dégagés par R. Mohl; l'énumération des classes sociales est suivie d'une lamentation sur leur décadence. Suit un rappel du plan divin, qui veut que chacun se contente de son état présent. Le quatrième trait propre à cette littérature consiste en un exposé des remèdes qui corrigeront les ravages de l'orgueil et de l'ambition.

L'idée d'ensemble exprimée par la satire des états s'est à son tour cristallisée en un motif

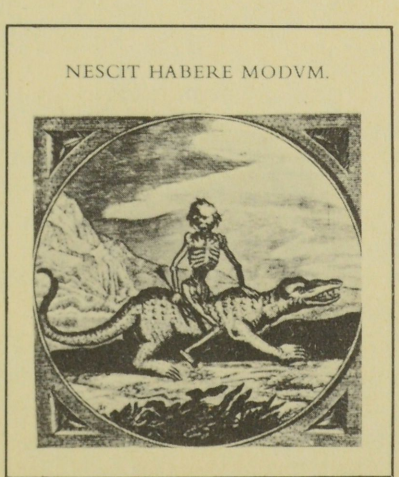
13. Cf. G.J. ENGELHARDT, *The "De contemptu mundi" of Bernardus Morvalensis, Medieval Studies, 22, 1960, pp. 108-135; 26, 1964, pp. 109-142; 29, 1967, pp. 243-272; étude plus nuancée dans R. BULTOT, La doctrine du mépris du monde chez Bernard le Clunisien,* Le moyen âge, 70, 1964, pp. 179-204 et 355-376.

14. Pour la commodité du schéma qui suit, la triade des concupiscences est réduite à une dyade. Le monde du péché est bipolaire tout comme le pécheur lui-même: péchés de l'esprit (orgueil/ambition), péchés de la chair (luxure). Le désir des richesses, la troisième des concupiscences, est réductible aux péchés de l'esprit (comme condition ou conséquence des honneurs) ou à ceux de la chair (les richesses matérielles en tant qu'extension du corps).

15. Cf. R. MOHL, *The Three Estates in Medieval and Renaissance Literature,* New York, 1933; H. ROSENFELD, *Die Entwicklung der Standesatire im Mittelalter,* Zeitschr. f. deutsche Philologie, 71, 1952, pp. 169- 207; J. MANN, *Chaucer and Medieval Estates Satire,* Cambridge, 1973.

iconographique, avec l'image de la roue de Fortune[16]. Une roue tournée par la déesse Fortune entraîne quatre personnages dans un mouvement circulaire, ou plutôt un seul personnage dans les quatre phases du cycle du pouvoir: je règne, j'ai régné, je suis sans royaume, je régnerai. Cette image de la roue de Fortune a été utilisée par les moralistes médiévaux comme un outil de dissuasion à l'adresse de ceux qui tentaient orgueilleusement de s'élever; les historiens y ont vu un schéma d'interprétation morale de l'histoire: de Boèce à Boccace et au-delà, l'histoire sera vue comme une série de chutes précédées par des ascensions. Le succès qu'a connu ce motif s'explique sans doute par son caractère faussement cyclique, qui laisse croire à la possibilité d'une lecture optimiste. Or l'essentiel du motif n'est pas dans la circularité, mais dans l'opposition entre le haut et le bas, et dans la chute de l'un en l'autre. Pour prévenir contre toute exégèse optimiste du motif, ce trait est peint sur la figure même de Fortune: elle a le visage blanc et noir, ou encore elle est accompagnée de ses frères Eur et Malheur.

16. Bibliographie: F.P. PICKERING, *Literature and Art in the Middle Ages*, New York, 1970, pp. 168-222.



La Mort sur un crocodile.
(Jacob Cats, *Proteus*)

Ces deux motifs, destinés à dissuader le "mondain" des attraits de l'orgueil, nous amènent déjà à imaginer un prolongement, dans la ligne d'une logique iconographique. Entre le défilé des états du monde et la roue de Fortune, la différence est celle d'un parcours horizontal à un parcours vertical descendant. Plus tard, le défilé des états joint à l'idée de la mort se concrétisera dans l'image de la danse, état instable d'équilibre entre la marche et le saut: saut précaire ou démarche irrationnelle, soubresauts d'une passion inutile.

Mais nous ne sommes pas encore au XVe siècle. Au point de jonction entre la vie d'orgueil et la mort qui en résulte, la roue de Fortune s'immobilise, et la rhétorique prend le relais de l'iconographie. Où sont-ils, les puissants d'autrefois? Où est leur orgueil? Où sont Alexandre et César? Le motif de l'*ubi sunt*[17] n'est pas sans ressembler à celui de la danse: équilibre rupturé, cadence tronquée dont la répétition engendre la terreur. Ce motif est-il si différent aussi de celui de la Fortune? Entre une roue faussée qui ne se déplace que d'un demi-tour, et une fausse question dont chacun connaît et tait la réponse, il n'y a qu'une différence de mise en oeuvre, au service de la dissuasion[18].

Le motif de l'*ubi sunt* a ceci de particulier qu'il déborde le cycle de l'orgueil pour se rattacher aussi au cycle des péchés de la chair. Par ses origines bibliques il vise surtout les péchés de l'esprit, mais il est aussi tributaire d'une tradition païenne pour qui l'*ubi sunt* équivalait à une lamentation sur la fragilité de la beauté féminine[19]. Or c'est par le biais de la beauté féminine que la philosophie chrétienne du mépris du monde établit la jonction entre la vie des sens et la mort[20]. Les coups de boutoir portés contre la sexualité, l'érotisme, l'amour et même le mariage sont toujours assortis d'attaques contre la femme. Il ne suffit pas de dire que la femme a introduit la mort dans le monde, il faut encore que

17. Cf. M. LIBORIO, *Contributi alla storia dell'"Ubi sunt"*, Cultura neolatina, 20, 1960, pp. 144-209.

18. La cadre de cette étude ne permet pas d'aborder l'analyse détaillée des textes où s'articulent les motifs cités. Quelques exemples donneront cependant une idée de la variété des agencements possibles. Un *De contemptu mundi* comme celui de Henri de Huntingdon (XIIe s.) est une «sorte d'*ubi sunt* développé et circonstancié» (R. Bultot). Dans la *Bible* de Guiot de Provins (XIIIe s.) on a cette séquence de motifs: lamento sur la corruption du siècle / rappel de l'âge d'or / défilé des laïcs 1 / *ubi sunt* (89 personnages mentionnés) / défilé des laïcs 2 / défilé du clergé. Au XVe siècle le *Miroir de mort* de Georges Chastelain, plus proche de la *Dance aux aveugles*, offre la séquence *ubi sunt* / danse macabre / ars moriendi.

19. Cf. L.J. FRIEDMAN, *The "Ubi sunt", the Regrets and Effictio*, Modern Language Notes, 72, 1957, pp. 499-505.

20. Une analyse complète de tous les motifs qui gravitent dans l'orbite du mépris du monde devrait inclure ceux qui présentent la vieillesse comme une préfiguration de la mort. Le "Double lai de fragilité humaine" de E. Deschamps n'est qu'un développement du chapitre "de incommodo senectutis' d'Innocent III *(De cont. mundi,* I, 10). À son tour, le motif de la déchéance corporelle a servi dans certains cas à réorienter le thème du mépris du monde en direction d'un "de contemptu mortis" qui n'a rien de typiquement humaniste. En effet la jonction de la mort-punition (mépris du monde) et de la mort-libération (motif de la "consolatio") est

l'effacement de sa beauté juvénile soit l'image même de la mort. Sur ce point, le *de contemptu mundi* le plus percutant restera pour longtemps celui de François Villon[21].

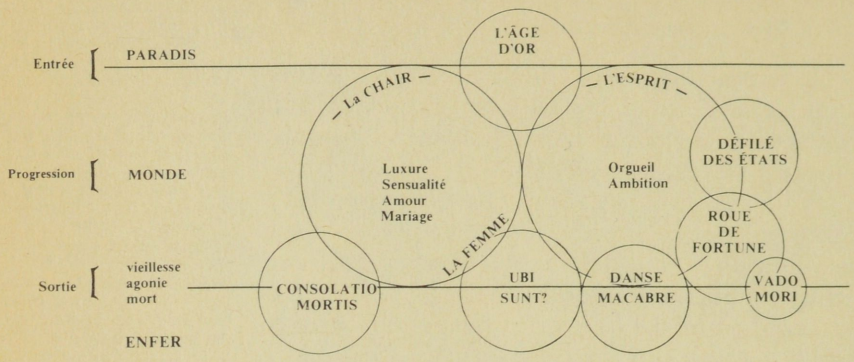
Nous pouvons maintenant caractériser brièvement la danse macabre dans l'optique que nous avons décrite. Elle est essentiellement un défilé satirique des états présentés "sub specie mortis". Sa forme est celle d'un dialogue entre le vivant et son double squelettique, une forme plus vivante que le monologue d'un moraliste pensant à ses futurs lecteurs. Son moule prosodique est celui de la strophe goliardique, terminée par un proverbe[22]. L'icône qu'elle propose est celle d'une danse. substituée à celles du défilé et de la roue. Quant à la *Dance aux aveugles* de P. Michault, elle ne fait qu'expliciter d'autres motifs compris dans l'idéologie du mépris: elle récupère ouvertement le motif de la Fortune, déborde le cycle de l'orgueil pour satiriser la "folle amour", et enfin réintroduit un des traits essentiels de la satire des états: une partie conclusive consacrée aux remèdes.

Les trois Aveugles qui font danser les humains
(Pierre Michault, *La Dance aux aveugles*)

possible dans l'optique mortifère médiévale. Selon que le corps est vu comme siège de plaisirs ou de douleur, la mort devient éthiquement souhaitable comme fin ou comme moyen. Les deux motifs, traités séparément chez Pétrarque (le *De contemptu mundi* d'une part, et les Épitres consolatoires d'autre part), se trouvent fusionnés dans le *De contemptu mortis* de Jean Muret (éd. E. ORNATO 1967). Sur le mépris du monde à la Renaissance, voir G. DI NAPOLI, *"Contemptus mundi" e "dignitas hominis" nel Rinascimento,* Riv. di filos, neoscolastica 48, 1956, pp. 9-41; sur la "consolatio": P. VON MOOS, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur uber den Tod und zum Problem der Christlichen Trauer,* Munich, 1947.

21. Dans les anthologies modernes, le splendide isolement de la "Ballade des dames du temps jadis" montre à quel point nous sommes devenus étrangers à la thématique du mépris du monde. Cf. les rectifications proposées par A. COSTANZO, *Time and Space in Villon: les trois ballades du temps jadis,* dans G. MERMIER et E. DUBRUCK, *Fifteenth Century Studies,* Ann Arbor, 1978, pp. 51-69.

22. Cf. P. ZUMTHOR, *Le masque et la lumière,* Paris, 1978, pp. 152-160.



Ces deux productions sont entre elles comme la partie est au tout. Dans la danse macabre, un des motifs s'est affranchi de son contexte et tourne pour ainsi dire sur lui-même. Par contre la *Dance aux aveugles* représente une des façons possibles, vers 1465, d'écrire un *de contemptu mundi* original et complet. La *Dance aux aveugles* n'est donc pas une danse macabre hypertrophiée que la diachronie littéraire se devrait d'expliquer; elle est au centre même de la problématique du mépris du monde, qui continuera son chemin encore longtemps, avec Erasme, Fabri, Louis Leroy, Pierre de la Rivière, après s'être teintée de platonisme avec Pétrarque, Poggio ou Jean Muret.

Ceci dit, il ne nous est plus loisible de récuser le problème historique du macabre comme nous l'avons fait au début; mais cette fois les termes de la question sont mieux définis. Pour quelles raisons le motif macabre a-t-il pris au XVe siècle cette tournure qui l'a fait s'ériger en discours autonome?[23]

23. La nouveauté du XVe siècle est dans cette coupure, et non dans la prolifération du discours macabre; l'expression du macabre aux XIIe et XIIIe siècles atteint souvent une intensité qui étonne un lecteur de Huizinga. Voir les douze études réunies dans *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII e XIII*, Todi, 1967, 382 pp.

Parmi les réponses possibles, il faut en écarter au moins une: celle qui ferait directement appel à une évolution de la mentalité populaire. La diffusion du discours macabre est liée à des média aristocratiques et cléricaux: livres, sermons, images[24]. Que le peuple ait acheté des livres, écouté des sermons et regardé des fresques, c'est normal puisque cet arsenal s'adressait à lui; mais comment mesurer le taux de réceptivité du peuple? Que les fidèles aient fait ériger des autels aux âmes du purgatoire ou légué leurs biens à l'Église pour le salut de leur âme, voilà des décisions dont la spontanéité est difficile à apprécier[25]. L'hypothèse contraire, selon laquelle les diffuseurs du macabre ne seraient que les porte-parole d'une mentalité populaire en pleine évolution, est tout aussi fragile. Il n'y a pas d'esquisses de danses macabres dans les maisons privées, ni de roues de Fortune peintes sur les rouets.

On pourrait aussi penser que les diffuseurs du macabre, dans leur rôle d'éducateurs, aient senti le besoin de rappeler aux fidèles le sens chrétien de la mort. Mais la production macabre du XVe siècle suit des modalités qui n'ont rien de commun avec la prédication de la mort telle qu'elle s'était faite aux périodes antérieures. À la période romane, la mort n'est presque jamais évoquée directement[26], et nous avons vu qu'à cette période le motif macabre restait dans les limites d'une certaine fonctionnalité satirique. L'éclatement au XVe siècle des anciens équilibres et cette soudaine obsession d'un macabre devenu autonome nous semble donc témoigner d'un retournement complet de la stratégie chrétienne. Selon l'orthodoxie chrétienne en effet, la mort n'existe pas, car le Christ a vaincu la mort par sa résurrection. L'*ubi sunt* de s. Paul se retourne contre la mort elle-même: «Où est-elle, ô Mort, ta victoire? Où est-il, ô Mort, ton aiguillon?»(*I Cor.*, 15 : 55). Or en remplacement de l'espérance chrétienne pour qui un cadavre était dénué de

24. Le rôle des ordres religieux et de la noblesse dans la diffusion du macabre a été étudiée récemment, dans un mémoire inédit: Michel LASCAUX, *La danse macabre. Images de la mort et structures mentales dans la France des XIVe et XVe siècles*, Paris, 1974, 156 pp. dactyl.

25. Cf. M. VOVELLE, *Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes*, Annales E.S.C., 31, 1976, pp. 120-132.

26. Cf. J.C. PAYEN, art. cité *supra*, note 6.

sens comme d'intérêt, les promoteurs du christianisme s'emploient maintenant à attirer l'attention sur un cadavre pourrissant. La décomposition du corps et de l'âme, qui définissait la mort et marquait le début de la vie éternelle, est déplacée de son axe: seule importe désormais la décomposition "post mortem". Les sueurs de l'agonie, l'empressement des asticots, l'odeur des corps putrifié, les tirades sarcastiques de la Mort à l'adresse des vivants, tout cela ne ressemble-t-il pas à un chantage dans lequel le cadavre servirait d'otage? L'art de mourir s'édifie sur un art de pourrir[27].

Cette insistance malsaine à s'attarder au biologique vise à instituer la mort comme répugnance[28]; indirectement elle vise à établir la plus totale disparité entre morts et vivants. Pourtant, aussi loin qu'on remonte dans l'histoire de l'Église, cette coupure n'avait jamais eu lieu. Par exemple les rites funéraires de l'Église primitive s'étaient inscrits dans le prolongement des funérailles païennes: la toilette funéraire et la veillée au corps furent conservées, les repas sur les tombes se perpétuèrent sous la forme d'une célébration de l'eucharistie, et même l'usage d'offrandes alimentaires s'est maintenu jusqu'à nos jours[29]. C'est cette même continuité d'échanges entre les vivants et les morts qui amenait A. Varagnac à caractériser les morts comme un groupe d'âge dans l'Europe chrétienne traditionnelle[30]. Ce n'est donc pas un mince paradoxe que de voir les clercs et hommes d'église s'acharner à susciter la répulsion pour les morts, alors que la liturgie dont ils sont dépositaires continue à nier la mort.

Jean Baudrillard a montré récemment comment le processus d'"extradition des morts" se situait logiquement dans une "généalogie de la discrimination", qui commence avec l'extradition des fous et qui se continue avec celle des sorcières, des enfants, des vieillards, des pauvres, etc.

27. Le jeu de mots n'est pas gratuit; il obéit à une convention des textes macabres. Il n'est pas un texte français médiéval sur la mort qui ne joue sur l'une ou l'autre des étymologies jadis proposées par Isidore de Séville: mort: amère *(amara)*, mort: morsure *(a morsu primi hominis)*. Le passage suivant, que je trouve en fin de filière *(La complainte de Triboulet,* manuscrit cité p. 271): Moy qui mors suis du mors de mort
Soustiens les vers dont chascun mort
rebrasse les jeux de mots des textes plus célèbres comme le *Mors de la pome,* et pourquoi pas les *''Vers'' de la Mort* d'Hélinand. L'étude de ces rimes "obligées" suffirait à elle seule à dévoiler le système idéologique que nous décrivons ici: *mors* (mort); *mors* (de mordre); remors; *ors* (sales); *cors* (corps); mordre: *s'amordre* (s'acharner); *desamordre* (arracher); mort sure: morsure, etc.

28. L'aspect tactique de cette insistance prend tout son relief si on pense d'une part qu'elle cherche à raviver une sensibilité émoussée par la vue et le contact fréquent des cadavres (peste, épidémies, maladies chroniques, pendus qu'on expose, etc.), et d'autre part qu'elle s'impose des limites malgré tout étroites: les cadavres dansants sont durs et blancs, intègres, "en bonne santé".

29. La bénédiction des gâteaux funéraires est toujours en usage chez les chrétiens de rite byzantin. Sur les rites funéraires chrétiens, voir A. RUSH, *Death and Burial in Christian Antiquity,* Washington, 1941.

30. A. VARAGNAC, *Civilisation traditionnelle et genres de vie,* Paris, 1948, pp. 212-245.

«Désintriquer la vie de la mort, dit-il et frapper la mort et les morts d'interdit, c'est là le tout premier point du contrôle social. Le pouvoir n'est possible que si la mort n'est plus en liberté (...). Ceci est la Loi fondamentale, et le pouvoir est gardien des portes de cette loi»[31].

31. J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort,* Paris, 1976, p. 200.

Cette notion de pouvoir, si elle est exacte, nous fait déboucher sur une conclusion inattendue. Tout ce qu'on a dit sur le pouvoir de l'Église dans la chrétienté médiévale serait à revoir; le XVe siècle marquerait plutôt le début que la fin du véritable pouvoir ecclésiastique. Une telle hypothèse paraîtra contredire ce qu'on sait de l'Église à cette époque: bicéphalisme, hérésies, décadence théologique, difficulté à s'adapter aux nouveaux modèles culturels qui se développaient en dehors d'elle. Compte tenu de cette faiblesse générale, le discours macabre serait normalement à entrendre comme un effort désespéré pour reprendre pied: hausser le ton et aborder le langage de la terreur, c'est le réflexe bien connu propre aux pouvoirs défaillants. Mais ce qui est vrai d'un certain registre du langage terroriste — par exemple la pratique inquisitoriale, qui s'est considérablement durcie à cette époque[32] — ne s'applique que partiellement au discours macabre. En effet le nouveau discours sur la mort avait en plus une propriété inespérée, celle de jeter les bases d'un nouveau pouvoir, institué non plus sur les collectivités mais au coeur même de l'individu, en le dépossédant non seulement de ses morts mais de sa propre mort.

32. Cf. L. SALA-MOLINS, *Le Manuel des inquisiteurs,* Paris-La Haye, 1973, Introd.

Le rapprochement que je fais entre le discours macabre et l'inquisition n'est pas fortuit. L'inquisiteur Nider († 1438) est non seulement l'auteur du *Formicarius,* un art de traquer efficacement les sorcières, mais aussi du *Dispositorium moriendi.* Il témoigne à la fois de l'ancien pouvoir clérical agissant de l'extérieur sur les collectivités, et du nouveau qui s'installe dans les consciences individuelles. Un autre de ceux qu'on a désignés

après-coup du terme trop faible de pré-réformateurs est Jean Gerson (†1429), dans les oeuvres de qui on trouve une *Danse macabre* et un *Art de bien mourir*, mais aussi un traité pour réprimer la masturbation chez les enfants. Gerson joue sur les consciences comme sur un clavier: l'*École de conscience*, l'*Examen de conscience*, avec pour correctif une *Doctrine contre conscience trop scrupuleuse*. Parmi les nouveaux outils qui s'élaborent dans l'Église pour consolider le nouveau pouvoir, il faut évoquer les Sommes pour confesseurs en tant qu'instruments de contrôle social[33], les recueils de cas de conscience, qui consacrent la transformation de la théologie morale en casuistique, la comptabilisation des indulgences, ou le salut individuel comme économie politique. L'ère des croisades est révolue; mais un ancien militaire composera bientôt les *Exercices spirituels*.

33. Cf. N. TENTLER, *The "Summa" for Confessors as an Instrument of Social Control*, dans C. TRINKAUS et H.A. OBERMAN, *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leyde, 1974, pp. 103-126 et 131-137.

Pour conclure, je crois qu'il faut cesser de désigner le XVe siècle comme le siècle du triomphe de la Mort. La Mort n'existe pas pour celui qui meurt; elle n'est promue à l'existence sinon au triomphe, que par le vouloir politique des survivants. Parlons plutôt du triomphe des moralistes par la mort. Le motif macabre qui s'érige en discours autonome jusqu'à devenir cette clameur terroriste manifeste le début d'une entreprise de discrimination sociale des morts, qui produira son plein effet aux siècles suivants. N'allons pas objecter que le discours consolant des *Arts de bien mourir* appartient à un autre registre que le discours macabre; il procède des mêmes intentions, sinon des mêmes personnes: celui qui terrorise est bien placé pour apaiser. — Et nous revenons à la situation allégorique de la *Dance aux aveugles:* une fois terminée la danse des trois aveugles, Amour, Fortune et Mort, et que tout le monde est sorti, les leçons morales de cette triple danse sont dégagées sous la forme d'un dialogue entre l'Acteur et son Entendement.

On est entre soi, pour ainsi dire. On médite sur les remèdes que devraient prendre ces fous d'humains pour s'arrêter de "danser". En tout cas, la Mort n'est pas de ce côté du parc.

Dialogus mortis cum homine
Le laboureur de Bohême et son procès contre la mort

Rolf Max Kully
Université de Montréal

Le texte dont je vais vous parler aujourd'hui[1] est écrit en allemand et date du début du XVe siècle. Il nous est parvenu en seize rédactions manuscrites et dix-sept différentes éditions du XVe et de la première moitié du XVIe siècle, mais malheureusement aucun de ces témoins textuels ne représente l'original. Après un succès spectaculaire qui se manifeste dans cette riche tradition, l'oeuvre tomba dans l'oubli jusqu'à sa redécouverte par Johann Christoph Gottsched en 1748[2] et sa première réédition modernisée par Friedrich Heinrich von der Hagen en 1824[3].

Mais ce n'est qu'au XXe siècle qu'a eu lieu la vraie renaissance de l'oeuvre. Nous notons, outre un bon nombre d'éditions populaires, pas moins de six éditions critiques différentes, ce qui peut donner une première idée de la valeur littéraire du texte mais aussi de sa corruption. Depuis les années cinquante la germanistique produit une moyenne annuelle de huit livres et articles scientifiques sur cette oeuvre surtout en langue allemande, mais aussi en anglais, en italien et en tchèque. En 1952, il y eut jusqu'à vingt-sept publications[4].

Dans cette situation scientifique, il est évident que je ne veux ni entrer dans la discussion de détails pour corriger des points litigieux minimes (ce qui d'ailleurs aurait peu de sens dans le cadre de ce colloque) ni vous proposer une vue tout à fait nouvelle de cette oeuvre. C'est surtout à cause de l'importance et de la beauté du texte en

1. Pour les retouches stylistiques je remercie mon collègue Bernard Moreux.

2. Dans: *Neuer Büchersaal der schonen Wissenschaften und freyen Kunste*, 2, p. 131.

3. *Der Ackermann aus Boheim. Gesprach zwischen einem Wittwer und dem Tode.* Francfort-sur-le-Main.

4. Cf. La bibliographie dans: JOHANNES VON SAAZ, *Der Ackermann aus Böhmen*, éd. de G. JUNGBLUTH, Tome 1, Heidelberg, Carl Winter, 1969, pp. 11-29.

question que je l'ai choisie pour mon exposé. Et comme malgré son écho chez les critiques d'autres langues aucun article n'a encore paru en français, je me réjouis de pouvoir présenter elle doit avoir échappé à l'attention du public français, je me réjous de pouvoir présenter l'*Ackermann aus Böhmen* pour la première fois à un auditoire francophone.

Notre texte est un dialogue qui ne contient aucune action. Sa qualité tient entièrement à la clarté du concept, au jeu d'opposition entre thèse et antithèse, à la force persuasive des arguments, à l'évocation de sentiments chez le lecteur — bref aux moyens linguistiques. C'est pour cette raison que je ne peux pas vous donner un extrait du contenu mais que je suis plutôt obligé de vous traduire quelques passages en français afin de vous donner une idée de l'oeuvre[5]. Mais cette manière de procéder pose des problèmes: je dois tout de suite vous prévenir que ma traduction ne reflète aucunement la grande perfection de l'original et qu'elle n'est pas exempte d'une gaucherie due à l'esprit différent des deux langues. Le texte allemand contient une quantité de mots composés que je suis obligé de rendre par des constructions prépositionnelles beaucoup plus lourdes; en allemand l'adjectif épithète se place toujours devant le nom, tandis que le français connaît et distingue deux possibilités, ce qui supprime parfois le parallélisme des syntagmes dans ma traduction; pour vous donner un exemple encore plus révélateur: en allemand la mort est désignée par un mot du genre masculin (der Tod), en français par un mot féminin. À mon avis, ce fait doit avoir certaines implications dans un dialogue qui ne sera pas tout à fait le même si les deux participants sont du même sexe ou du sexe opposé. Si pour cette raison, dans ma traduction, j'ai rendu l'expression "Herre Tod" par la tournure peut-être choquante "Seigneur Mort", je me suis permis de le faire parce que j'ai préféré ce barbarisme aux associations érotiques

5. Je suis l'édition de JUNGBLUTH, Cf. *supra, note. 4.*

qu'aurait pu provoquer une traduction plus française comme "Dame Mort", mise dans la bouche du laboureur. (Vous connaissez tous ces associations érotiques dans le quatuor et surtout le lied de Schubert sur un texte de Matthias Claudius "Der Tod und das Mädchen" où la mort, du genre masculin en allemand, se présente comme le futur amant de la jeune fille: Tu dormiras doucement dans mes bras). En plus je ne voulais pas renoncer à l'aspect social lié au terme "Seigneur", comme l'a fait un traducteur italien qui a choisi la solution "o Morte",[6] parce que dans notre texte la différence entre le seigneur et le serf est définie à plusieurs reprises par la Mort. Voilà quelques unes des difficultés soulevées par la traduction de l'*Ackermann.*

Je commence par le premier chapitre[7] qui, comme tous les autres, est extrêmement bref, n'excédant pas une page. Vous constaterez qu'il est presque entièrement construit sur les nombres 3 et 4, de façon que trois membres parallèles d'énonciation convergent vers un quatrième qui résume le résultat ou apporte un nouvel aspect[8].

I. *Féroce exterminateur de tous les gens, malin persécuteur du monde entier, cruel assassin de tous les hommes, Seigneur Mort, soyez maudit! Que Dieu, votre créateur, vous haïsse, que l'accroissement du malheur habite chez vous, que la misère habite chez vous avec toute sa puissance! Surtout soyez déshonoré pour toujours. Que la peur, la peine et le désespoir ne vous quittent jamais où vous voyagez; que l'outrage, l'affliction et le chagrin se dirigent toujours vers vous; que des tribulations funestes, que l'assurance déshonorante et la blessure ignominieuse vous forcent rudement en tout lieu! Que le ciel, la terre, le soleil, la lune, les étoiles, la mer, les vagues, les montagnes, les champs, les vallées, les prairies, l'abîme infernal et tout ce qui*

6. *JOHANNES VON TEPL, Il villano di Boemia. Introduzione, testo, versione e nota filologica a cura di L. Quattrocchi,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1965.

7. "Chapitre" est le terme employé par l'auteur.

8. La plus récente analyse de ce chapitre est de R. HENNING, *Das erste Kapitel im Ackermann aus Bohmen. Eine Satz-und Strukturanalyse,* Neophilologus, 55, 1971, pp. 157-174.

possède vie et existence, vous soient disgracieux, défavorables et qu'ils vous maudissent éternellement. Enfoncez-vous dans la méchanceté, disparaissez dans la calamité lamentable, et restez dans la proscription la plus dure et irrévocable de Dieu, de tous les hommes et de toute créature pour toujours. Scélérat impudent, que votre méchante mémoire vive et dure sans fin; que l'horreur et la crainte ne se séparent pas de vous, n'importe où vous demeurez; je veux avec tout le monde crier violemment à l'assassin contre vous, les mains tordues.

Laissez-moi vous rappeler que ces nombres 3 et 4 ont, dans la pensée médiévale, un sens qui de nos jours leur manque tout à fait. 3 est un nombre céleste à cause de la Trinité tandis que 4 est un nombre terrestre à cause des quatre éléments, des quatre directions principales de la rose des vents, des quatre saisons, etc. La répartition pourrait faire allusion au fait que les deux sphères seront intéressées au procès qui vient de commencer. En plus les deux chiffres forment ensemble 34, ce qui est le nombre total des chapitres de l'*Ackermann*. J'y reviendrai plus tard[9].

Par la suite la Mort répond dans le deuxième chapitre:

II. *Ecoutez, écoutez, écoutez de nouveaux miracles. Des accusations cruelles et inouïes nous attaquent. Mais de qui viennent-elles, nous l'ignorons parfaitement. Cependant jusqu'à présent nous nous sommes toujours et partout rétablis de menaces, de malédictions, de mains tordues, de cris à l'assassin et de différents reproches. Mais quand même, fils, qui que tu sois, annonce-toi et proclame le tort que tu as souffert par nous, pour lequel tu nous traites de façon si*

9. Tous les auteurs ne donnent pas les mêmes explications. Pour le haut moyen âge (St. Augustin, Hincmar de Reims et Alcuin) cf. U. GROSSMAN, *Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters*, Zeitschrift für katholische Theologie, 76, 1954, pp. 19-54. Pour le bas moyen âge, cf. F. TSCHIRCH, *Figurale Komposition in mittelalterlicher deutscher Dichtung*, dans: F.T., *Spiegelungen, Untersuchungen vom Grenzrain swischen Germanistik und Theologie*, Berlin, Erich Schmidt, 1966, pp. 167-276.

inconvenante. Nous ne sommes pas habitués à cela, quoique jadis nous ayons pas mal fauché dans les champs de beaucoup de gens ingénieux, nobles, beaux, puissants et violents, à la suite de quoi des veuves et des orphelins, des pays et des gens ont éprouvé beaucoup de mal. Tu te comportes comme si tu y étais rigoureusement forcé par le malheur. Ta plainte est sans rimes et sans mélodie, ce qui me fait croire que tu ne veux dévier de tes intentions ni par la mélodie ni par des rimes. Mais si au contraire tu étais fou, furieux, enragé ou autrement privé de bon sens, arrête et abstiens-toi et ne sois pas trop prompt à des jurons et des mots tellement grossiers, afin de ne pas être inquiété par le repentir. Ne t'imagine pas que tu puisses affaiblir notre majesté et notre puissance! Or nomme-toi et n'omets pas de dire, dans quelle mesure tu te sens violenté par nous. Nous voulons nous justifier, toutes nos actions sont justes. Nous ignorons de quel crime tu nous accuses.

Permettez-moi d'attirer votre attention sur un point: dans le chapitre que nous venons de lire, la Mort s'étonne de plusieurs choses et entre autres du manque de rimes et de mélodies dans le discours de son adversaire. Le fait que dans une oeuvre poétique le plaignant n'emploie pas de vers mais de la prose est une nouveauté au quinzième siècle. C'est par la bouche de la mort que l'auteur invite ses lecteurs à apprécier le modernisme du texte.

III. *On m'appelle un laboureur. Ma charrue est faite de vêtements d'oiseaux, et j'habite le pays de Bohême. Je dois vous haïr, vous résister, vous détester pour toujours parce que vous m'avez enlevé complètement la douzième lettre de l'alphabet...*

Par cette devinette l'accusateur se présente comme un scribe. Sa charrue, c'est-à-dire son outil principal, c'est la plume. Il reste d'ailleurs dans le langage de son métier, si, au lieu de citer directement et sans détour le nom de la personne dont il déplore la disparition, il préfère parler de la perte de la douzième lettre de l'alphabet, qui est le "M". Mais nous connaissons déjà la prédilection de l'auteur pour les nombres significatifs. C'est au troisième chapitre qu'il rappelle ce nom par allusion à un nombre qui est le produit de la multiplication de 3 et 4, les nombres constituants de l'oeuvre.

Vous remarquerez maintenant comme la mort imite ironiquement la manière de parler de son adversaire quand, au quatrième chapitre, elle mentionne le nom d'une ville à quatre lettres et l'énumération de ces lettres:

> **IV.** *Je m'étonne de cette contestation inouïe, telle que nous n'en avons jamais connue. Si on t'appelle un laboureur habitant la Bohême, je pense que tu nous fais grande injustice, parce que nous n'avons pas eu de grands projets en Bohême pendant longtemps, sauf récemment dans une jolie ville forte située solidement sur un promontoire; son nom est tressé de quatre lettres de l'alphabet: la dix-huitième, la première, la troisième et la vingtième (* = *SACZ,* aujourd'hui SAAZ). *C'est là que nous avons rendu notre grâce à une jeune femme honorable et bienheureuse, sa lettre était la douziéme. Elle était tout à fait pieuse et sans faute. Nous pouvons franchement dire sans faute... parce que nous étions présent à sa naissance. Là, l'Honneur lui envoyait un manteau et le Bonheur lui tressait une couronne d'honneur; le manteau et la couronne, elle les gardait entiers et non déchirés jusqu'au tombeau. Notre témoin et le sien, c'est le*

connaisseur de tous les coeurs. Elle était de bonne conscience, gentille, fidèle, sincère et parfaitement bienveillante envers tout le monde. En vérité nous avons rarement eu une jeune femme plus constante et plus ravissante. Est-ce que c'est de celle-là que tu parles? Nous n'en connaissons aucune autre.

Oui, Seigneur Mort, j'étais son amant, elle était ma mie. Vous l'avez enlevée, la joie ravissante de mes yeux; il est disparu, mon bouclier contre toute incommodité; perdue est ma baguette devinatoire! Perdu, perdu!...

Le laboureur poursuit les louanges de sa bien-aimée qui, comme nous l'apprendrons plus tard, n'était pas simplement sa maîtresse mais son épouse. Par ses propres louanges il excite de nouveau sa colère, qui éclate dans les pires malédictions contre la Mort, celle-ci reste tranquille et répond froidement, cyniquement, même grossièrement comme par exemple dans le chapitre VIII.

VIII. ... *Rends-toi compte, imbécile, examine et creuse avec le poinçon du bon sens dans ta raison, et tu trouveras: si, depuis le temps du premier homme qui a été pétri d'argile, nous n'avions pas essarté l'accroissement et la multiplication des gens sur terre, des animaux et des vers dans les déserts et dans les bruyères sauvages, des poissons lubriques et couverts d'écailles dans les ondes, à cause des petits moustiques personne ne pourrait exister, à cause des loups personne n'oserait sortir; les êtres humains, les animaux, toutes les créatures vivantes se mangeraient entre eux parce qu'il y aurait pénurie de nourriture, la terre leur serait trop étroite. Il est stupide, celui qui déplore les mortels. Arrête! Les vivants avec les vivants, les morts avec les*

morts, comme jusqu'à présent! Réfléchis mieux, esprit faible, sur ce dont tu te plains et ce dont tu devrais te plaindre.

Ces arguments de la Mort sont sans doute très logiques, mais on ne s'étonnera pas s'ils ne touchent pas le coeur du laboureur qui continue ses accusations:

IX. *J'ai perdu à jamais mon plus précieux trésor. Ne devrais-je pas être triste? Je dois attendre ma fin, triste et misérable, loin de toutes les joies. Que le bon Dieu, que le Seigneur tout-puissant me venge de vous, mauvais auteur de tristesse! Vous m'avez exproprié de tous mes délices, dépouillé de l'amour de la vie, sevré de mes grands honneurs. Je jouissais de plus grands honneurs quand la jeune fille bonne et pure rentrait avec ses enfants nés dans un nid pur. Morte est la poule qui couvait de tels poulets. O Dieu, Seigneur tout-puissant, quel amour elle était quand je la regardais aller modestement son chemin et garder tous ses honneurs, quand le genre humain la regardait en disant: «Que la tendre fille ait grâce, louanges et honneurs; que Dieu lui rende grâce à elle et à sa nichée!» Si seulement je pouvais assez en remercier Dieu, ma foi, je le ferais. Où est le pauvre homme à qui il a fait de si riches cadeaux? Qu'on dise ce qu'on veut: si quelqu'un a reçu de Dieu une épouse chaste, modeste et belle, ce don est au-dessus de tout don terrestre non spirituel! O Seigneur omnipuissant du ciel, qu'il est fortuné celui à qui tu lies un conjoint chaste et immaculé! Réjouis-toi, époux honorable d'une femme chaste, réjouis-toi, femme chaste d'un époux honorable! Qu'est-ce qu'en sait un homme sot qui n'a jamais bu de cette fontaine de Jouvence? Quoique j'éprouve de l'amertune, de tout mon*

coeur je rends grâce à Dieu qui m'a fait connaître la jeune fille sans défaut.

Mais vous, méchante Mort, que Dieu vous haïsse éternellement!

C'est la louange de l'amour conjugal la plus chaleureuse que je connaisse dans la littérature allemande, qui généralement, comme les autres littératures, s'intéresse davantage à d'autres genres d'amour[10]

La Mort continue de se défendre en invoquant la loi naturelle, mais, au XIVe chapitre, elle essaie en plus de démontrer que le moment où l'épouse du laboureur a été enlevée était, pour elle-même le meilleur qui pût être choisi:

XIV ... *Tu te plains du tort que j'aurais fait à toi et à ta femme bien aimée. Elle a eu un sort bon et favorable. Nous l'avons reçue dans notre grâce avec sa joyeuse jeunesse, son corps fier, dans ses meilleurs jours, dans ses plus grandes dignités, au plus juste moment, dans ses honneurs non lésés. C'est ce qu'ont loué, c'est ce qu'ont désiré les philosophes lorsqu'ils disent, qu'il est préférable de mourir quand le plaisir de vivre est le plus grand. Il n'a pas eu une bonne mort celui qui a désiré la mort; il a vécu trop longtemps celui qui nous a supplié de lui donner la mort; il sent le mal et les fatigues celui qui porte le fardeau de l'âge; malgré toute sa richesse il lui faut être pauvre. En l'année où le ciel était ouvert, à la fête du portier céleste aux liens, quand on comptait depuis le début du monde six mille cinq cents et quatre-vingt dix-neuf ans ou depuis la naissance de l'enfant quatorze cents ans, nous avons ordonné à la bienheureuse martyre d'abandonner cette misère manifeste, pendant qu'elle devrait entrer en posession de l'héritage de Dieu dans la joie éternelle, dans la vie*

10. Une telle appréciation de l'amour conjugal est rare dans la littérature. L'exemple le mieux connu est l'"Alceste" d'Euripide. Cf. E. FRANZEL, *Stoffe der Weltliteratur*. Stuttgart, Alfred KRÖNER, 3e éd., 1970, pp. 34-37.

perpétuelle et dans le repos infini dus à ses mérites...

Je pense qu'il ne sera pas inutile d'expliquer les indications chronologiques de ce chapitre. L'année d'un ciel ouvert est un jubilé, c'est-à-dire une année d'indulgence plénière et générale, la journée du portier céleste St-Pierre-aux-liens, c'est le premier août. Ensuite l'année est définie d'après l'énumération de St-Jérôme, qui compte à partir de la création du monde, et d'après le calendrier chrétien, avec comme point de référence la naissance du Christ. La deuxième indication qui est redondante ne se trouve que dans une seule branche de la tradition manuscrite. Elle représente probablement une glose d'un scribe qui savait compter mais qui ne s'était pas aperçu de la relation cachée entre le nombre du chapitre 14 et le chiffre de l'année quatorze cents[11].

11. Cf. F. TSCHIRCH, supra Note 9, pp. 197-199.

Or la femme du laboureur est morte le premier août de l'année quatorze cents qui était une année de jubilé et ainsi son assomption immédiate au ciel est garantie.

Mais le laboureur ne se déclare pas satisfait et il oblige la Mort à prouver sa justice[12].

XVI. *Tu veux savoir qui nous sommes. Nous sommes la créature de Dieu, le Seigneur Mort, un faucheur qui travaille bien. Notre faux va son chemin: elle coupe les fleurs blanches, noires, rouges, brunes, jaunes, vertes, bleues, grises et brillantes, elle abat les herbes sans regarder leur splendeur, leur vertu, leur force. La violette aussi ne jouit ni de sa belle couleur, ni de sa riche odeur. Voilà ma justice...*

12. Cf. R. HENNIG, *Die Rechtfertigung des Todes unter dem Status Qualitatis. Zur Interpretation der Todesfunktion im Ackermann aus Bohmen*, Zeitschrift für Deutsche Philologie, 91, 1972, pp. 374-383.

Le laboureur reproche à la Mort d'enlever souvent avec sa faux les belles fleurs tandis qu'elle épargne les chardons et les mauvaises herbes, de couper les bonnes gens et d'oublier les méchants. Les arguments de la Mort deviennent ensuite de plus en plus cyniques et arrogants, surtout dans le

chapitre où elle compare le laboureur aux plus savants, aux plus puissants, aux plus riches parmi ceux qu'elle a déjà privés de la vie.

> **XVIII.** *Nous ne savions pas que tu étais un tel homme. Nous te connaissions depuis longtemps, mais nous t'avions oublié. Nous étions présent quand Dame Sagesse te donnait une part de sa sagesse, quand le roi Salomon sur son lit de mort te céda sa sagesse, quand Dieu te prêta toute la puissance qu'il avait prêtée à Moïse en Égypte, quand tu saisis un lion par son menton et le tuas sans armes...*

Ce chapitre que je ne peux pas vous présenter entièrement a une fonction centrale dans l'oeuvre[13]. C'est ici que la Mort exprime ses sarcasmes les plus mordants. Il y a là une séquence de douze devinettes tirées de la Bible et de l'histoire profane grecque, latine et médiévale. Cette énumération se termine par des insultes presque blasphématoires quand la Mort identifie son adversaire avec le Christ lui-même.

> *...Quand Dieu te convoqua dans son conseil pour délibérer de la cause d'Ève, là pour la première fois nous nous rendîmes compte de ta grande sagesse! Si nous t'avions connu auparavant, nous t'aurions laissé vivre éternellement, toi et ta femme et tout le monde. Cela, nous l'aurions fait en ton honneur, car tu es surtout un âne érudit.*

13. Cf. F. MARTINI, *Die Gestalt des "Ackermann" im 'Ackerman aus Böhmen'*, Zeitschrift fur Deutsche Philologie, 66, 1941, pp. 37-54.

À partir du dix-huitième chapitre[14], le ton des deux adversaires change. La Mort parle de plus en plus rudement, tandis que le laboureur adopte une attitude soumise — sans doute dans le but de gagner les sympathies du public imaginaire et du juge de ce procès.

Au vingt-quatrième chapitre la Mort donne des descriptions véritablement dégoûtantes de l'intérieur du corps humain qu'elle appelle un fumier resplendissant, une volupté impure, un

14. Une interprétation de ce chapitre se trouve chez G. JUNGBLUTH, *Zum 18. Kapitel des 'Ackermann aus Böhmen'*. Dans: *Marchen, Mythos, Dichtung. Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963*, éd. de H. KUHN et K. SCHIER, Munich, C.H. Beck, 1963.

cloaque, une nourriture pour les vers, etc. On ne s'étonnera guère de retrouver le nombre du chapitre dans les injures de la mort qui se disposent par deux groupes, l'un de vingt, l'autre de quatre éléments.

Au vingt-huitième chapitre elle décrit le comportement moral des femmes mariées en empruntant ses arguments aux drames carnavalesques qui donnaient une image tout à fait négative de la femme.

Le laboureur, par contre, défend le droit de la créature à la vie et à la joie, il glorifie la bonne épouse en s'appuyant sur la Bible, surtout sur les Proverbes et le livre de la Sagesse, et comme réplique aux attaques impudentes de la Mort, il chante les louanges de la dame courtoise en utilisant tous les registres de la lyrique du Minnesang.

La querelle se termine devant le tribunal de Dieu tout-puissant qui dans le trente-troisième chapitre tranche le procès de la façon suivante:

> **XXXIII.** *Le printemps, l'été, l'automne et l'hiver, les quatre régénérateurs et gouverneurs de l'année se disputaient en de grandes guerres. Chacun d'entre eux se vantait de ses actions et voulait être le meilleur. Le printemps dit qu'il recréait et faisait abonder tous les fruits; l'été dit qu'il faisait mûrir et amenait à maturité tous les fruits; l'automne dit qu'il ramassait et engrangeait dans des maisons, des fenils et des caves tous les fruits; l'hiver dit qu'il mangeait et consommait tous les fruits et expulsait tous les vers venimeux. Ils se vantaient et guerroyaient fort. Mais ils avaient oublié qu'ils se vantaient d'un pouvoir qui leur avait été donné en fief par Dieu. Vous faites la même chose. Le plaignant plaint la perte de ce qu'il considère comme son héritage; il ne pense pas que cela lui a été prêté par*

nous. La mort se vante de sa puissance, qu'elle n'a reçu qu'en fief de nous. Celui-ci plaint ce qui ne lui appartient pas; celle-là se glorifie d'un pouvoir qu'elle ne tient pas d'elle-même.

Mais cette guerre n'est pas sans cause. Vous vous êtes bien battus tous les deux! Celui-ci est forcé de se plaindre par sa douleur; celle-là est forcée de dire la vérité à cause des attaques du plaignant.

Or, plaignant, que te revienne l'honneur! Mort, que te revienne la victoire! Car chaque homme est obligé de donner sa vie à la mort, son corps à la terre, son âme à nous.

Suit un dernier chapitre, dans lequel le laboureur prie Dieu pour l'âme de sa femme défunte, qu'il n'appelle que maintenant par son nom entier Margarete. Les premières lettres de chaque paragraphe forment un acrostiche, IOHANNES M.A.

Nous retrouvons ici encore des allusions cachées, cette fois dans le nombre des chapitres. Car 33 aussi bien que 34 ne sont pas des nombres quelconques mais des nombres sanctifiés par le Christ qui en 33 années a complété sa vie terrestre et reviendra à la fin des jours pour juger le monde entier; 34 aussi est un nombre christologique, car Jésus est mort dans sa trente-quatrième année. Johannes von Tepl n'est d'ailleurs pas le seul à jouer sur ces nombres: dans son dernier chapitre il suit en partie le vingt-quatrième chapitre du *Buch der liebkosunge* du chancelier impérial de Prague Johannes von Neumarkt[15].

Permettez-moi de récapituler rapidement les quelques indices matériels qu'on peut tirer du texte: En 1400 un scribe de formation universitaire, qui se nommait maître Johannes et vivait dans la ville de Saaz en Bohême perdit sa femme Margarete, en couches, comme nous assurent

15. Cf. Les deux articles de F. TSCHIRCH, *33/34 als Symbolzahlen Christi in Leben, Literatur und Kunst des Mittelalters*, et, *Schlusselzahlen, Studien zur geistigen Durchdringung der Form in der deutschen Dichtung des Mittelalters*. Dans: *Op. cit., supra*, note 9, pp. 167-211, particulièrement pp. 197-199.

sans nécessité, certains interprètes. Le veuf, secoué par cette perte, exprima quelque temps plus tard ses douleurs dans une grande plainte contre l'inévitable mort.

Mais, naturellement, l'auteur n'a pas seulement créé le personnage du laboureur mais aussi celui de l'accusé. Il compose ce rôle avec autant de conviction que l'autre en prêtant à la mort tous les arguments possibles. Finalement il tient le rôle du juge d'une façon tellement objective que l'on pourrait douter (et on l'a fait) du caractère biographique de l'oeuvre.

C'est Konrad Burdach qui le premier a reconnu la valeur exceptionnelle de cette oeuvre et qui, grâce à sa stupéfiante érudition, a mis en évidence ses nombreuses sources[16]. Selon lui, cette prose est née d'un esprit profondément imprégné des nouvelles idées de la Renaissance, cette interruption énorme de la vie politique et culturelle entre le moyen âge et l'époque moderne. L'auteur aurait joué un rôle éminent dans la propagation de ce nouvel humanisme en Bohême. Il se serait référé à Platon (chapitre XXXI) comme à «l'instance humaine la plus haute dans sa bataille pour le droit de l'homme à la vie, la beauté, l'amour, la joie et à la bénédiction du travail productif»[17].

De ses recherches Burdach tire la conclusion suivante: «L'auteur de l'*Ackermann* est un érudit dans le domaine de la littérature et des arts; il est fort versé dans la littérature allemande ancienne, en Minnesang et en poésie didactique, dans le domaine de la prédication et en poésie populaire; il possède de bonnes connaissances théologiques et juridiques, il est familier avec le droit national ancien comme avec le droit moderne étranger; il montre beaucoup d'intérêt et d'inclination pour l'humanisme»[18]. Cet humanisme, toujours selon Burdach, aurait été implanté à Prague, à cette époque la résidence des Empereurs romains de la nation allemande, par le chancelier impérial

16. *Der Ackermann aus Bohmen, im Auftrage der Kgl. Pressischen Akademie der Wissenschaften*, éd. de A. BERNT et K. BURDACH. Dans: *Vom Mittelalter zur Reformation*, tome III, 1, Berlin 1917.

17. *Op. cit.*, p. 389, cité d'après QUATTROCCHI, *supra*, note 6, p. XVIII, n. 17.

18. *Op. cit.*, p. 389, *Ibid.*, p. XXI.

Johann von Neumarkt, qui de fait correspondait avec Pétrarque et Cola di Rienzo, écrivait un manuel pour la composition de lettres et de documents pour sa chancellerie et traduisait enfin des textes latins en allemand comme par exemple le texte pseudo-augustinien *Liber soliloquiorum animae ad Deum*[19].

L'explication de Burdach était sans doute trop exclusive. Outre l'influence italienne, nous trouvons à Prague une influence française remarquable: Guillaume de Machaut avait vécu entre 1316 et 1346, à la cour du roi Jean à Prague, et le fils de Jean, l'empereur Charles IV, avait reçu une éducation principalement française. En plus, il y avait à Prague une forte tradition allemande[20]. C'est Arthur Hübner[21] qui a essayé de montrer que la formation et la manière de penser de l'auteur de l'Ackermann étaient beaucoup plus médiévales et qu'il avait ses racines plutôt dans la tradition du quatorzième siècle allemand que dans la Renaissance italienne. Selon Hübner il utilise surtout le Gesellschaftslied (chanson sociale), le Meistersang (la production des maîtres chanteurs) et, à côté de Johannes von Neumarkt, surtout le poète allemand savant Heinrich von Mügeln.

Il semble évident que le dialogue de l'*Ackermann* qui reflète à chaque ligne l'émotion profonde d'un homme intelligent et sensible devant la mort prématurée de sa femme est fondé sur une expérience réelle. Il est de plus naturel qu'on ait cherché à identifier l'auteur d'une telle prose, qu'on considère comme la plus belle de la langue allemande avant Luther, et cela dans une oeuvre dont la profondeur du sentiment ne sera plus atteinte avant la parution du Werther de Goethe[22].

L'anagramme et les différents cryptogrammes indiquaient une voie à la recherche, mais ce n'est qu'en 1927 qu'on a pu finalement identifier l'auteur de l'*Ackermann* avec un personnage déjà connu, le recteur de l'école latine et le notaire

19. H. EGGERS, *Deustche Sprachgeschichte,* tome III, *Das Fruhneuhochdeutsche,* Reinbek bei Hamburg, Rowohlt rde 270/271, 1969, pp. 84-89.

20. *Op. cit.,* p. 80.

21. *Das Deutsche im Ackermann aus Bohmen.* Dans: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften,* 1935, pp. 323-348. Maintenant dans: E. SCHWARZ (éd.,) *Der Ackermann aus Bohmen des Johannes von Tepl und seine Zeit.* Wege der Forschung vol. 143, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, pp. 239-344.

22. Cf. L.L. HAMMERICH, *Der Dichter des Ackermann.* Z.f.d.Ph., 56, 1931, pp. 185-188.

Ackermann discute avec la Mort.
(Johann von Saaz, *Ackermann* aus *Böhmen*)

public de la ville de Saaz, qui apparaît dans les documents sous trois noms différents: soit Johannes Henslini de Sitbor, soit Johannes de Sitbor (sans patronyme), soit Johannes Tepla ou de Tepla. De plus on a réussi à retracer les grandes lignes de sa vie[23].

Johannes est né entre 1342 et 1350, probablement à Tepl. Il était le fils d'un prêtre Henslin (Jeannot) Sitbor ainsi nommé d'après sa dernière paroisse. Il avait un frère dont nous ignorons le nom et un cousin Léonard qui était archiprêtre en Carinthie. Johannes suivit des études universitaires mais vraisemblablement ailleurs qu'à Prague, où il n'apparaît pas dans le matricule. À partir de 1378 (c'est un terminus post quem), nous le trouvons à Saaz dans la double fonction de notaire et de maître d'école Il possédait une maison vis-à-vis de l'école auprès des remparts et il la décora d'une tour qui, en cas de guerre, devait être accessible aux défenseurs de la ville. Il obtint le droit de vendre de la bière et du vin. En 1401 le roi Wenceslas lui donna le privilège héréditaire de lever une taxe d'un gros d'argent pour chaque boucher qui vendait au marché de Saaz, un privilège qu'il céda plus tard à la ville. En effet, en 1411 il quitta Saaz pour s'installer comme protonotaire dans la Neustadt de Prague, où il mourut deux ans plus tard.

Il laissa une veuve, Clara, probablement son épouse en secondes noces, et au moins deux enfants: un fils Georg ('laboureur') vivait à Prague, une fille Cristinella, mariée en secondes noces à un citoyen de Saaz, était déjà en 1408 mère de deux filles en bas âge, ce qui fait douter que Margarete en 1400 était encore très jeune.

En 1933, cette identification a trouvé une confirmation inattendue, quand Konrad Joseph Heilig a découvert un document fort intéressant dans un manuscrit de la bibliothèque universitaire de Fribourg-en-Brisgau (Cod. 163, fo. 96b)[24]. Il s'agit d'une

23. K. BEER, *Neue Forschungen uber den Schopfer des Dialogs "Der Ackermann aus Bohmen"*. Dans: Jahrbuch des Vereines fur Geschichte der Deutschen in Bohmen, 3, 1930-1933, pp. 1-56. Maintenant dans: E. SCHWARZ, *supra*, note 21, pp. 60-129. Cf. en plus W. KROGMANN, *Neue Forschungen uber den Schopfer des Dialogs "Der Ackermann aus Bohmen"*, Deutsche Vierteljahrs-Schrift, 37, 1963, pp. 254-265. Maintenant dans: E. SCHWARZ, *supra*, note 21, pp. 526-543.

24. K.J. HEILIG, *Die lateinische Widmung des Ackermanns aus Bohmen*. Dans: Mitteilungen des Österreichischen Instituts fur Geschichtsforschung, 47, 1933, pp. 414-426. Maintenant dans: E. SCHWARZ, *supra*, note 21, pp. 130-147.

Epistola oblata Petro Rothers, ciui Pragensi, cum libello Ackermann de novo dictato. Grato gratus, suo suus, socio socius, Petro de Tepla Johannes de Tepla, ciui Pragensi ciuis Zacensis philoticam, karitatem et fraternam.
(Lettre adressée à M. Peter Rothirsch, citoyen de Prague, avec le livret 'Ackerman' récemment composé. À l'affectueux l'affectueux, au dévoué le dévoué, au compagnon le compagnon, à Peter de Tepl Johannes de Tepl au citoyen de Prague le citoyen de Saaz, amour amical et fraternel).,

Ce document prouve que Johannes de Tepl est vraiment l'auteur du livre du laboureur et de la mort. Mais cette lettre, en dépit du fait qu'elle était la bienvenue à cause de ses informations biographiques, ne manqua pas de causer une des plus grandes déceptions qu'aient connues les germanistes. Car Johannes poursuit:

L'amour qui nous unissait dans notre enfance, dans notre jeunesse et dans notre âge adulte m'incite et m'oblige à vous consoler et à vous faire cadeau de ce que vous m'avez demandé récemment par M. de S.: un produit du champ de la stylistique où je me contente de la glanure après avoir raté la moisson. Par conséquent, je vous envoie cette oeuvre mal construite, grossière, écrite en langue allemande, qui vient de quitter l'enclume. Mais en raison de l'importance du thème que je me suis donné (il s'agit d'une attaque contre le sort inévitable de la mort), on y trouve tous les aspects de l'art du style. Ici un long thème est traité brièvement, là un thème court est développé; il s'agit parfois de louange, parfois de blâme, souvent des deux à la fois pour une seule et même chose. L'expression exacte côtoie l'expression

inexacte, souvent on trouve le même nom pour des choses différentes, ou différents noms pour la même chose. Il y a des groupes de mots, des phrases et des périodes dans le style le plus récent, ils jouent parfois seuls, parfois en série répétitive. L'ironie sourit malignement, les figures et les tropes de mots et de phrases sont utilisées. D'autres bagatelles, sinon toutes, possibles et impossibles de la stylistique qu'on peut employer dans cet idiome peu souple se montrent dans toute leur force; j'espère qu'elles trouveront des auditeurs attentifs...

Pour certains critiques le choc n'aurait pu être plus dur. Le texte qu'on avait considéré comme un des premiers exemples d'une poésie basée sur l'expérience personnelle, le texte qu'on avait lu comme une grande confession, le texte qu'on avait même attribué à la sensibilité de l'âme allemande des Sudètes[25], le texte qui avait chanté comme aucun autre la gloire de l'amour conjugal, ce texte n'était apparemment rien d'autre qu'un exercice stylistique, un essai de rhétorique scolaire. Tous ces sentiments, tout cet esprit altier, ce n'était donc qu'un calcul intellectuel sans fondement biographique[26].

Il faut se demander ce qu'était la rhétorique pour les critiques qui étaient tellement déçus: l'art qui change le blanc en noir, l'art qui ne connaît par les problèmes réels mais seulement les problèmes de présentation, l'art profondément vicieux qui ne se réjouit pas de la victoire de la meilleure cause mais de la victoire de la cause mieux présentée et défendue, l'art qui réduit tout à un jeu intellectuel, l'art qui n'accepte des sentiments que dans leur manifestation verbale? J'y reviendrai plus tard.

Toutefois, même si beaucoup de germanistes étaient déçus, pour d'autres cette lettre était une

25. Cf. G. PIRCHAN, *Rhetor et poeta*. Zeitschrift fur sudetendeutsche Geschichte, 2, 1938, pp. 218-229. Maintenant dans: E. SCHWARZ, *supra*, note 21, pp. 387-402; particulièrement p. 399: *«Margarete', die segensvoll waltende sudetendeutsche Gattin und Mutter...»* — Cf. en plus K. BURDACH, *Der Ackermann aus Bohmen, ein Werk sudetendeutscher Kultur*. Dans: Mitteilungen der Akademie fur wissenschaftliche Erforschung des Deutschtums, 5, 1926, pp. 166 ss.

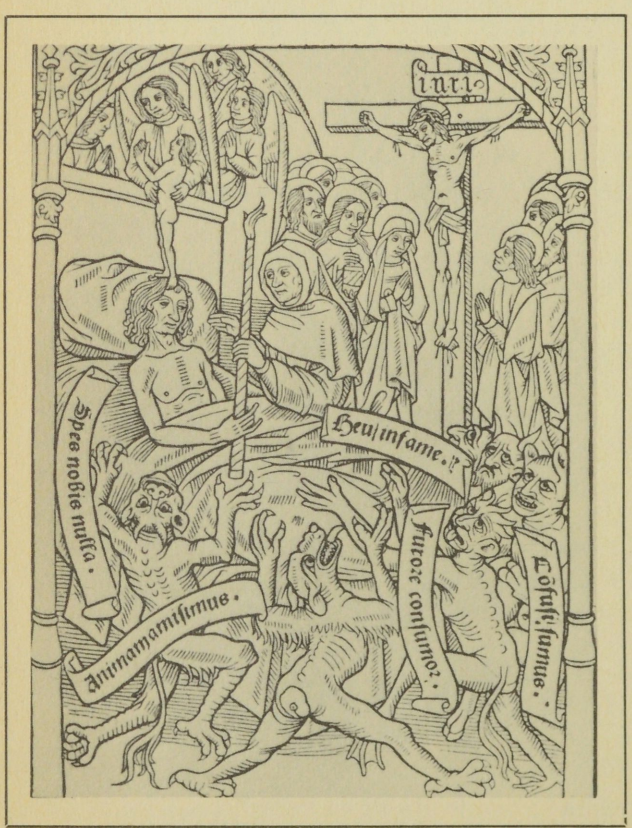
26. Cf. A. BLASCHKA, *Ackermann-Epilog*. Dans: Mitteilungen des Vereins fur Geschichte der Deutschen in Bohmen, 73, 1935, pp. 73-87; maintenant dans: E. SCHWARZ, *supra*, note 21, pp. 345-367, particulièrement p. 363.

invitation à étudier surtout la forme de ce texte[27]. On a donc cherché et on a retrouvé tous les artifices rhétoriques mentionnés dans la lettre, et même d'autres comme par exemple une forte influence du cursus latin, c'est-à-dire de la terminaison rythmique des phrases selon certains modèles connus de la prose artistique latine de l'antiquité et du moyen âge[28].

Permettez-moi, pour ne donner qu'un seul exemple, de vous montrer le parallélisme des phrases dans le vingt-sixième chapitre. C'est la mort qui parle.

27. Cf. F. H. BAUML, *Rhetorical devices and structure in the Ackermann aus Böhmen*, University of California Publications in Modern Philology, 9, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1960.

28. Cf. K.D. THIEME, *Zum Problem des rhythmischen Satzschlusses in der deutschen Literatur des Spatmittelalters*, Munich, Max Hueber, 1965.



Les cinq tentations qui assaillent le mourant.
(*L'Art de mourir*)

XXVI. *Gronder, maudire, exécrer ne peut remplir un sac, si petit soit-il. De plus, contre des gens bavards on ne peut pas guerroyer avec des mots. Tu peux persister dans ta conviction qu'un homme est plein d'art, de courtoisie et d'honneur, il doit quand même tomber dans notre filet, il doit être pris avec nos rets!*

Grammatica, le fondement de tout bon discours, n'aide pas avec ses mots affûtés et bien préparés; Rhetorica, la base fleurie des caresses, n'aide pas avec ses paroles fleuries et bien coloriées; Loyca, l'arbitre prudent de la vérité et du mensonge, n'aide pas avec son refus caché et avec la séduction de la vérité; Geometrica, l'examinatrice, la taxatrice et l'arpentrice de la terre, n'aide pas avec sa mesure infaillible, avec ses justes poids;

Arismetrica, l'ordonnatrice agile du nombre, n'aide pas avec son bilan, avec son prompt compte des chiffres; Astronomia, la maîtresse des astres, n'aide pas avec la puissance des étoiles, avec l'influence des planètes; Musica, l'administratrice exacte du chant et de la voix, n'aide pas avec ses doux sons, ses fines voix...

Les sept arts sont suivis par une multitude de sciences empiriques et surtout ésotériques comme Pyromancia, Ydromancia, Ciromancia, Nigromancia, etc. que j'omets. Vous avez sans doute saisi le principe de construction de ces quelques phrases: chacun des sept arts est d'abord introduit par son nom. Ensuite le nom est suivi d'un attribut formé par un deuxième nom et une construction prépositionnelle (en allemand, le génitif). La phrase continue par le prédicat identique "n'aide pas" et un complément propositionnel avec deux adjectifs ou deux compléments avec un adjectif[29].

29. Cf. à ce chapitre J. SZÖVÉRFFY, *Der 'Ackermann aus Bohmen' und die Hymnentradition. Eine bisher unbeachtete Quelle fur die Aufzahlung der Artes in Kapitel XXVI.* Dans: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch. Im Auftrage der Gorres-Gesellschaft* éd. de H. KUNISCH, NF 5, 1964, pp. 327-334.

Ces moyens sont différents de ceux que j'ai relevés dans le premier chapitre. Ils montrent cependant que sans doute l'ensemble de l'oeuvre est écrit avec le même soin et la même attention.

Mais la situation est encore plus compliquée. Au XIXe siècle, à part le texte allemand de l'*Ackermann,* on a trouvé en Tchécoslovaquie deux manuscrits d'un texte tchèque qui traite plus ou moins le même sujet. Les personnages et les faits diffèrent dans les deux oeuvres, étant donné que le laboureur du texte allemand est remplacé par un petit tisserand (Tkadlecek), que la mort est remplacée par le malheur et que le plaignant ne se plaint pas de la perte de son épouse mais de sa maîtresse qui, après une relation heureuse de plusieurs années, a finalement épousé un autre homme.

Au lieu des trente deux chapitres antithétiques de l'*Ackermann,* le *Tkadlecek*[30] n'en contient que seize, mais ils sont plus longs. La décision finale provenant d'une instance supérieure ainsi que la prière du laboureur pour l'âme de la femme perdue, manquent dans l'oeuvre tchèque. Mais les arguments, les comparaisons, la construction et une multitude de phrases identiques montrent que les deux textes sont reliés l'un à l'autre et que vraisemblablement l'un a été la source de l'autre.

La toute première interprétation de ce fait vient du côté tchèque: les critiques faisaient des éloges à l'égard du *Tkadlecek* et l'un d'eux proposa de soulever l'intérêt du public par la publication d'un extrait. «Cependant», dit-il, «cet extrait devrait être fait plus intelligemment que la traduction allemande abrégée du *Tkadlecek* (c'est-à-dire l'*Ackermann*) qui figure parmi les premiers incunables allemands»[31].

Par contre, en 1877, Johann Knieschek publia une édition critique de l'*Ackermann* tout en le comparant avec le *Tkadlecek*[32]; il postulait avec vigueur la priorité de l'oeuvre allemande en traitant même le traducteur tchèque d'ignorant

30. Quelques parties du Tkadlecek sont traduites dans *Der Ackermann aus Bohmen, herausgegeben und mit dem tschechischen Gegenstuck Tkadlecek verglichen von* J. Kniescheck. Bibliothek der mittelhochdeutschen Literatur in Bohmen, 2, Prague, 1877, 2è éd., Hildesheim, Georg Olms, 1968, pp. 87-140.

31. Cité par J. KNIESCHECK, *supra,* note 30, p. 106.

32. Supra, note 30.

qui aurait essayé de se vanter d'une grande érudition en citant des sentences de n'importe quels auteurs classiques mais qui se serait référé à une oeuvre de Socrate *Sur la nature humaine*. Il aurait en outre plus ou moins ignoré qui était Aristote, cru qu'Avicenne était un personnage de l'oeuvre d'Aristote, et mentionné des philosophes qui n'ont jamais existé comme Anastotsus Faliscenes, Phapho, etc.[33].

33. Op. cit., p. 119, note 2.

Ces nouvelles théories ont tellement dérouté les critiques tchèques que pendant presqu'un siècle ils se bornèrent à démontrer que l'auteur du *Tkadlecek* n'était pas un plagiaire mais plutôt un écrivain tout à fait à la hauteur du temps, qui avait cité, comme tout le monde le faisait à l'époque, des livres de référence comme par exemple Valère Maxime, le *Polycratius* et Burley. La théorie de la priorité de l'*Ackermann* restait cependant incontestée[34].

34. A. HRUBÝ, *Der Ackermann' und seine Vorlage*, Munich, C.H. Beck, 1971, p. 15.

Récapitulons: en 1401 ou 1402 le maître d'école et notaire public Johannes de Tepl, résidant dans la ville de Saaz, aurait composé un dialogue entre la Mort et lui-même en se représentant sous les traits d'un laboureur. La cause immédiate aurait été la perte récente de sa femme ou, selon la lettre adressée à Peter Rothirsch, la volonté de se profiler sur le champ de la rhétorique. Cette oeuvre allemande aurait été traduite, arrangée et élargie en langue tchèque par un autre écrivain, qui aurait transformé les personnages et la situation. Ce texte tchèque n'aurait de toute façon pas atteint la perfection de son modèle — et cette opinion restait incontestée pendant à peu près cent ans.

Mais ce *Tkadlecek* dédaigné n'était pas sans valeur pour la germanistique. On s'était rendu compte que, malgré la riche tradition de l'*Ackermann*, aucun témoin textuel n'avait pu être trouvé en Tchécoslovaquie. On expliquait cette situation par le fait que les guerres des Hussites, qui ont ébranlé la Bohême et les pays adjacents pendant la première moitié du

quinzième siècle, provoquèrent une stagnation culturelle presque totale et entraînèrent la perte de beaucoup de manuscrits non religieux[35]. On fut alors heureux d'apercevoir que plusieurs passages difficiles à comprendre dans la filiation textuelle de l'*Ackermann* s'expliquent d'une façon très satisfaisante par les passages correspondants plus développés du *Tkadlecek*. C'est pour cela qu'on commença à croire que le *Tkadlecek*, qu'on continuait à considérer comme traduit de l'allemand, était basé sinon sur l'original, du moins sur une rédaction beaucoup plus proche de l'archétype que tous les textes allemands qui nous sont parvenus. Il acquit alors une valeur philologique, et l'un des éditeurs allemands n'hésita même pas à donner la préférence au *Tkadlecek* dans tous les cas de divergence; il alla même jusqu'à interpoler des passages qui n'étaient nullement attestés par la tradition allemande[36]. Naturellement cette "monstruosité philologique", comme on disait, fut immédiatement contestée, mais sur la chronologie relative des deux textes, on ne progressait pas par rapport à la théorie de Knieschek qui, en 1877 avait proposé la priorité de l'*Ackermann* sur le *Tkadlecek*.

Ce n'est qu'en 1971 qu'Antonin Hrubý[37], un germaniste tchèque émigré aux États-Unis, a proposé une théorie tout à fait nouvelle sur la genèse de l'*Ackerman* et du *Tkadlecek*. Il démontrait qu'il y avait dans chacune des deux oeuvres des passages presque identiques mais plus compréhensibles dans l'une ou l'autre. On trouve par exemple dans l'*Ackermann* des allusions à des sentences ou des citations peu connues qui, dans le *Tkadlecek*, apparaissent littéralement, parfois même avec la référence. D'autre part, on trouve dans le *Tkadlecek* des restes d'un dialogue entre l'homme et la Mort qui font peu de sens dans un procès entre l'homme et le Malheur. De même, l'*Ackermann* a gardé certains restes d'un dialogue où sans doute l'un

35. Cf. A. BERNT, *Forschungen zum 'Ackermann aus Böhmen'*, Z.f.d. Ph., 55, 1930, pp. 160-208.

36. *Der Ackermann, auf Grund der deutschen Überlieferung und der tschechischen Bearbeitung kritisch*, hrsg. von W. KROGMANN, Wiesbaden, Brockhaus, 1954.

37. Cf. *supra*, note 34.

des deux adversaires était un tisserand. Or Hrubý n'explique pas ces faits par une corruption des textes due aux malheurs des temps, mais plutôt par l'existence d'une source commune aux deux oeuvres, source qui serait perdue ou encore inconnue. Ce prototype aurait été un dialogue latin scolaire comme on en trouve d'autres, dans notre cas un dialogue entre le laboureur et la Mort. Mais déjà ce prototype n'aurait pas représenté l'original (si au moyen âge on peut parler d'originalité dans le sens moderne du terme) mais plutôt une contamination de deux dialogues dont l'un mettait en scène un laboureur et l'autre un tisserand. Ce texte latin aurait été connu en Bohême, et il ne serait même pas à exclure que les deux auteurs l'aient lu dans la même école.

Mais Hruby va encore plus loin. Si ce prototype a existé, il serait bien possible que Johannes von Tepl ne soit pas l'auteur de l'oeuvre allemande mais de ce prototype perdu. Il essaie de confirmer cette théorie en affirmant que le recteur de Saaz était, comme le montrent ses autres oeuvres littéraires[38], un "compilateur sans originalité", un "représentant typique de la littérature savante du bas moyen âge" un "épigone de Johannes von Neumarkt"[39], qui n'avait sans doute ni l'originalité ni la puissance créatrice pour écrire une oeuvre qui, «par son audace sur le plan des idées et de la forme et par son niveau poétique est unique, inexplicable et isolée dans les milieux littéraires de son temps»[40]. Et il propose pour des travaux futurs l'hypothèse de travail suivante: Johannes von Saaz ne serait pas l'auteur de notre *Ackermann*, cette oeuvre serait probablement plus récente qu'on ne le pensait, elle aurait reçu sa forme actuelle en Allemagne et non en Bohême, finalement la source aurait pu être écrite dans une autre langue que le latin, car les classes érudites en Bohême maîtrisaient aussi bien le provençal, le français et l'italien que l'allemand ou le latin[41].

38. J. von Tepl est l'auteur d'un office latin en l'honneur de St-Jérôme. En 1404 il donna ce livre aux citoyens d'Éger; aujourd'hui celui-ci se trouve au Musée National à Prague, Cf. BLASCHKA, *supra,* note 26, pp. 351-358. En plus nous connaissons le guide épistolaire qui contient la dédicace latine de l'''Ackermann'', cf. HEILIG, *supra,* note 24.

39. HRUBÝ, *supra,* note 34, p. 200.

40. *Op. cit.*, p. 201.

41. *Op. cit.*, pp. 196-213.

Vous voyez que le dernier mot n'est pas encore dit et que l'avenir pourra nous réserver des surprises. On s'entend généralement sur l'appréciation de l'art raffiné qui se manifeste dans l'oeuvre, mais on est loin de la même unanimité en ce qui concerne la personne de l'auteur ou la relation entre son imagination et son expérience vécue. C'est pour cette raison qu'avant de terminer mon exposé, j'aimerais m'arrêter un peu sur le rôle de la rhétorique au moyen âge. Vous vous souviendrez que plusieurs interprètes ont douté de l'existence d'un fondement biographique à l'*Ackermann* après la découverte de ses raffinements stylistiques, parce qu'ils avaient une vue beaucoup trop étroite de la rhétorique[42]. Ils avaient surtout oublié un point qui nous a été rappelé en 1974 par une savante suédoise, Birgit Stolt[43]: l'un des buts principaux du rhétoricien est de susciter des sentiments non seulement chez l'auditeur mais aussi chez lui-même. Les moyens rhétoriques peuvent avoir leur source dans des émotions, mais en revanche suscitent des émotions. L'utilisation de la rhétorique dans l'élaboration d'une oeuvre littéraire n'avait pas seulement pour but d'en faire une pièce de parade stylistique et de domestiquer la douleur psychique: la rhétorique fournissait aussi à l'homme du moyen âge les matériaux et les outils lui permettant d'éprouver des émotions et de susciter des passions chez l'auditeur. Tel est le rôle qui lui est propre. Le fait que la plupart des lecteurs d'aujourd'hui sont convaincus de l'existence d'un événement marquant dans la biographie de l'auteur de l'*Ackermann* prouve qu'elle atteint toujours son but. Or, il n'y a pas de contradiction entre le vrai sentiment et la mise en forme rhétorique. Un sentiment provoqué par un événement ou par l'imagination doit être formé avec les moyens rhétoriques.

Qu'en résulte-t-il pour l'*Ackermann*? Je suis tenté de penser que Johannes von Tepl qui, selon Hrubý, se montre familier dans ses autres oeuvres

42. Une nouvelle appréciation de la rhétorique se trouve déjà chez H. EGGERS, *supra*, note 19, pp. 89-99. Il y dénonce le préjugé que toute rhétorique est fausse et inventée, p. 90.

43. *Rhetorik und Gefuhl im Ackermann aus Bohmen*. Dans: B.S. Wortkampt. *Fruhneuhoch deutsche Beispiele zur rhetorischen Praxis*. Respublica literaria, 8, Francfort-sur-le-Main, Athenaum, 1974, pp. 11-30.

avec tous les raffinements stylistiques mais s'y révèle quand même un écrivain de grande valeur, que ce Johannes von Tepl secoué par la perte de sa femme, aurait pu dépasser ses possibilités habituelles et nous laisser cette oeuvre qui reste l'une des plus étonnantes de l'époque.

J'ai essayé, dans cet exposé, de vous présenter le texte de l'*Ackermann* et de soulever quelques-uns des problèmes qu'il pose. Je sais bien que, sur plusieurs points, j'ai été incapable de vous donner une réponse satisfaisante. Il y aurait en plus bon nombre de problèmes que je n'ai même pas mentionnés: quelles sont les relations entre le vingt-huitième chapitre de l'*Ackermann* et les jeux carnavalesques allemands de la même époque? Si vraiment l'idéal féminin est devenu bourgeois, comme on nous l'assure, pourquoi au vingt-neuvième chapitre le laboureur emprunte-t-il ses énonciations à la littérature courtoise? Pourquoi Johannes von Tepl a-t-il choisi le laboureur comme adversaire de la Mort? Quel est le sens précis et quelles sont les connotations du mot *Ackermann*? J'ai évité de parler des connaissances que l'auteur avait des hymnes médiévaux. Nous avons mentionné mais non discuté le rôle des nombres symboliques, etc. Ainsi j'ai beaucoup plus soulevé de questions que donné de réponses, mais si j'ai pu éveiller l'intérêt d'un auditeur de langue française pour ce texte unique, je crois avoir pratiqué avec succès mon métier de médiateur entre les deux civilisations.

Vivre sa mort et mourir sa vie: l'art de mourir au XVe siècle

Adèle CHENÉ-WILLIAMS
Université de Montréal

L'opuscule illustré de l'*Art de mourir* était fort répandu en Europe dès la seconde moitié du XVe siècle, avant même que l'imprimerie ne vienne en favoriser une plus large diffusion. Il s'agit d'un manuel avant tout destiné à assister l'agonisant qu'harcèlent les multiples tentations de la dernière heure. Les planches xylographiques représentent le moribond jouant in extremis sa vie éternelle, entre les vilains démons de l'incroyance, du désespoir, de l'impatience, de la vaine gloire ou de l'avarice et l'ange consolateur aux paroles de sagesse et de foi. Inspiré par la crainte du jugement dernier, l'*Art de mourir* pourvoit un rituel qui aide le mourant à s'abandonner à la grâce divine et à assurer son salut. Mais la préoccupation du salut prend forme dans le temps et influence la conception de la vie; en effet, en mettant l'homme devant le spectacle de sa mort afin qu'il ne soit pas surpris par elle, on lui fait découvrir que l'heure dernière est dans la continuité du temps et que sa vie doit être une préparation à la mort. À côté des autres motifs médiévaux de l'Ubi Sunt, de la Danse macabre, des Quattuor Novissima, l'*Art de mourir* est une oeuvre essentielle à l'élucidation du sens qu'on a pu donner à la vie et à la mort au XVe siècle.

En Angleterre, la profusion des traités de l'*Art de mourir* au XVe siècle est assez significative de l'intérêt que l'on trouvait dans les écrits du Continent et de la correspondance des préoccu-

pations: nombreux sont les manuscrits qui redisent les affres du mourant et rappellent qu'on peut assurer son salut par la repentance et la contrition du dernier moment. Tous ces traités dont le salut éternel est la réalité centrale portent la marque d'un souci de réforme religieuse.

Si nous avons choisi des textes de l'Angleterre pour notre étude, c'est que dans les années 1490 et 1491, William Caxton imprima quatre opuscules qui appartiennent à la tradition de l'*Art de mourir* et qui nous offrent, avec quelques fragments de l'époque, un tableau complet de cet art de mourir. Les points essentiels de ces oeuvres nous servent donc d'étais à l'analyse de la signification des manuels de l'*Art de mourir*, de la conception de la mort et de la vie qu'ils impliquent et de leur place dans le développement du traitement de la mort à la fin du moyen âge.

The Book of the Craft of Dying

La facture des manuscrits du texte intitulé *The Book of the Craft of Dying*[1] indique qu'ils datent du milieu du XVe siècle. L'oeuvre que l'on a faussement attribuée à Richard Rolle reste anonyme et semble être la traduction d'un texte latin inconnu, fort apparenté au *Speculum de Arte Moriendi*[2]. Au premier chapitre, on oppose à la mort corporelle si terrible la mort spirituelle encore plus redoutable; de plus, on enseigne comment l'homme doit être dans l'attente de la mort:

> To con to die is to have an heart and a soul every ready up to Godward, that when-that-ever death come, he may be found all ready; withouten any retraction receive him, as a man would receive his well-beloved and trusty friend and fellow, that he had long abideth and looked after[3].

C'est donc en se rendant présente la mort, que l'homme s'y prépare; il en fait un motif de vertu sinon un objet de désir: «And so he should have

1. *The Book of the Craft of Dying*, chap. 1, pp. 8-9. Cf. ms Douce 322, ms Rawlinson C. 894 et ms Bod. 423; nous recourons à l'édition de F. M.M. COMPER, *The Book of the Craft of Dying and Other Early English Tracts Concerning Death*, London, Longman, Green and Co., 1917, pp. 1-51.

2. L'identité de l'auteur du *Speculum de Arte Moriendi* reste inconnue. Certaines éditions de la fin du XVe siècle sont anonymes (v.g. Paris, Baligault, 1496; Paris, Mercator, 1497). Tantôt le traité est attribué à Matthieu de Cracovie (Cologne, 1475), tantôt à Albertus Magnus, Domenico Capranica (Strasbourg, 1475). Il y a des éditions anglaises, allemandes, italiennes et françaises de cette oeuvre, ce qui en prouve l'ampleur de diffusion et d'influence. A ce sujet, voir l'article de F. VERNET, *Ars Moriendi, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 1939, pp. 897-899.

3. *The Book of the Craft of Dying*, chap. 1, pp. 8-9.

his life in patience, and his death in desire»[4]. Puis, l'auteur expose les tentations possibles à l'heure de la mort et formule les interrogations qui invitent le moribond à faire profession de foi et à se repentir. Au quatrième chapitre, on recommande au chrétien de mourir comme le Christ lui-même. D'autres instructions insistent sur la nécessité du secours spirituel plus important que le confort du corps et sur l'importance de ne pas dissimuler la grande menace de la damnation:

> It is better and more rightful that he be compunctious and repentant, with wholesome fear and dread, and so be saved, that he be damned with flattering and false dissimulation[5].

On exhorte ensuite l'homme à bien se préparer à la mort pendant qu'il jouit de la santé pour éviter de périr au moment où ses forces et sa dévotion seront chancelantes:

> If thou wilt not be deceived or err — if thou wilt be sure — do busily that thou mayst while thou art in heal, and hast the use and freedom of thy five wits and reason well disposed, and while thou mayst be master of thyself and of thy deeds[6].

Des imprécations constituent le dernier chapitre; la nécessité du rituel et de la prière est ainsi rappelée.

La filiation de l'opuscule anglais à la tradition de l'*Art de mourir* est sans équivoque. Retenons quatre emprunts significatifs. L'exhortation au réalisme vient de Jean Gerson; les fausses consolations sont nuisibles au salut de l'âme et le confort spirituel, seul à rechercher, peut même alléger la souffrance corporelle:

> Often times by such a (vain and a) false cheering, and comforting, and feigned behoting of bodily heal, and trusting hereupon, men run and fall into certain damnation everlastingly[7].

4. *Ibid.*, p. 9.

5. *Ibid.*, chap. 5, p. 36.

6. *Ibid.*, p. 38.

7. *Ibid.*, p. 33.

De plus, l'auteur emprunte au *De Scientia Mortis* de Gerson l'insistance vigoureuse sur la valeur bénéfique du rituel[8]; si le malade ne peut pas prononcer les prières, qu'on le fasse pour lui, afin d'assurer son pardon[9]. Aussi, les interrogations de saint Anselme[10] furent sans doute incorporées à l'oeuvre originale d'après le *De Scientia Mortis* de Gerson [11] ou même d'autres traités de l'*Art de mourir* qui reprennent cette étape de la profession de foi et de contrition. Et, sous une forme abrégée, *The Book of the Craft of Dying* présente les tentations de l'opuscule xylographique de l'*Art de mourir* et des traités ultérieurs.

8. J. GERSON, *De Scientis Mortis,* 4a pars, *Opera Omnia,* Tome I, col. 449.

9. *The Book of the Craft of Dying,* chap. 5, pp. 35-36.

10. L'authenticité est douteuse; cf. R. BULTOT, *Sur quelques poème anselmiens,* Scriptorium, XIX, 1965, pp. 30-41.

11. 2a pars.

The Craft to Know Well to Die

En 1490, William Caxton traduisait et éditait *The Craft to Know Well to Die*[12]. D'après le colophon, Caxton possédait un original du *Liber de Arte Moriendi*[13]. La structure et le contenu de l'oeuvre présentent une grande similitude avec l'opuscule précédent, exception faite cependant de l'exhortation finale qui ne se retrouve que dans l'opuscule xylographique ou dans l'*Opus Tripartitum* de Gerson et dans laquelle on recommande la bienveillante assistance de l'ami fidèle et dévot[14]. Le réconfort de l'ami peut donc garder dans la foi et la patience le mourant que tourmente une trop grande souffrance, mais il ne supplée guère à la préparation personnelle. C'est en méditant sur la mort que l'homme s'y prépare; il apprend alors que la mort lui apporte le salut, qu'il ne quitte le monde présent que pour un monde meilleur et son attitude devient attente joyeuse:

> For well to die is gladly to die; and to con die is to have in all times his heart ready and apparelled to things heavenly and supernal. And that at every hour, when the death shall come to the person, that he be found ready; and that he receive it without any contradiction, but also joyfully as he should abide the coming of his good friend[15].

12. *A Lityll Treatise Abreged of the Art and Crafte to Knowe Well to Dye,* Trans. out of Frenshe into Englysche by W. CAXTON, Juyn XV, 1490, éd. F.M.M. COMPER, *Op. Cit.,* pp. 53-88.

13. *Ibid.,* p. 88.

14. *Ibid.,* chap. 6, pp. 87-88.

15. *Ibid.,* chap. 1, pp. 57-58.

Au chapitre des tentations, on rappelle au chrétien moribond le conseil du pape Innocent III de revoir le Christ en croix avant de mourir[16] et de se rappeler sa miséricorde, «for God despiseth never a contrite heart and humble; and also the pity and mercy of God is much more than any iniquity or wickedness»[17]. On ajoute que la contrition peut suffire dans le cas où le rituel de la confession est rendu impossible. La nécessité du rituel et de la prière reste cependant un point central de l'art de mourir: ils pourvoient une forme à la disposition spirituelle du mourant, tout aussi essentielle.

16. *De Contemptu Mundi*, II, *PL.*, CCXVII, col. 736.

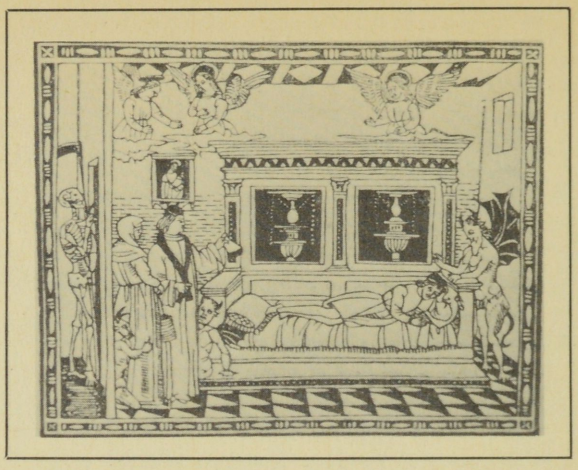
17. *The Craft to Know Well to Die*, chap. 2, p. 61.

The Craft for to Die for the Health of Man's Soule

William Caxton retient les mêmes conseils et les mêmes exhortations dans une version plus abrégée, publiée à Westminster en 1491, *The Craft for to Die for the Health of Man's Soule*[18]. Ce petit traité fut réédité en 1496 par Wynkyn de Worde[19]. Nous y trouvons un élément nouveau, étroitement lié à l'importance de la dernière confession pour le pardon des fautes et le salut de l'âme; puisque la contrition et le ferme-propos sont indispensables au salut et que le dernier moment peut échapper à la conscience, on recommande l'examen de conscience quotidien par lequel on assure une disposition à la grâce et une disponibilité plus sainte à la mort[19]. Cet examen de conscience n'est pas étranger au long examen des fautes humaines de l'*Opus Tripartitum* de Gerson qui devint si populaire à la fin du XVe siècle chez ceux qui partageaient le souci d'une réforme intérieure et d'une préparation adéquate au salut. Cette recommandation pressante à l'examen personnel complète le conseil de bien vivre pour bien mourir tel que l'exprimait *The Book of the Craft of Dying*; elle rend quotidien le jugement dernier et met en rapport étroit la vie temporelle avec la vie éternelle.

18. *A Little Treatise Shortly Compiled and Called Ars Moriendi: That is to say, The Craft for to Die for the Health of Man's Soul* (sans date, ni lieu, ni auteur), éd. F.M.M. COMPER, *Op. cit.*, pp. 91-101.

19. *Ibid.*, p. 101.



La Mort frappe à la porte.
«Ayez chez vous une image représentant un homme qui commence à être malade, et la Mort qui frappe à la porte pour entrer chez lui» (J. Savonarole, *L'Art de mourir*).

Horologium Sapientiae

William Caxton imprima en 1490 une traduction anglaise de l'*Horologium Sapientiae* de Henri Suso[20] dont le cinquième chapitre intitulé «How the forseyd disciple shall lerne to kûne deye and desyre to deye for the love of Jhesu» présente le spectacle douloureux du moribond effrayé et envahi de regret devant la mort prochaine. Le pauvre disciple reconnaît un peu tard l'importance de se préparer à la mort, il se tourne vers la Sagesse pour lui exprimer sa volonté de conversion et implorer son secours. La mort surprend donc celui qui n'était pas en attente et qu'un attachement désordonné aux choses de la terre a écarté de la vertu. Cette pensée très populaire au XVe siècle se retrouve chez un auteur anglais de la même époque: «Knaws thow not that fleschly layrnes is covering of fylth, and dreggis of corrupcion, & oft cause of dampnacion»[21]? Nous comprenons donc que la sagesse de Suso réside dans le mépris du monde et que, la vie étant en continuité avec la mort, c'est-à-dire

20. Le texte de l'édition de Caxton correspond au ms Douce 114, fol. 17, plus complet que ms Douce 322, fol. 20 ou ms Bod. 789, fol. 123 du début du XIVe siècle. L'oeuvre imprimée à Westminster ne porte ni la date, ni le nom de l'imprimeur.

21. R. HAMPOLE, *The Mending of Life*, chap. 11, trad. R. MISYN (1434), éd. R. HARVEY, Londres, Early English Text Society, 1896, p. 109.

avec la vie éternelle, la séparation de la mort doit s'accomplir progressivement par le détachement des biens terrestres; la contrition dernière n'a de sens qu'insérée dans une vie de pénitence et de repentance[22].

Il est intéressant que, dès le début du XVe siècle, Hoccleve détacha l'*Art de mourir* de l'*Horologium Sapientiae* et produisit une traduction en vers qu'il reprit ensuite en prose, entre 1430 et 1440. Il redisait que l'art de mourir est un don de Dieu et que l'homme doit recevoir la mort avec le même empressement qu'un ami:

> To wite and knowe / that man is mortel,
> It is commune / un-to folkes alle;
> That man shal nat lyve ay heer / woot he wel;
> No trust at al / may in his herte falle,
> That he eschape or flee may dethes galle,
> But fewe that can die / shalt thow seen;
> It is the yifte of god / best that may been.
>
> To lerne for to die / is to han ay
> Bothe herte and soule / redy hens to go,
> That whan deeth cometh / for to cacche hir pray,
> Man rype be / the lyf to twynne fro,
> And hire to take / and receyve also
> As he that the comynge of his felawe
> Deserith / and is ther - of glad & fawe[23].

Il rappelait aussi que celui qui vit dans l'attente de la mort se mérite un départ plus doux et la joie éternelle[24]. Ces trois points résument la position de Suso en face de la mort. Or l'*Horologium Sapientiae* de Caxton apporte une attention particulière aux différents moments de la préparation de l'homme à la mort[25] et donne des conseils quant à l'ordre à prévoir dans les affaires domestiques du mourant. Ces dernières considérations, absentes dans les autres traités de l'*Art de mourir*, complètent le programme exigeant de la préparation spirituelle à la mort et au salut.

22. *Horologium Sapientiae*, éd. CAXTON, chap. 5.

23. HOCCLEVE, *Ars Utilissima Sciendi Mori*, str. 7, 8, *Hoccleve's Works I. The Minor Poems*, éd. F.J. FURNIVALL, Londres, Early English Text Society, 1892, pp. 179-180.

24. *Ibid.*, p. 201.

25. *Horologium Sapientiae*, éd. CAXTON, chap. 5.

Fragments

Quelques fragments peuvent être incorporés à l'*Art de mourir* anglais et complètent par des considérations métaphysiques les enseignements des réformateurs religieux.

Dans la courte exhortation religieuse qui fait suite au manuscrit *The Book of the Craft of Dying*[26], l'être de l'homme s'explique dans sa dépendance à Dieu: «Have in mind that thow hast one God that made thee of nought»[27], et le secours de Dieu l'écarte de sa propension naturelle au mal: *Think also how sinful thou art, and were (it) not the keeping of that good Lord God, thou shouldst fall into all manner of sin, by thine own wretchedness*»[28].

De l'épître que Richard Rolle dédia à Margaret Kirby, *The Form of Perfect Living*[29] dont il y eut plusieurs traductions au XIVe et au XVe siècles, nous retenons le troisième chapitre: *Four Proufytable Thinges to Have in Mynde*[30] qui reprend les grands thèmes de la méditation médiévale. À la conscience spontanée de la brièveté de la vie s'ajoute la dimension plus juste de sa relativité:

> The mesure of thy lyf whiche is so shorte that unnethes it is ony thynge / for we lyve here but in a poynte that is the least thynge that may be. And for to saye so the, our lyfe is lesse than a poynte yf we sholde lyken it to the lyfe everlastynge[31].

Aux limites de la brièveté temporelle se dresse l'imprévisibilité de la mort: «An other thynge is the uncertaynte of our endynge / for we wote not whan we shall dye nor whether we shall go whan we be dead»[32]. Cette incertitude exige que l'homme soit toujours prêt à mourir, d'autant plus qu'il devra répondre de ses actions devant le plus juste des juges. Et l'auteur médiéval ajoute à son exhortation morale la représentation des peines de l'enfer auxquelles ne résiste aucune

26. *This follows the Craft of Dying*, in ms Bod. 423.

27. *Ibid.*, éd. F.M.M. COMPER, *Op. Cit.*, p. 131.

28. *Ibid.*

29. Cf. l'édition de C. HORSTMAN, *Yorkshire Writers, Richard of Hampole, an English Father of the Church and His Followers*, 2 vols, Londres, Library of Early English Writers, 1895-1896, vol. I, pp. 3-50.

30. W. DE WORDE publia ce texte avec deux autres traités en 1508 et 1519 sous le titre *The Remedy Ayenst the Trouble of Temtacyons*. Cf. l'édition de C. HORSTMAN, *Op. cit.*, Tome II, p. 106.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

sensibilité, et celle de la félicité éternelle qui excite les plus hauts désirs.

Ce fragment de Richard Rolle qui reprend le motif des Quattuor Novissima exprime bien la pensée de l'époque qui met en contraste la vie temporelle et la vie éternelle et que nous retrouvons dans un autre fragment, *The Myror of Syneres*[33], probablement de la fin du XIVe siècle:

> God wole that thou knowe that this lyfe is passyng, al bilapped in wrecchednesses, soiet to alle maner of vanytee, defouled with filthes of synne, corrupt with covetise, and that it shall perisshe withynne schort tyme; so that in as much as this world is knowen to bee more vil, in so much it may the lightloker be dispised for love of that lif that ever schal laste[34].

33. *The Myror of Synneres,* attribué à saint Augustin, saint Bernard et Richard Rolle, probablement d'un auteur du sud de l'Angleterre, Cf. éd. C. HORSTMAN, *Op. cit.*, vol. II, p. 437.

34. *Ibid.*

Le dernier fragment que nous tenons à mentionner est extrait d'un livre intitulé *Toure of All Toures*[35] et sa valeur didactique tient dans la synthèse de la méditation des Quattuor Novissima et des considérations particulières des traités de l'*Art de mourir*. Il dit que c'est en acceptant la mort qu'on peut vivre librement:

> Learn to die and thou shalt con to live, for there shall none con to live that hath not learned to die; and he shall be cleped a wretch that connot live and dare not die. If thou wilt live freely learn to die wilfully[36].

35. Édition de F.M.M. COMPER, *Op. Cit.*, pp. 127-130.

36. *Ibid.*, p. 127.

La méditation sur la mort et la vie met en lumière leur interrelation. D'une part, la vie est une mort: «Thou shalt understand that this life is not else but death; for death is a passing as every man knoweth well»[37], et d'autre part, la mort est le commencement de la vie. Et les hommes s'attachent à la vie qui est une mort et craignent une fin qui pourtant, est le commencement de la vie: «For this death they clepen life, and the death that these good men beginning of life, they clepen the end. And therefore they hate so much (the)

37. *Ibid.*

death that they wot not what it is»[38]. Comme la mort, la vie est un passage. Elle échappe à la durée puisqu'elle finit et elle n'est qu'évanescence si on la compare à l'éternité. La mort ronge la vie, «*for when thou beginnest to live, anon thou shalt begin for to die*»[39]. Or, il y a une autre mort que vante l'homme et qui consiste à se détourner du péché. C'est en contemplant la libération éternelle que le chrétien nourrit son désir de mort corporelle et en se représentant l'autre monde qu'il décide de l'orientation de sa vie:

> Cast out the world and learn to die. Depart thy body from thy soul through thought, send thine heart into that other world, that is into heaven, into hell, and into purgatory[40].

Les manuels de l'*Art de mourir* et les fragments qui s'y rattachent présentent dans leur ensemble deux types de considérations. D'une part, ils disent comment bien mourir: le rituel et la prière offrent au moribond une forme à sa contrition, la dernière confession lui permet d'effacer ses égarements, la consolation spirituelle allège ses souffrances physiques, l'assistance de l'ami fidèle le soutient dans l'épreuve et dans les dernières préoccupations domestiques. D'autre part, ils mettent en relief les oppositions significatives, mort corporelle / mort spirituelle, vie temporelle / vie éternelle, iniquité humaine / miséricorde divine, ainsi que le paradoxe de vie et de mort de l'existence humaine.

On pourrait croire que l'*Art de mourir* n'avait son utilité qu'au chevet du mourant. Hanté par le salut éternel, le chrétien médiéval voulait s'assurer la clémence au jugement dernier. Or, les illustrations du mourant assailli par les démons de la tentation et entouré de l'ange consolateur et des saints, les exhortations à la confession dernière ou encore à l'examen quotidien ramènent aux dimensions du temps le jugement dernier. Si le repentir au moment de la mort peut

38. *Ibid.*, p. 129.

39. *Ibid.*, p. 128. Ce passage suggère une influence de Innocent III, Cf. *De Contemptu Mundi*, lib. I, cap XXIV, *P.L.*, CXVII, col. 713714.

40. *Ibid.*, p. 130.

effacer le passé, il ne prend son sens véritable que dans son rapport avec une vie de pénitence, c'est-à-dire que la séparation du monde accomplie spirituellement à la mort est d'autant plus assurée et aisée qu'elle est en continuité avec une séparation progressive réalisée au cours de la vie: «when it is so that what a man maketh or doeth, it is made to come to some end, and if the thing be good and well made, it must needs come to good end»[41]. Ainsi l'art de bien mourir se présente comme un art de bien vivre et l'un et l'autre s'apprennent dans la perspective de l'au-delà:

> For certayne now I know that we have none everlastynge citee / and therefore to the unchaungeable state of the soule that is to come / I dispose me wyth all my myght and I purpose me to learn to deye / and I hoope by goodys grace to amende my life whythoute ony wythdrawying or dyferrynge[42].

41. *The Craft to Know Well to Dye,* éd. F.M.M. COMPER, *Op. cit.,* p. 55.

42. *Horologium Sapientiae,* éd. CAXTON, chap. 5.

Si on envisage les oppositions de l'*Art de mourir* sous l'angle de la continuité, l'homme paraît dépossédé de sa mort et de sa vie. En effet, si la vie éternelle est au prolongement de la vie temporelle, l'homme qui choisit de vivre ne peut s'épargner le jugement dernier et en se séparant des choses corporelles, passagères et matérielles de la vie, il accumule dans le temps des mérites pour l'éternité. La vie est ainsi niée dans le mépris et la mort également, n'étant que le passage à l'immortalité. Or, il nous semble que dans le contexte de la culture religieuse médiévale, nous ne pouvons restituer leur sens aux couples séparation corporelle / séparation spirituelle, vie temporelle / vie éternelle que dans une superposition, accordant un rôle paradigmique au «royaume qui n'est pas de la terre». L'éternité ne vient pas uniquement après la vie temporelle, elle est toujours présente, transtemporelle et donne un sens à l'existence terrestre. Avec la métaphysique de la dépendance des créatures et de la précarité des êtres, la vie paraît glorifiée avec

la glorification de la mort. Bien plus, les enjeux étant décidés au moment de mourir, c'est la mort qui devient le paradigme de la vie: «Learn to die and thou shalt con to live»[43].

L'ampleur de la diffusion des manuels de l'*Art de mourir* au XVe siècle correspondait sans doute à un besoin. On peut supposer qu'ils soient, avec leur souci caractéristique de réformer l'attitude religieuse et par conséquent de renforcer la cohésion de la vision du monde, l'indice d'une certaine désintégration des structures sociales et religieuses. La mort ne pouvant plus être assumée socialement, l'inquiétude s'est intériorisée. L'homme est seul devant sa vie et devant sa mort, sans doute divisé entre l'amour des choses de la terre et le désir du salut éternel.

Les manuels de l'*Art de mourir* ramènent la mort dans le lit du mourant et en cela, ils ont un caractère existentiel que n'avaient pas les débats de l'âme et du corps après la mort: «Alas! Alas! Alas! that ever thou and I were coupled together!»[44]; d'autre part, par leur rituel, ils aident le mourant à vivre sa mort comme ils exhortent l'homme à mourir sa vie et en cela, ils sont bien loin des considérations du XVIe siècle sur la peur de mourir et sur la conjuration de la peur par la raison et la liberté.

43. *Toure of All Toures*, éd. F.M.M. COMPER, *Op. Cit.*, p. 127.

44. *The Lamentation of the Dying Creature*, éd. F.M.M. COMPER, *Op. Cit.*, p. 153.

La scène de la mort dans les premières hagiographies latines

Pierre Boglioni
Université de Montréal

Aucun genre littéraire n'a été plus massivement cultivé tout au long du moyen âge que la biographie des saints personnages. Il servait parfaitement la religiosité de l'époque, mais il correspondait aussi à des structures mentales profondes portées à fondre dans une surimpression constante l'histoire et l'interprétation de l'histoire, l'individuel et le typique, le réel et le possible. On ne saurait donc étudier ces documents selon une perspective factuelle étroite, qui les réduirait à des problèmes d'histoire littéraire, d'histoire des institutions ou du folklore. Il faut au contraire en reconnaître la nature typique et les analyser pour ce qu'ils sont avant tout: des documents d'anthropologie religieuse, et même d'anthropologie tout court, qui expriment une interprétation du monde et un rapport avec la réalité. Selon cette optique, dont de nombreuses études récentes montrent toujours davantage la fécondité, je voudrais étudier ici la scène de la mort, qui se prête de par sa nature même à ce genre d'analyses et qui pourtant n'a jamais fait l'objet, à ce qu'il semble, d'une recherche spécifique.

Pour maintenir cette recherche dans des bornes raisonnables, je me suis limité aux Ve et VIe siècles, époque décisive pendant laquelle ce genre littéraire prend ses racines en Occident et s'impose par des documents exemplaires, qui orienteront toute l'évolution postérieure. Les divers thèmes y existent à l'état encore limpide,

avec les composantes réelles qui les ont nourri dès le début, et nous livrent la clef des *topoi* dont le sens sera ensuite dérobé à nos yeux par le cliché. Je m'arrête donc à la *Vita Patrum* de Grégoire de Tours et aux *Dialogi* de Grégoire le Grand, que l'on peut considérer comme le terme symbolique de cette époque de gestation, tout en invoquant occasionnellement quelques documents majeurs du VIIe siècle. Je me suis aussi limité aux biographies des confesseurs, en laissant de côté les légendes des martyrs, où la mort est une réalité trop particulière, traitée en général avec un déferlement de faux réalisme et centrée sur la lutte entre le héros et le tyran[1].

Dans ces limites, il nous reste, en plus des documents mineurs et des brèves notices, une vingtaine de biographies développées: Paul, Hilarion, Martin de Tours, Paule de Rome, Ambroise, Honoré d'Arles, Augustin, Hilaire d'Arles, Germain d'Auxerre, Sévérin du Norique, Geneviève, les Pères du Jura, Fulgence de Ruspe, Césaire d'Arles, Benoît de Nursie, Radégonde[2]. On se demandera s'il est légitime de traiter ces biographies comme un complexe homogène et si les documents, loin d'être comparables, ne correspondent pas à une typologie bien différenciée: différence entre l'évêque Ambroise et le moine Benoît; différence entre une biographie aux analyses psychologiques et morales comme celle de Fulgence de Ruspe, et la biographie de Césaire d'Arles structurée principalement en fonction de la thaumaturgie; différence de formation littéraire entre l'élégant *Epitaphium Paulae* de s. Jérôme et la barbarie linguistique de la moniale Baudonivie, écrivant sur Radégonde en pleine époque mérovingienne. Mais cette variété de détail n'empêche pas de constater une ligne générale d'évolution, ni d'isoler des traits communs, qui tendent à passer de façon stéréotypée dans toutes les biographies. C'est à ceux-là que je m'intéresserai d'abord.

1. Pour une recherche exhaustive, qui déborderait le cadre de ce Colloque, il faudrait étudier l'influence des biographies orientales, qui ont marqué les débuts de l'hagiographie latine, par la symbiose encore très réelle des deux cultures. Il faudrait aussi étendre l'enquête à tout le VIIe siècle et aux principales biographies du VIIIe, qui achèvent de fixer le genre en stabilisant différents modèles.

2. Voir en appendice la liste chronologique des principales sources utilisées.

Rarement évoquée dans le projet énoncé par les prologues ou les lettres de dédicace[3], la scène de la mort est par contre très souvent annoncée par une formule marquée qui l'isole dans l'ensemble du récit et lui taille une place particulière. On rencontre, au début de notre période, la formule rhétorique de Jérôme: «Que fais-tu, mon âme? Pourquoi as-tu peur d'en arriver à raconter sa mort?»[4] et, à la fin, celle tout à fait semblable de Baudonivie: «Nous arrivons maintenant à son trépas *(transitus)* glorieux, que nous ne pouvons pas raconter sans des larmes abondantes»[5]. En réalité, la mort que l'on va ainsi décrire n'est pas le seul instant du trépas, mais l'ensemble des derniers jours, selon une tendance déjà bien ancrée dans la biographie romaine, dans les *exitus virorum illustrium*, renforcée par les habitudes hagiographiques des passions des martyrs et l'exemple le plus illustre, celui des Évangiles réservant la plus grande place au récit des derniers jours du Christ.

Dans une narration qui commence volontiers par le rappel de la maladie, cette dernière ne reçoit en elle-même que très peu d'attention, comme si elle n'avait qu'une faible pertinence par rapport à l'ensemble du récit. Elle n'est décrite que selon des formules rapides et standardisées, faites pour dérouter les amateurs de diagnostics précis: «il commença soudain à perdre toutes ses forces physiques», «il tomba malade de fièvre et il commença à souffrir de sa dernière maladie»[6]. Je ne rencontre que deux fois la figure du médecin, introduite d'ailleurs indirectement. Augustin, dont la mort est une mort d'intellectuel, qui souhaite rester seul durant les derniers jours, demande à son entourage «que personne ne soit admis dans sa chambre, sauf aux heures où les médecins entraient pour leur visite»[7]. Dans le cas de Fulgence de Ruspe, on évoque les médecins seulement pour marquer avec humour le désaccord du saint avec le traitement suggéré, les

3. Formule exemplaire dans la *Vita Augustini* I, 3: «de praedicti venerabilis viri et *exortu* et *procursu* et *debito fine*... explicandum suscepi»; *Vita Pauli*, Prol., 1; *Vita Ambrosii* I, 3 (mention indirecte).

4. *Epit. Paulae* 27, 1.

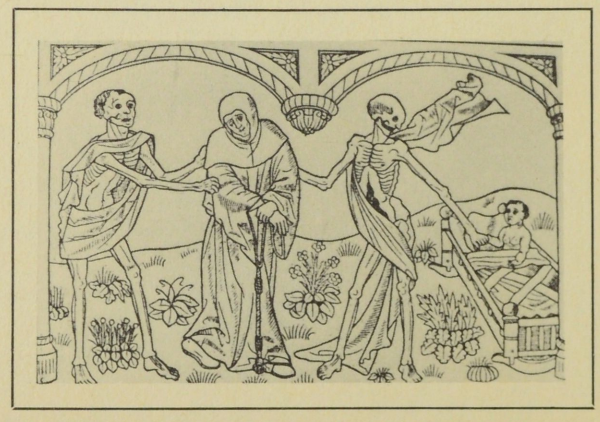
5. *Vita Radegundis* II, 21. Voir aussi *Vita Honorati*, 29; *Vita Fulgentii*, 62; *Vita Patrum* 6, 7 (s. Gall); *Vita Wandregiseli*, 18. La *Vita Eligii*, qui consacre un espace considérable à la mort du héros, en aménage l'introduction par un paragraphe entier (II,33). La *Vita Ambrosii* (42, 45) et la *Vita Augustini* (28, 1; 29, 3) marquent une double coupure, pour introduire respectivement le récit des dernières activités et celui de la mort. La *Vita Caesarii* concentre l'attention sur la «vita et conversatio» (I, 1), la «conversatio et virtutes» (II,1); la scène de la mort et de la sépulture, peu développées, y sont introduites de façon très discrète (II, 46). Parmi les rares documents qui donnent peu d'importance à la scène de la mort, il faut signaler surtout la *Vita Columbani*, qui se limite à un énoncé sec et factuel (I, 29): cela est d'autant plus remarquable que le livre II, consacré à des figures mineures, jumelle toujours *vita* et *transitus*. La *Vita Genovefae*, 53, sacrifie à la brièveté la scène de la mort: «verumtamen de excessu vitae eius et honore funeris, brevitatem secutus, silere studui».

6. *Ep.* III, 9 et *Vita Augustini* 29, 3. À peine plus développée la description de *Vita Honorati* 29, 33.

7. *Vita Augustini* 31, 3.

bains, qui iraient à l'encontre de ses habitudes ascétiques[8].

Je ne vois qu'un cas où la dimension physique de la maladie est évoquée en détail; c'est d'ailleurs moins un document hagiographique, qu'une longue lettre de consolation étirée en biographie. Pour rappeler l'amour filial d'Eustochie envers sa mère Paule, Jérôme décrit avec une attention pleine de réalisme son activité d'infirmière: «elle se tenait auprès du lit, agitant l'éventail, soutenant la tête, glissant un coussin, présentant le bassin, anticipant en tout les services des servantes et considérant comme récompense perdue tout ce qu'une autre aurait fait à sa place»[9]. On remarquera que ces trois documents évoquent un milieu urbain ou lié à une civilisation romaine encore bien structurée. Faut-il penser que la figure du médecin ne sera plus mentionnée par la suite tout simplement parce qu'elle aura effectivement disparu? Cela est bien possible, mais il est plus probable qu'elle disparaisse parce qu'elle n'entre pas dans le cadre d'un récit qui n'est pas intéressé aux dimensions réalistes de l'*obitus* physique, mais aux aspects religieux et spirituels d'un *transitus* mystique[10].



La grande Danse macabre:
Le Cordelier et l'Enfant.

8. «Persuadentibus autem medicis ut lavacris balnearibus uteretur: Numquid balneae, inquit, facere poterunt ne homo mortalis expleto vitae suae tempore morietur?» (*Vita Fulgentii*, 63).

9. *Epit. Paulae* 27, 2.

10. Je signale toutefois des éléments qui nuancent quelque peu le tableau. Grégoire de Tours est un auteur attentif aux maladies, à commencer par les siennes, et son oeuvre comporte un grand nombre de descriptions détaillées, parfois autobiographiques. La plupart sont contenues dans des récits de miracles, mais d'autres sont insérées dans un contexte biographique et parfois hagiographique: cf. *Hist. Franc.* VI, 15 (mort de l'évêque Félix de Nantes); *Vita Patrum* VI, 7 (dernière maladie de s. Gall, auquel les fièvres font perdre barbe et cheveux); *ib.* XV, 4 (visite de Grégoire à l'abbé Senoch, mourant). *Dialogi* IV, 13, comporte une scène très précise de visite médicale et de diagnostic, mais le contexte n'est pas hagiographique. On trouve par contre les médecins autour de s. Bathilde, mais selon l'optique de la concurrence entre thaumaturgie et art médical: «coepitque ipsa domna Balthildis corpore infirmari et viscerum incisione, pessimo infirmitatis vitio, graviter laborare, et nisi medicorum studia subvenissent, pene dificere. Sed magis ipsa ad caelestem medicum semper fidem habebat de salute sua» (*Vita Balthildis* 12).

Parallèlement, tous les éléments qui concernent l'agonie proprement dite, et les autres dimensions physiques de la mort, ainsi que la préparation du cadavre, vont s'effacer presque complètement.

On retrouve par contre avec une constance presque absolue, au début du récit, le thème de la connaissance anticipée de la mort, communiquée aux disciples et aux amis[11]. Ce thème était prédestiné à cette fortune. Il implique d'abord la valeur morale de préparation à la mort, comme dans la *Vita Honorati*, l'un des rares documents qui ne comporte pas ce thème de façon explicite: «le terme inéluctable de tous les hommes, médité par lui longtemps à l'avance, ne le surprit pas à l'improviste»[12]. Il s'appuie sur la tradition des songes prémonitoires accordés aux martyrs, empruntée aux genres apocalyptiques, et déjà admirablement élaborée dans le récit de la *Passio Perpetuae* et dans celui de la *Vita Cypriani*, qui s'en est très manifestement inspiré[13]. Il correspond à la logique pneumatique de la mort, selon laquelle affaiblissement du corps et accroissement de la clarté spirituelle progressent de façon inverse et parallèle. Pour ne s'en tenir qu'aux antécédents chrétiens, sans mentionner la mort des "hommes divins" du paganisme, il a pour lui l'exemple du Christ et de ses prédictions sur la passion. Surtout, il a pour lui la formule lapidaire de la *Vita Martini*, qui résume toutes ces composantes: «Martin a donc eu longtemps à l'avance la prescience de son décès (*longe ante praescivit*) et déclaré à ses frères que la dissolution de son corps était imminente»[14].

Pendant la période qui nous intéresse, ce thème tend à prendre une place toujours plus importante et son éventuelle signification morale s'efface entièrement devant la signification eschatologique. Ce qui est révélé n'est plus une date pour permettre une préparation adéquate, mais plutôt la gloire qui attend l'élu. Discrète, mais déjà présente dans la *Vita Ambrosii*, un peu plus développée dans la *Vita Germani*, la *Vita Hilarii*

11. Outre les textes discutés ou cités plus bas, cf. *Hist. Franc.* VI, 6 (Hospice), VII, 1 (Salvy d'Albi) et X, 29 (Yrier de Limoges); *Vita Patrum* VI, 7 (Gall), 9, 3 (Patrocle de Colombier), 10, 4 (Friard de Vinduneta), 12, 3 (Brachion de Menat), 13, 2 (Lupicien du Jura), 20, 4 (Léobard); *Dialogi* IV, 11; IV, 15, etc. (un nombre considérable d'épisodes y est consacré, en dehors des contextes hagiographiques, à la connaissance anticipée de la date ou de l'heure de la mort: cela semble révéler une sorte de hantise de l'heure de la mort dans la psychologie de Grégoire); *Vita Geretrudis* 6-7 (dans une scène très réaliste la sainte fait demander à un *peregrinus* à quelle date exacte elle mourra); *Vita Eligii* II, 34.

12. *Vita Honorati* 30, 2.

13. *Vita Cypriani* 12-13. L'épisode, très développé, est appelé *visitatio Dei, revelatio, visio.*

14. *Epist.* III, 6. Tout aussi importante pour la tradition ultérieure est la formule qui concerne s. Benoît, qui est plus complexe et annonce un ensemble d'épiphanies: «eodem viro anno, quo de hac vita erat exiturus, quibusdam discipolis secum conversantibus, quibusdam longe manentibus sanctissimi sui obitus denuntiavit diem: praesentibus indicens, ut audita per silentium tegerent, absentibus indicans, quod vel quale eis signum fierit, quando eius anima de corpore exirit» (*Dialogi* II, 37).

et la *Vita Caesarii,* cette composante est pleinement développée dans la *Vita Radegundis,* où elle s'incarne dans une scène très élaborée de vision céleste. L'idée du secret de cette révélation, à ne pas divulguer avant la mort, est ici beaucoup plus marquée que dans le cas de s. Benoît (*Dialogi* II, 37) qui semble l'avoir inspirée[15]. L'ensemble de ces thèmes, placés au tout début du récit, oriente déjà l'esprit vers l'impression globale d'une mort apprivoisée et finalement vidée de ses composantes négatives aussi bien que dramatiques.

La tradition des *ultima verba,* si chère à la biographie philosophique et à la biographie romaine, est remarquablement respectée, sous sa forme originelle, dans les documents les plus anciens ou ceux dont les auteurs étaient plus proches de la culture traditionnelle. En particulier, la *Vita Martini* et la *Vita Augustini,* mais aussi, quoique de manière moins nette, la *Vita Ambrosii,* l'*Epitaphium sanctae Paulae* et la *Vita Fulgentii,* transmettent avec soin ces mots savoureux, qui évoquent à la fois les sentences des philosophes antiques et les apophtegmes des Pères. En particulier, le ch. 27 de la *Vita Augustini,* qui précède le récit des derniers jours preprement dits (28-31), est un tissu habile de mots fameux autour de la mort *(sapientissimum et piissimum responsum, dictum, sententia),* qui constituent une mise en scène grave et délibérée. Est-il nécessaire de rappeler cette fameuse sentence que le chrétien Augustin ne craint pas d'emprunter à la grandeur païenne de Plotin, pour se consoler des malheurs de sa ville assiégée par les Vandales et de la chute de toute une civilisation?: «Et se inter haec mala cuiusdam sapientis sententia consolabatur dicens: non erit magnus magnum putans quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales»[16].

Dans d'autres documents, également anciens, ces *ultima verba* de type sapientiel s'accompagnent ou cèdent la place à un véritable sermon, un de ces *discours d'adieu* que connaissaient la

15. «Viderat Dominum Iesum advenisse ad se et arridentem sibi» (*Vita Ambrosii* 47); *Vita Germani* 41; «accepit manifestae revelationis non mediocre solatium» (*Vita Hilarii,* 25); *Vita Redegundis,* II, 21; *Vita Severini* 40, 1; 40, 4; 41, 1; *Vita Caesarii* II, 36 (thème du secret à garder et de la discrétion du saint) et II, 46; *Vita Patrum* XVII, 6 (Nicétius de Trèves, vision de gloire);; *ib.,* 12, 3 (Brachion de Menat, vision de gloire); *Vita Columbani* II, 5-6 (à propos d'Attale); *Vita Vedastis* 8 (miracle qui annonce la gloire) *Vita Balthildis* 13 (vision de prémonition et consolation). Plus humainement réalistes les formules de *Vita Pauli* 10 («en vides hominem pulverem mox futurum»), *Vita Hilarionis* 32, 2, *Vita Fulgentii* 62 et 63 («postquam se sensit sine aliqua dubitatione dissolvendum»).

16. *Vita Augustini* 28, 11, en citant *Enn.* I, 4, 7. Dans l'*Epit. Paulae* 28, le biographe prête à la mourante des citations bibliques.

tradition philosophique grecque et romaine aussi bien que la tradition biblique, et qui avaient déjà trouvé leur application dans le plus ancien et le plus solennel des documents hagiographiques, la *Vita Antonii*. Tel est le cas de la *Vita Honorati* et de la *Vita Hilarii*, où le discours d'adieu est chargé de lourdes composantes morales et devient le moyen par lequel le héros donne sa mort en exemple et transmet son héritage spirituel[17].

Par la suite cet élément tend à disparaître. Il est encore présent dans la *Vita Severini*, mais déjà quelque peu métamorphosé: les *ultima verba*, autant que des conseils, sont des prophéties-menaces, dont le biographe prendra soin de relever jusqu'à quel point elles se seront réalisées. Dans les derniers documents de notre période, la *Vita Caesarii*, la *Vita Radegundis* et la vie de Benoît, l'élément n'est plus explicitement présent. On serait tenté de penser que les dimensions sapientielles et morales de la mort tendent à rentrer dans l'ombre[18].

Étonnamment absente, dans tous les récits, est la notion d'agonie, dans son double sens de combat physique et de combat moral contre Satan. Uniquement dans l'*Epitaphium Paulae* on en trouve une description élaborée, sobre et d'une grande beauté, où les quelques citations bibliques et considérations morales n'effacent pas le réalisme[19]. Ce même réalisme peut affleurer ailleurs, dans un bref rappel d'une ou deux lignes. Mais généralement la dimension physique de l'agonie est à peine évoquée et l'on trouve plus souvent le thème de l'activité constante jusqu'à la fin, de la présence lucide et de la facilité du trépas. Plus qu'une simple constatation, il y a sans doute une intention et presqu'une affirmation de principe dans la description de la *Vita Honorati*: «Pris par un dernier sommeil, il passa en dormant au repos de la mort, sans aucune des luttes habituelles aux derniers moments. Il n'éprouva aucune des lenteurs pénibles du trépas»[20].

17. *Vita Honorati* 32, 2-8; *Vita Hilarii* 26; plus sommaire le discours final de la *Vita Fulgentii* 63. Dans certains récits, le mourant donne des dispositions sur sa sépulture (*Vita Hilarionis* 32, 3; *Vita Germani* 42). Subtilement présent est le thème, complémentaire de celui du testament, de la "mise en ordre" de toutes les affaires avant le décès: cf. *Vita Honorati* 30, 3.

18. *Vita Severini* 40, 3; 40, 4-6; 42, 1-2; 43, 1-7 (discours d'adieu). Les prophéties-menaces apparaissent également dans la *Vita Eligii* II, 35, tandis que dans la *Vita Wandregiseli* 18, les *ultima verba* sont de type ésotérico-charismatique: «plurima mysteria secreta et absconsa tam de se quam et de reliqua eis reseravit» (suit un discours moral et prophétique); cf. aussi *Dialogi* III, 11. On rencontre, surtout chez les auteurs plus proches de la tradition classique, des traces du *vale* funèbre des Romains, mais il est difficile de savoir s'il s'agit d'un geste précis ou simplement d'un cliché verbal: «tamquam emigraret, tamquam valediceret» (*Vita Honorati* 30, 3); «vale ultimum dicens», «cum iam vale dixisset pridie cunctis» (*Vita Caesarii* II, 47, 48); «et vale dicens, abscessit» (*Hist. Franc.* X, 29); «...ait: Vale dicimus vobis, fratres; et haec dicens...» (*Vita Patrum* VI, 7); «Voca nunc fideles quosque fratres et filios, quibus sum vale dicturus, ut veniant ad visitandum nos» (*ibid.*, 13, 2); «altera die valedicens omnes» (*Vita Columbani* II, 6); «tam matre quam sodalibus ultimo vale dicens» (*ib.*, II, 13); «suum exitum denuntiavit, ac omnibus vale dicens, post monitionis effamina...» (*Vita Vedastis* 8).

19. *Epit. Paulae* 28.

20. *Vita Honorati* 34, 1; *Vita Augustini* 31, 4-5

(activité ininterrompue jusqu'à la fin et trépas tranquille: *dormire*); *Vita Radegundis* II, 21: «usque diem transitus sui numquam minuit cursum implere...».

Il en est de même pour le combat spirituel. On en trouve une seule mention explicite, à vrai dire prestigieuse, car elle est dans la *Vita Martini:* «À ces mots, il vit le diable se dresser à ses côtés: Pourquoi te tiens-tu là, dit-il, brute sanglante *(cruenta bestia)*? Tu ne trouveras rien en moi, maudit: le sein d'Abraham me reçoit»[21]. Mais c'est une mention qui n'a pas fait souche dans l'hagiographie de ces deux siècles. Et d'ailleurs, le diable en question n'est pas tout à fait celui du combat moral: c'est plutôt l'esprit mauvais qui se met "en travers du chemin" pour le dernier voyage et, selon l'interprétation que donne Jacques Fontaine de ce passage, il ne serait pas impossible d'y voir en filigrane la rémanence d'archétypes funéraires, romains ou celtiques, du monstre dévorant les cadavres des morts[22]. Pour la conception de la sainteté véhiculée dans ces récits, le problème de Satan est, dirait-on, un problème déjà réglé au moment de la mort. La lutte contre Satan, dans ses composantes morales et psychologiques, a eu assez de place pendant la vie. La mort est le moment de la victoire assurée. Il sera normal que, dans l'explosion de thaumaturgie qui suit la mort, la toute première place soit généralement donnée aux exorcismes.

21. *Epist.* III, 16.

Une autre absence étonnante par rapport aux schémas postérieurs est celle des sacrements, au sens technique du terme. On ne s'étonnera guère de ne trouver absolument aucune allusion au sacrement de l'onction des malades. Il est peut-être alors déjà pratiqué mais il est encore mal assuré dans ses bases théologiques et pastorales; s'il a été administré, il n'a pas paru assez important pour figurer dans le récit[23]. Mais on s'étonnera davantage de rencontrer si peu l'Eucharistie ou Viatique. Pourtant le fait et le thème étaient présents dès le début dans leur saveur originale. À propos de la mort d'Ambroise en effet le récit nous précise que l'un de ses amis est prévenu par le ciel de sa mort imminente en ces termes: «Lève-toi et fais vite car c'est le moment

22. Sauf erreur, je ne trouve une mention explicite et dramatique de "bataille contre Satan" que dans la *Vita Wandregiseli* 19: «volebat eum per sua nigridinis (!) teterrimas pavoris animae generare». Dans *Vita Patrum* XVII, 4, la vision de Satan prêt à dévorer Nicétius de Trèves («ore patulo quasi ad deglutiendum virum Dei») précède de peu la scène de la mort, mais ne lui est pas reliée.

23. Avec une seule exception à propos de s. Oyend, dans la *Vita Patrum Jurensium*, 174: «secretissime quoque sibi pectusculum petiit, ut moris est, perungueri». Mais l'on ne perçoit pas clairement s'il s'agit d'un geste lié à l'idée de sacrement ou d'un geste qui vise la guérison de la maladie, pour obtenir laquelle l'huile a une très grande importance aux Ve et VIe s. (cf. dans cette même *Vita* les nn. 33, 56 et surtout 148).

de son départ. Il descendit et donna à Ambroise le corps saint du Seigneur: dès qu'il l'eut reçu et avalé, il rendit l'âme, emportant avec lui ce bon viatique, afin que l'âme revigorée par la vertu de cette nourriture, se réjouisse dans la compagnie des anges»[24]. Aucun hasard dans cette coïncidence précise entre la réception de l'Eucharistie et le moment même de la mort («ubi glutivit, emisit spiritum»), puisque la version latine de la vie de Mélanie, à peu près contemporaine, souligne explicitement: «c'est la coutume chez les Romains qu'au moment où l'âme s'échappe du corps l'hostie se trouve dans la bouche»[25]. *Viaticum* a donc ici encore son sens primitif de "pécule nécessaire au voyage", selon une croyance assez enracinée pour engendrer l'habitude populaire, très répandue et très combattue par l'Église officielle, de donner l'Eucharistie même aux défunts: dernier moyen de protection, geste analogue à celui universellement répandu dans la société du Bas Empire, de mettre une monnaie dans la bouche du défunt immédiatement après sa mort. On retrouve la mention du viatique à la fin de la période qui nous intéresse, dans la vie de s. Benoît[26]. Mais dans tout le reste de ces biographies, aucune mention de ce sacrement, dont nous savons par ailleurs que l'usage était universel. Il n'est pas paru un moment fort de la mort, il n'est pas entré dans le récit. Le médecin est absent de ces récits, disais-je, mais le prêtre aussi, du moins le prêtre des derniers sacrements. Les deux figures classiques du folklore postérieur de la mort, profane et sacré, n'ont que peu d'importance dans les documents qui nous concernent.

Les dimensions sacrales du trépas sont donc ailleurs, non concentrées dans les derniers moments, mais égaillées tout au long de la maladie. Il y a parfois, mais rarement, une forme de pénitence. Le principe avait déjà été clairement énoncé et appliqué dans la mort d'Augustin: «il nous répétait souvent dans nos entretiens

24. *Vita Ambrosii* 47, 3.

25. «Consuetudo est... Romanis ut cum animae egrediuntur, communio Domini in ore sit» (*Vita S. Melaniae*, 68, éd. M. RAMPOLLA, Rome, 1905).

26. «Exitum suum Dominici corporis et sanguinis perceptione munivit» (*Dialogi* II, 37; cf. aussi IV, 11). Malgré ces mentions, l'eucharistie aux mourants ne joue qu'un rôle insignifiant dans les Dialogues, dont le livre IV est pourtant entièrement consacré à des épisodes autour de la mort. L'évocation du viatique deviendra évidemment plus courante dans les documents postérieurs: «viaticoque sumpto, animam coelo reddidit» (*Vita Columbani* II, 10: à rapprocher des textes aux notes 24 et 25); *Vita Patrum Emerit.* II, 18; *Vita Geretrudis* 7. A propos de s. Wandrille, on remarquera que la *Vita prima* ignore le viatique, que mentionnent au contraire les interpolations postérieures de la *Vita secunda*: «viatico percepto, post paululum conticuit» (V, 27; AASS, Julii V, p. 280).

familiers qu'après le baptême, même les chrétiens exemplaires ou les prêtres ne doivent pas mourir sans une digne et juste pénitence»[27]. Sa pénitence avait été celle d'un intellectuel contemplatif et individualiste: il s'était fait écrire sur de grandes feuilles, et appliquer au mur de sa chambre, les psaumes pénitentiels de David pour pouvoir les lire et les méditer seul, à loisir. Le même principe est réaffirmé de façon explicite dans la *Vita Caesarii*, mais dans la période que nous considérons, il ne semble pas s'incarner dans un geste rituel précis. Il est vrai qu'au moment de la mort, Martin se fait déposer "in cinere et cilicio": mais il s'agit assurément d'un geste pénitentiel indifférencié, qu'il avait souvent posé dans d'autres moments décisifs de sa vie. Benoît aussi se fait transporter à l'église pour y mourir, mais ce geste est plutôt lié aux catégories de la prière qu'à celles de la pénitence[28].

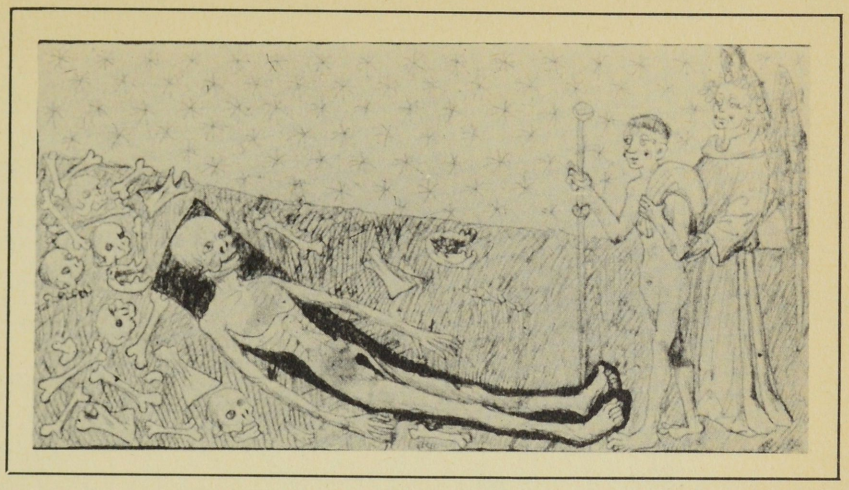
Je laisserai ici de côté les autres dimensions religieuses de l'agonie. La prière y est omniprésente, moins dans une perspective ascétique ou morale que dans une perspective eschatologique. Dans la description de l'attitude physique du mourant, orienté vers le ciel, comme dans l'alternance ininterrompue d'une prière chorale qui anticipe celle des anges, les formules littéraires tendent à présenter cette prière comme une anticipation de la vie future plutôt que comme l'achèvement de la vie passée[29].

À propos de l'instant même de la mort, la vieille image chrétienne de la naissance nouvelle, du *dies natalis*, semble avoir complètement disparu dans ce contexte et je n'en ai pas trouvé la moindre trace. Très rare est aussi l'image du sommeil, qui avait pourtant été si importante dans l'épigraphie funéraire chrétienne et qui avait créé le mot même de "cimetière". Tout le vocabulaire et toute l'imagerie se réduisent désormais à des variations sur le thème du voyage, la *migratio ad Dominum*, avec le schème anthropologique qui le fonde, celui de la sortie de l'âme du corps.

27. *Vita Augustini* 31, 1; *Vita Caesarii* II, 11.

28. «...portari se in oraturium a discipulis fecit... adque inter discipulorum manus inbecilla membra sustentans, erectis in caelis manibus, stetit, et ultimum spiritum inter verba orationis efflavit» (*Dialogi* II, 37). Sur la pratique de la pénitence en Espagne, cf. aussi *Vita Patrum Emerit.* I, 25 et II, 18. Selon la lettre du diacre Redemptus sur la mort d'Isidore de Séville, la prostration avec le cilice et la cendre apparaît en Espagne, au début du VIIe siècle, comme un rituel solennel et reconnu: Isidore est transporté dans la basilique et reçoit la pénitence de la part des autres évêques.

29. Exemple typique à propos de la mort de Germain: «Tempus omne choris psallentibus tenebatur. Septimo incommodi die ad caelos anima fidelis et beata transfertur» (*Vita Germani* 42); *Vita Hilarii* 27; *Vita Severini* 43, 9; etc.



L'âme du Pèlerin parle à son corps (1435)
«Corps meschant, qui es si vil, si puant et si ort, viande à vers, poureture horrible et creature laide, où est maintenant ton orguel, ton boban et ton gros cuer?» (G. de Digulleville, *Le Pèlerinage de l'âme*).

À propos de ce dernier point, on sait que dans la tradition ancienne de la mort on imaginait l'âme comme se retirant peu à peu du corps pour se concentrer dans la poitrine et sortir avec le dernier soupir: d'où la pratique répandue dans la piété familiale romaine d'accueillir le dernier soupir du mourant, dans un geste de tendresse qui n'était pas complètement détaché de sa signification anthropologique primitive. Peu avant l'époque qui nous intéresse, l'on en retrouve encore chez Ambroise, à propos de la mort de son frère Satyrus, une description détaillée, d'une violence physique peu commune: «nihil mihi profuit ultimos hausisse anhelitus, nihil flatus meos inspirasse morienti; putabam autem quod aut tuam mortem ipse susciperem, aut meam vitam in te transfunderem»[30].

Il me semble qu'on ne puisse plus rien trouver de pareil dans les documents postérieurs. Il reste une attention toute particulière à l'instant même du dernier soupir, dont on dit qu'il fut exhalé dans une prière ou le visage tourné vers le ciel ou

30. *De obitu Satyri* I, 19.

vers l'orient, le lieu de la lumière et du dernier retour du Christ[31]. L'on retrouve parfois la mention du baiser donné au mourant par tous les présents, comme dans le cas de la mort de Séverin. Je serais porté à croire qu'il s'agit d'un geste liturgique, lié peut-être à la réception de l'Eucharistie. Le geste anthropologique du baiser serait ainsi devenu geste théologique[32].

Le thème du voyage au ciel, intégré normalement par le thème complémentaire des anges psychopompes, était destiné par contre à devenir sous diverses formes une composante pratiquement universelle des récits hagiographiques. Les racines complexes de tous ces thèmes dans la mentalité primitive, dans les religions de l'antiquité, dans la Bible, dans les traditions apocryphes, ont été fort bien étudiées. Je me limiterai donc à quelques remarques qui concernent spécifiquement l'hagiographie.

En soi, le thème de l'âme accompagnée au ciel par les anges n'est que l'expression très simple d'une idée fondamentale, par laquelle le christianisme s'opposait à des perceptions courantes de la mort dans le paganisme du Bas-Empire. À l'idée de la mort comme une réalité cruelle, causée par des dieux courroucés ou par la fatalité du destin, le christianisme a substitué l'idée de la mort comme une invitation de la part du Christ, qui appelle l'âme dans l'au-delà et envoie ses messagers pour l'accompagner à travers les dangers du voyage. À ce stade, le thème n'est qu'une transposition à peine imagée du mystère, répandue à tous les niveaux de la tradition chrétienne et parfaitement cristallisée dans les inscriptions funéraires, selon un langage qui est aussi celui de la liturgie:

> «*Dum vocatus a Domino deliquit mundi procella*»
> «*Felix sanctae fidei vocitus iit in pace*»
> «*Accersitus ab angelis*», «raptus ab angelis»[33].

31. Formules du type: «extensis pedibus elevatisque ad caelum manibus, gratias agens Deo, tradedit spiritum» (*Hist. Franc.* VI, 6); «intentum semper coelo beatum spiritum exalavit (*ib.*, VII, 1); «spiritum caelo intentum praemisit ad Dominum» (*Vita Patrum* VI, 7; formule identique, *ib.*, XIII, 2); «ultimum spiritum inter verba orationis efflavit» (*Dialogi* II, 37).

32. *Vita Severini* 43, 8-9: «cunctos per ordinem ad osculum suum iussit accedere et sacramento communionis accepto fleri se penitus prohibet»; «convocat populum et omnibus, confracto pane, communionem sancta ac pia voluntate largitur» (*Vita Patrum* VI, 7); «cunctis qui aderant, consalutatis deosculatisque» (*ib.*, 13, 2). À propos de l'instant même de la mort, très rares sont les traces d'usages folkloriques fondés sur une anthropologie préchrétienne. Dans le cas de s. Mélanie, ceux qui assistent à sa mort, croyant arrivé son dernier moment, lui étirent les pieds, peut-être dans le but de faciliter la sortie de l'âme (*Vie de Mélanie*, 68; éd. et trad. D. GORCE, *Sources chrétiennes* 90, p. 267). Dans la *Vita Rusticulae*, 23, on mentionne un geste analogue pour déceler l'approche de la mort: «cumque una de sororibus pedes eius adtrectaret, ut utrum videret, si calidi essent an frigidi, dixit: adhuc non est hora»; à relever également, le geste de *Dialogi* IV, 12: «si quod adhuc ei vitale spiramen inessit, naribus eius adposita, curavit aure dinuscere».

33. E. DIEHL, *Inscript. Latinae christianae veteres*, I, 1053; I, 1063; II, 3354 et 3355.

Or, dans la couche primitive de notre documentation hagiographique, il semble bien exister un stade où le thème du voyage de l'âme n'est qu'une très légère amplification de l'expérience psychologique du croyant, aspirant à entrer dans sa nouvelle patrie. Il en est certainement ainsi dans l'*Epitaphium Paulae,* où l'appel de l'au-delà est présenté avec les mots du Cantique, dans une catégorie que j'appellerai psychologico-biblique: «Dès qu'elle *entendit la voix de l'Époux* qui l'appelait: Lève-toi, viens, ma chérie, ma toute-belle, ma colombe, car voilà l'hiver passé, c'en est fini des pluies, elle répondit pleine d'allégresse: on a vu les fleurs s'épanouir sur la terre, c'est le temps de la taille»[34]. Il en est ainsi dans la *Vita Antonii:* «mortem laetus aspexit: ita ut ex hilaritate vultus eius, angelorum sanctorum, qui ad perferendam animam eius descenderant, praesentia nosceretur; hos intuens, quasi amicos videret, animam exhalavit»[35].

34. *Epit. Paulae* 28, 3; cf. *Cant.* 2, 11-12.

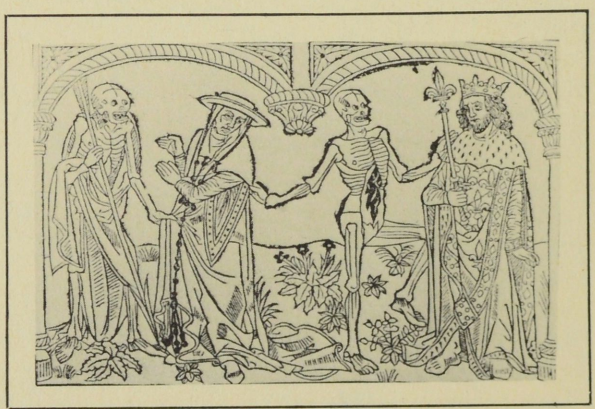
35. *Vie d'Antoine* 92, dans la trad. d'Evagre (*PG* 26, 971-972).

Mais trop fortes étaient les racines anthropologiques et littéraires de ce thème pour qu'il demeure à ce stade de discrétion. Très vite il se cristallise dans une imagerie concrète, qui remplit songes, visions et révélations, et qui est déjà parfaitement élaborée dans la *Passio ss. Perpetuae et Felicitatis,* 11, ainsi que dans plusieurs écrits apocryphes. L'hagiographie que nous étudions ne fait que s'approprier graduellement cette imagerie et l'appliquer à ses besoins: de sorte que l'on sera plus étonné de la discrétion initiale que des scènes merveilleuses, de plus en plus détaillées et concrètes, qui remplissent les récits hagiographiques à la fin de notre période. Ainsi, Grégoire de Tours entoure la mort de s. Martin d'un épisode que ne connaissait guère, deux siècles plus tôt, Sulpice Sévère: l'évêque Séverin de Cologne entend, avec son diacre, des choeurs célestes résonner dans les airs et accompagner vers les hauteurs Martin, vainement intercepté par les esprits mauvais[36]. Beaudonivie décrit une scène tout aussi concrète

36. «Domnus meus Martinus episcopus migravit ex hox mundo, et nunc angeli canendo eum deferunt in excelsum. Et ut parumper mora esset, ut haec audirentur, diabolus eum cum iniquis angelis retenere temptavit, nihilque suum in eum repperiens, confusus abscessit» (*De virtut. s. Martini* I, 4).

à propos de Radegonde: «Le même matin, quand il nous arriva un tel malheur et une seule voix, une seule lamentation, un seul cri de douleur transperçait le ciel, des tailleurs de pierre qui travaillaient sur la montagne entendirent dans les airs un ange qui parlait. L'un disait aux autres: Que faites-vous? Laissez-la encore quelque temps, car ces voix sont arrivées aux oreilles du Seigneur. Mais les anges qui la transportaient répliquèrent: C'est trop tard»[37].

Cette imagerie constitue la trame fondamentale de trois types de récits. Il y a d'abord ceux qui concernent le mourant lui-même: sa gloire lui est révélée et l'instant dramatique de la mort est comme effacé dans une expérience spirituelle ou charismatique, selon une idée commune théorisée par Grégoire le Grand[38]. Il y a ensuite les récits qui concernent plus proprement les assistants, qui voient sous différentes formes l'âme quitter le corps et entamer son voyage céleste[39]. Il y a enfin les récits dans lesquels la mort est annoncée, par



La grande Danse macabre: le Cardinal et le Roi.

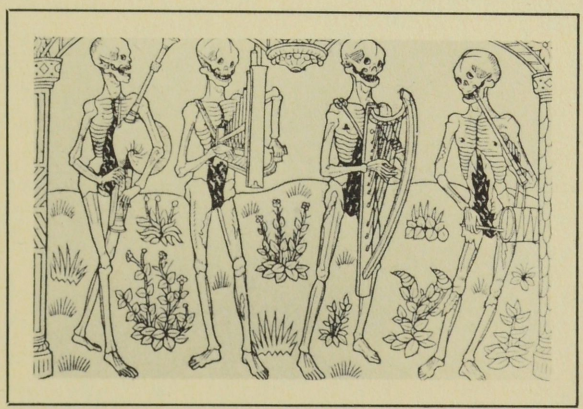
37. *Vita Radegundis* II, 22.

38. «...plerumque contigit iustis, ut in morte sua sanctorum praecedentium visionis aspiciant, ne ipsam mortis suae paenalem sententiam pertimiscant, sed, dum eorum menti internorum civium societas ostenditur, a carnis suae copola sine doloris et formidinis fatigatione solvantur» (*Dialogi* IV, 12); «sed inter haec sciendum est, quia saepe animabus exeuntibus electorum dulcido solit laudis caelestis erumpere, ut, dum illa libenter audiunt, dissolutione carnis ab anima sentire minime permittatur» (*ib.*, IV, 15). À propos de la mort de Martin, Grégoire de Tours exprime en raccourci tous les thèmes qui accompagnent le *transitus* glorieux: «o beatum virum, in cuius transitu sanctorum canit numerus, angelorum exultat chorus, omniumque caelestium virtutum occurrit exercitus; diabolus praesumptione confunditur, ecclesia virtute roboratur, sacerdotes revelatione glorificantur» (*De virtut. s. Martini* I, 5). Texte caractéristique dans *Vita Columbani* II, 11, à propos de la moniale Sisetrude: «Venerunt ergo duo iuvenes, candidis circumanicti stolis, animamque a corpore segregante, vacuum ferentes per aerem ac multis discussionibus inquisitam ad caelos deportant»; cf. aussi les textes cités à la note 15.

39. Les récits les plus détaillés se trouvent dans les *Dialogi*, qui les relient à la problématique des doutes sur l'immortalité de l'âme: «mihi nunc necesse est vel qualiter egredientes animae visae sint, vel quanta ipsae, dum egrederentur, viderint, quatinus fluctuanti animo, quod plene ratio non valit, exempla suadeant» (*Dialogi* IV, 7; voir aussi III, 38). L'imagerie la plus concrète est celle qui

des songes ou des visions, aux amis lointains[40]. Dans tous ces récits, l'image fondamentale est celle du voyage, de sorte que même les thèmes essentiels de l'épiphanie, du cortège céleste et de la *societas sanctorum* sont rarement indépendants de celui de la *migratio*. Je remarquerai néanmoins que cette imagerie n'est pas parfaitement homogène. Il est aisé d'y reconnaître, même dans les expressions les plus rapides et standardisées, au moins trois schémas, qui relèvent de traditions anthropologiques et littéraires diverses: celui de l'âme comme un petit enfant *accompagné* au ciel; celui de l'âme comme un oiseau, qui *vole* au ciel, et celui de l'âme comme un globe incandescent, point de lumière ou de feu qui *se dirige* vers le ciel[41].

Des composantes mineures viennent étoffer l'imagerie du voyage et complètent l'idée de la gloire. La plus constante est celle de la musique de choeurs célestes. Demeurent plus discrets des thèmes qui auront une grande fortune dans l'ha-



La grande Danse macabre:
l'orchestre de la Mort.

concerne la mort de l'abbé Spes: «...animam reddidit. Omnes vero fratres, qui aderant, ex ore eius exisse columbam viderunt, quae mox, aperto tecto oraturii egressa, aspicientibus fratribus, penetravit caelum» (*Dialogi* IV, 11); tout aussi concrète l'imagerie de *Vita Eligii* II, 36.

40. L'exemple le plus fameux est peut-être celui de la mort de Benoît communiquée à deux disciples: «viderunt namque quia strata palleis adque innomeris corusca lampadibus via recto orientis tramite ab eius cella in caelum usque tendebatur» (*Dialogi* II, 37; le lien entre la mort et la direction à Orient avait, en contexte hagiographique, un antécédent précis dans la vie de s. Macrine, 23, par Grégoire de Nysse). Benoît avait lui-même vu l'âme de sa soeur Scolastique, sous forme de colombe (*Dialogi* II, 34), et celle de Germain de Capoue sous forme de boule de feu (*ib.*, II, 35). Voir aussi *Dial.* IV, 9.

41. Impossible de dresser ici un inventaire complet de ces passages. Cf. à titre d'exemple, pour les trois régistres: «ad caelum ferri animam viderunt» (*Dialogi* IV, 10); «...animam, de eius corpore egressam, in columbae speciae caeli secreta penetrare» (*ib.*, II, 34); «...sphaera ignea, crucis in se similitudinem praeferens velocique cursu densitatem nubium praeteriens, caeli altitudinem penetrare» (*Vita Eligii* II, 36).

giographie postérieure: celui de la chambre ou de la maison du mourant remplies de lumières merveilleuses jusqu'au moment de son enterrement, et le thème parallèle du parfum céleste[42].

Après cette présentation triomphale du moment du décès, il n'est pas étonnant que le cadavre comme tel ne soit presque pas mentionné. Je ne trouve aucune trace des gestes courants de la piété, comme de fermer les yeux et la bouche du défunt, ni aucune mention détaillée des soins au cadavre, telle qu'on la trouve dans la vie de Macrine par Grégoire de Nysse[43]. On n'évoque nulle part les problèmes pour ainsi dire organisatifs des funérailles, avec la remarquable exception de la *Vita Germani*, où l'on voit que même les funérailles d'un saint soulèvent des questions concrètes d'organisation et d'argent: «Ensuite chacun s'emploie avec un zèle chaleureux à préparer les funérailles du défunt, en déplorant que l'on s'acquittât à si peu de frais envers le mort. Acolus embauma le corps par une application d'aromates, l'impératrice l'habilla. Lorsque toutes ces choses furent terminées conformément aux rites, l'empereur pourvoit au frais du voyage en espèces et en bons de transport et gratifie ceux qui s'en chargent d'une généreuse libéralité. Les évêques règlent le cortège religieux pour le moment immédiat, ils le font précéder de toute une organisation...»[44]. Il est vrai qu'il s'agit d'une lourde besogne, puisque Germain doit être enterré en Gaule et que c'est l'empereur qui doit veiller à ces triviales nécessités financières.

Ailleurs au contraire, si l'on évoque très brièvement le cadavre, c'est pour atténuer l'impression de la mort: le défunt semble encore vivant, il montre par son corps quelque chose de cette vie nouvelle qu'il a entamée. Thème tellement enraciné, qu'on le retrouve déjà dans la *Vita Pauli*, où Antoine croit rencontrer encore un vivant, à tel point qu'il se met à prier avec lui pendant de longues heures[45]. Cela est parfaitement exprimé, dans sa forme littéraire et dans sa

42. Cf. à titre d'exemple, *Vita Patrum* 10, 4 (parfum et tremblement de terre); *Vita Columbani* II, 15 (lumière); *ib.*, II, 16 (parfum, musique et chants); *Vita Geretrudis* 7 (parfum); *Vita Balthildis* 14 (lumière). Le thème du tremblement de terre exprime celui de la terreur sacrée: «unde non ambigo, aliquid ibidem fuisse angelicum, quod sic locus ille, ipso transeunte, tremuerit» (*Hist. Franc.* IV, 37); «cubiculum, quo iacebat aeger, facto terraemoto, contremuit, omnesque, qui illic aderant, nimio terrore concussit, sicque sancta illa anima carne soluta est» (*Dialogi* III, 1, sur la mort de Paulin de Nole; pour la crainte, voir aussi *ib.*, IV, 20).

43. *Vie de Macrine* 25 et ss. (éd. et comm. de P. MARAVAL, *Sources chrétiennes* 178, Paris, 1971, p. 226 ss.). Grégoire de Tours, fidèle à un certain réalisme qui colore aussi tous ses écrits hagiographiques, est le seul auteur qui évoque parfois la toilette funèbre, par une formule rapide du genre: «ablutus ac vestimentis dignis indutus» (*Vita Patrum* XX, 4; cf. *ib.*, VI, 7; IX, 3; 14, 4; *Hist. Franc.* IV, 37; plus élaborée la scène de *Hist. Franc.* VII, 1).

44. *Vita Germani* 44. On trouve un trait réaliste chez Grégoire de Tours, à propos de la mort de Radegonde: «Sinite parumper ab his fletibus et ea potius quae sunt necessaria pertractate» (*In gloria Confes.* 104).

45. *Vita Pauli* 15.

signification théologique, à propos de la mort de s. Martin: «Des gens qui étaient présents nous ont attesté qu'ils avaient vu son visage comme le visage d'un ange. Ses membres semblaient blancs comme la neige... son aspect était tel qu'il semblait se manifester en quelque sorte dans la gloire de la résurrection future et dans la nature d'une chair transfigurée»[46].

Deux siècles plus tard, Baudonivie exprimera la même idée, d'une façon encore plus lourde: «Or lorsqu'il vint au lieu où gisait le saint corps — ce qu'il racontait lui-même par la suite, en le jurant parmi les larmes, il avait vu sous des apparences humaines un visage d'ange, et sa face resplendissait comme lis et rose — cet homme pieux et plein de Dieu commença à trembler et être secoué de crainte comme s'il était en présence de la mère de Dieu»[47]. Je remarquerai en passant que cette inattention relative à la réalité physique du cadavre éloignera de nos documents certaines scènes de l'hagiographie postérieure, d'un goût macabre, où l'on voit des cadavres qui bougent pour accomplir un dernier geste de piété, quand ce n'est pour dissimuler leur nudité à ceux qui s'occupent de leur toilette funèbre[48].

Un autre trait réaliste, important dans la biographie romaine, disparaît de l'hagiographie dans les deux siècles que nous étudions: le testament et son exécution. Il me semble pouvoir déceler ici une règle assez simple: cet élément est d'autant plus présent que les biographies sont plus anciennes et plus proches de la culture romaine traditionnelle. Il tend par la suite à se transformer en thème spirituel et à disparaître complètement. Ainsi, dans la très ancienne *Vita Cypriani*, Cyprien va même jusqu'à demander un renvoi de son exécution pour pouvoir "disposer de ses biens selon la loi"[49]. Dans l'*Epitaphium Paulae* on dira, immédiatement après la scène de la mort: «Jésus m'est témoin qu'elle ne laissa pas à sa fille un seul sou, mais plutôt de grosses dettes»[50], comme dans la *Vita Augustini*, qui se

46. *Ep.* III, 17 (ce texte a inspiré jusqu'à la lettre un texte analogue de *Vita Patrum* VII, 3). Cf. aussi *Vita Hilarionis* 32, 7: «...toto corpore, quasi adhuc viveret, integro...»; *Epit. Paulae* 29, 2: «ut eam putares non mortuam, sed dormientem»; *Vita Honorati* 34, 3: «integrum siquidem vultus decorem facies omnibus grata servabat».

47. *Vita Radegundis* II, 23.

48. Une exception dans *Vita Patrum* VI, 7, où le cadavre de s. Gall se tourne vers l'autel, apparemment pour suivre la liturgie.

49. *Vita Cypriani* 12, 6.

50. *Epit. Paulae* 30, 1.

conclut pratiquement avec la mention du testament: «il ne fit aucun testament, car ce pauvre de Dieu n'avait rien au sujet de quoi en faire»[51]. La forme la plus classique se rencontre peut-être dans la *Vita Germani*, où on le retrouve à la place même qu'il avait dans la biographie romaine, soit immédiatement après le décès: «l'héritage qu'il laisse est ensuite partagé... et la rivalité qui se produit d'ordinaire lorsqu'on hérite de richesses naît ici de la pauvreté, car il ne reste plus rien à prendre à ceux qui n'héritent que de sa seule bénédiction. L'impératrice prit le sachet des saintes reliques, l'évêque Pierre s'attribua le capuchon avec le cilice de dessous. Mais les dix prélats, pour recevoir en héritage un souvenir de sa sainteté, préférèrent diviser ce qui restait: l'un prit son pallium, un autre sa ceinture; deux se partagèrent sa tunique et deux autres son petit manteau»[52]. Dans les documents postérieurs, la mention du testament, même métamorphosée en celle de testament spirituel, tend à disparaître presque complètement[53].

Pourtant, dans cette scène de la mort qui commence à devenir si stylisée, subsiste un élément très réaliste, et même lié à ce qu'il y a de plus profond dans l'anthropologie préchrétienne de la mort: le *planctus* ou expression du deuil. On sait quelle était dans les civilisations du monde méditerranéen l'importance de cette réalité, à laquelle Ernesto De Martino a consacré un essai anthropologique majeur. Sur le plan idéologique, le thème de la répression de la douleur humaine et de la joie donnée par la foi occupent une place centrale dans la topique de la *consolatio* chrétienne. Parallèlement, sur le plan de la pastorale, l'Église a combattu violemment contre les manifestations païennes du deuil, le *planctus* ritualisé dans des gestes corporels frappants, les *neniae* pour les défunts, les *praeficae* ou professionnelles du deuil. Dans les *Confessions* d'Augustin, la scène de la mort de Monique permet de cueillir comme sur le vif le passage du

51. *Vita Augustini* 31, 6.

52. *Vita Germani* 43. Cf. aussi *Vita Pauli*, 16; *Vita Hilarionis* 32, 1; *Vita Fulgentii* 64 (testament "anticipé", par la distribution aux pauvres de tout ce qu'il possédait).

53. Mais Grégoire de Tours constitue encore une exception. Il évoque le testament dans la courte notice biographique sur s. Yrier, *Hist. Franc.* X, 29. À propos de s. Nizier de Lyon, il évoque dans une scène très élaborée la lecture publique du testament et la loi romaine qui l'impose (*Vita Patrum* VIII, 5).

deuil païen à la joie chrétienne de la mort: «Je lui fermai les yeux... Mais nous jugions peu convenable de célébrer un deuil comme celui-là avec des plaintes, des larmes et des gémissements *(questibus lacrimosis gemitibusque)*, parce que l'on pleure ainsi le destin malheureux de ceux qui meurent et une perte qu'on croit totale. Mais Monique n'était ni malheureuse ni morte totalement...»[54]. À propos de la mort de Paule, Jérôme met explicitement en évidence le même contraste: «Ensuite, on entendait résonner non pas les cris de lamentation *(ululatus)* et les pleurs *(planctus)*, comme il arrive parmi les gens de ce monde, mais une grande quantité de psaumes en diverses langues»[55].

Or il est certain que dans cette bataille entre le *psalmus* et le *planctus* ce n'est pas toujours la vision chrétienne qui a eu le dessus. Grégoire de Nazianze nous dit que lors des funérailles de saint Basile la sagesse chrétienne nouvelle fut comme emportée par l'ancien paroxysme autour de la mort et que les psaumes furent submergés par les *threnoi*, les lamentations[56]. Il a dû souvent en être ainsi même dans les funérailles des saints qui nous intéressent. Je ne relèverai pas tous les éléments, comme les formules "vae nobis..." ou "cur nos, pater, deseris", qui sont peut-être des transpositions littéraires de motifs des *neniae* funèbres, ni les mentions génériques, difficiles à interpréter, des *gemitus, fletus, planctus, ululatus, clamor, luctus*. Autour du corps de Césaire d'Arles, «corporis vestimenta ita a diversis *lamentantibus* populis pia violentia diripiebantur»[57]: on serait tenté de penser qu'il s'agit de pleureuses professionnelles, puisqu'on les distingue des simples fidèles. Le témoignage le plus explicite se trouve toutefois dans la *Vita Radegundis* dont les funérailles sont ponctuées des lamentations, des larmes, des cris de ses filles — n'y avait-il pas, d'ailleurs, un lien traditionnel entre la femme et ce type de deuil? Baudonivie nous dit, dans sa langue barbare: «Lorsque désormais son corps

54. *Conf.* 9, 12, 29.

55. *Epit. Paulae* 29, 1.

56. *Oratio VII in laudem Basilii Magni*, *PG* 36, 601.

57. *Vita Caesarii* II, 49.

saint arriva à la fin de la vie, toutes les soeurs réunies autour d'elle faisaient monter leur voix au ciel, pleurant et hurlant des chants de deuil autour de son cercueil (*luctuosa* circa eius thorum *flentes* et *heiulantes*), se frappant la poitrine de lourds coups de poings et la déchirant avec des pierres»[58]. Et lorsque le cortège funèbre passe sous les fenêtres du monastère, «toute la foule des moniales commença de nouveau à pousser des cris et des lamentations du haut des fenêtres et des murailles, de sorte que dans le vacarme des lamentations et des claquements des mains *(conlaesiones palmarum)* personne pouvait s'empêcher de pleurer»[59].

Je laisserai de côté d'autres aspects de la veillée funèbre, de la procession et de l'enterrement proprement dits, sur lesquels d'ailleurs on ne glane que peu de renseignements, ainsi que certains thèmes littéraires, comme la gloire du défunt qui se répand au loin et des restes du topos de la *synkrisis*, ou jugement comparatif du défunt et d'autres héros: thèmes dont on trouve encore quelques traces très faibles dans les premiers documents[60]. Je me limiterai à quelques considérations sur l'explosion thaumaturgique qui suit le décès et accompagne les funérailles.

Le thème est très ancien, puisqu'il est déjà clairement développé dans la *Vita Ambrosii:* la libération des possédés autour du cadavre, la cohue des fidèles qui essaient de le toucher avec des mouchoirs et des ceintures, la guérison d'un aveugle[61]. Il semble pourtant avoir une certaine difficulté à s'imposer: il est absent dans le cas du grand thaumaturge Martin de Tours, dont on décrit cependant les funérailles, comme il est absent dans la *Vita Augustini*, la *Vita Honorati*, la *Vita Fulgentii* et d'autres[62]. Mais ce ne sera pas pour longtemps. Les funérailles de Germain et de Séverin, — mais ce sont à vrai dire des voyages funèbres —, deviennent des occasions d'explosions thaumaturgiques, le geste privilégié étant celui de se placer sous le cercueil[63]. Les funérailles

58. *Vita Radegundis* II, 21.

59. GRÉGOIRE DE TOURS, *In gloria conf.* 104, qui confirme *Vita Radegundis* III, 24 (la longue description de Grégoire de Tours fait une très grande place aux lamentations funèbres et au deuil). Il me semble remarquer que les scènes et la terminologie du deuil sont particulièrement marquées dans les documents hagiographiques de la Gaule ou de l'aire germanique: «mixto quoque ululatu monachi cum ipsius genetrice corpus defuncti extrahunt...» (*Hist. Franc.* VII, 1); «mulieres cum lucubribus indumentis, tamquam si viros perdidissent, similiter et viri, obtecto capite, ut in exsequiis uxorum facere mos est» (*Vita Patrum* VI, 7); *Vita Eligii* II, 36 et 38 insiste lourdement sur le deuil, en distinguant l'attitude du clergé et celle du peuple: «ibique excubias vicissim agentes, clerus in hymnis, populus in lamentis noctem pervigilem ducunt», «clerum psallentem an plebem discernere ululantem»; «tunc multitudo ad eius opetum decatabant cum magno planctu» (*Vita Wandregiseli* 20).

60. «Comparatio Pauli et divitum saeculi», dans *Vita Pauli* 17. Pour Martin, *Ep.* II, 9-11 et III, 21, à propos des funéralles: «comparetur, si placet, saecularis illa pompa... quid simile Martini exsequiis aestimabitur?». Le thème est souvent implicite dans celui de la *gloria* du défunt, comme dans *Epit. Paulae* 3, 4: «...minimaque fuit inter omnes, ut omnium maior esset...».

61. *Vita Ambrosii* 48-52.

62. Le texte le plus remarquable est *Vita Honorati* 37, qui constitue une dépréciation explicite et consciente de la

de Césaire d'Arles et de Radegonde sont également accompagnées de thaumaturgie[64]. Il faudrait relever quand et comment la soudure entre funérailles et miracles s'est opérée de façon stable, et du côté de l'attitude populaire et du côté de la description littéraire[65].

Peut-on, au terme de cette enquête, tirer quelques conclusions? Malgré l'échantillonnage réduit et la période trop courte, on peut entrevoir dans ces deux siècles l'ébauche de certaines lignes d'évolution que continuera de suivre l'hagiographie successive.

Sans disparaître complètement, les éléments réalistes de la scène de la mort tendent à s'effacer, de même que tous les éléments individuels empruntés au style de la biographie romaine: comme dans l'art, l'individu cède la place au type, et le modèle cache le portrait. La *Vita Antonii* comportait encore, à la fin du récit, le portrait physique du héros; même le portrait moral sera par la suite difficile à reconstituer, sous la couche des clichés.

Les dimensions morales de la mort, ainsi que les dimensions pathétiques ou dramatiques, liées à l'attitude du mourant, à sa conduite, à sa conversation, s'effacent, pour laisser la place à des dimensions sacrales d'admiration et de crainte. La mort, qui dans les meilleures expression de la morale ancienne était une mort acceptée et assumée, et dans la perspective des chrétiens communs une mort attendue et souhaitée, devient ici une mort enjolivée et finalement une mort niée.

La thaumaturgie tend à devenir constante et assume ou exprime des thèmes qui avaient auparavant d'autres registres d'expression. En particulier, la thaumaturgie des funérailles tend à devenir un chapitre important, où iront se greffer les recueils de *miracula post mortem* et qui, au lieu de conclure la biographie, l'ouvre d'une certaine façon à nouveau.

thaumaturgie, qu'il faut mettre sans doute en relation avec des textes analogues de Cassien, et dans lesquels il n'est pas exclu d'entrevoir une opposition consciente à une religiosité plus spectaculaire et au style hagiographique de Sulpice Sévère («quam tamen sine ulla semper notabili *superstitione* servasti, omnes semper *nimietates* et cognatum nimietatis gloriae fugiens appetitum »: 37, 3). Cf. également *Vita Fulgentii* 49-50.

63. *Vita Germani* 45 et 46; *Vita Severini* 45, 1; 46, 3; 46, 5; *Vita Patrum* VIII, 5.

64. *Vita Caesarii* II, 15. 39-42; *Vita Radegundis* II, 24-25.

65. À remarquer la formule de *Vita Eligii* II, 38: «dignum fore iudicaveram ut, eius terminante vita, noster quoque terminaretur sermo, nisi multimoda miracula, quae ad sanctissimum corpus eius assiduae Dominus operatur, me denuo ad loquendum impellerent» (suit, II, 39-80, une longue liste de miracles, à la valeur de recueil indépendant).

À la fin de la période considérée, l'écrit hagiographique est déjà devenu ce mélange particulier d'histoire factuelle et d'interprétation subjective, de réel et de possible, d'individuel et de typologique, qui se distingue radicalement de la biographie ancienne et constitue un genre littéraire et anthropologique original.

SOURCES PRINCIPALES

Vita Pauli [*vers 376*]: JÉRÔME, *Vita s. Pauli primi eremitae, PL* 23, 17-28 [™*BHL* 6596; Paul de Thèbes, |340/341?].

Vita Hilarionis [entre 382/396]: JÉRÔME, *Vita Hilarionis, PL* 23, 29-54 [=*BHL* 3879; Hilarion de Gaza, |371?].

Ep. II et *III* [en 397 ou 401]: SULPICE SÉVÈRE, *Epistula II ad Aurelium* et *Epistula III ad Bassulam,* éd. J. FONTAINE, Paris, 1967, *Sources Chrét.* 133, pp. 324-344 [=*BHL* 5612-13; sur la mort de Martin de Tours, † en 397 ou 401].

Epit. Paulae [en 406]: JÉRÔME, *Epitaphium s. Paulae* (=*Epist.* 108), éd. I. HILBERG, *CSEL* 55, p. 306-351 [=*BHL* 6548; Paule de Rome, †406].

Vita Ambrosii [en 422]: PAULIN DE MILAN, *Vita Ambrosii,* éd. M. PELLEGRINO, Paolino di Milano. Vita di s. Ambrogio, Rome, 1961 [=*BHL* 377; Ambroise de Milan, †397].

Vita Honorati [en 429 ou 430]: HILAIRE D'ARLES, *Sermo de vita s. Honorati,* éd. M.-D. VALENTIN, Paris, 1977, *Sources Chrét.* 235 [=*BHL* 3975; Honoré d'Arles, †429].

Vita Augustini [vers 432]: POSSIDIUS DE CALAMA, *Vita Augustini,* éd. A.A.R. BASTIAENSEN, *Vite dei Santi,* III, Milan, 1975, pp. 130-241 «=*BHL* 785; Augustin d'Hippone, †430»

Vita Germani «vers 475/480»; CONSTANCE DE LYON, *Vita s. Germani Episcopi,* éd. R.

BORIUS, Paris, 1965, *Sources Chrét.* 112 [=*BHL* 3453; Germain d'Auxerre, †448].

Vita Hilarii [fin du Ve s.]: REVERENTIUS D'ARLES (?), *Vita s. Hilarii Arelatensis*, *PL* 50, 1219-1246 [=*BHL* 3882; Hilaire d'Arles, †449].

Vita Severini [en 511]: EUGIPPUS, *Vita s. Severini*, éd. P. KNOELL, *CSEL* 9/2 [=*BHL* 7656; Sévérin du Norique, †482].

Vita Genovefae [en 520?]: *Vita Genovefae virginis Parisiensis*, éd. B. KRUSCH, *MGH, Script. rer. Merov.*, III, p. 215-238 [=*BHL* 3335; Geneviève de Paris, †500/502].

Vita Patrum Jur. [vers 520]: *Vita Patrum Jurensium*, éd. F. MARTINE, Paris, 1968, *Sources Chrét.* 142 [=*BHL* 5073: Romain, † vers 460; Lupicien, †480; Oyend, † vers 510].

Vita Fulgentii [en 533]: FERRAND DE CARTHAGE, *S. Fulgentii episcopi Ruspensis vita*, *PL* 65, 117-150 [=*BHL* 3208; Fulgence de Ruspe, †533].

Vita Caesarii [vers 542/549]: *Vita Caesarii Episcopi Arelatensis*, éd. B. KRUSCH, *MGH, Script. rer. Merov.*, III, p. 457-501 [=*BHL* 1508; Césaire d'Arles, †542 ou 543].

Vita Patrum [ca. 575/594]: GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber Vitae Patrum*, éd. B. KRUSCH, *MGH, Script. rer. Merov.*, I, p. 661-744 [vingt-trois saints personnages, du IVe au VIe s.].

Dialogi [en 593-594]: GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogi*, éd. U. MORICCA, Rome, 1924, *FSI* 57 [saints personnages, principalement du Ve et VIe s.; *Dial.* II =*Vita Benedicti*].

Vita Radegundis [peu après 600]: BAUDONIVIA, *Vita Radegundis reginae*, éd. B. KRUSCH, *MGH, Script. rer. Merov.*, II, p. 377-395 [=*BHL* 7049; Radegonde, †597].

Vita Samsonis [vers 610-615]: *Vita Samsonis episcopi Dolensis*, *AA SS*, Julii VI, p. 573-591 [=*BHL* 7478-79; Samson de Dol, † vers 565].

Vita Maurilii [vers 620]: MAGNOBODUS, *Vita Maurilii episcopi Andecavensis, AA SS,* Sept. IV, p. 72-75 [=*BHL* 5730; Maurille d'Angers, † 453].

Vita Rusticulae [peu après 632/633]: FLORENT DE TROIS-CHÂTEAUX, *Vita Rusticulae sive Marciae abbatissae Arelatensis,* éd. B. KRUSCH, *MGH, Script. rer. Merov.,* IV, p. 339-351 [=*BHL* 7405; Rusticula d'Arles, †632 ou 633].

Vitea Patrum Emerit. [vers 640] = *Vitae Patrum Emeritensium,* éd. J.N. GARVIN, Washington, 1946 [=*BHL* 2530; cinq évêques de Mérida, VIe/VIIe s., et récits mineurs].

Vita Columbani [vers 643]: JONAS DE BOBBIO, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius,* éd. B. KRUSCH, *MGH, Script. rer. Merov.,* IV, p. 61-158 [=*BHL* 1898; Colomban de Bobbio, †615, et plusieurs autres personnages mineurs].

Vita Vedastis [vers 650]: JONAS DE BOBBIO, *Vita Vedastis episcopi Atrebatensis,* éd. B. KRUSCH, *MGH, Script. rer. Merov.,* III, p. 406-414 [=*BHL* 85-103; Vaast d'Arras, †540].

Vita Geretrudis [peu après 659]: *Vita sanctae Geretrudis,* éd. B. KRUSCH, *MGH, Script. rer. Merov.,* II, p. 453-464, deux recensions très semblables [=*BHL* 3490; *Gertrude de Nivelles,* †659].

Vita Eligii [vers 665, remaniée au VIIIe s.]: OUEN DE ROUEN (noyau orig.), *Vita Eligii episcopi Noviomagensis,* éd. B. KRUSCH, *MGH, Script. rer. Merov.,* IV, p. 663-741 [=*BHL* 2474; Éloi de Noyon-Tournai, †660].

Vita Wandregiseli [peu après 668]: *Vita Wandregiseli abbatis Fontanellensis,* éd. B. KRUSCH, *MGH, Script. rer. Merov.,* V, p. 13-23 [=*BHL* 8804; Wandrille de Fontenelle, †668].

Vita Balthildis [peu après 680]: *Vita sanctae Balthildis,* éd. B. KRUSCH, *MGH, Script. rer. Merov.,* II, p. 482-508 [=*BHL* 905; Bathilde de France, † vers 680].

Orientation bibliographique

1. BIELER, Ludwig, *THEIOS ANHP. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum,* 2 vols., Vienne, 1935-1936, 150 + 130 p. [réimp. Darmstadt, 1967].

2. CUMONT, Franz, *Lux perpetua,* Paris, P. Geuthner, 1949, XXXIII-524 p.

3. DE MARTINO, Ernesto, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria,* Turin, Boringhieri, 1975, 383 p. [1ère éd., 1958].

4. FAVEZ, Ch., *La consolation latine chrétienne,* Paris, Vrin, 1937, 150 p.

5. FONTAINE, Jacques, Alle fonti dell'agiografia europea, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa,* 2 (1966), p. 187-206.

6. GERSTINGER, H., *Biographie,* dans *Reallexikon für Antike und Christentum,* II, Stuttgart, 1954, p. 386-391.

7. GRAUS, Frantisek, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit,* Prague, 1965, 534 p.

8. HEINZELMANN, Martin, *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte,* Munich, Artemis Verlag, 1976, 281 p.

9. HENGSTL, M. H., *Totenklage und Nachruf in der mittellateinischen Literatur seit dem Ausgang der Antike,* Diss., [pro manuscripto], Würzburg, 1936 [non consultée].

10. HOSTER, Dieter, *Die Form der frühesten latenischen Heiligenviten von der Vita Cypriani zur Vita Ambrosii und ihr Heiligenideal,* Diss., [pro manuscripto], Cologne, 1963, 161 p.

11. LUCK, Georg, *Die Form der Suetonischen Biographie und die frühen Heiligenviten,*

dans *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, Münster, Aschendorff, 1964, p. 230-241.

12. POULIN, Joseph-Claude, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Les Presses de l'Université Laval, 1975, 220 p., [bibl., p. 180-201].

13. RONCONI, A., *Exitus illustrium virorum*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, VII, Stuttgart, 1969, p. 1258-1268.

14. RUSH, Alfred C., *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington, The Catholic University of America Press, 1941, XXX-282 p.

15. STAUFFER, E., *Abschiedsreden*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, Stuttgart, 1950, p. 29-35.

16. VON MOOS, Peter, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, 3 vols. + 1 index, Münster, W. Fink, 1971-72.

17. WOLPERS, Theodor, *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, Tübingen, Max Niemeyer, 1964, XVI-470 p.

Dante et la mort

Guy H. Allard
Université de Montréal

Tout lecteur de Dante est à même de faire la constatation suivante: Dante est l'homme du contact, de l'échange; il n'est pas auteur à se retrancher derrière son écriture comme en sa tour d'ivoire. Ce serait un comportement que ses propres principes et sa vie d'homme engagé désavoueraient. Au contraire, il aime bien communiquer avec son lecteur, l'interpeller à l'occasion, le provoquer au besoin et mettre au défi en quelque sorte sa pensée.

Je vous présente tout de suite un premier texte; il va illustrer d'abord ce que je viens d'avancer, et puis il permettra d'attaquer de front, si je peux dire, l'épineuse question de la mort qui fait l'objet de ce colloque. Il s'agit du chant XXXIV de l'*Enfer*:

«Là où j'allais, et d'en rimer je tremble,
«Se trouvaient des morts tout enfouis dans la glace
«Et transparents comme des foetus sous verre...
«...Si mon sang fut de glace et ma voix floue,
«Ne le demande pas lecteur; c'est là chose
«Que je n'écris pas, car tout mot serait pauvre.
«Je ne mourus point ni ne demeurai en vie.
«Pense par toi, lecteur, si tu as un brin de génie,

«Comment je suis devenu privé et de vie et
de mort»
Enfer, XXXIV, 20-27.

Ai-je besoin d'ajouter, après cette lecture, que Dante n'est pas d'un contact facile? On aurait beau posséder un brin de génie (mettons les choses au mieux), on arrive mal à penser l'état d'un être «privé de mort et de vie»; on comprend que devant le spectacle glacial qui s'offre à sa vue, l'auteur en perde la parole («d'en rimer je tremble», «tout mot serait pauvre») et que son esprit ait un trou de mémoire. Mais comment est-il possible d'imaginer cette perte d'identité dont l'auteur/acteur semble momentanément affecté?

L'oeuvre de Dante déborde «de secrètes choses» de ce genre, qui mettent l'esprit en déroute; elle fourmille d'ombres, de personnages mythologiques, légendaires, historiques, tout aussi énigmatiques les uns que les autres. Son écriture nous renvoie sans cesse d'une allégorie à une autre, d'un doute à un autre plus obscur encore, et nous circulons à travers ces fictions, ces énigmes et ces secrets un peu comme lui, au mitan de la vie, se retrouve dans une forêt obscure, sauvage et âpre, plus amère encore que la mort elle-même. Ces mystères dont s'entoure Dante, font-ils de lui pour autant un adepte de l'ésotérisme, un initié à l'hermétisme alchimique ou encore un amoureux courtois. Je serais plutôt tenté de dire que son goût du secret, de la feinte, de l'énigme, s'enracine en lui à un niveau beaucoup plus profond que le laissent entendre ces différentes interprétations.

Diverses formes de la mort

J'en suis arrivé à croire que l'écriture de Dante est de part en part traversée par un sentiment de pudeur, i.e. une attitude de réserve et de retenue en face du vide et de l'absence que la mort crée autour d'elle. Y a-t-il meilleure façon de respecter ses décisions inéluctables et de rester fidèle à son

mystère que de cacher et dissimuler dans l'écriture poétique cela même que la mort a ravi au poète? Le goût de Dante pour l'arcane comme ses nombreuses retraites dans la chambre de ses pensées deviennent ainsi une affaire de pudeur, de retenue. Dans la *Vie nouvelle*, il raconte son idylle avec Béatrice qui, notons-le, ne livre pudiquement d'elle-même que «son sourire et doux parler» avant de disparaître à tout jamais[1]. L'absence de Béatrice apprend à Dante que la mort est au coeur du désir, de son désir; et il écrira dans le *Banquet*: «le désir est chose entachée d'un manque»[2]. C'est ce manque qu'il cherchera à dissimuler, par pudeur, sous le bouclier de nouvelles amours, sous la fiction de ses nouvelles chansons, voire même sous les traits de Dame Philosophie. Les oeuvres de mort qu'Amour opère en ses esprits, en sa mémoire et en ses chansons elles-mêmes développent en lui le sentiment de l'omniprésence du deuil; non seulement son coeur, sa cité sont-ils en deuil, mais jusqu'au savoir lui-même qui en est atteint. Car l'expérience de la vie lui découvre progressivement que la vérité a déserté les rapports humains: «l'estime se répand au-delà des bornes de la vérité, et la présence restreint les choses en-deça de la vérité»[3]. L'amitié ou l'inimitié en effet enfante, par louange ou infamie, la bonne ou mauvaise renommée qui va sans cesse en s'amplifiant à travers les hommes et les siècles; d'autre part la petitesse d'esprit, l'envie, l'humaine impureté dévaluent toujours la personne en la présence de qui on se trouve. Le savoir est donc en deuil puisqu'il parvient rarement à faire coïncider ses jugements avec la vérité des êtres. Il faut alors postuler que l'Absence est le lieu propre de la Vérité[4]. Cette conviction centrale du *Banquet* justifie à elle seule l'entreprise de la *Comédie:* si la vérité d'un être est incompatible avec sa présence, il ne nous reste plus qu'à imaginer ou à attendre sa mort pour qu'il devienne possible, par cette mise à distance imaginaire ou réelle, de jauger sa vraie valeur et de réévaluer selon les cas sa renommée.

1. Béatrice est véritablement "l'autre" du désir amoureux. Elle constitue une mise-à-distance, une absence, qui se refuse à la préhension de l'amoureux, i.e. qu'elle est un "en soi" dont on ne sait rien mais dont la seule fonction, qui en est une de reconnaissance, vise à retourner à l'amant la conscience d'un manque, d'une mort.

2. *Banquet*, III, 15,[3]. J'utilise généralement la traduction française d'A. PÉZARD, Paris, Gallimard, 1965, que je modifie à l'occasion en m'appuyant sur l'édition de la S.D.I. (Florence, 1921). Mes références renvoient à l'édition de PÉZARD.

3. *Banquet*, I, 3,[6], -4, [13].

4. L'absence de la vérité "éthique" amène Dante à mettre au point une stratégie du dire et de l'agir, balisée des critères suivants:
1) la nécessité de se défendre (amour de soi), *Banquet*, III, 1, [5]; 1, 2, [12-13],
2) l'utile et l'honnête (amour des autres), *Banquet*, 1, 2, [14]; 1, 8, [3-5]; II, 10[8], 3) la prudence sapientielle, *Banquet*, IV, 2, [5-10]; IV, 27, [3-6].
4) La révérence du fils à son père, du disciple à son maître, *Banquet*, IV, 8, [1-5]; IV, 24, [14].

Dans ces conditions, il devient évident que l'emprise de la mort est universelle, qu'elle s'étend sur toute l'histoire aussi bien sur les collectivités que sur les individus. Notre citoyen du monde, comme il se définit lui-même[5], voit planer la mort sur sa cité, Florence, sur Rome, sur les peuples d'Italie, sur toute l'Europe, mort qu'il lit en filigrane dans les querelles intestines des cités dressées les unes contre les autres et entraînées de gré ou de force dans les conflits entre royaumes. Il manque à ce désordre généralisé un principe d'ordre, un arbitre universel, un «titan désiré»[6] qui puisse instaurer la *pax romana*. Mais ce citoyen du monde n'est pas un déraciné; il possède un amour sans borne pour sa patrie d'origine et pour la langue qu'elle lui a léguée[7]; et il déplore que certains de ses concitoyens, dont son maître Brunet Latin, qu'il place en enfer[8], prônent la langue des autres et méprisent la leur propre[9]. C'est une attitude qu'il qualifie de suicidaire en plus d'y voir un geste proprement adultère[10]. Attitude suicidaire à plus d'un titre: non seulement elle peut frapper de mort la patrie, annihiler à long terme la langue mais aussi empêcher toute vie culturelle, car la langue est à ses yeux la voie d'accès à la culture, à la culture vulgaire d'abord et par elle à la culture latine ensuite[11]. Encore ici la mort est aux aguets, nourrissant l'illusion dans l'esprit des hommes qu'il existe un point de départ absolu qui les dispenserait d'être les fils intellectuels de quelqu'un. Il écrit: «Celui-là est mort qui ne s'est pas rendu disciple, qui ne suit pas un maître»[12]. Pour lui, la meilleure manière d'innover et de dépasser son temps, c'est «de suivre le sillage», «d'emprunter les pas», «de marcher dans les traces» des maîtres du passé. Dante lui-même en est la preuve vivante.

Ce trop rapide mais suffisant tour d'horizon nous laisse déjà soupçonner que la préoccupation de la mort chez Dante n'est pas purement épisodique et qu'elle n'est surtout pas le fait

5. *De l'Éloquence*, I, 6, [3].

6. *Lettre* VII, [5]; *Monarchie*, I, 3, [1-3]; *Lettre*, V, 3.

7. *De l'Éloquence*... I, 6, [3]; *Banquet*, I, 3, [4-5].

8. *Enfer*, XV, 30-124.

9. *Banquet*, I, 11, [1]; I, 11, [21].

10. *Banquet*, I, 11, [8-10]; I, 11, [21].

11. *Banquet*, I, 13, [5].

12. *Banquet*, IV, 7, [13]. Le chapitre 7 est à lire au complet.

exclusif de la *Comédie;* j'aurait même à vous dire tout à l'heure que les seuls morts véritables qu'on rencontre dans la *Comédie* ne sont situés ni dans l'enfer ni dans le purgatoire, ni dans le paradis, mais seulement dans le vestibule de l'enfer, ce qui en limite passablement le nombre et l'importance. Mais ne précipitons rien, contentons-nous pour le moment de réaliser que la mort constitue un vaste horizon sur lequel se découpent toutes et chacune des oeuvres de Dante; il nous indique d'ailleurs que c'est d'elle exclusivement dont s'occupe son écriture:

> «Vilaine mort, ennemie de la pitié
> «C'est toi que ma langue se fatigue à blâmer»
> *Vie nouvelle,* VIII, 8

Quelques évidences

Sa langue parle de la mort, c'est incontestable! cependant elle en parle d'étrange manière. Elle n'est pas celle du théologien, ni du métaphysicien; non pas qu'on ne puisse déceler ici et là des éléments de théologie, de métaphysique, mais on sent que ces différentes disciplines et leurs énoncés sont intégrés stratégiquement à une science que je suis forcé d'appeler l'*Éthique*[13]. Je dis "je suis forcé", parce que c'est là une des rares évidences dont Dante a gratifié son lecteur. Nous ne pouvons pas nous payer le luxe de la rater, d'autant plus qu'elle va nous permettre de mieux circonscrire le lieu d'où sa langue parle de la mort. Il avoue très explicitement que l'intention première de la *Comédie,* de la *Monarchie,* du *Banquet,* «est l'oeuvrer, le faire et non le spéculer»[14]. Il n'est pas sans intérêt de noter que l'Éthique est pour lui la science de la 9e sphère, située au même rang que Béatrice[15]; c'est dire assez l'amour qu'il porte à cette discipline, placée au-delà de la métaphysique et en-deçà de la science de Dieu. Sans l'Éthique, affirme-t-il toujours clairement, toutes les autres sciences cessent d'exister[16]. De même que le chiffre 3 est la

13. Le terme est pris en son sens médiéval, antique, i.e. qu'il vise la partie de la Philosophie consacrée aux affaires civiles, aux rapports de l'homme à la cité et à la société, (amour, amitié, politique, lois, droit, gouvernement, vertus, vices, le bonheur, etc...). Négativement, on peut dire que la science éthique n'a pas pour objet Dieu (théologie) ni la Nature (physique, philosophie naturelle), ni la raison (logique, dialectique).

14. *Lettre à Cangrande,* XIII, [16]; *Monarchie,* I, 2, [6]; *Banquet,* I, 1, [7-11]. Pour les esprits "scrupuleux" et inquiets à l'idée que je réfère ici à la *Lettre à Cangrande* dont on a suspecté l'authenticité mais que les grands éditeurs et la plupart des "dantologues" acceptent, j'ajoute que la classification des personnages de la *Comédie* se fait en fonction des vices et des vertus, donc de critères éthiques. Je verse au dossier également la réponse de Virgile à Dante au chant XXIV de l'*Enfer:*

> «Pour toute réponse, je te dis qu'il faut agir»
> Dit-il, «Sans plus; car l'honnête demande
> "Veut que par oeuvre on la suive en se taisant».
> Vers 76-78.

On pourrait invoquer en outre la présence (plutôt inhabituelle pour un personnage de l'Ancien Testament) de Salomon au Paradis, dont Dante nous rappelle:

> «...qu'il était roi quérant sagesse
> «Dans le seul but d'être un bon roi
> «Non pour savoir le nombre des moteurs
> «Des Cieux, ou si une prémisse nécessaire

racine de 9, ainsi la Rhétorique, science de la 3e sphère, est au fondement de l'Éthique[17]; et si l'on joint à la Rhétorique la Musique, on obtient alors la Poésie[18]. Cette dernière est donc mise au service de l'Éthique, plus exactement la Poésie est elle-même une éthique depuis qu'Aristote lui a assigné comme unique objet «les actions humaines»[19]. Ce qui veut dire qu'en cette Éthique, la pensée, l'écriture et l'action sont intimement jointes et se prêtent un appui mutuel.

La seconde mort

Le rappel de ces quelques évidences n'était pas superflu; il permettra de saisir que, pour le peu qu'il dise de la mort naturelle, Dante tient sur cette première mort un discours éthique, non pas théologique, ni physique ni métaphysique[20]. À la suite de Cicéron et d'Aristote, il la conçoit comme une fatalité de la "caducité" et il l'imagine sous les métaphores très significatives d'ailleurs du retour de l'exilé en sa cité natale et du bateau qui rentre à

La grande Danse macabre:
le Clerc et l'Ermite.

«L'emporte nécessairement
sur une contingente.
«Non pour savoir si l'on peut
admettre un premier moteu
«Ou si l'on peut tirer d'un demi-cercle
«Tel triangle qui n'eut un angle droit».
XIII, 95-102.

La perspective de la *Comédie* (comme celle d'ailleurs de la *Monarchie* et du *Banquet*) est bien éthique, i.e. l'oeuvrer, le faire, non pas le spéculer.

15. *Banquet*, II, 13, [8]; II, 14, [14]; *Vie Nouvelle*, VI, [2]; XXIX, [3].

16. *Banquet*, II, 14, [18].

17. *Vie Nouvelle*, XXIX, [3]; *Banquet*, II, 13, [13]; II, 14, [21].

18. *De l'Éloquence...* II, 4, [2].

19. *Poétique*, 1448, a, [1].

20. *Banquet*, IV, 28, au complet. Depuis quelques chapitres, le commentaire roulait sur l'analyse des âges de la vie de l'individu. Ici, au chapitre 28, il s'attarde sur le 4e âge, celui de la vieillesse et de la caducité. Dante prend pour acquis que mourir est le fait naturel du vivant et que la mort est le terme inéluctable de la vie comme le fruit mûr se détache du rameau. Pourtant ce n'est pas cet aspect "physique" ou "biologique" qui retient son attention, encore moins cherche-t-il, à la manière du théologien ou du métaphysicien, à définir le statut d'une immortalité de l'âme dans l'autre vie. La forme suprême de l'immortalité, à ses yeux, c'est la *liberté morale et politique* que procure une vie vertueuse, toute entière dévouée

bon port[21]. En revanche, une autre mort va intéresser davantage Dante, et elle prendra la forme d'une mort éthique que j'appellerai volontiers «la seconde mort»[22] d'après les termes mêmes de Boèce dont la problématique à ce sujet va trouver un écho dans la pensée de Dante. Ce dernier connaissait trop bien la *Consolation de la Philosophie* de Boèce pour ne pas avoir remarqué les propos que dame Philosophie tient, au Livre II, (prose 7 et poème 7) sur la perte de la

L'Ankou breton
Issu des danses macabres, le mort est devenu la Mort («an Ankou») et est entré dans le folklore breton. Il interpelle le cortège des vivants, et leur crie: «Je vous tue tous!»

à l'humanité. C'est pourquoi Caton d'Utique est l'homme terrien le plus digne de signifier Dieu, et malgré son suicide, il sera choisi pour être le gardien du Purgatoire, où Dante revient sur le même épisode évoqué ici dans le *Banquet*, (cf. *Purgatoire*, I, 31108).

21. Ce sont là des métaphores que Dante semble particulièrement privilégier. Elles reviennent en effet souvent sous sa plume, avec un sens invariablement identique et une connotation constamment éthique. Mourir pour une noble âme, dit-il en *Banquet*, IV, 28, [3-8], consiste à «à rentrer à bon port après une longue navigation»,... «à être accueilli à la porte de sa cité par ses concitoyens»... «à sortir de l'hôtellerie pour rentrer en sa propre maison»... «à sortir des grands chemins et rentrer en ville». Ces métaphores, à vrai dire, nous apprennent peu de choses de la vie de l'au-delà; elles apparaissent plutôt comme des transpositions d'une expérience déchirante de l'exil, associé dans l'esprit de Dante, à la véritable mort. Quelques pages plus haut, dans le *Banquet*, il déclare à propos de Florence: «je désire de tout mon coeur y reposer mon âme lassée et y terminer le temps qui m'est donné» (I, 3, [4]); quelques lignes plus loin, il poursuit: «Également ai-je été vaisseau sans voile et sans gouvernail, porté à divers ports, estuaires et rivages par le vent sec qu'exhale la douloureuse pauvreté»(I, 3, [5]). Pour le moraliste, la mort, c'est l'exil, i.e. la perte de la liberté, liberté morale et politique, gage de l'immortalité, port du repos, cité de la vertu. Mais la signification profonde de ces métaphores déborde largement le cas personnel de Dante, quoique inscrite en son prolongement; c'est à l'Europe tout entière (politique et religieuse) que s'étend le sens et la

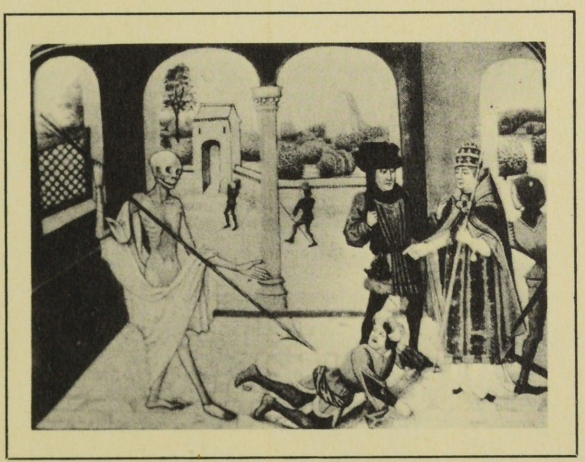
portée de ces images. Car Florence n'est pas seule à pleurer l'exil de son concitoyen-poète; Rome, ville impériale et éternelle est devenue veuve et abandonnée... «Le siège de l'Épouse» est en exil, aux mains des Gascons (*Lettre,* XI, au complet; *Paradis,* XVII, 82); l'Europe religieuse n'a pas de nautonier ni de timonier (*Lettre,* VI, 1, 3). La Rome impériale est aussi en deuil: son César l'a abandonnée (*Purgatoire,* VI, 112), le trône d'Auguste est vide (*Lettre,* VI, 1, 3). Mais le temps est venu où s'élèvera le Titan pacifique, le fort lion de la Tribu de Juda, ce nouveau Moïse arrachant Israël au joug accablant des Égyptiens... (*Lettre,* V, 1-5). C'est toujours dans cette perspective éthique que Dante interprète le fameux verset du Ps 113: «In exitu Israël de Aegypto» (*Purgatoire,* II, 46; *Banquet,* II, 1, 7; *Lettre,* XIII, 7, 21), qu'on chantait pour les funérailles auxquelles fait allusion Dante à la *Lettre,* XI, 13. En d'autres termes, l'Europe chrétienne et politique est comme Israël frappée d'exil parce que le Pape et l'Empereur ont préféré la terre étrangère de l'Égypte, terre de servitude et de corruption (i.e. Avignon et l'Allemagne), à Rome, cité de la liberté et du droit chemin, nouvelle Judée sainte à laquelle Dante les convie.

22. Je sais que chez Dante l'expression «Seconda morte» a le sens de la damnation éternelle (comme à la *Lettre,* VI, 2, 5) ou encore, comme dans le cas de Trajan (*Paradis,* XX, 116), celui d'une deuxième chance. L'expression revient au début de la *Comédie* (*Enfer,* I, 117) et elle pourrait signifier ou bien la damnation éternelle (c'est l'interprétation de PÉZARD) ou bien l'espoir vain des damnés d'obtenir une autre chance de salut impliquant qu'ils revivent et meurent une seconde fois à la manière de Trajan. Le

renommée qualifiée de «secunda mors»[23]. Dans ce contexte, un individu peut mourir une première fois, en sa chair physique, et une seconde fois, en sa renommée par l'oubli de son nom auprès de la postérité. Ce qui équivaut à disparaître à tout jamais, à ne plus être vivant dans la mémoire des siècles, donc à mourir une seconde fois. Un épisode de la *Comédie* va compléter cette problématique boécienne en établissant une corrélation entre l'absence de renommée et un comportement moralement neutre. Ceux qui sont ainsi affectés de la seconde mort, sont les "neutres" qui constituent en fait le tout premier groupe que nous croisons dans le vestibule de l'enfer[24]. Pourquoi habitent-ils une

Le triomphe de la Mort (1496)
(Pétrarque, *Les Triomphes*).

sorte de "no man's land", rejetés des royaumes du mal (enfer), de la purification (purgatoire) et du bien (paradis)? Pour signifier sans doute que leur neutralité morale entraîne la perte de l'identité: ils sont ni bons, ni mauvais, ils sont rien, néant, sans-noms, sans-logis, en un mot ils sont personne. La *Comédie*, avons-nous dit, est une éthique: il ne faut pas s'étonner dès lors que seuls en ce cosmos imaginaire méritent d'être immortalisés — pour le bonheur ou le malheur de leur renommée — ceux qui ont pris parti pour le Bien ou le Mal[25]. Autre évidence qu'il faut rappeler: lorsque Dante commente ses propres poèmes, il avoue se référer (peut-il ne pas leur accorder sa préférence aussi?) aux règles d'exégèse en usage chez les poètes[26]. Nous serions mal venus de prendre à la légère cet avertissement quand nous avons nous-mêmes à lire son poème d'outre-tombe. Au sens littéral, les quelques 500 personnages et plus de la *Comédie* sont des trépassés[27], mais au sens figuré, poétique, ils ne sont pas morts puisqu'ils passent tour à tour devant le tribunal de Justice, présidé



L'acharnement d'Atropos contre la vie
(Atelier de Loyset Liédet, 1461)

mot-clef en cette affaire est le verbe "gridare", que l'on peut traduire par "crier", "hurler", mais de façon tout aussi légitime, par "souhaiter", "appeler", "invoquer". (Cf. E.H. WILKINS, T.G. BERGIN, *A Concordance to the Divine Comedy*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, pp. 253-254). Quoiqu'il en soit, il faut noter que ces différents sens sont mineurs et secondaires à en juger par leur très faible fréquence (3 fois à ma connaissance). Par contre, l'idée antique de la Renommée (la déesse FAMA) soumise aux aléas de dame Fortune est centrale dans l'oeuvre de Dante comme d'ailleurs chez ses grands maîtres, Virgile, Cicéron et Boèce. Elle a inspiré la composition du *Banquet* (Cf. I, 2, [15]; I, 3, [4-5]; I, 2, [13]) comme elle sous-tend la classification des personnages de la *Comédie*.

23. On lit notamment aux vers 23 à 26 du poème 7 ceci:

«Si vous croyez
que votre vie
«Se prolonge
par l'éclat d'un
nom mortel,
«Un jour viendra qui vous ravira le nom
même,
«Et alors une
seconde mort
vous attend».

Comment ne pas entendre un écho de ces vers au chant XVII du *Paradis*, vers 118-121?

24. *Enfer*, III, 31-52.

25. Ce que Dante appelle la *seconde vie*: cf. *Enfer*, IV, 76; VI, 102-108.

26. *Banquet*, II, 1, [4].

27. À quelques exceptions près, (Cf. *Enfer*, XXI, 41; XXXIII, 115 et 139; XXVIII, 56), tous les personnages réels ou imaginaires appartiennent à un passé plus ou moins lointain et sont tous *disparus* (en ce qui concerne du moins la

presque totalité des personnages historiques). D'autre part, le cadre théologique (enfer, purgatoire, paradis) dans lequel ils évoluent, ne laisse aucun doute sur le sens premier, littéral, de l'oeuvre, à savoir qu'elle traite des trépassés (Cf. *Enfer,* I, 112-123; XIII, 103). Et la *Lettre* XIII, qu'elle soit authentique ou pas, vient explicitement confirmer cette lecture littérale de la *Comédie* (*Lettre,* XIII, 8, [24]).

28. Par un étrange paradoxe, tous ces morts possèdent les caractéristiques éminentes des vivants: ils ont un nom, s'inscrivent dans un temps et un lieu, ils dialoguent avec Dante et ses guides... Ils parlent de leur passé, de leur avenir, de celui de Florence, de Dante (cf. à titre d'exemples, *Enfer,* X, 25, 42, 58, 97, 103; VI, 49, 88; XIII, 37, 142; XV, 61). Ils lisent l'avenir et prophétisent à l'occasion (*Enfer,* XIX, 52; XXIV, 142) et sont même porteurs de messages pour ceux de la terre (*Enfer,* XXVIII, 55, 133) et du paradis (*Enfer,* XXVIII, 91). Incontestablement leur mode d'être est marqué par la temporalité tandis qu'à l'inverse Dante et ses guides (Virgile, Stace, Béatrice) se meuvent hors du temps, dans l'éternité poétique des extases et des visions. En ce lieu atemporel Virgile peut s'adresser à des gens du XIIe siècle (*Enfer,* XX, 115) tout comme il peut, à des siècles de distance, devenir le contemporain de Dante et le guider à travers son odyssée. La chronologie est abolie assurant ainsi au poète la durée éternelle nécessaire pour procéder «au recensement du fin fond de l'univers» (*Enfer,* XXXII, 8). En son sens figuré et poétique donc, la *Comédie* (à l'exception de l'épisode des «neutres») n'est pas une réflexion sur la mort et sur l'au-delà puisqu'elle ne nous apprend rien de l'enfer, du purgatoire et du

par le poète lui-même, recevoir le gage de leur immortalité, i.e. leur récompense ou leur châtiment[28]. En d'autres termes, c'est le poème sacré qui les sauve plus ou moins de la seconde mort, en les offrant à la mémoire des siècles[29]. La poésie prête ici son concours à l'éthique. Par contre, la parole poétique refuse la survie aux neutres et les anéantit dans l'*oubli* de l'anonymat. Écoutons ce que Dante nous en dit:

> «Qu'est-ce là que j'entends, dis-je, ô mon maître?
> «Quels sont ces gens qu'un si grand deuil accable?
> «C'est, me dit-il, le misérable sort
> «Qui attend ceux-là dont le coeur terne
> «Vécut sans infamie et sans louange.
> «Ils sont mêlés à l'indigne choeur des anges
> «Qui envers Dieu ne furent ni rebelles
> «Ni fidèles, mais sans plus vécurent pour eux-mêmes.
> «Le ciel, pour ne rien perdre de sa beauté, les chasse
> «Et le profond enfer n'en veut pas
> «Car les damnés pourraient tirer quelque gloire de leur compagnie...
> «...Et leur vie obscure est si banale
> «Que tout sort différent leur fait envie.
> «Nulle renommée à leur sujet ne reste de par le monde
> «La miséricorde et la justice les dédaignent.
> «Mais ne parlons plus d'eux: regarde et passe outre»
> *Enfer,* III, 31-52.

Ces merveilleux vers nous laissent deviner un Dante impitoyable pour cette foule anonyme des «neutres», pour ces êtres hors de l'espace (ils sont chassés du ciel et interdits en enfer) et du temps (nulle renommée ne reste d'eux de par le monde), sans identité, impuissants à donner prise à l'infamie ou à la louange, à la miséricorde ou à la

justice, à la rébellion ou la soumission. On en a déjà trop parlé, dit Virgile à Dante, et avec dédain, il conclut: «regarde et passe outre»[30].

C'est maintenant le temps de boucler la boucle, i.e. de terminer cet exposé en ré-examinant le tout premier texte que je vous lisais au début; car je suis frappé par les analogies qu'on peut établir entre cet état de non-identité des «neutres», dont on vient de parler, et le «néantement» temporaire que semble connaître Dante lui-même au chant XXXIV de l'*Enfer*.

Relisons ces vers:

«Là où j'allais, et d'en rimer je tremble,
«Se trouvaient des morts tout enfouis dans la glace
«Et transparents comme des foetus sous verre...
«Si mon sang fut de glace et ma voix floue,
«Ne le demande pas lecteur; c'est là chose
«Que je n'écris pas, car tout mot serait pauvre.
«Je ne mourus point ni ne demeurai en vie.
«Pense par toi, lecteur, si tu as un brin de génie,
«Comment je suis devenu privé et de vie et de mort».
Enfer, XXXIV, 20-27.

On pourrait croire, à première vue, qu'il s'agit ici d'un simple trou de mémoire, comme cela arrive fréquemment à Dante. Mais à y regarder de plus près, on se rend compte que la situation est tout autre: les trous de mémoire et encore ses naufrages dans le sommeil du rêve ou de l'extase, laissent malgré tout intact son statut d'existant et son être ontologique; et son dire en ces circonstances, est frappé d'impuissance à cause du caractère ineffable de son objet. Au contraire, dans la description qui nous occupe ici, c'est l'identité même de son être qui est en cause («je ne mourus point ni ne demeurai en vie»), et son dire

paradis des théologiens; elle est encore moins un "cimetière" puisqu'elle est "grouillante" de vivants... Elle est, à mon sens, un tribunal de haute justice: c'est de cette façon que Dante, donnant la parole à son poème sacré — selon son habitude (Cf. *Vie Nouvelle*, XIX, 13, XXXI, 17; *Banquet*, II, vers 53) —, définit la *Comédie*:

«Justice mut mon souverain auteur,
«Ouvrage suis de divine puissance
«Et de très haute sagesse et prime Amour» *Enfer*, III, 4-6.

On comprend mieux ainsi pourquoi Dante appelle successivement à la barre ces immortels pour prononcer sur eux une sentence de honte (*Enfer*, XXII, 64; XXIII, 73) ou de louange (envers ceux qui ont fait le bien, les élus du paradis) ou de clémence (envers les habitants des *limbes* ou du purgatoire). On trouve une confirmation de ma lecture "allégorique" du poème sacré dans la *Lettre*, XIII, 8, [25]: «Mais si l'on prend l'ouvrage allégoriquement, le sujet en est l'homme en tant que tel, par les mérites ou les démérites de sa vie, étant doué de libre arbitre, il va au devant de la justice qui récompense et qui châtie».

29. Le poème a précisément pour mission de les sauver de la «seconde mort» des neutres, i.e. de les rendre à la «seconde vie» d'une renommée éternelle pour leur gloire ou leur châtiment. On trouve dans la *Comédie* de nombreux exemples de cette fonction salvatrice de l'écriture; en voici quelques-uns, *Enfer*, XIII, 76; XXXII, 91-93, 109- 111; *Purgatoire*, XXXII, 103-105; *Paradis*, XVII, 124-142; XXV, 129.

30. On voit par là que la morale de Dante est une morale engagée. Celui qui

n'a pas compris que la vie en société lui fait un devoir d'abandonner son solipsisme égocentrique et de se compromettre sans cesse dans toutes les sphères de l'activité humaine au service de l'humanité, est comme «un mort qui marche» (*Banquet*, IV, 3e chanson, vers 38-40). Les «neutres» de Dante ressemblent étrangement à nos «silencieux» de la prétendue majorité; ils ont ceci en commun de représenter l'ordre établi et de maintenir le *statu quo*. Du point de vue éthique où se place Dante, ces êtres sont vils, sans identité, destinés après la mort à sombrer dans la seconde mort.

n'est pas atteint d'impuissance, mais tenté de se taire («c'est là chose que je n'écris pas»), transis de froid («mon sang fut de glace et ma voix floue») et de crainte («d'en rimer je tremble»). En effet le spectacle qui s'offre à la vue de Dante, n'a rien d'indicible ni de transcendant, mais c'est plutôt son caractère imprévisible et scandaleux qui semble réduire le dire au silence et inspirer à son auteur la tentation de n'avoir jamais été, i.e. la tentation du néant. Mais Virgile va fortement décourager ce mutisme et inviter Dante à sortir de cet état d'âme qui ressemble assez, à mon avis, à celui des «neutres» («voici le pas où tu dois être adoubé de vaillance» *vers* 20-21). Qu'est-ce donc qui a provoqué en Dante la tentation de la neutralité? C'est la vue d'une masse hideuse, qui a nom Lucifer, nanti de trois faces régicides: Judas l'Iscariote, Brutus et Cassius, les meurtriers de César[31]. Quand j'ai dit plus haut que l'oeuvre de Dante était une éthique, j'impliquais qu'elle débouchait forcément sur le politique. Nous y sommes maintenant. Que représente Lucifer et ses trois faces traîtresses? Ce sont les fils de l'Église, écrit Dante dans la *Monarchie*, en qui une convoitise entêtée a éteint la lumière de la raison et qui ont le diable pour père, au point qu'ils mettent en doute la nécessité de refaire l'empire romain à l'échelle du monde[32]. Lucifer, c'est Ploutos, dieu des Richesses[33], représenté par Judas qui va tuer l'Église du Christ à coup de simonie, d'avarice et de cupidité[34] et qui la rendra incapable d'accepter de se départir de son pouvoir temporel[35]. Aux yeux de Dante, la papauté depuis Pierre comme les "décrétalistes" ont trahi l'enseignement du Christ qui n'a jamais mandaté son Église à recevoir les biens temporels[36]. Le monde semble inversé[37] et c'est cela qui effraie Dante, lui donne la tentation de se taire, d'être neutre: les disciples du bien par trahison se rangent sous l'étendard du mal, de Lucifer, tandis qu'à l'inverse les païens se montrent dignes d'être cohéritiers du royaume céleste[38]. Brutus et Cassius, en tuant César, sont

31. *Enfer*, XXXIV, 18-20; 38; 62-67.

32. *Monarchie*, III, 3, 6-11.

33. *Enfer*, VI, 115; VII, 2.

34. *Enfer*, XIX, 96ss.

35. *Monarchie*, III, 3, 7-8.

36. Ibid, III, 3, 9-10

37. Lucifer a les jambes en l'air. Cf. *Enfer*, XXXIV, 90.

38. Tout le chant XXXIV est consacré aux traîtres.

associés dans l'esprit de Dante à Caton d'Utique, ennemi juré de César, modèle de vertu, champion de la liberté politique et morale[39]. Caton s'est suicidé au nom de la liberté; c'était suffisant aux yeux de Dante pour l'immortaliser en quelque sorte en lui confiant la garde du Purgatoire.

39. Cf. P. RENUCCI, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris, Les Belles-Lettres, 1954, pp. 303-308.

Voilà des vérités dures à entendre; on comprend sans peine qu'il ait hésité à les dire à ses contemporains et à les écrire pour les générations futures. Il eut été plus facile de se taire, comme les «neutres» qu'il vomit, de ne point prendre parti ni de se compromettre, de mener sa petite existence terne, égoïste, sans identité aucune, «privée de mort et de vie», dans la viduité absolue. Mais il craignait que cette «neutralité» soit mortelle. Il a choisi de livrer le combat «pour le salut de la vérité»[40]. C'est l'aveu qu'il nous fait au chant XVII du *Paradis*:

40. *Monarchie*, III, 3, 18.

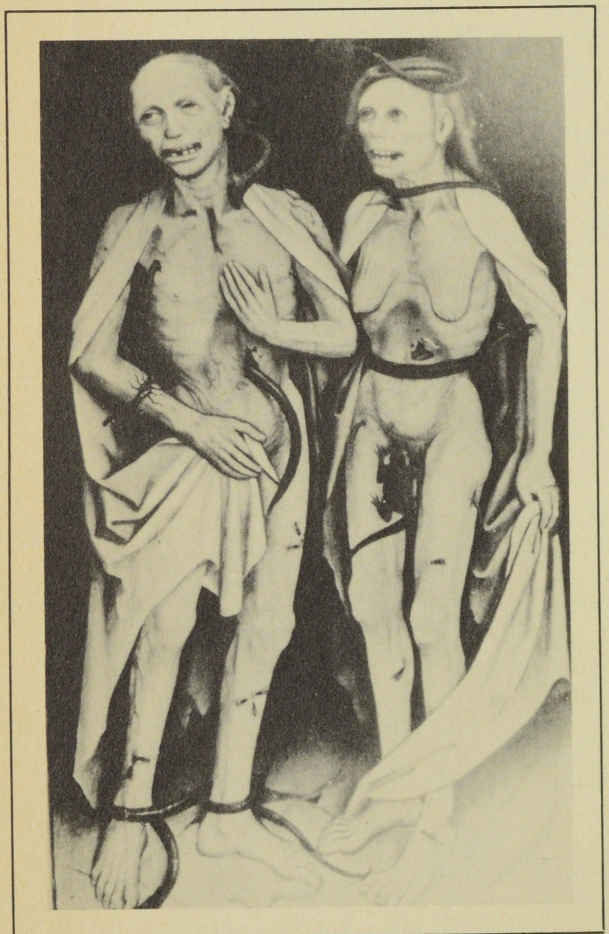
> «Et si du vrai je suis un ami peureux
> «Je crains de perdre vie parmi ceux-là
> «Qui diront notre temps vieux et ancien»
> vers 118-121.

En bref...

La mort entretient d'étranges rapports avec l'amour, le pouvoir et le savoir. Par expérience en effet nous savons que le décès de l'être cher, l'exil politique, la perte de la renommée, le mépris de sa langue maternelle, l'oubli dans lequel sombrent l'écrivain et ses oeuvres, la destruction d'une civilisation sont autant de façons pour la mort de frapper l'être humain. Dante n'a pas échappé à l'expérience diverse de la mort, si bien que toute son oeuvre en porte la trace, dispersée ici et là sans que jamais elle n'ait été concentrée en un traité théorique unique.

Contrairement à la pratique courante de la gent savante du temps, Dante ne "syllogise" pas sur la mort; il la met plutôt en scène dans l'épopée de la *Comédie*, il la chante dans ses rimes amoureuses de la *Vie Nouvelle*, il la dramatise dans le cadre des entêtements du pouvoir

(familial, urbain, royal) à ne pas laisser arbitrer ses conflits par la *Monarchie* universelle, il la voit rôder autour du *Banquet* du savoir et embusquée derrière les querelles linguistiques dont parle *L'Éloquence en langue vulgaire*. En un mot, elle est à l'oeuvre dans le lent et progressif vieillissement de la Chrétienté, dont Dante a déjà pris note et qu'il juge sévèrement.



Mathias Grünewald, *Les Amants domnés*

Ce qu'il retient de la mort, c'est moins son aspect hideux, cruel et destructeur que le sentiment du manque, du disparu, de la viduité, de la mise-à-distance, bref l'idée de l'ABSENCE. Sans jamais succomber à la tentation d'aller voir de l'autre côté du miroir, il se maintient résolument du côté du mystère de l'Absence, en face duquel sa pensée et son écriture deviennent empreintes de *pudeur*, ce qui se traduit par la fragmentarité de son dire et par l'opacité de son herméneutique. Pudeur inéluctable, puisque le vrai, comme l'objet du désir amoureux ou politique, sont absents! Nous sommes donc condamnés à une stratégie du sens[41].

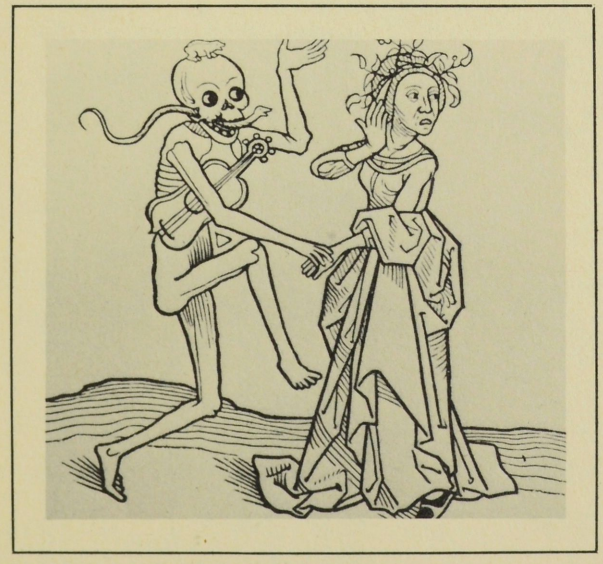
La donnée immédiate de la conscience dantesque n'est donc pas la PRÉSENCE mais l'ABSENCE. À cet égard, Dante est tout à fait original par rapport à son temps dont il porte indéniablement la marque, mais auquel il a refusé de s'inféoder.

41. Cf. la *Note 4*.

La complainte des morts dans la littérature occitane

Élisabeth Schulze-Busacker
Université de Montréal

Dans la production littéraire du Midi de la France médiévale, la complainte funèbre occupe une place relativement mince. Les textes épiques comme *Girart de Roussillon, Fierabras, Daurel et Breton* ou encore la *Croisade contre les Albigeois* n'en contiennent presque pas[1], le sujet de *Flamenca* et celui des nouvelles l'excluent et d'autres textes épiques sont trop fragmentaires pour permettre une analyse sous cet aspect.



La Mort et la Demoiselle.

1. Nous faisons abstraction ici des brèves exclamations, par exemple dans *Girart de Roussillon* ou *Daurel et Beton* qui accompagnent la mort d'un personnage; cf. *Daurel et Beton,* éd. KIMMEL, vv. 1080-1083; «lassa, caitiva, que poirai aras far!/ Mort est mos filh, no. l verrai recobrar, / Mon pauc senhor aras ne vei anar / E mo marit que.m degrar capdelar». («Malheureuse, misérable, que pourrai-je faire maintenant! Mon fils est mort, je ne le verrai retourner, je ne vois venir malheureux seigneur et mon mari qui devrait me protéger.»).

Il ne reste que deux passages épiques et quarante-quatre textes lyriques qui s'y rapportent explicitement: tout d'abord la grande complainte de Charlemagne dans la version occitane de la *Chanson de Roland, Ronsasvals*[2], qui, de tradition plus ancienne, est conservée dans un fragment copié en 1389 à Apt[3], ensuite les lamentations de la cour et de Brunissen dans le roman arthurien de *Jaufre*[4] dont les datations s'échelonnent entre 1180 et 1225[5], et en dernier lieu, nous avons les textes lyriques des troubadours qui forment le noyau du genre littéraire du *planh*[6].

Ce dernier groupe de textes qui datent entre 1137 et 1343 et qui sont homogènes grâce au sujet et aux contraintes de la "poésie formelle", nous permettra de reprendre sous un *aspect stylistique* la question de la complainte des morts dans la littérature médiévale.

La Mort déguisée en moine.

2. Éd. M. ROQUES, Romania, 58, 1932, pp. 1ss et 162ss, vv. 1499-1626, la complainte de Charlemagne pour Roland, son neveu et son fils (dans cette version) et la complainte du jongleur pour l'archevêque Turpin, vv. 1631-1662.

3. Pour la discussion de la datation, cf. M. ROQUES, dans Romania 66, 1940, pp. 433ss et M. de RIQUER, *La antiguedad del Ronasavals provenzal,* dans *Coloquios de Roncesvalles,* Saragosse 1956, pp. 245-251.

4. Jaufre, éd. C. BRUNEL, Paris, 1941-42, 2 vols, vv. 8450-8695.

5. Cf. les articles de R. LEJEUNE, *La date du roman de Jaufre — à propos d'un livre récent,* Le Moyen Âge, 54, 1958, pp. 257-295 et *A propos de Jaufre, source de Chrétien de Troyes,* Revue belge de Philologie et d'Histoire, 21, 1953, pp. 717-747, ainsi que G. Pinkernell, *Realismus (v. 16234) und Marchenhaftigkeit (v. 6235-10956) in der Zeitstruktur des provenzalischen Jaufre-Romans. Ein Beitrag zur Stutzung der Zwei-Verfasser-Theorie,* Germanisch-Romanische Monatsschrift, 53, 1972, pp. 357-376.

6. Liste des *planhs* d'après Springer, Pillet Carstens, Jeanroy et Frank; les datations selon A. JEANROY, *La poésie des troubadours,* Paris/Toulouse, 1934, pp. 333-337, avec les corrections de M. de RIQUER, *Los trovadores. Historia literaria y textos,* Barcelone, 1975, 3 vols, qui contiennent également la plupart des textes; pour les autres, cf. l'édition la plus récente citée dans I. FRANK, *Répertoire métrique de la poésie des troubadours,* Paris, Champion, 1966, pp. 84-192. L'abréviation *P.-C.* se rapporte à A. PILLET/H. CARSTENS, *Bibliographie*

Livre d'Heures de Marie de Bourgogne.

der Troubadours, Halle, 1933:
Date — Pièce — Auteur:
1137 — P.-C. 112, 2a — Cercamon (manque dans Springer)
1173 — P.-C. 242, 65 — Guiraut de Bornelh
1180 — P.-C. 210, 9 — Guilhem de Berguedan (peu après)
1183 — P.-C. 80. 26 — Bertran de Born
P.-C. 80. 41 — Bertran de Born 1186 — P.-C. 80, 6a — Bertran de Born ca. 1190 — P.-C. 392, 4a — Raimbaut de Vaqueiras (manque dans Springer et Jeanroy)
P.C. 234, 15a — Guilhem de SaintDidier (manque dans Springer et Jeanroy)
1192 — P.-C. 155, 20 — Folquet de Marseille 1199 — P.-C. 242, 56 — Guiraut de Bornelh P.C. 167, 22 — Gaucelm Faidit ca. 1200 — P.-C. 174, 3 — Gavaudan
1209 — P.-C. 205, 2 — Guilhem Augier Novella ca. 1209 (ou 1245) — P.-C. 421, 5a — Rigaut de Barbezieux
1211 — P.-C. 243, 6 — Guiraut de Bornelh
1212 — P.-C. 10, 30 — Aimeric de Peguilhan
P.C. 10, 48 — Aimeric de Peguilhan
1220 — P.-C. 10, 10 — Aimeric de Peguilhan
P.-C. 10, 22 — Aimeric de Peguilhan
1220/30 — P.-C. 124, 4 — Daude de Prades (manque dans Frank)
1er tiers XIIIe siècle — P.-C. 375, 7 — Pons de Capdeulh
1237 — P.-C. 76, 12 — Bertran d'Alamanon
P.-C. 330, 14 — Peire Bremon Ricas Novas
P.-C. 437, 24 — Sordel
1242 — P.-C. 9, 1 — Aimeric de Belenoi
1245 — P.-C. 330, 1a — Peire Bremon Ricas Novas
1250-65 — P.-C. 101, 12 — Boncifaci Calvo
vers 1260 — P.C. 82, 15 — Bertran Carbonel
P.-C. 380, 1 — Pons Santolh (de Toulouse)

1262 — P.-C. 401, 7 — Raimon Gaucelm (de Béziers)
1266 — P.-C. 461, 234 — Anonyme
1268 — P.-C. 74, 16 — Bertolome Zorzi
P.-C. 319, 7 — Paulet de Marseille
1269 — P.-C. 461, 107 — Anonyme
1270 — P.-C. 206, 2 — Guilhem de Hautpoul
P.-C. 248,63 — Guiraut Riquier
P.-C. 266, 1 — Joan Esteve
2e tiers XIIIe siècle — P.-C. 282, 7 — Lanfranc Cigala
1276 — P.-C. 299, 1 — Matieu de Quercy
P.-C. 434a, 7e — Cerveri de Girona
P.-C. 434a, 62 — Cerveri de Girona
1289 — P.-C. 266, 10 — Joan Esteve
Fin XIIIe siècle — P.-C. 405, 1 — Raimon Menudet (uniquement dans Jeanroy)
Vers 1324 — Raimon Cornet (uniquement dans Jeanroy)
1343 — P.-C. 461, 133b — Anonyme
Sans date — P.-C. 461, 2 — Anonyme (manque dans Jeanroy)

Après une brève présentation de la recherche antérieure, nous allons aborder ce problème en trois étapes:

1) par la définition des éléments constitutifs de la complainte;
2) par l'analyse de deux éléments fondamentaux choisis pour caractériser les deux manifestations littéraires de la complainte (épique et lyrique) et
3) par la description des particularités stylistiques de la complainte par rapport à d'autres genres lyriques de la même époque.

Depuis la première présentation du genre lyrique de la complainte dans une thèse berlinoise de 1894[7], le *planh* a été considéré comme un des genres les moins problématiques de la poésie occitane. La recherche s'est concentrée dès le début sur la thématique et la tradition littéraire, passant sur le côté stylistique par des remarques qui soulignent le manque d'expression sentimentale véritable et «l'abus des formules»[8]. Les quelques recherches existantes abordent la question suivant les deux prémisses fondamentales formulées par Springer et Jeanroy: sa dépendance du *planctus* latin et l'empreinte particulière venant du rapprochement avec le genre satirique occitan, le *sirventes*. M. Aston[9] reprend la révision thématique d'une partie des *planhs* selon une grille d'analyse proposée par Caroline Cohen pour quelques *planctus* latins[10]; il fournit ainsi une liste détaillée des éléments constitutifs tout en insistant de nouveau sur la banalité de l'expression. Dietmar Rieger dans son étude socio-littéraire du *sirventes*[11] publiée en 1976, se base sur la contribution typiquement occitane du *sirventes* pour considérer le *planh* comme sous-catégorie du *sirventes* avec lequel il partage des traits essentiels — la référence à un événement précis, l'évocation d'une situation concrète et sociale du poète et sa critique à la société. Contrairement à ces études thématiques, notre propre analyse veut reprendre la question

7. H. SPRINGER, *Das altprovenzalische Klagelied mit Berücksichtigung der verwandten Literaturen*, Berlin, BBRGPh 2, 1895.

8. Jeanroy, *op. cit.*, pp. 237-244, surtout p. 244.

9. Dans deux articles: *The provençal planh I: the lament for a prince*, dans *Mélanges Boutière*, Liège, Soledi, 1970, vol. 1, pp. 23-30, et *The provençal planh II: the lament for a lady*, dans *Mélanges R. Lejeune*, Gembloux, Duculot, 1969, vol. 1, pp. 57-65.

10. *Éléments constitutifs de quelques planctus des Xe et XIe siècles*, 1, 1958, pp. 83-86.

11. *Gattungen und Gattungsbezeichnungen der Trobadorlyrik, Unter-*

de la complainte des morts sous son aspect stylistique en tenant compte des deux formes d'expression, le *planh* et la complainte épique, pour contribuer ainsi à la description linguistique du genre dans ses rapports avec d'autres genres littéraires.

suchungen zum altprovenzalischen Sirventes, Bhft. 148 ZrP, Tübingen, 1976.

La première question qui se pose est celle de la *définition des éléments constitutifs* de la complainte. Selon les premiers interprètes du *planh*, Springer et Jeanroy, il faut considérer deux composantes dans la définition du genre: le type de personnage auquel s'adresse le *planh* (grand personnage, protecteur, ami, parent ou dame) et les thèmes essentiels qui tout en étant identiques pour chaque type de *planh* se distinguent dans les détails[12]. La révision d'Aston a montré pour les *planhs* sur la mort d'un prince et celle d'une dame que les thèmes essentiels — le deuil général, l'éloge du défunt et la prière pour son âme — se retrouvent dans les deux types de *planh* d'une manière comparable, complétés par trois autres thèmes: l'invitation à la complainte, l'attitude affligée du poète et un commentaire général sur le monde ou la mort[13].

12. Cf. SPRINGER, *op. cit.*, pp. 29-40 et JEANROY, *op. cit.*, pp. 333-337. Classifications selon le type de personnage concerné.

13. Cf. ASTON, *The provençal planh I*, pp. 29-30 et *The provençal planh II*, p. 65.

Pour les besoins de notre propre analyse nous pouvons simplifier cette classification des thèmes et distinguer les éléments constitutifs du *planh* selon leur nature propre ou annexe à la complainte.

Par les *éléments propres* au thème de la complainte funèbre nous comprenons deux séries de formules:
— toute indication concrète ou métaphorique de la *mort*,
— toute expression verbale du deuil individuel ou collectif dans les notions de chagrin, plainte et désolation.

Par les *éléments annexes* nous indiquons d'abord les formules de l'éloge du défunt (avec la description des effets de sa mort, ses qualités et ses activités terrestres et même célestes), ensuite la

structure linguistique de la prière pour l'âme du défunt et en dernier lieu, l'adresse du poète au public sous forme d'une demande de soutien, d'une exhortation, de considérations politiques, morales ou autres, aspects mis en valeur par l'étude de Rieger.

Le cadre de cette communication ne permet pas d'entrer dans les détails pour chaque élément constitutif. Par conséquent, nous avons choisi deux composantes du *planh* qui nous semblent les plus révélatrices par rapport à la particularité de la complainte et aux interférences avec la *canso* et les complaintes épiques. Notre analyse se bornera aux deux éléments fondamentaux: l'indication de la *mort* et l'expression du *deuil*.

L'indication de la mort semble être l'élément le plus invariable parce que nécessaire au *planh* et uniquement à ce genre, abstraction faite de quelques *sirventes* écrits en souvenir de la mort d'un prince, comme par exemple les deux *aniversari* de Cerveri de Girona (éd. M. DE RIQUER, nos 41 et 42 = P.-C. 434a, 38 et 72)[14] qui commémorent la disparition du protecteur déjà regretté dans une complainte écrite antérieurement (P.-C. 434, 7e). Cet élément si simple a trouvé une certaine variété d'expression chez les poètes. L'indication de la mort se fait essentiellement de trois façons, utilisées isolément ou combinées. La *forme la plus simple* consiste évidemment dans la constatation «es mortz» («il est mort»). Cette formule se trouve dans les premiers textes — de Cercamon, Guiraut de Bornelh, Bertran de Born, par exemple — à un endroit non spécifique de la première strophe[15], mais à partir du fameux *planh* de Gaucelm Faidit au sujet de la mort de Richard-Coeur-de-Lion en 1199, *es mortz* devient la formule figée qui occupe une place nettement marquée: la fin de la première période qui coïncide avec le début ou la fin du septième ou huitième vers de la première strophe. Citons l'exemple de Gaucelm Faidit (P.-C. 167, 22 vv. 6-7):

14. Surtout P.-C. 434a, 38 est proche du *planh*, P.-C. 434, 7e et pourrait être considéré comme un *planh*, lui aussi.

15. P. ex. Cercamon (P.-C. 112, 2a str. 1): «Lo plaing commenz iradamen / d'un vers don hai lo cor dolen / ir'e dolor e marrimen / ai, car vei abaissar Joven: / Malvestatz puej'e Jois dissen / despois muric lo Peitavis.» («Cette complainte, je la commence avec douleur, en un "vers" qui rend mon coeur dolent. Oui, j'ai tristesse, deuil et tourment, car je vois abaisser Jeunesse: Méchanceté monte et Joie descend, depuis qu'est mort le Poitevin». traduction de Jeanroy, éd. p. 19). Voir aussi Bertran de Born (P.-C. 80, 41 str. 1) cité dans Riquier, *op. cit.*, pp. 706ss, ainsi que P.-C. 80, 6a, v. 4; P.-C. 124, 4, v. 8; P.-C. 392, 4a, v. 5; P.-C. 234, 15a, vv. 4-5 et P.C. 242, 56 str. 2 vv. 8-9. Les pièces P.-C. 242, 65; P.-C. 80, 26 et P.-C. 155, 20 n'indiquent rien de tel.

«lo rics valens Richartz, reys dels engles
es mortz!...» - début du septième vers, et
une complainte de 1209:
«lo pro vescomte, que mortz es» (P. -C.
205, v. 7) - fin du septième vers.

Aimeric de Peguilhan en fait un trait caractéristique des quatre *planhs* conservés de son oeuvre[16] (datant de 1212 et 1220). Les poètes du XIIIe siècle l'emploient fréquemment, toujours à un endroit marqué de la première ou de la deuxième strophe mais à l'intérieur d'une phrase subordonnée, essentiellement de deux types: la relative (type le plus proche de Gaucelm Faidit ou d'Aimericic de Peguilhan)[17] et la causale (type le plus fréquent)[18]. Un texte tardif fournit la preuve que les deux procédés sont employés consciemment parce que l'auteur les combine visiblement quand il dit:

«*Qu'es mortz, don* ai ira et malsabensa»
(«il est mort, de ce fait j'ai chagrin et
déplaisir») (P.-C. 319, 7 v. 6).

Ni l'un ni l'autre ne se trouvent dans *Jaufre* ou *Ronsasvals* parce que le contexte épique permet de signaler la mort en dehors de la complainte.

La situation est différente pour la *deuxième forme* de l'allusion à la mort: la *personnification.*

Le rôle actif qui est attribué dans les *planhs* d'orientation religieuse à Dieu dans le style de «Dieus le volc» (P.-C. 206, 2) ou «Bel senher Dieu(s)... vos en seretz demendaire» («Seigneur Dieu,... vous serez celui qui le demande») (P.-C. 421, 5a, str. 2 v. 7)[19], ce rôle actif de Dieu passe dans les pièces courtoises à la mort personnifiée. Comparable dans sa fonction à celle de *Natura* qui forme la plus grande beauté féminine dans les *cansos,* la Mort cause le plus grand mal[20], elle est le «mortal guerrier» qui arrache le plus vaillant chevalier au monde («...mortal guerrier / Que tout lor a lo jove rei engles» -P.-C. 80, 41, str. 2, vv. 4-5), elle montre, selon une formule de Gaucelm Faidit reprise dans *Ronsasvals* (vv.

16. Aimeric de Peguilhan (P.-C. 10, 30 str. 1 v. 5 et v. 8): «Que.l melher coms del mon e.l mielhs apres", / ... / *Mortz es;* ..., même chose pour P.-C. 10, 48 au même endroit. Pour les pièces de 1220P.-C. 10, 10 v. 8 et P.-C. 10, 10 vv. 4-6. À propos du même procédé, cf. P.-C. 205, 2; 421, 5a (chaque fois str. 2 v. 7), 330, 1a v. 6; 319, 7 str. 4 v. 5; 266, 1 v. 9; variantes du même modèle dans 206, 2 str. 2 v. 1; 282, 7 str. 3 v. 1 et 434, 7e str. 2 v. 3.

17. P. ex. Raimon Gaucelm de Béziers (P.-C. 401, 7 vv. 4-5): «Lo mieu bo senhor / *Quez es mortz...*» («Mon bon seigneur qui est mort...»), cf. P.-C. 167, 22 str. 2 v. 1; 421, 5a, v. 3; 266, 1 vv. 8-9 et 243, 6 v. 9.

18. P. ex. Bonifaci Calvo (P.-C. 101, 12 vv. 67): «*car morta es* midonz per cui valia / Pretz e Valors...» («Parce que ma Dame est morte grâce à laquelle Pretz et Valors sont prestigieux»); voir aussi P.-C. 392, 4a, v. 5; 421, 5a str. 3 v. 3; 375, 7 v. 6: 330, 1a v. 6; 9,1 str. 2 v. 4 et str. 3 v. 3 et 380, 1 str. 2 v. 8; 282, 7 str. 2 v. 1.

19. Cf. P.-C. 330, 1a str. 2 et 3 surtout.

20. P. ex. P.-C. 82, 15 v. 3: «Car Mortz m'a tout mo fizel companho»(«Puisque la mort m'a arraché mon plus fidèle camarade») ou P.-C. 421, 2 v. 7: «Pus mort crusel ma tolt cel queu uolie»(«Parce que la mort cruelle m'a enlevé celui que je désire le plus» — dans l'unique planh d'une *trobairitz*). Cf. aussi P.-C. 392, 4a str. 4 et 434a, 62 v 5.

1543-47)[21] «... que pot faire / Qu'a un sol colp a lo mielhs del mon pres» (P.-C. 167, 22, str. 3, vv. 5-6 «... ce qu'elle peut faire, enlever d'un coup le meilleur au monde»), elle enlève au monde «joys jauzion» (P.-C. 266, 10 v. 6), la gaieté de la cour, elle veut poursuivre («dechazer» -P.-C. 266, 1, str. 1) et séparer le troubadour de sa dame («partir mi et midons» -P.-C. 174, 3, v.7); on demande à Dieu de l'en empêcher («Dieus lieys ampar!» —P.C. 174, 3 v. 7) en combinant ainsi habilement l'intervention de Dieu avec le rôle néfaste de la mort[22]. Un des troubadours tardifs de Béziers montre clairement ce jeu formel avec les éléments signalés en écrivant:

> «Lo mieu bo senher
> (Quez) es mortz: Dieus la maudia,
> Mortz, qu'aissins rauba tot dia.» (P.-C. 401, 7, vv. 4-6)
> («Mon bon seigneur est mort: que Dieu la maudisse, la Mort, qui ainsi nous vole chaque jour.»)

Ce type de jeu formel n'est pas le seul en vogue parmi les troubadours des XIIe et XIIIe siècles. Depuis la célèbre complainte de Bertran de Born sur la mort du «Jeune Roi» Henri Court-Mantel d'Angleterre en 1183, nous trouvons des exclamations du type «Mortz trairitz» (P.-C. 375, 7 v.8), «Falsa Mortz!» (P.-C. 174, v. 7 et 82, 15, v. 5), «Mala Mortz!» (P.-C. 266, 10 str. 4, v. 6), «Maldida Mortz!» (P.-C. 405, 1, str. 3, v. 6), «Mortz crudels!» (P.-C. 461, 234, et 461, 2 v. 6), «Mort envejosa!» (*Ronsasvals*, v. 1529), chaque fois accompagnées d'une phrase signalant le forfait de la Mort, comme cet exemple tardif (de 1289):

> «Mala mortz, tu as frag lo pon
> don venian tug aquest be»
> (P. -C. 266, 10 str. 4, vv. 1-2)
> («Méchante mort, tu as brisé le pont par lequel tous les biens nous venaient!»).

21. *Ronsasvals*, éd. ROQUES vv. 1544-47: «Ar, Mort, ben mostras de ton poder cals es, / C'aras ha un colp lo mielh del segle pres, / Totas honors, totz los gautz, totz los bes, / Qu'en aquest segle non reman pauc ni ges;» («Oh, Mort, tu montres bien quel est ton pouvoir, parce que d'un coup tu as pris le meilleur sur terre, tous les honneurs, tous les plaisirs, toutes les qualités que maintenant il en reste peu ou rien dans le monde.»).

22. Ce rôle de la mort est thème central, par exemple, dans trois strophes d'une pièce par Cerveri de Girona de 1276 (P.-C. 434, 7e str. 3-5).

Avec les violentes attaques contre la Mort personnifiée, par exemple, dans le roman de *Cligès* de Chrétien de Troyes datant de 1176, donc avant Bertran de Born, qu'un troubadour aussi cultivé que lui a pu connaître, nous ne sommes pas en mesure de préciser l'origine de ces exclamations. Il est pourtant probable que les autres exemples dans la littérature occitane de ce type d'exclamation s'inspirent plus de Bertran de Born que de la littérature du Nord; ils deviennent d'ailleurs fréquents seulement vers la fin du XIIIe siècle, loin du roman arthurien proprement dit, chez des poètes comme par exemple Joan Esteve et deux poètes anonymes qui ici comme ailleurs utilisent visiblement des créations de leurs prédécesseurs[23].

Reste à signaler les passages correspondant dans la complainte épique de Brunissen et du sénéchal sur Jaufre dans le roman du même nom. Une comparaison avec le fameux passage de Bertran de Born s'impose et révèle pour les passages correspondants dans *Jaufre*[24] une telle affinité dans les formules, surtout pour les mots-clefs du *planh* de Bertran de Born (P.-C. 80, 41) — *dolor* et *marrimen* repris par *Jaufre*[25] — que nous supposons que *Jaufre* est ici plus près de Bertran de Born que de Chrétien de Troyes.

Avec ces deux types d'indication de la mort — la formule *es mortz* et la *personnification de la mort* — nous n'avons pas épuisé l'ingéniosité des troubadours autour de cet élément si simple de la complainte. Signalons un *troisième type* important qui a rencontré autant d'intérêt que les deux précédents: la *référence presque indirecte* à l'événement qui cause la complainte[26]. Ce type nous rapproche déjà du deuxième trait fondamental à analyser car l'indication de la mort ne se fait qu'en passant pour insister davantage sur les effets de la mort, le deuil. Les pièces qui insistent sur l'opposition entre *vivre* et *mourir* (surtout à partir de 1200) s'inscrivent dans cette ligne[27]. L'exemple de la pièce savamment arrangée de

23. Il s'agit des pièces P.-C. 461, 234 de 1272 et der P.-C. 461, 2 de date incertaine.

24. Choisissons un passage comparable dans les deux textes: Bertran de Born (P.-C. 80, 41 str. 3 vv. 1-3): «Estouta Mortz! plen de marrimen / Vanar ti potz que.l melhor chavalier / As tout al mon qu'anc fos de nula gen.» («Mort farouche, pleine de malheur, tu peux te vanter que tu as arraché au monde le meilleur chevalier qui y fut jamais parmi les gens.»), à comparer avec *Jaufre,* vv. 8622-8625: «Ai, Mort, cunsi m'a gerrejat / E co m'as tornat en derrer, / Que tout m'as gaug et alegrer / E dat marriment et dolor!» («Ah, Mort, comme tu m'as fait guerre cruelle et comme tu m'as rabaissé! Tu m'as enlevé le bonheur et la joie, tu m'as donné douleur et désolation.»), à cause de la perte de Jaufre.

25. Voir Jaufre vv. 8483 et 8625; cette combinaison devient fréquente après Bertran de Born dans les complaintes et aussi ailleurs. Cf. l'article de Y. LEFÈVRE, *Bertran de Born et la littérature française de son temps,* Mélanges Frappier, Genève, Droz, 1970, vol. 2, pp. 603610.

26. P. ex. Bertolome Zorzi (P.-C. 319, 7 vv. 34): «Mas mi cove en chantan remembrar / La mort del plus pro e del plus valen» («Mais je dois par ma chanson rappeler la mort du plus vaillant et du plus noble») cf. aussi P.-C. 461, 234 str. 1 v. 3; 74, 16 vv. 7-8; 206, 2 vv. 2-3 et 248, 63 v. 5.

27. Voir surtout Cerveri de Girona (P.-C. 434, 7e) qui insiste sur cette opposition, cf. P.-C. 234, 15a; 174, 3; 330, 1a; 101, 12; 74, 16; 206, 2; 319, 7; 299, 1 ; 101, 12 et 155, 20 (idée de la mort par le deuil).

Gavaudan nous montre un cas limite où ce jeu des oppositions fait plutôt partie du deuil et de la lamentation que de l'évocation de la mort:

> «Mielhs fora qu'ieu moris premiers,
> ses joys visques ab dolor»
> (P.-C. 174, 3 str. 2, vv. 1-2)
> («Il aurait mieux valu que je meure,
> moi le premier au lieu de vivre sans plaisir
> dans le chagrin»).

Quelques pièces tardives[28] développent un schéma déjà employé une fois un siècle auparavant par Guiraut de Bornelh à propos du *planh* sur la mort de son ami Linhaure, le troubadour Raimbaut d'Orange. Dans cette pièce, le vocabulaire typique de la mort est presque absent, il ne reste que la formule:

> «Er'es mortz bela foldaltz
> E jocs de datz
> E dos e domneis oblidatz.»
> (P.-C. 242, 65 str. 6, vv. 1-3)
> («Maintenant l'agréable gaieté et les jeux
> de dés sont morts, les cadeaux et le service
> d'amour oubliés»).

Ce procédé réapparaît chez Daude de Prades (P.-C. 124, 4 str. 2) et dans trois textes de la fin du XIIIe siècle qui développent largement les thèmes de deuil et de prière (P.c. 206, 2; 299, 1: 266, 10).

Contrairement à l'indication précise de la mort qui est restreinte comme nous l'avons vu dans ses formules, nous trouvons une gamme beaucoup plus large dans les diverses *expressions du deuil*. Cet élément propre à la complainte nous permettra entre autre des rapprochements avec un autre genre, celui de la *canso d'amor*. Dès le premier *planh* de Cercamon de 1137 le cadre stylistique du *deuil* est fixé; il se développera selon la conception de la "poésie formelle" à l'intérieur du réseau lexical de *dolor - dan - planh* et ses opposés *joi - solatz - chan*, ce qui correspond à l'opposition entre souffrance et joie — peine (de l'isolement) et gaieté (de la cour) —

28. Il s'agit des pièces P.-C. 380, 1 (vers 1260); 282, 7 (vers 1260); 248, 63 (1270); 434, 7e (1276) et 124, 4 (vers 1220/30) que Frank considère comme chanson.

complainte et chant. L'habileté du troubadour et des deux poètes de nos textes épiques consiste dans l'agencement ingénieux d'un nombre limité de lexèmes se rattachant à ces notions de base.

Type I - le planh moralisant (*dolor*)

Cercamon bâtit son *planh* à partir du vers-clef
«Malvestatz puej'e Jois dissen»
(P.-C. 112, 5a, v. 5)
(«Méchanceté monte et Joie descend»);

il reste fidèle à la tradition du *sirventes* de Marcabru et crée par là un des types de *planh* pour qui l'expression du deuil n'est qu'un point de départ pour arriver à la critique morale et sociale de l'époque (un des éléments annexes de la complainte), douze *planhs* s'inscrivent dans cette catégorie. Dans cinq de ces pièces l'idée du deuil est presque absente. L'idée centrale est celle de la *mort exemplaire*[29] qui va jusqu'à la proposition burlesque d'un partage du coeur de Seigneur Blacatz pour encourager les lâches et réconforter les dames, proposé dans l'échange de trois *planhs* satiriques entre trois troubadours en 1237[30]. Dans la liste des six autres pièces proches du *sirventes*[31], celles de Bertran de Born sont particulièrement significatives par leurs séries de lexèmes du chagrin et de la peine, par exemple les suivants:

dol - plor - marrimen
dolors - dan - chaitiver
enojos - dol - ira[32].

Toutes les pièces insistent sur l'idée du monde sombre (*oscurs - teintz - tenebros*) dont l'idéal courtois - *joven* - a disparu[33].

Type II - la véritable complainte (*dol - chan*)

Dans la deuxième série que nous distinguons à partir de l'expression du *deuil*, nous trouvons la notion du *chagrin* et de sa manifestation dans le *chant*, dans la complainte, comme idée centrale, exprimée cette fois-ci à travers toute la pièce.

29. Voir par exemple, P.-C. 10, 30 str. 3 vv. 23 sur la mort de deux nobles: «flors / de gran beutat e de totz bes colors» («fleurs de grande beauté et de toutes les belles couleurs») et P.-C. 10, 10 v. 9; «Miralhs e mayestre dels bes» («miroir et maître des bonnes qualités») qui se rapporte à Guilhem de Malaspina qui dépasse Alexandre, Gauvain, Yvain et Tristan, bref tous les héros.

30. Bertran d'Alamanon (P.-C. 76, 12), Sordel (P.-C. 437, 24) et Peire Bremon Ricas Novas (P.-C. 330, 14).

31. Il s'agit des pièces P.-C. 112, 2a; 80, 41 et 6a; 234, 6; 74, 16 et 461, 234.

32. *Marrimen* et *ira* forment en outre le mot à la rime du premier et du huitième vers.

33. Cf. Bertran de Born, P.-C. 80, 41 str. 1 v. 7, str. 4: «D'aquest segle flac, ple de marrimen, / s'amors s'en vai, son joi tenh menzongier, / que re no.i a que no torn en cozen. / Totz jorns veuzis, e val mens uoi que ier, / Chascus si mir et jove rei engles, / qu'era del mon lo plus valens dels pros! / Ar es anatz sos gens cors amoros, / don es dolors e desconortz et ira.» («De siècle mou, plein de douleur, je tiens la joie pour mensonge, si l'amour fuit, car il n'y a rien qui ne s'y change en peine; elle déchoit toujours et vaut moins qu'aujourd'hui qu'hier. Que chacun prenne son exemple sur le Jeune Roi Anglais qui fut le plus noble des preux dans ce monde. Maintenant son beau corps est agréable est parti, pour cette raison règnent douleur, tristesse et deuil traduction Nelli / Lavoud»); cf. aussi P.-C. 80, 6a str. 7 et 243, 6 str. 1 vv. 9-10.

Historiquement, le premier exemple est celui du *planh* de Guilhem de Berguedan, troubadour espagnol de la fin du XIIe siècle. Dans une construction simple qui reprend à chaque strophe la notion de chagrin et de chant avec le nom du défunt comme mot-refrain, nous relevons entre autres:

consiros chant - planc - plor - dol (str. 1)
loncs consiriers - greu dolor - ses conort (str. 2)
ira - trist - dolens - paor (str. 4)

Cinq *planhs* de troubadours bien connus de la fin du XIIe et du début du XIIIe siècles lient les mêmes idées dans un agencement plus élaboré[34], suivis avec des rapprochements nets par cinq poètes de la deuxième moitié du XIIIe siècle [35]. L'exemple stylistiquement le plus raffiné est certainement la strophe de Folquet de Marseille (P.-C. 155, 20 str. 1):

«Si cum cel q'es tan *greujatz*
del mal que non sen *dolor,*
non sen *ira ni tristor*
de guisa.m sui *oblidatz;*
car tant *sobrepoia.l dans*
que mos cors no. l pot penssar
ni nuills hom tro al proar
no pot saber cum s'es grans
d'En Barral, lo mieu bon seignor;
per que, s'er *chant o ri o plor,*
no m'o pretz plus cum fer'enans».

(«Comme celui qui est si accablé de malheur qu'il ne sent pas la douleur, je ne sens pas l'affliction et la tristesse, de telle façon j'ai perdu connaissance; car la peine monte si haut que je ne puis la concevoir, et personne, tant qu'il ne l'aura pas éprouvée, ne peut savoir comment elle est grande après la perte de sire Barral, mon bon seigneur; et si je chante maintenant, ou ris, ou pleure, je ne l'apprécie plus comme

34. P. ex. Gaucelm Faidit (P.-C. 167, 22 str. 1): «Fortz chauza es que tot lo *major dan* / el *major dol,* las! qu'ieu anc mais agues / et so don dei tostemps *planher ploran,* / m'aven a dir en chantan e retraire, / car selh qu'era de valor caps e paire, / lo rics valens Richartz, reys dels engles, / es mortz; ai Dieus! quals *perd'e* quals *dans* es! / quant estrangz mortz, quan salvatge a auzir! / Ben a dur cor totz hom qu'o pot suffrir.» («C'est une chose fort cruelle qu'il m'advienne de devoir dire et expliquer dans un chant, le plus grand malheur et le plus grand deuil que j'aie, hélas! jamais éprouvé, et que je dois toujours déplorer désormais en pleurant; car celui qui de Valeur était le chef et le père, le puissant et vaillant Richard, roi des Anglais, est mort — hélas! Dieu! quelle perte et quel dommage! Quel mot cruel et qu'il est dur à entendre! Bien dur est le coeur de celui qui le peut supporter»). Cf. aussi P.-C. 242, 56: str. 1 *planc - sospir - plor - chan / chans marrimen - / trebalh - malanansa;* str. 2 *dol - dan ira - pezensa* / ; P.-C. 421, 5a str. 1 - *plaing sospir - gran dan* et P.-C. 205, 2 str. 1 *plor - planh dampnatge - melenasa - dolor - gran ira - gran tristor.*

35. P.-C. 82, 15 str. 1 *chantiei alegramen chant marritz;* P.-C. 380, 1 str. 1 *marritz marrimen - atristat d'ira - plor de dolor;* P.-C. 401, 7 str. 1 et 2 *planh - damnatge - greu dolor gran dan - gran dolor;* P.-C. 319, 7 str. 1 *chantar dolor et marrimen - ira - malsabensa - dolensa marritz;* P.-C. 401, 1 str. 1 *grans dolors - grans marrimens - planh - plorar.*

je l'aurais fait auparavant»), traduction de Stronski, éd. p. 132).

Type III - Le plan courtois *(dol - chan-joi)*

Le troisième type dont nous avons à parler à propos de l'expression du *deuil,* est caractérisé par l'apparition d'éléments annexes qui renforcent la notion de base. Un exemple simple pour démontrer le principe: Bertran de Born commence sa deuxième complainte du Jeune Roi (P.-C. 80, 26 str. 1, vv. 1-3) par

> «Mon *chan fenisc* ab *dol* et ab *maltraire*
> per totz temps mais e.l tenth per remasut,
> quar ma razo e *mon gauch ai perdut*»
> («Je termine mon chant avec chagrin et douleur pour toujours, et je le considère comme définitivement terminé parce que j'en ai perdu le sujet et le plaisir»).

Nous retrouvons ici des éléments déjà connus: le chant et le chagrin; il s'y rajoute la perte de la joie, de la gaieté courtoise. L'idée est reprise par la fin de la chanson:

> «Senher, per vos mi vuolh de *joi estraire,*
> e tuit aquilh que.us vegut
> devon estar per vos *irat e mut,*
> e ja mais jois la ira ne m'esclaire»
> (str. 5, vv. 1-4).
> («Seigneur, c'est pour vous que je me retire de la joie et tous ceux qui vous ont vu, doivent rester à cause de vous triste et muet, et jamais plus la joie peut éclaircir la tristesse").

Cette nouvelle combinaison a visiblement impressionné les sucesseurs — neuf poètes la reprennent[36] — qui la renforcent encore par l'idée de la mort recherchée par désespoir[37], par exemple:

> «...voltra morir... viures
> m'es marrimenz et esglais»
> (P.-C. 375, str. 1 vv. 3 et 5)

36. Il s'agit des pièces de Gavaudan (P.-C. 174, 3), Aimeric de Peguilhan (P.-C. 10, 22), Pons de Capdolh (P.-C. 375, 7), Aimeric de Belenoi (P.-C. 9,1), Peire Bremon Ricas Novas (P.-C. 330, 1a), Guiraut Riquier (P.-C. 248, 63), Cerveri de Girona (P.-C. 434a, 62), Joan Esteve (P.-C. 266, 10) et d'une pièce anonyme (P.-C. 461, 2).

37. Cf. Gavaudan (P.-C. 174, 3 str. 2 vv. 1-2): «Mielhs fora qu'ieu moris premiers» («Il aurait mieux valu que je meure le premier»), cf. aussi P.-C. 375, 7, v. 5; 330, 1a, v. 2; 434a, 62 v. 2 et str. 3 v. 4; 266, 10 str. 3 et 461, 2 str. 3.

> («Je veux mourir parce que vivre m'est chagrin et douleur»).

Aimeric de Belenoi, probablement inspiré par la *canso* de Peirol (P.-C. 366, 2) et son image du cygne qui chante en mourant, a ramené cet agencement à la formule simple:

> «Chantar m'ave tot per aital natura cum lo signes, que chanta ab dolor quan mor;...»
> (P.-C., 9, str. 2 vv. 1-3).
> («Je dois chanter à cause de ma nature comparable à celle du cygne qui chante avec chagrin quand il meurt»).

Toute la pièce d'Aimeric de Belenoi et celle de Peirol sont un des exemples les plus saisissants pour les liens entre *canso* et *plang*. Ces interférences entre les deux genres deviennent encore plus évidentes dans douze pièces de poètes parmi les plus renommés de la fin du XIIe et du XIIIe siècles qui développent l'opposition entre *joie* et *souffrance*[38], thème central du chant courtois avec tous les éléments annexes qui caractérisent la *canso*[39]. Nous retrouvons à côté des éléments déjà signalés les termes-clefs de la *cortesia*, comme par exemple, *joi - solatz - alegrar - gaug - deport - fin'amor - valor - pretz*[40], et même quelques éléments de la *strophe printanière: pascors - abrils e mays - flors ni feuilla - ortz - vergers - pratz - chant d'auzelhs - chant de rossinhol - temps belh e clar*[41].

Deux pièces - une de Daude de Prades (ca. 1220/30) et une autre de Cerveri de Girona (1276) nous semblent confirmer notre interprétation que les poètes de cette série ont considéré certaines composantes du *planh* comme une *canso d'amor* sous le signe négatif. Les vers suivants de Daude de Prades pourraient se référer à une telle interprétation:

> «Amors, morta es vostra crida
> que ditz que vos etz esperitz
> cortes, e ver dezia.»

38. Il s'agit de pièces de Guiraut de Bornelh (P.-C. 242, 65), Guilhem de Saint-Didier (P.-C. 234, 15a), Raimbaut de Vaqueiras (P.-C. 392, 4a), Aimeric de Peguilhan (P.-C. 10, 48), Daude de Prades (P.-C. 124, 4), Bonifaci Calvo (P.-C. 101, 12); Lanfranc Cigala (P.-C. 282, 7), une pièce anonyme (P.-C. 461, 107), Guilhem de Hautpoul (P.-C. 206, 2), Joan Esteve (P.-C. 266, 1), Cerveri de Girona (P.-C. 434, 7e) et Matieu de Quercy (P.-C. 299, 1).

39. Cf. G. LAVIS, *L'expression de l'affectivité dans la poésie lyrique française au moyen âge (XIIe et XIIIe siècles). Étude sémantique et stylistique du réseau lexical joie-dolor*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

40. P. ex. chez P.-C. 242, 65 str. 1 et 7; 234, 15a str. 1; 392, 4a str. 1; 10, 48 str. 1 et 3; 124, 4 str. 1 et 2; 282, 7 str. 1 et 2; 206, 2 str. 1; 266, 1 str. 1; 434, 7e str. 1 et 299, 1 str. 1.

41. P. ex. P.-C. 124, 4 str. 3 vv. 4-5; 101, 12 str. 2 v. 2 et 434, 7e str. 1-2 ainsi que 299, 1 str. 1.

(P.-C. 124, 4 str. 2 vv. 3-5)
(«Amour, votre devise est morte qui disait que vous êtes l'esprit courtois et vous disiez vrai»),

suivi d'un discours adressé à la mort, mais cette pièce n'a pas été interprétée par tous les critiques comme *planh*, Frank la qualifie de *chanson*. La pièce de Cerveri de Girona par contre est incontestablement un *planh* qui commence par ces vers étonnants dans une complainte:

«Joys ne solaz, pascors, abrils ne mays,
xans ne jardis, ortz ne vergers ne pratz,
cortz ne domneys ne hom pros ne presetz,
ans, tems ne mes ne jorns no.m playra
mays,
que.ls ans e.l.tems e.ls mes azir
per est mal mes, que no pogues venir
juyn, c'a desjuyns de joy totz los valenz,
e juns ab dol adolitz e dolenz.
Vers ne xanços, plasenz motz, sos ne lays,
cortz ne juglar, re no say que.us façatz
car mort es cel per que.l plus valiatz,»
(P.-C. 434, 7e str. 1 et 2 vv. 1-3)
(«Joie et plaisir, printemps, avril et mai, chant et jardins, plantations et vergers et prés, cour et service d'amour et l'homme noble et valeureux, les années, les saisons et les mois et les jours - rien ne me plaît plus, parce que je déteste les années et les saisons et les jours et les mois à cause de ce mois malheureux - juin qui n'aurait jamais dû venir - car il a séparé tous les nobles de la joie et il les a liés au chagrin malheureux et cuisant. Vers et chansons, mots agréables, mélodies et contes, hommes courtois et jongleurs, je ne sais pas ce que vous faites, parce que celui qui valait le plus, est mort...».).

Cette pièce tardive révèle — comme d'autres du même poète — une utilisation consciente d'un procédé qui est déjà présent mais moins évident dans la poésie avant lui. Ceveri ne fait que

souligner clairement une tendance perçue chez ses prédécesseurs, surtout chez Guiraut de Bornelh (qu'il utilise aussi ailleurs) et Raimbaut de Vaqueiras. Il faut rajouter qu'un autre poète — inconnu par ailleurs — Matieu de Quercy (P.-C. 299, 1) a utilisé le même procédé dans un *planh* écrit comme celui de Cerveri en 1276 à l'occasion de la mort de Jacques Ier, roi d'Aragon, où l'auteur imite mètre et rimes d'une chanson de Raimbaut de Vaqueiras (P.-C. 392, 3)[42].

Cette dernière série de pièces a clairement mis en évidence que le *deuil* n'est perçu que sous forme d'absence de la joie courtoise, dans l'opposition entre *joie* et *dolor*, thème central de la *canso*. Cette tendance est particulièrement significative si l'on rajoute que seulement pour une mince partie des *planhs* le thème du deuil est l'idée centrale (dix pièces sur les quarante-quatre de notre liste), pour toutes les autres le *deuil* — élément propre de la complainte, — ne joue qu'un rôle secondaire, d'une part, parce qu'on passe aux éléments annexes (l'éloge du défunt, la prière pour son âme, les réflexions moralisantes) et d'autre part, parce qu'on place la complainte sous un autre signe, celui des éléments caractéristiques de la *canso d'amor* comme nous l'avons vu dans cette dernière série. Cette tendance se développe à partir de la deuxième moitié du XIIe siècle avec les pièces de Bertran de Born (P.-C. 80, 26) et Guiraut de Bornelh (P.-C. 242, 65), elle succède (mis à part les pièces P.-C. 74, 16 et 461, 234) à la mode des *planhs-sirventes*, elle domine à côté d'une dizaine de véritables complaintes (type III). Même la lamentation funèbre est ainsi "récupérée" pour la conception courtoise qui exalte la souffrance (surtout amoureuse) mais exclut la détresse. La structure des éléments annexes (l'éloge du défunt et le contenu de la prière, par exemple) que nous n'avons pas à analyser aujourd'hui, ne fait que renforcer cette constatation.

42. Matieu de Quercy (P.-C. 299, 1 str. 1 vv. 1-4): «Tant suy marritz que no.m puesc alegrar / per re qu'auja ni veja sotz lo tro / per chant d'auzels ni per lays ni per so, / ...(lacune)... ni per temps belh e clar;» («Je suis si malheureux que je ne peux me réjouir de rien que j'entends ou vois sous le firmament, ni à cause du chant des oiseaux ni par les contes et la musique,... ni à cause du beau temps clair.»).

Après avoir présenté trois types d'expression du *deuil* dans les textes lyriques, il nous faut revoir nos deux textes épiques sous l'aspect de cette distinction. *Jaufre* contient un long passage dans lequel le sénéchal et Brunissen expriment leur chagrin devant la mort de Jaufre[43]. Ces complaintes évoquent avec insistance l'injustice de la mort et celle de la mort par désespoir[44]. Elles correspondent à notre dernier type (*dol-chan-joi*) de l'expression du deuil dans les *planhs*, s'intégrant parfaitement dans le style des complaintes courtoises, la mode dominante de l'époque du *Jaufre*, et paraissent comme des amplifications de noyaux contenus dans les *planhs*. Le cas de *Ronsasvals* est plus net encore: une comparaison détaillée montre que chaque élément comparable dans l'évocation du *deuil* trouve des correspondants dans les textes lyriques[45]. Il faut cependant exclure le passage à propos de l'épée Durendal, de tradition épique seulement comme le signale l'article de M. Zumthor sur les *planctus* dans la *Chanson de Roland*[46].

Suivant notre analyse stylistique faite à partir des deux éléments fondamentaux, *mort* et *deuil*, dans la complainte funèbre, nous pouvons constater que la complainte occitane conservée sous deux formes d'expression, dans le contexte épique et dans un genre lyrique indépendant, connaît en général des formules comparables, même si la forme épique permet des développements plus larges.

En ce qui concerne les *particularités* de la complainte occitane, nous avons vu que l'*indication de la mort* occupe une place importante dans le *planh* tandis qu'elle est exclue de la complainte épique. La *personnification de la mort* s'exprime d'une manière comparable dans les deux genres littéraires, elle est très développée dans *Jaufre*. Les *références indirectes* à la mort par l'accentuation du deuil ne se trouvent que dans le *planh* et pas dans les textes épiques conservés.

43. Toute la scène avec les passages narratifs intercalés dans la complainte comprend les vers 8450-8685.

44. *L'injustice de la mort* est évoquée dans les vers 8484-8491 par le sénéchal et 8622-25 par Brunissen; le désir de *morir par désespoir* apparaît dans les vers 8517-19, 8545-8554, 8573 et 8638-40; le *deuil* est mentionné dans les vers 8482-91, 8622-25; dans les autres passages du discours direct il s'agit du thème de l'éloge du défunt.

45. P. ex. *l'évocation de la mort* et de ses effets: «... vostra mort m'es estranha» («... votre mort m'est dure», v. 1499); «Ben tanh a mi que tot gauch mi soffranha» («Pour moi toute joie doit être absente, vraiment», v. 1504); dans cette même ligne encore les passages vv. 1505-1510, 1514, 1519-1529, 1571-72; l'idée de l'*absence de la joie:* vv. 1546-48, 1556-59, 1578-80; l'idée de la *mort par désespoir*: «Ay! dousa Mort, per cortesia gran, / Menasses m'en, pos tout m'aves Rollan,» («Oh, douce Mort, mets-moi en danger de mourir par grande noblesse parce que tu m'as enlevé Roland», v. 1610-11). La complainte du jongleur ne se prête pas à notre propos parce qu'elle ne célèbre que les qualités de Turpin et évoque les effets de cette mort dans des termes qui rappellent le style biblique à propos de la mort du Christ.

46. P. ZUMTHOR, *Étude typologique des planctus contenus dans la Chanson de Roland*, dans *La Technique littéraire des Chansons de geste. Actes du Colloque de Liège* 1957, Paris, Les Belles Lettres, 1959, pp. 219-235 et *Les planctus épiques*, Romania, 84, 1963, pp. 61-69.

L'expression du deuil par contre recouvre pour les complaintes lyriques et épiques une gamme très large: elle est le thème annexe dans quelques *planhs* proches du *sirventes*, elle devient thème dominant dans une dizaine de pièces lyriques; dans la majorité des textes lyriques et dans les complaintes épiques dont elle est *un* des thèmes fondamentaux, le *deuil* évoque des éléments annexes, tel le réseau opposé de la joie et même celui du champ lexical de la *cortesia* qui le rapproche du genre littéraire opposé dans son orientation fondamentale — la *canso d'amor*. La complainte funèbre s'intègre ainsi malgré son sujet dans la conception courtoise de la poésie des XIIe et XIIIe siècles.

La mort et l'au-delà dans la musique médiévale

Dujka Smoje
Université de Montréal

Rencontre insolite, à prime abord, que celle de la mort et de la musique. Quelle que soit l'époque concernée, n'est-il pas paradoxal de réunir la mort, silence et immobilité par définition, et la musique, univers des sons et du mouvement dans le temps? La musique, de par sa nature, n'est-elle pas la contradiction même de la mort?

Pourtant, les liens ont toujours existé, déterminés par l'attitude de chaque culture à l'égard de la mort et par sa vision de l'Au-delà, dépendant aussi de sa conception de la musique-théorique, pratique ou esthétique.

Ce lien est particulièrement marqué au moyen âge; il dévoile une mentalité bien propre qui se reflète dans la conception de la mort, considérée comme accomplissement de toute vie humaine, et celle de la musique, représentant d'une façon symbolique l'Au-delà et l'éternité.

Pour mieux connaître la musique préoccupée de la mort et de la vie de l'Au-delà, nous disposons principalement de trois genres de sources d'information:

- d'abord la musique elle-même, liturgique ou profane;
- les textes des théoriciens, poètes, mystiques et théologiens qui viennent la compléter;
- enfin, l'iconographie musicale, sculpture, enluminure et peinture plus particulièrement, très riche dans son orientation symbolique, mais de plus en plus explicite par son réalisme à la fin du moyen âge.

Dès le départ, une constatation s'impose: les trois genres de sources d'information sont étonnamment divergents. En effet, il ne faut pas s'attendre à trouver dans le répertoire musical l'application pratique des textes théoriques ou théologiques, encore moins y chercher l'écho des sons que l'iconographie musicale nous ferait imaginer. Il n'y a que peu de correspondances réelles entre la pratique, les textes et les images[1]. À vrai dire, chaque type de sources donne un éclairage différent du lien qui s'établit entre la musique et ce thème d'angoisse et d'espérance qu'est le passage à la vie de l'Au-delà.

Ces sources permettent d'étudier les relations entre la mort et la musique au moyen âge selon deux approches différentes. L'une, évolutive, suivant les transformations de la musique et de la pensée chrétienne dans le temps, et l'autre considérant ces relations à trois niveaux du vécu: humain, chrétien et mystique.

Ce travail tentera d'esquisser les deux démarches en interrogeant surtout les textes face à la musique. Les sources visuelles concernant ce sujet ont déjà fait l'objet de plusieurs études; nous nous en servirons pour expliciter au besoin les documents écrits et sonores.

* * * * *

La musique, présente à tous les moments de la vie humaine dans le quotidien médiéval, ne néglige pas ce moment particulièrement important qu'est le terme de la vie terrestre. Cela se manifeste à trois niveaux bien distincts:

- celui du terrestre et de l'humain, du deuil vécu et partagé, de la douleur personnelle et collective, de la consolation pour ceux qui restent, du souvenir de ceux qui ne sont plus;
- le deuil, sublimé par l'espérance chrétienne que la mort n'est pas la fin de la vie mais le commencement de l'éternité;
- les visions mystiques de l'Au-delà, qui se servent fréquemment des symboles de la

1. Cette contradiction apparente n'est que le résultat de la délimitation entre la musica disciplina, le savoir spéculatif, et le cantus pratique, *ars* et *usus* étant rigoureusement séparés. Voir à ce sujet l'article de S. CORBIN, *Musica spéculative et cantus pratique. Le rôle de Saint Augustin dans la transmission des sciences musicales*, Cahiers de civilisation médiévale, 5, 1962, pp. 1-12.

musique intégrés dans la poésie ou dans l'iconographie.

Les trois paliers s'interpénètrent dans le temps; toutefois, chaque étape du moyen âge nuance leur signification en accord avec sa mentalité et les préoccupations dominantes du moment. Quelques exemples d'oeuvres musicales, de textes théologiques et mystiques, et enfin de visions des peintres et des sculpteurs nous permettront de mettre en relief les traits les plus importants de chaque palier.

Le répertoire musical consacré au deuil humain est abondant; c'est le genre du *planctus* (appelé aussi *lamentatio* ou complainte, devenant plus tard déploration ou élégie) qui est réservé à ce thème. Consacré à un personnage contemporain — souverain, prince, homme ou femme de mérite — le *planctus* exprime la tristesse individuelle ou collective, habituellement d'une façon stylisée. Soulignons que le *planctus* n'est pas un chant du rituel funèbre et qu'il peut être sensiblement postérieur à la date du décès du personnage concerné[2]. Un des plus célèbres est le *planh* signé Gaucelm Faidit et dédié à Richard Coeur de Lion, *Fortz chausa est*[3]. Si le texte est tout à fait explicite, sa structure poétique et musicale s'intègre bien dans l'ensemble du répertoire lyrique des troubadours.

Par contre, très proche du plain-chant grégorien et en latin, le *planctus* consacré à Guillaume le Conquérant est rarement mentionné[4]. Il s'agit ici d'une autre mélodie attestant des liens entre le chant grégorien et le chant profane.

La collection des *planctus* espagnols transmis par le manuscrit de *Las Huelgas*[5], compilé entre 1319 et 1333, indique aussi que c'est l'oeuvre d'un musicien-poète marqué par le plain-chant liturgique. Ces *planctus* sont dédiés respectivement à deux souverains, Sancho III et Alphonse VIII, à une abbesse, Dona Maria Gonzalez de

2. À propos des différents genres de planctus consulter J. CHAILLEY, *L'École musicale de Saint-Martial de Limoges,* Paris, 1960, pp. 153-157.

3. Texte édité par J. MOUZAT, *Les poèmes de Gaucelm Faidit,* Paris, 1965, pp. 415-417.

4. Édition du texte dans *P.L.* 149, 1271 citée dans l'article de Michel Huglo, *Une élégie sur la mort de Guillaume le Conquérant,* Revue de musicologie, 50, 2, 1964, pp. 225-228, avec la transcription de la mélodie p. 227. Au sujet des liens entre le grégorien et le populaire apparaissant dans le *Planctus,* voir l'article de Marius Schneider, *Klagelieder des Volkes in der Kunstmusik der italienischen Ars Nova,* dans Acta Musicologica, XXXIII, 1961, pp. 162-168.

5. Le contenu et la bibliographie de cet important manuscrit sont indiqués dans *Manuscripts of polyphonic music,* dans la série du *Répertoire International des sources musicales,* Ser. B. IV[1], 1966, pp. 210-237.

Aguero, le dernier gardant cependant l'anonymat du destinataire[6].

Dans le même esprit, trahissant la profonde résignation face à la destinée humaine et concevant la mort comme la fin de tout, se rencontrent aussi des oeuvres polyphoniques, motets pour la plupart, datant du XIIIe siècle finissant. Ces oeuvres profanes à multiples textes transmettent une idée de la mort très proche de celle de l'antiquité gréco-latine, véritables *memento mori* pour les vivants, brisant leurs dernières illusions, s'il en reste. Témoin le motet *Homo luge - Homo miserabilis - Brumas e mors*, d'origine germanique[7], et *Mors morsu nato venato - Mors*[8]. Encore là, ce sont surtout les textes qui indiquent leur préoccupation pour ce sujet; musicalement, ces oeuvres ne se différencient pas d'autres motets de l'époque.

C'est au XIVe et XVe siècles que le *planctus* monodique sera définitivement remplacé par les pièces polyphoniques. Tout d'abord par les oeuvres dans le style du conduit, telle la célèbre danse religieuse *Ad mortem festinamus*, tirée du *Llibre Vermell*[9]. Souvent citée comme la danse macabre mise en musique[10], c'est en réalité un chant de pénitence qui devait rappeler aux pèlerins de Montserrat la vanité du monde et le but véritable de la vie chrétienne. Plus tard, la chanson polyphonique en langue profane prendra la relève, donnant souvent un ton moins grave, plus détaché, à la complainte. Citons comme exemple *L'Épitaphe de l'Amant Vert*, dont le texte est de Jean Lemaire de Belges et la musique d'un auteur anonyme, tout à fait dans le style de la chanson en vogue à la Cour de Marguerite d'Autriche[11].

À un second niveau du vécu, on retrouve le deuil sublimé par l'espérance chrétienne, inspiré par l'idée du passage à la vie éternelle. La tristesse humaine, adoucie par la promesse de la résurrection se reflète dans la sérénité du chant

6. Ce sont: *Plange, Castella misera* (Sancho III, 1157-1158)
Rex obit (Alphonse VIII, 1158-1214)
O monialis concio (Dona Maria Gonzalez de Aguero, †1335)
Quis dabit capiti (destinataire anonyme).
L'ensemble a été édité par H. ANGLÈS, *El Codex de Las Huelgas*, Barcelone, 1931, vol. 3.

7. Ms Darmstadt, Hessische Landes-und Hohschulbibliothek 3471 (3314), f. 6v. Voir RISM, Ser. B IV[1], pp. 75-79. Édition facsimilée de F. Gennrich, *Die Wimpfener Fragmente der Hessichen Landesbibliothek*, Darmstadt, 1958.

8. Madrid, Biblioteca acional 20486, f. 104v - 105, XIIIe siècle. Consulter RISM, B IV[1], pp. 245-256, et l'édition de L. DITTMER, *Publications of Medieval Musical manuscripts I: Madrid 20486*, New York, 1957.

9. Au sujet de ce manuscrit et la musique qu'il contient (avec la transcription): H. ANGLÈS, *El Llibre Vermell de Montserrat y los cantos y la danza sacra de los peregrinos durante el siglo XIV*, Annuario musical, 10, 1955, pp. 45-78.

10. Notamment par K. MAYER-BAER, *Music of the Spheres and the Dance of Death. Studies in Musical Iconology*. Princeton, 1970, qui en reproduit la transcription p. 308. Discussion et mise au point à ce sujet: H. ROSENFELD, *Der mittelalterliche Totentanz*. Cologne-Graz, 1968, pp. 18-19 et 160-162.

11. Bruxelles, Bibliothèque Royale de Belgique, Ms 228, f. 26v-27; édité par M. PICKER, *The Chanson Albums of Marguerite of Austria*, University of California Press, 1965, pp. 275-279.

liturgique de l'ensemble de l'Office des morts et du Requiem en particulier[12]. Dans les premiers temps chrétiens et aujourd'hui encore dans l'office de l'Église orientale se chante l'*Alléluia*, joie des retrouvailles et de l'accueil de l'âme du défunt dans l'Au-delà. Saint Jérôme décrit ainsi les funérailles chrétiennes:

> Totius urbis populos exequias congregabat. Sonabant psalmi aurata tecta templorum reboans in sublime alleluia quatiebat[13].

L'ensemble du répertoire liturgique de l'Eglise chrétienne est entièrement conforme aux textes des Pères. Tout d'abord ils choisissent la formulation négative pour s'opposer à la conception païenne de la mort comme un mal. S'adressant aux fidèles qui hésitent encore à rompre avec les coutumes païennes, saint Jérôme rappelle que les anciens ne savaient pas encore que la mort était un sommeil, tandis que pour un chrétien c'est clair comme le soleil. Ainsi personne ne doit plus se désoler et pleurer; ce serait renier l'oeuvre du Christ qui a vaincu la mort[14].

Plus loin saint Jean Chrysostome précise que les psaumes et les hymnes aux funérailles doivent chanter la joie, louer et remercier Dieu d'avoir appelé le défunt et de l'avoir libéré des misères et de l'angoisse de ce monde, comme d'ailleurs les Psaumes le disent[15].

C'est une expression énergique du combat du christianisme primitif contre la croyance païenne affirmant que les dieux de l'Au-delà exigent des preuves bruyantes du deuil; plus les plaintes étaient sonores, mieux accueillaient-ils le défunt dans leur royaume. Saint Basile mentionne la flûte, la cithare et le tympanon comme instruments de musique funèbre et insiste en disant que ces instruments servent à déplorer les morts, ce qui n'est pas digne d'un véritable chrétien[16]. Tertullien est encore plus explicite:

(Le quatrain est l'épitaphe d'un perroquet. L'oiseau a été choisi par le poète comme messager de l'amour désespéré).

12. *Liber Usualis*. Tournai-Rome, 1935, pp. 1772-1815.

13. Epître 77, 11, citée par J. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Fruhzeit*. Münster, 1973 (1930), p. 228.

14. *Mattheum homilia*, 31, 3, mentionné par QUASTEN, *op. cit.*, p. 221.

15. Notamment les Psaumes 114, 22, 31. *Homilia in Epist. ad Hebraeos 4.5*. texte cité par QUASTEN, *op. cit.*, p. 218.

16. *Comment. in Isaiam Proph.*, 5, 155, cité par QUASTEN, *op. cit.*, p. 223.

Mortuus etiam tuba inquietabitur aeneatoris, qui excitari a tuba angeli expectat[17].

Ainsi les théologiens ont fait exclure presque totalement tous les instruments de musique de la liturgie chrétienne primitive, et surtout de toute célébration des funérailles, liturgique ou familiale.

Le répertoire de la musique religieuse conservera fidèlement à travers tout le moyen âge l'empreinte de la sérénité chrétienne et de l'espérance, d'abord dans le chant grégorien, ensuite dans l'adaptation polyphonique des textes et des mélodies liturgiques qui se retrouvent dans la *Missa pro defunctis* ou le *Requiem*, ainsi que dans les motets spirituels favorisés par les compositeurs à partir du XVe siècle[18]. Réunissant la réaction humaine et religieuse, la déploration hérite à la fin du moyen âge de la fonction du *planctus* traditionnel en lui donnant la structure du motet. Habituellement dédiée à la mémoire des souverains, ou écrite par un compositeur pour un confrère illustre, la déploration est plus émotive et plus spiritualisée que le *planctus*. Mentionnons comme témoins la *Déploration sur la mort de Binchois*, composée par Ockeghem[19], et la *Déploration sur la mort de Ockeghem* signée Josquin des Prés[20]. La première est bilingue selon le style du motet ancien, finissant par une paraphrase, textuelle et mélodique, de la dernière partie de la séquence du *Dies irae*, tandis que la deuxième limite ses liens avec le plain-chant au cantus firmus *Requiem aeternam* qui s'intègre dans la polyphonie et dans le contexte des vers français de Jean Molinet.

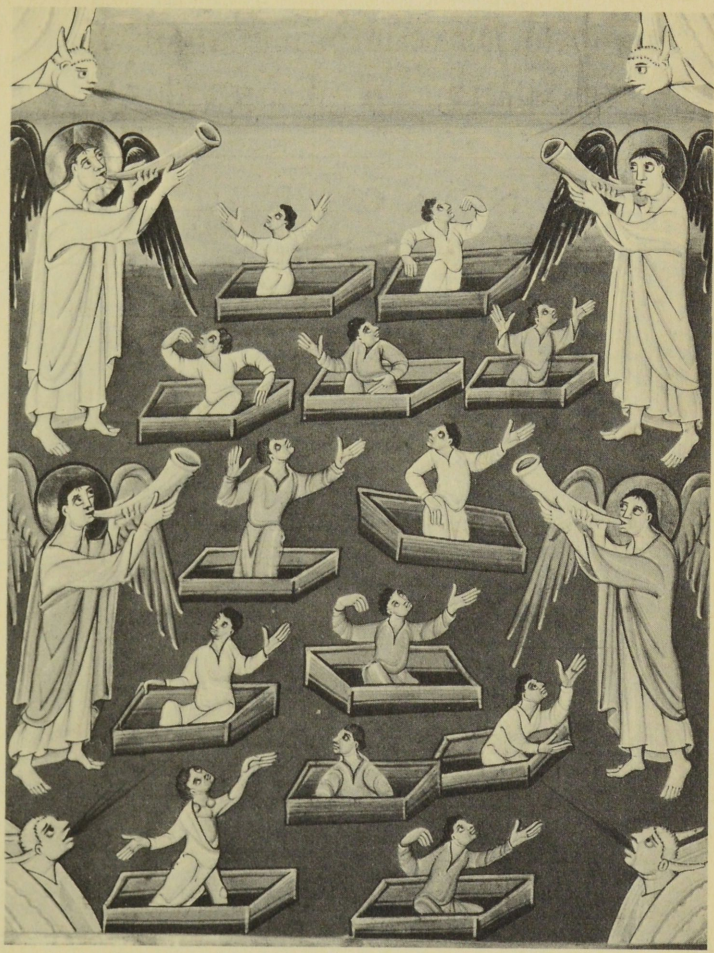
Revisant les textes des Écritures et dépassant les commentaires théologiques, les visions mystiques dégagent la musique des liens terrestres. Les poèmes des mystiques et les visions des peintres sont fortement marqués par les traditions gréco-latines du symbolisme de la musique, imaginant le monde et la vie de l'Au-delà à travers le pouvoir extraordinaire des sons.

17. «Il ne convient pas de déranger un mort par la trompette des musiciens; il attend son réveil par celle des anges». *De corona militis*, 11, cité par QUASTEN, *op. cit.*, p. 225.

18. Mentionnons ici les oeuvres les plus anciennes de ce genre: *Missa pro defunctis* de Ockegem, éditée par *American Musicological Society, Studies and Documents I*, 1947, p. 83; structure liturgique et textuelle abordée dans G. REESE, *Music in the Renaissance*, New York, 1954, p. 130. *Requiem* de P. DE LA RUE, édité dans la collection *Das Chorwerk*, XI, 1931, p. 5, par F. BLUME. Voir aussi G. REESE, *op. cit.*, p. 267. Les deux messes utilisent la technique de la paraphrase du plain-chant.

19. Publiée par J. MARIX, *Les musiciens de la cour de Bourgogne au XVe siècle* (1420-1467), Paris, 1937, p. 83.

20. Édité par A. SMIJERS, dans *Josquin des Prés; Motetten*, 1926, p. 152. Il est intéressant de noter que le *cantus firmus "Requiem aeternam"* subit une transformation modale frappante (du 6e au 4e mode), soulignant ainsi le contenu émotif du texte.



L'avènement du Seigneur
Au signal donné par la voix de l'archange et la trompette de Dieu, le Seigneur descendra du ciel, et les morts qui sont dans le Christ ressusciteront en premier lieu.
(s. Paul, *I Thessaloniciens*, 4, 16)

Rappelons brièvement le mythe d'Orphée d'après Virgile: Orphée est descendu dans l'univers des ombres et par la magie de sa musique a fait revenir des morts l'esprit de son épouse:

> (...) Si potuit Manes arcessere coniugis Orpheus
> Thraeicia fretus cithara fidibusque canoris[21].

La transposition de ce pouvoir d'Orphée par la musique — symbole de la résurrection — s'est faite presque naturellement au moyen âge. C'est le Christ musicien qui a repris le rôle d'Orphée, et la musique, dont le souffle et le mouvement sont associés à la vie biologique, est devenue le symbole de la résurrection et de la vie éternelle. L'air, un des quatre éléments, est identifié à la musique d'abord comme moyen de transmission du son, puis en tant que force qui donne la vie aux instruments de musique comme aux êtres vivants[22].

D'autre part, l'harmonie des sphères de la tradition hellénique est interprétée par le moyen âge comme le chant des anges, inaudible pour les oreilles des mortels, mais remplissant de louange divine le séjour des bienheureux. Se référant à l'Apocalypse, Aurélien de Réomé a laissé une description fort suggestive de la liturgie céleste dans laquelle la musique a une part bien importante[23].

Ce sont surtout les poètes mystiques du XIVe siècle qui excellent dans la description du royaume des cieux dans l'éternité. Voici la vision de Heinrich Suso:

> Hier sieht man fröhliche Augenblicke von Lieb zu Liebe gehen, hier Harfen, Geigen, Singen, Springen, Tanzen und Reigentanz und Hingabe an voller Freude, hier jede Wunscherfüllung und Liebe ohne Leid (...) wo die Christusliebenden Seelen die noch vor kurzem in diesem Jammertal bei uns waren im

21. VIRGILE, *L'Énéide*, 6, 120, d'après l'édition de M. RAT, Paris, 1947, pp. 252-255.

22. Voir l'enluminure du Pontifical manuscrit de Reims (XIIe - XIIIe siècles) reproduite dans R. VAN MARLE, *Iconographie de l'art profane au Moyen Âge et à la Renaissance*, II: *Allégories et symboles*, New-York, 1971 (1931), p. 309, commentaire p. 277.

23. *Musica disciplina*, édité dans GERBERT, *Scriptores*, I, p. 30. Voici un extrait de cette description:

> Apud supernos legimus huius artis insignia celebrari ut in Apocalypsi; habentes citharas Dei; at alibi: sicut citharoedorum citharisantium in citharis suis. Hinc ergo colligendum est, quam gratum sit Deo officium cantandi, si intenta mente peregatur; quando in hoc angelorum choros imitamus, quos sine intermissione Domine laudes concinere traditur.

La danse des morts
(Psautier de provenance française)

Schall der Musik und Festfreude den
Fröhlichen Reigen tanzen, der da heiss
Ewigkeit[24].

Un autre thème préféré de la littérature populaire allemande est celui du Christ musicien et maître de danse; c'est lui qui mène la ronde des anges et conduit les âmes bénies au ciel en dansant. Un cantique populaire du XIVe siècle le chante ainsi:

Heia, wie süss er fiedelt!
Die Saiten kann er rühren,
von Freud zu Freude führen!
Jesus der Tanzmeister ist
er wendet sich hin, er wendet sich her,

Alle Engel tanzen nach seiner Lehr;
und die Seele tanzet hochgemut,
damit gewinnet sie die himmliche Sitt,
bis der Tanz ein Ende hat[25].

Et c'est par la musique que l'âme se libère des attaches corporelles pour trouver dans l'enchan-

24. Texte cité par H. ROSENFELD, *Der Mittelaterliche Totentanz*, p. 21.

25. H. SUSO, *Büchlein der ewigen Weisheit*, Chap. 5, mentionné par ROSENFELD, *op. cit.*, p. 21.

tement de la musique céleste la réunion mystique avec le Christ:

> Nimm wahr, wie mein süsses Saitenspiel
> dich liebvoll zu mir ziehen will[26].

Cependant, à partir du XIVe siècle, le lien entre la musique et l'Au-delà se manifeste le plus souvent, dans les textes comme dans l'iconographie, à travers le thème des anges musiciens participant à la liturgie céleste dont celle sur terre n'est qu'un pâle écho[27].

* * * * *

La dualité métaphysique du monde de l'Au-delà se retrouve aussi dans les textes théoriques avant que les poètes et les sculpteurs l'abordent. La parodie de la musique céleste, celle de l'Enfer, est le contraire de toute harmonie: «omni voce dissonus, omni symphonie contrarium». Déjà Beda écrivait comment les diables traînent les âmes damnées en Enfer, en ricanant:

> animas hominum moerentes ejulantes
> qui ipsa multum exultans et cachinans
> medias
> illas trahebat in tenebras[28].

Et là, ces âmes seront condamnées au silence total, incapables de laisser entendre la moindre plainte ou de connaître celle de leurs voisins; elles se trouveront dans l'isolement total, ou bien au contraire, elles seront obligées de supporter le bruit infernal, négation de l'ordre harmonieux de la musique céleste. Le texte d'un hymne très ancien met subtilement en relief ce contraste:

> Aurora lucis rutilat
> Coelum laudibus intonat
> Mundus exsultans jubilant
> Gemens infernus ululat[29].

Un texte irlandais anonyme, postérieur de trois siècles, qualifie ces hurlements d'indescriptibles:

> clamores et ejulatus, quos audivit, nulla
> sufficit lingua exprimere[30].

26. *Bilderbogen von Christus und der minnenden Seele*, (XIVe siècle); voir ROSENFELD, *op. cit.*, pp. 21-22.

27. Déjà Aurélien de Réomé le décrivait dans son traité *Musica disciplina*, édité par GERBERT, *Scriptores*, I, p. 61. Plus tard, Marchetto de Padoue développe longuement ce sujet dans *Pomerium in arte musicae mensuratae*, édité par GERBERT, *Scriptores*, III, pp. 122-123. Quant à l'iconographie, la peinture italienne et plus particulièrement celle de l'École de Florence, offre des oeuvres en abondance; exemples célèbres: GIOTTO et FRA ANGELICO dans leurs *Couronnement de la Vierge*. Ce sujet a été longuement traité par R. HAMMERSTEIN dans *Die Musik der Engel. Untersuchungen zur Musikanschauung des Mittelalters*, Berne-Munich, 1962.

28. P. L. 95, 249, cité par HAMMERSTEIN, *op. cit.*, p. 108.

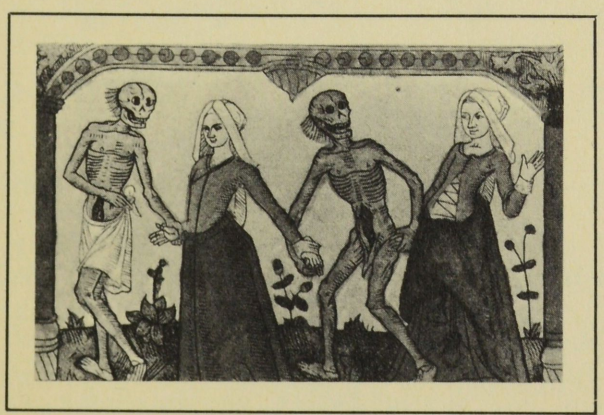
29. *Analecta hymnica*, 51, 89.

30. Cité par HAMMERSTEIN, *op. cit.*, p. 108. Le même auteur a consacré une étude remarquable à ce sujet: *Diabolus in musica. Studien zur Ikonographie der Musik des Mittelalters*, Berne-Munich, 1974.

On peut bien le croire; Lucifer lui-même dira à propos de l'art vocal de ses confrères que «c'est pour fendre cervelles»:

> Tant menez cry espouventable
> cessez, cessez, de par le deable
> vostre chant s'accorde trop mal[31].

L'iconographie médiévale illustre cette conception de la musique infernale avec beaucoup d'imagination. À partir du XIIe siècle, la démonologie musicale développe un répertoire de sujets d'une très grande variété[32], inspirés le plus souvent par les textes bibliques ou bien par les commentaires théologiques qui manifestent la méfiance de l'Église à l'égard de toute pratique musicale en dehors de la liturgie et plus particulièrement à l'égard de la musique populaire. Ainsi les instruments de musique populaire sont mis entre les mains des créatures infernales[33] et ceux qui étaient d'origine céleste deviennent par le mauvais usage le moyen de séduction du diable, évoquant ainsi la damnation et la mort[34].



Vous qui en ceste portraiture
Veés danser estas divers,
Pensés qu'est humaine nature:
Ce n'est fors que viande à vers.
(J. Gerson, *La danse macabre*)

31. A. GREBAN, *Le Mystère de la Passion*, éd. G. PARIS et G. RAYNAUD, Paris, 1878 (Slatkine Reprints 1970), p. 49, v. 3869 et 3861-3863.

32. Étant donné que ce répertoire iconographique est déjà bien connu et trop vaste pour être résumé ici, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de R. HAMMERSTEIN, *Diabolus in musica, Studien zur Ikonographie der Musik des Mittelalters*, Berne-Munich, 1974, qui le traite longuement et qui offre nombre de reproductions judicieusement choisies.

33. Le plus souvent ce sont les instruments à vent: le cor, la cornemuse, la chalémie et les percussions; exemples: *Psautier de Cantorbéry*, Paris, B.N., lat 8846, f. 108v, début XIVe siècle; *Bible franco-flamande*, Saint-Omer, B. M., 5, XIIIe siècle. Reproduction dans HAMMERSTEIN, *Diabolus in musica*, illustrations 4 et 8.

34. Sainte-Foy de Conques, (vers 1130), Tympan du Jugement dernier, Reproduction dans HAMMERSTEIN, *Diabolus in musica*, illustration 26.

En effet, pour un chrétien l'idée de la mort a été longtemps liée à la notion du péché et à celle du diable emportant l'âme damnée en enfer, la mort charnelle préfigurant la mort spirituelle et la damnation comme conséquence du péché. Toutefois, à la fin du moyen âge, ce lien se relâche et la mort corporelle, inévitable pour tous, deviendra une angoisse sans consolation. Reflétant cet état d'esprit, apparaît le thème de la danse macabre, thème fort ancien, mais adapté d'une façon propre par la mentalité du moyen âge finissant. Les images se sont cristallisées à partir des observations très concrètes faites pendant les grandes épidémies du XIVe siècle, comme le témoignent les premiers documents iconographiques datant du XVe siècle[35]. Si les textes conçoivent encore l'explication de la mort comme un châtiment qui atteint les pécheurs, les représentations visuelles négligent cette figure double — Satan - Mort — pour laisser la place à la personnification de la mort. Elle est figurée habituellement comme un squelette musicien, ricanant et entraînant dans la ronde les jeunes et les vieux sans distinction de classe, de profession ou de mérites[36]. Souvent elle utilise, comme le diable d'ailleurs, la séduction de la musique, et par la ruse, ou de force, elle oblige ses victimes à franchir le passage de l'Au-delà.

La plus explicite du point de vue musical est la gravure sur bois illustrant la danse macabre de Guyot de Marchant (1486)[37]: quatre squelettes musiciens, chantant et portant chacun un instrument, la cornemuse, l'orgue portatif, la harpe, et le dernier, le flageolet avec le tabor. Dans un décor de fleurs, les quatre musiciens impressionnent par leur attitude calme et posée: la mort est au coeur de la vie, éphémère comme la musique; toute agitation est vaine devant l'issue finale.

Semblable attitude se retrouve dans le manuscrit parisien de la Bibliothèque Nationale, manuscrit fr. H995, dans lequel les musiciens

35. Au sujet de la danse macabre, ses origines, son histoire à travers les sources textuelles et visuelles, consulter l'étude de H. ROSENFELD, *Der Mittelalterliche Totentanz, Enstehung — Entwicklung — Bedeutung*, Cologne-Graz, 1968.

36. C'est un point commun entre la majorité des représentations de la danse macabre; il est particulièrement évident dans la danse macabre de Gross-Basel, Église des dominicains — ou celle de Lubeck. Cf. ROSENFELD, *op. cit.*, illustrations 13 et 21.

37. ROSENFELD, *op. cit.*, illustration 25.

macabres jouent respectivement de la chalémie avec le tabor et la vielle à roue. Contrastant avec ces instruments inférieurs de musiciens ambulants, la scène est située à l'intérieur d'une demeure aristocratique. La mort n'aura pas de respect de rang et de classe[38].

Un semblable message livre aussi la danse macabre du manuscrit français du XVIe siècle conservé à Oxford, où le motif de la danse véritable est bien mis en évidence[39].

Contemporaine de l'illustration de Guyot de Marchant, la gravure *Heidelberger Totentanz* (1485) représente ses personnages en plein mouvement[40]. Chaque scène comporte un élément musical; et les instrumentistes et les danseurs mènent une ronde effrénée. Il s'agit bien ici d'une caricature de la danse, la mort se moque du comportement futile des humains.

À cette conception réaliste et humaine de la mort s'oppose une autre, profondément religieuse, inspirée par les visions eschatologiques du Jugement dernier et de la résurrection des morts, du Paradis et de l'Enfer, et d'autres différents épisodes de l'Apocalypse. Dans l'iconographie médiévale ces sujets illustrent l'univers de l'Au-delà, les terreurs de l'Apocalypse étant adoucies par l'espérance d'être parmi les justes.

Le texte de l'Apocalypse[41], ainsi que la Première Epître aux Corinthiens[42] touchent le point central de notre sujet: la résurrection des morts à la fin des temps et la victoire définitive de la vie sur la mort.

C'est d'ailleurs un des thèmes privilégiés qui a très tôt attiré les enlumineurs. De plus, les évocations sonores très suggestives des textes qui s'y rapportent ont inspiré les illustrations les plus anciennes des sujets musicaux. Qu'il suffise de mentionner les anges avec les trompettes du Jugement dernier et la résurrection des morts du Psautier d'Utrecht ou celui de Trèves[43] qui donnent les exemples les plus anciens de la vision

38. W. STAMMLER, *Die Totentanze des Mittelalters*, Munich, 1922, illustration no. 6.

39. Oxford, Bodleyan, Ms Douce 135, f. 72.

40. ROSENFELD, *op. cit.*, illustration no. 27.

41. Apocalypse, 6,7; 7,9; 8,2; et 6, 11, 19.

42. Cor. 1,15.

43. Trèves, Stadtbibliothek, Hs. 31, f. 18v, VIIe - IXe siècles. Reproduction dans HAMMERSTEIN, *Musik der Engel*, illustration 3.

que le moyen âge se faisait de la résurrection des morts, vision d'un réveil au son des busines et des trompettes. De ce point de vue, le Livre de Périkopes de Henrich II du XIe siècle[44] est encore plus impressionnant: l'effet sonore des trompettes est évoqué par des petites figures humaines qui sortent de leurs sarcophages avec des gestes de terreur et suggèrent ainsi l'instant même où les anges font sonner leurs instruments en pleine puissance. Contrastant avec le silence, synonyme de l'immobilité et d'absence de vie, le son des instruments à vent a ici une signification qui n'est pas simplement décorative; le texte des Écritures est réellement pris au pied de la lettre. La sculpture gothique foisonne d'anges avec la trompette du Jugement. Planant au-dessus des arcs-boutants, l'ange est souvent isolé[45]; il rappelle par sa seule figure tout un univers mental dans lequel vit le chrétien du moyen âge: c'est dans ce détail que la conception de la musique comme négation de la mort surgit dans toute sa force.

44. Munich, Staatsbibliothek, Clm 4452, f. 202v.

45. Par exemple celui de Saint-Père-sous-Vézelay, Église Saint-Pierre, XIIIe siècle, ou Freiburg i. Breisgau, Munster, cf. HAMMERSTEIN, *Musik der Engel*, illustrations 41 et 42.

D'autres épisodes de l'Apocalypse contiennent des références à la musique; elles sont plus ou moins explicites. Les 24 Vieillards sont aussi musiciens; leurs instruments sont le signe de l'harmonie et de la sagesse avec lesquelles ils participent au gouvernement du Royaume de Dieu et de la louange qu'ils lui adressent continuellement. Voilà pourquoi les instruments de musique qu'ils portent ne sont souvent que symboles et non la représentation d'un ensemble musical réel[46].

46. Portico de la Gloria de Saint-Jacques de Compostelle, fin XIIe siècle, et le plus beau de tous, le tympan de Moissac.

Résumons ces propos en situant dans le temps les liens entre la musique et les visions de la mort et de l'Au-delà. À l'époque du christianisme primitif qui établissait les dogmes en opposition radicale avec l'esprit de l'Antiquité, la mort est pour tout chrétien une libération, un accomplissement de la vie dans la joie. Le moyen âge classique connaît cette sérénité religieuse, mais elle est teintée de la mélancolie du destin humain

Femmes, mirez vous en ung tas d'ossemens de gens trespassez,
Lesquelz ont en divers estatz
Au monde esté leurs temps passez,
Et maintenant sont entassez
L'ung sur l'autre, gros et menus.
Ainsi serez, or y pensez,
La chair pourrie, les os tous nudz
(La danse macabré des femmes)

La Mort et la Femme de village

qui se manifeste clairement dans la musique profane. La consolation par la promesse de la résurrection est vivement vécue; elle est symbolisée par la musique, souffle du son, souffle de vie.

Au déclin du moyen âge c'est le réalisme humaniste qui dominera. Le thème de la danse macabre (danse de la mort et danse des morts) est intensément présent dans l'iconographie musicale. Toutefois, il n'a pas de contrepartie dans le répertoire musical même. Notons ici la divergence entre la pratique musicale, les textes et les images.

Et c'est au temps de la Renaissance que la musique deviendra l'allégorie de l'immortalité.

* * * * *

Terminons par la prière par laquelle le scribe qui avait copié le *Traité de musique* de Jean des Murs, vers 1300, conclut son ouvrage:

Da deus, ut scriptor, lectores quique benigni
Coram te fiant coelesti carmine digni.
Da nobis juste modo vivere menteque munda;
Da post in coelis tibi psalere voce jocunda[47].

47. GERBERT, *Scriptores*, III, p. 248, J. DE MURIS, *Summa musicae*: *Accorde, Seigneur, que le scribe et les bons lecteurs soient dignes devant toi des chants célestes, Donne-nous de vivre en justes en esprit et en paroles, afin de pouvoir te chanter après dans les cieux d'une voix joyeuse.*

APPENDICE

Images de mort

par
Bruno Roy

I. Triboulet rencontre la mort

Se pourrait-il qu'un des plus beaux textes médiévaux sur la mort ait été écrit par un fou? Si tel est le cas, on comprend pourquoi les historiens de la mort ne lui ont accordé aucune attention. Ce texte, qui se donne comme une *Complainte* composée par Triboulet («Je, Triboulet, comme fol me complains»), est conservé dans un manuscrit unique à La Haye[1]. Il s'agit d'un poème de facture extrêmement savante et complexe, de près de huit cents vers. Entre un prologue et un épilogue (12 et 122 vers) adressés aux lecteurs, le poème est fait en trois longs morceaux. Le premier est une diatribe de Triboulet contre la Mort (221 v.); dans le second c'est la Mort qui parle et décrit son pouvoir universel (247 v.); enfin Triboulet mort s'adresse aux survivants (188 v.) pour les inciter au repentir; cette section se termine par une courte prière à la Vierge. Le programme iconographique du poème se compose de cinq miniatures, qui ponctuent le début des sections: le prologue (1), les trois discours (2, 3, 4) et la prière finale (5).

Cette oeuvre n'est connue que par le rapport d'un voyage de recherche fait par Achille Jubinal il y a cent trente ans[2]. Pourtant, le thème qu'elle aborde suffirait à classer la *Complainte* comme

1. Manuscrit *s'Gravenhage, Koninklijke Bibliotheek, 71.G.61.* Ce manuscrit de la fin du XVe siècle, en parchemin, contient: P. d'Ailly, *Le jardin amoureux de l'âme,* (f. 1r-14v), la *Complainte* présentée ici (f. 16r-42v), P. Chastellain, *La Cornerie des anges* (f. 43r-45r), et une ballade "O coeur humain polut en tous estas", refrain "Le dart mortel qui les pompes affine". Il n'est pas impossible que la *Complainte* coïncide avec ce "petit livre Triboulet" qui figurait en 1484 dans la bibliothèque de Charlotte de Savoie, femme de Louis XI (cf. L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits,* Paris, I, 1889, p. 105).

2. A. Jubinal, *Lettre à M. de Salvandy,* Paris, 1846, pp. 43-45.

un document majeur sur la mort et la folie, et sur leur rencontre inévitable; cette importance sera évidemment accrue s'il s'avère qu'elle est bien l'oeuvre du fou qui se l'attribue.

Mais savait-il même écrire, ce fou qui servit le roi René, passa ensuite (1480) à la cour du futur Louis XII, et mourut peu après 1509?[3] On sait qu'il avait reçu en cadeau du roi poète, en 1452, une paire de lunettes[4]; mais les lunettes sur le nez d'un fou dénotent des capacités de décryptage qui vont bien au-delà de l'écriture[5]. Un autre cadeau, qu'il reçut en 1464, pourrait être plus significatif: un cheval, donné par Charles d'Orléans[6]. Quel talent extraordinaire chez Triboulet avait si fortement impressionné le prestigieux poète? Peut-être ce même talent que le roi René avait consacré avec éclat en faisant frapper une médaille à l'effigie de Triboulet (1461), médaille dont l'inscription atteste à la fois que Triboulet portait le costume royal et que cette "royauté" lui était méritée par la richesse de ses "préludes":

> Me regis insontem cvra et imagine lvdit
> et me prelvdiis ricvm tegit regia vestis[7].

Les talents variés de Triboulet ont été énumérés dans son épitaphe, composée par Robertet:

> En chantz, dances, feiz choses non pareilles;
> Mais dessus tout de *prescher* feiz merveilles,
> Car mon esprit, qui n'eut oncques repos,
> En vingt parolles faisoit trente propos[8].

Mais Triboulet lui-même, s'il faut croire avec Eugénie Droz que la sottie des *Vigilles Triboulet* est de lui[9], avait fait son propre éloge funèbre, dans lequel il énumère ses qualités:

> Car c'estoit ung sot autentique,
> Prest a jouer et a tout faire,
> Tant en lourdoys qu'*en rethorique*;
> Car pour ung sens alegorique,
> Il faisoit rage d'exposer.[10]

3. Voir C. Couderc, dans Bibl. de l'École des Chartes, 50, 1889, pp. 104-106.

4. G. Vallier, *Iconographie numismatique du roi René*, Paris, 1883, p. 39.

5. Voir J.C. Margolin, *Des lunettes et des hommes, ou la satire des mal-voyants au XVIe siècle*, Annales E.S.C. 30, 1975, pp. 375-393.

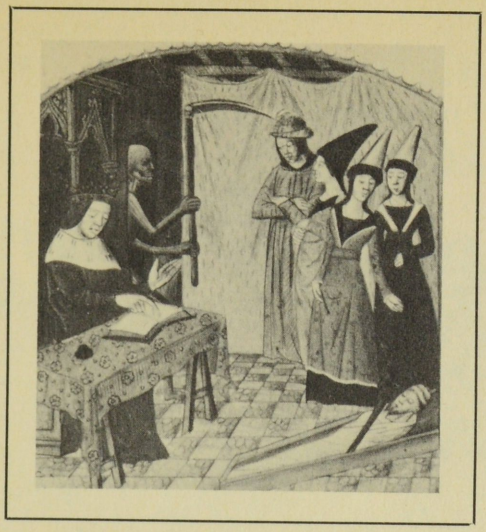
6. Lecoy de la Marche, *Extraits des comptes et mémoriaux du roi René*, Paris, 1873, no. 743.

7. G. Vallier, *Iconographie...*, pp. 27-29. Les Planches 18 et 20 attestent ce fait, que Françoise Piponnier a su découvrir à travers les comptes du roi René: F. Piponnier, *Costume et vie sociale. la cour d'Anjou XIVe-XVe siècles*, Paris-La Haye, 1970, pp. 237-8.

8. A. Joly, *L'épitaphe de Triboulet*, Lyon, 1867, p. 29; A. de Montaiglon, *Recueil de poésies françoises des XVe et XVIe siècles*, Paris, XIII, 1878, p. 10.

9. E. Droz, *Le recueil Trepperel*, t. I: *Les Sotties*, Paris, 1935, p. 219.

10. *Vigilles Triboulet*, dans E. Droz, *Recueil Trepperel. Fac-similé des trente-cinq pièces de l'original*, Genève, 1966, X, v. 309-313.



1. Folles et folz qui en vie demourez,
Attendant mort soubz qui fault que mourez,
Ou tost ou tart, chascun, soit bel ou let,
Tant bien sages, rassis, amoderez,
Ou nom de Dieu, en vous considerez
Qu'a present est de ce povre folet.

2. Je, Triboulet, comme fol me complains,
Et au monde et a Dieu je me plains,
En demandant vengence du meffait
Que Mort a tort et faulcement m'a fait.

3. Toy qui te plains que par moy es tuez,
Je te respons sans sçavoir qui tu es
Que de mes fais sans cause te tourmentes
Et de moy, Mort, te complains et gementes.

4. O miserable creature,
Homme orgueilleux et descongnu,
Subget a toute pourriture,
Regarde qu'il m'est advenu.

5. A toy, precieuse Dame,
Ma povre ame
Recommande a mon pooir,
Et je te supplye et reclame
Se j'entame
Les maulx qu'en moy puis sçavoir
Que de moy voeullez avoir
Main et soir
Souvenance, s'il te plet,
Et avec toy recevoir
Et voloir
Ton povre fol Triboulet.

Or la *Complainte* atteint des sommets d'écriture dignes des meilleurs rhétoriqueurs du XVe siècle[11]. Le Triboulet qui s'attribuait la paternité de cette oeuvre et qui au surplus était capable de l'écrire, avait-il de meilleures raisons de se l'attribuer que nous de la lui contester? On peut le penser; mais le problème d'attribution est ici peu de choses en comparaison de l'apport de cette *Complainte* à la thématique de la mort au XVe siècle.

11. Cf. P. Zumthor, *Le masque et la lumière*, Paris, 1978, pp. 180-196.

Que Triboulet rencontre la Mort, (pl. 1) et la courbe satirique des danses macabres se trouve à la fois ouverte et fermée, les types extrêmes y étant rassemblés en un seul: le fou est le roi (peut-être un peu le pape, par sa tiare de cheveux), le roi est le fou. Triboulet porte en lui la folie de la sagesse et la sagesse de la folie: la danse de la Mort devient ici dispute (pl. 2) et combat (pl. 3) contre la Mort; mais en même temps l'absurde danse dérive doucement, par la vertu inversante de la folie, vers le terrain plus réconfortant de l'attendrissement humain (pl.4) et de l'espérance (pl. 5).

II. La mort sur un boeuf

La représentation de la Mort comme un personnage assis sur un boeuf pose un problème iconographique dont la solution paraît liée à un changement dans la présentation de la mort au XVe siècle. La *Dance aux aveugles* est en effet le plus important témoin littéraire et iconographique médiéval à présenter la Mort cheminant sur un boeuf. Jusque-là, la Mort allait surtout à cheval, suivant la description de l'*Apocalypse* (6:8): «Et voici qu'apparut à mes yeux un cheval verdâtre (vulgate: *pallidus*); celui qui le montait, on le nomme la Mort».

Le comte de Laborde fut le premier à s'aviser de cette nouveauté, et il conclut que la *Dance aux aveugles* était la source de ce thème iconographique[1]. Mais cette conclusion fut aussitôt mise en doute par Huizinga, qui trouva à citer quelques exemples plus anciens de ce thème[2].

Pour d'autres, la représentation de la Mort cheminant sur un boeuf avait sa source dans l'iconographie du *Triomphe de la Mort* de Pétrarque[3]: en effet le char de la Mort y est toujours représenté comme traîné par des boeufs.

Mais le problème est que les boeufs apparaissent non pas dans le texte de Pétrarque, mais dans son iconographie, laquelle n'est pas antérieure au milieu du XVe siècle, et est au surplus italienne[4].

Une autre hypothèse a été présentée sur ce sujet par Liliane Guerry, qui explique les deux

1. A. de LABORDE, *La Mort chevauchant un boeuf: origine de cette illustration de l'Office des morts dans certains livres d'heures de la fin du XVe siècle,* Paris 1923; P. de KEYSER, *De Houtsnijder van Gerard Leeu's van de Drie Blinde Danssen* (Gouda, 1482), Gentsche Bijdragen tot de Kunstgeschiedenis 1, 1934, pp. 57-66 (référence donnée par E. PANOFSKY, *Studies in Iconology,* New York, 1939, p. 113, n. 58,.

2. J. HUIZINGA, *Le déclin du Moyen âge* (Petite Bibl. Payot), p. 148.

3. E. MÂLE, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France,* Paris, 1949[5], p. 378; E. PANOFSKY, *Studies...*; C. MARTINEAU, *Le thème de la mort...*, p. 232

4. Cf. L. GUERRY, *Le thème du "triomphe de la Mort" dans la peinture italienne,* Paris, 1950, pp. 76-112.

représentations concurrentes par un emprunt aux mythologies orientales, c'est-à-dire «à la figure symbolique du taureau psychopompe»[5]. Les inconvénients d'une telle solution sont qu'elle établit des liens arbitraires entre l'Égypte ancienne et le moyen âge occidental, et surtout qu'elle associe le boeuf à l'idée de survie, ce qui est en-dehors des préoccupations de Pétrarque et de Michault[6].

Il n'est pourtant que de lire le texte de Michault pour voir quel parti symbolique celui-ci entendait tirer du boeuf:

> ...et estoit (Atropos) toute nue, assise sur ung beuf qui *cheminoit moult lentement*, ayant a son col, entre ses cornes et les premieres jambes, ung linceul ou drap de lit (XII, lignes 9-12).

L'idée évoquée est bien celle de la lenteur:

> Sur ce beuf cy, qui s'en va pas a pas,
> Assise suis et ne le haste point (XIII, 41-2)

Le boeuf qui chemine lentement marque donc l'introduction d'une nouvelle dimension symbolique. À côté de l'ancien registre de la Mort à cheval piétinant les cadavres de son galop rapide se développe l'image d'un animal lourd, qui s'avance pesamment sans arrêter, ne laissant rien au hasard, pour ainsi dire, avec l'obstination calme de ce qui est inéluctable.

L'idée d'obstination de la Mort se trouvait déjà chez les mythographes médiévaux. D'après le *Fulgentius metaforalis* de John Ridewall, les trois Parques doivent être représentées comme *onerate* (Clotho), *occupate* (Lachesis) et *obstinate* (Atropos):

> Et quia sorores iste et specialiter ista (Atropos) nulli voluit parcere nec ab incepto desistere, ideo pinguntur obstinate. (...) Sed istis non obstantibus, hec soror tercia semper manet *immutabilis* et *insuperabilis*[7].

5. *Ibid.*, p. 37 et pp. 86-91. Opinion reprise par L. REAU, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, II/2, 1957, p. 642.

6. Une autre hypothèse rattache les boeufs à la mort par le biais du char de Saturne: G. de TERVARENT, *Attributs et symboles dans l'art profane 1450-1600*, Genève, 1958, p. 72. Si cette hypothèse est valable pour Pétrarque, elle ne vaut pas pour Michault (un seul boeuf, pas de char, pas de faux mais une lance).

7. Ed. H. LIEBESCHUTZ, Berlin, 1926, p. 111.

Pierre Michault, ayant déjà présenté pour la première danse un Cupidon conforme aux descriptions des mythographes («caecus, nudus, puer, pharetratus») pouvait aisément imaginer une Atropos cheminant sur l'animal le plus apte à illustrer l'idée exprimée par de tels textes.

La composante symbolique qui se trouvait éliminée par ce remplacement du cheval par le boeuf, celle de la rapidité, n'est cependant pas demeurée absente de l'iconographie macabre: elle s'est concentrée dans l'imagerie frénétique de la danse macabre. Quant à l'iconographie du boeuf, on peut la concevoir comme s'étant déployée dans deux directions, le terme pivot étant celui d'une ritualisation de la lenteur. Chez Michault le boeuf portant un linceul entre ses cornes est de toute évidence l'animal du sacrifice; il fait d'ailleurs partie d'un cortège: précédé de Maladie et d'Âge, suivi d'Accident, ce boeuf s'en va au lieu du sacrifice et de l'immolation[8]. Par contre chez les illustrateurs de Pétrarque, la lenteur rituelle est celle du triomphe: il y a plusieurs boeufs, et ils traînent d'un pas lent le char triomphal de la Mort[9].

Pour mesurer le changement qui se situe entre l'époque romane et le XVe siècle, il suffit de mettre en parallèle les *Vers de la Mort* d'Hélinand et les *Arts de mourir:* le premier texte a pour sujet le péril de la mort subite[10], et les autres sont des préparations à la mort. L'écart entre les deux perspectives est celui même qu'illustre le remplacement du cheval par le boeuf. Pour le moraliste, une Mort "obstinée" offre plus de ressources que la Mort "cavalière": le temps de l'angoisse et celui de la conversion s'en trouvent allongés. Quant à la récupération de la rapidité dans le registre négatif de la frénésie, elle explique la richesse satirique des danses macabres.

8. Selon la *Glose ordinaire* (sur *Exod.* 22), la première caractéristique du boeuf est d'être un animal de sacrifice: «*immolatur*, arat, comeditur, lac et corium dat, ideo furans, reddebat quinque pro uno».

9. Cependant, A. TENENTI, *Il senso della morte*, p. 473, a noté qu'au milieu du XVIe siècle, les boeufs du Triomphe reprenaient de la vitesse, et qu'on avait tendance à revenir au cheval apocalyptique.

10. Cf. J.C. PAYEN, *Le "Dies irae" dans la prédication de la mort et des fins dernières au Moyen âge*, Romania, 86, 1965, pp. 68-69.

III. Table des illustrations

Garde supérieure	Pétrarque, *Les triomphes,* Milan, U. Scinzenzeller, vers 1494.
page 22	Barthélémy l'Anglais, *Le livre nommé le Propriétaire des choses,* Lyon, J. Syber, vers 1485.
29	Valescus de Tarente, *Pratica sive Philonium,* 1500.
47	Manuscrit London, British Library, Harley 4431, fol. 111r.
61	Manuscrit Paris, B.N. fr. 594, folio 178v.
64	*Les cent histoires de Troye,* Paris, Pigouchet, 1499.
65	Manuscrit Paris, B.N., fr. 378.
67	Xylographie allemande, 1494.
69	Schedel, *Weltchronik.*
105	*Le grand Compost et Calendrier des bergers,* Troyes, N. le Rouge.
115	Vaticano, Museo sacro.
125	Manuscrit New York, Pierpont Morgan Library, M. 132, fol. 140v.
126	*Livre d'heures,* Paris, S. Vostre, 1512.
129	Jacob Cats, *Proteus,* 1627.
131	Manuscrit Genève, Bibl. publique et universitaire, 182, fol. 198r.
156	Manuscrit Jena, Universitätsbibliothek, Sag. f. 13, folio 1r.
160	*L'art de bien mourir,* Paris, Vérard, 1492.

page 176 J. Savonarole, *Ars moriendi,* vers 1500 (photo d'après G. Gruyer, *Les illustrations des écrits de J. Savonarole,* Paris, 1978, p. 82, 79).

188 *La Danse macabre,* Paris, Guyot Marchant, 1491.

195 Manuscrit Oxford, Bodleian Library, Douce 305, fol. 33v.

198 *La Danse macabre,* Paris, Guyot Marchant, 1491.

199 *La Danse macabre,* Paris, Guyot Marchant, 1491.

218 *La Danse macabre,* Paris, Guyot Marchant, 1491.

219 Statue de l'Ankou, cimetière de Ploumilliau (Bretagne).

220 Xylographie, Florence, 1496.

221 Manuscrit Bruxelles, Bibliothèque royale, 9392, fol. 37v.

226 Strasbourg, Musée de la Cathédrale.

231 Xylographie allemande, 1489.

232 Karlsruhe, Badische Landesmuseum.

233 Manuscrit Berlin, Staatliche Museen, Ms. 79B12, fol. 221.

257 Manuscrit München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 4452.

259 Manuscrit Oxford, Bodleian Library, Douce 135, folio 72r.

261 *La grande Danse macabre,* Troyes, N. le Rouge, vers 1500 (exemplaire conservé à Dresden, Sächsische Landesbibliothek).

266 Manuscrit Paris, B.N. fr. 995, folios 24r et 36v. *(La danse macabre des femmes).*

273-274 Manuscrit s'Gravenhage, Koninklijke Bibliotheek, 71G61, folios 16r., 17r., 24r., 32v., 38v..

Garde inférieure J. Savonarole, *Ars moriendi,* Paris, vers 1500 (photo d'après G. Gruyer, *Les illustrations...,* p. 79).

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS 9
par Ciaude Sutto

PREMIÈRE PARTIE —
ARRIÈRE-PLAN HISTORIQUE 15

LA MORT: IMPACT RÉEL ET CHOC PSYCHOLOGIQUE 17
par Michel Hébert

JUSTICE, CRIMINALITÉ ET PEINE DE MORT EN FRANCE AU MOYEN ÂGE: ESSAI DE TYPOLOGIE ET DE RÉGIONALISATION 31
par Rodrigue Lavoie

MOURIR AU XVe SIÈCLE: LE TESTAMENT DE JEANNE D'ENTRECASTEAUX 57
par Bernard Saint-Pierre

CORTÈGE FUNÈBRE ET SOCIÉTÉ AU XVIe SIECLE À AIX-EN-PROVENCE: LA PRÉSENCE DES PAUVRES 97
par Claude Dolan-Leclerc

DEUXIÈME PARTIE —
MANIFESTATIONS LITTÉRAIRES ET ARTISTIQUES 117

AMOUR, FORTUNE ET MORT — LA DANSE DES TROIS AVEUGLES 119
par Bruno Roy

LE LABOUREUR DE BOHÊME ET SON PROCÈS CONTRE LA MORT 139
par Rolf Max Kully

VIVRE SA MORT ET MOURIR SA VIE: L'ART DE MOURIR AU XVe SIÈCLE 169
par Adèle Chené-Williams

LA SCÈNE DE LA MORT DANS LES PREMIÈRES HAGIOGRAPHIES LATINES 183
par Pierre Boglioni

DANTE ET LA MORT 211
par Guy H. Allard

LA COMPLAINTE DES MORTS DANS LA LITTÉRATURE OCCITANE 229
par Élisabeth Schulze-Busacker

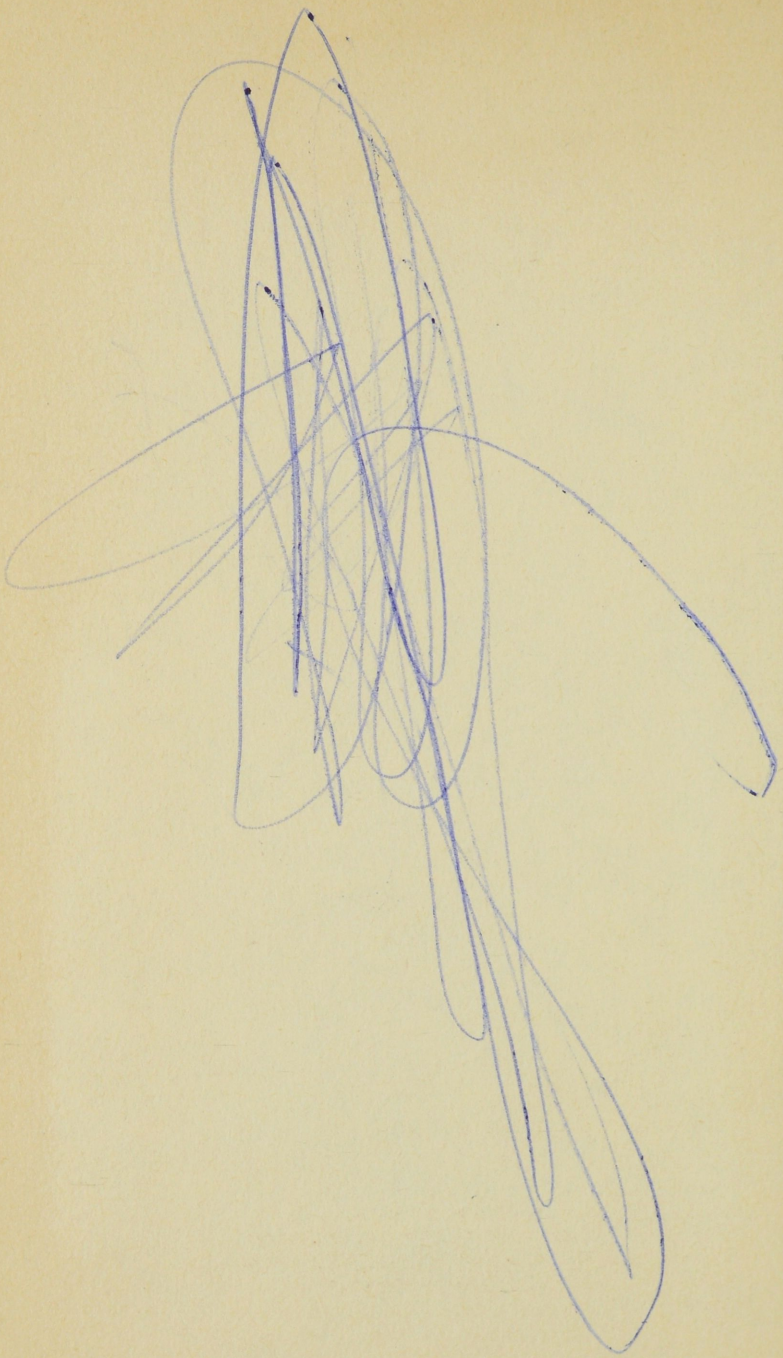
LA MORT ET L'AU-DELÀ DANS LA MUSIQUE MÉDIÉVALE 249
par Dujka Smoje

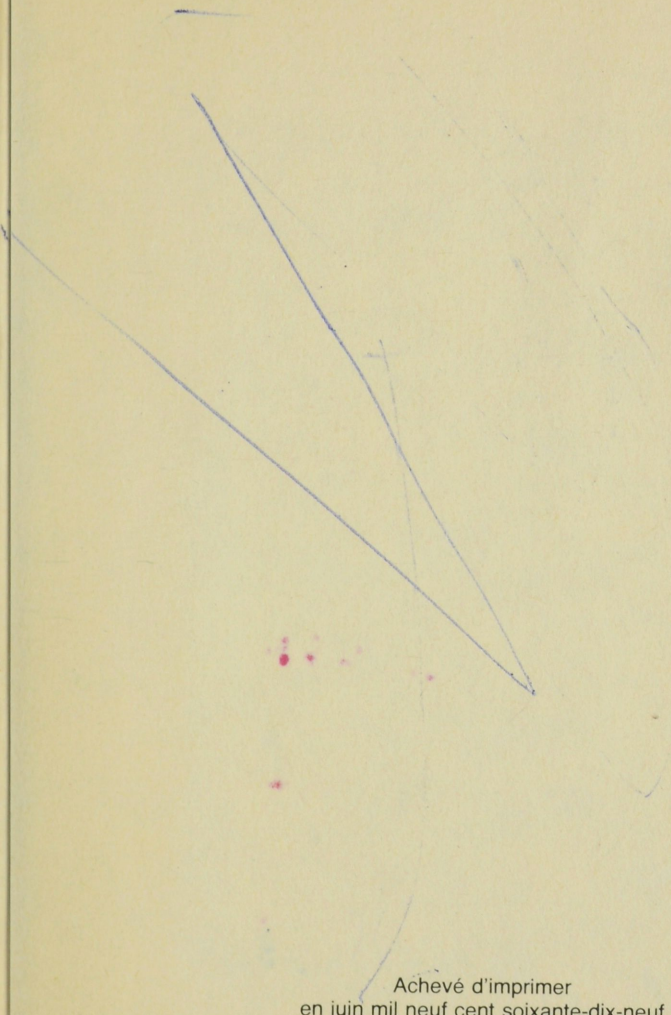
APPENDICE

IMAGES DE MORT 269
par Bruno Roy

TABLE DES ILLUSTRATIONS 281

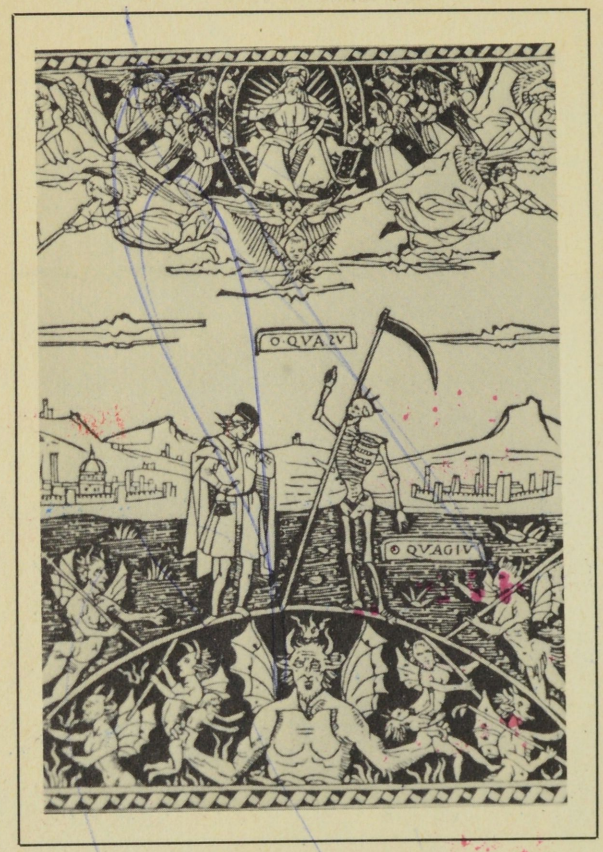
034-BIBL. QUÉBECOISE





Achevé d'imprimer
en juin mil neuf cent soixante-dix-neuf
sur les presses de l'Imprimerie Gagné Ltée
Louiseville - Montréal.
Imprimé au Canada

3 1225 00101 1226



La Mort et le Jeune homme
«Ayez, de manière à l'avoir toujours devant les yeux, une image représentant le paradis en haut et l'enfer en bas. (...) La Mort marche toujours à votre rencontre pour vous enlever de ce monde» (J. Savonarole, *L'Art de mourir*)

094-BIBL. QUEBECOISE

02 JUIL. 1980

DATE DE RETOUR
Veuillez rapporter ce volume avant ou
la dernière date ci-dessous indiquée.

21 FEV 2006		
06 NOV 2008		
21 NOV. 2011		
25 AVR. 2013		
24 SEP. 2013		
21 DEC. 2015		
11 OCT. 2016		

<- code