CAHIERS D'ÉTUDES DES RELIGIONS POPULAIRES – XVI

POUR L'ÉTUDE DU MIRACLE AU MOYEN ÂGE : GRÉGOIRE LE GRAND ET SON MILIEU.

par

Pietro BOGLIONI
Université de Montréal

CERP
Institut d'études médiévales
Université de Montréal
1972

CAHIERS D'ETUDES DES RELIGIONS POPULAIRES - XVI

Pour l'étude du miracle au moyen âge : Grégoire le Grand et son milieu.

par

Pietro BOGLIONI
Université de Montréal

CERP
Institut d'études médiévales
Université de Montréal
1972

Le goût du merveilleux est de tous les temps et de tous les milieux. De plus en plus les savants s'y intéressent, chacun s'étonnant de ce que peuvent contenir de vérité et de culture les récits les plus fantaisistes. Au moment où chaque science tend à déborder de ses frontières traditionnelles, l'étude du merveilleux est devenue un des lieux par excellence des études religieuses interdisciplinaires.

Pour sa part le moyen âge occidental, héritier de l'antiquité gréco-romaine, ne cesse de nous étonner par ses mirabilia, prodigia, miracula, virtutes, passiones, gesta sanctorum, etc. Autant de mots qui véhiculent des littératures abondantes et des sources - qu'on pense simplement aux Acta Sanctorum des Bollandistes - à peine lues et parfois mal déchiffrées; sans compter la quantité énorme d'inédits.

C'est que le moyen âge adore raconter. Ses récits viennent de partout, voire de l'Orient. Même au temps de Grégoire le Grand, à la fin du VIe siècle, les "meilleures" histoires circulent ici et là. "Best-sellers" de l'époque, ces récits raconteront souvent, à la manière des jeunes littératures, la vie quotidienne de ses héros et leurs exploits depuis leur avant-naissance jusqu'à l'après-mort. Nous n'oublierons pas non plus que l'univers mental de ces récits

est celui de l'homme face à son Dieu créateur et Rédempteur.

II

Depuis qu'il a signé, en 1970, un des premiers Cahiers scientifiques du Centre d'études des religions populaires (Pour l'étude du miracle et du merveilleux religieux dans l'antiquité et au moyen âge occidental, en réimpression miméographiée et paru aussi dans le no. 61 de Sacra doctrina 1971, p.107-124), le professeur Pietro BOGLIONI, assistant-directeur à Sacra doctrina (Bologne), n'a cessé de poursuivre ses recherches dans la même ligne d'un humanisme interrogateur jusqu'aux moindres détails anecdotiques. En même temps qu'il enquêtait sur

"The Death of God Theology": il movimento dell'ateismo cristiano negli Stati Uniti, dans Sacra doctrina, N 44 (1966), pp. 589-609

La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo, ibid., N 42, 1966, pp. 271-302

I carismi nella vita della chiesa medievale, paru dans Sacra doctrina, N 59, 1970, 384-430

Streghe e credenze demonologiche popolari nel mediovo, ibid, N 61, 1971, 50-90,

il trouvait le temps de se rendre à Rome pour y soutenir avec les succès que l'on devine une thèse intitulée : Miracolo e meraviglioso religiosi in Gregorio Magno : teorie e temi. Roma, Univ. s. Thomas, 1971, pp.XXI-272+174.

Le présent Cahier est le fruit d'une longue réflexion méthodologique. P. Boglioni a étudié en détail et avec toutes les techniques possibles une série de miracles qu'il a catalogués, analysés de l'intérieur. Soucieux de tout ce qui est révélation d'une mentalité en même temps que d'un auteur bien typique,-il s'agit d'un des plus prestigieux moine et pape du bas moyen

âge, Grégoire le Grand (v.540-604), cette étude manifeste une fois de plus que rien ne remplace la lecture des sources et le retour aux premiers documents si nous voulons vraiment fixer le merveilleux et l'évaluer à sa juste mesure.

Benoît Lacroix.

Univ. de Montréal.

Introduction

1) Paradoxe apparent de la personnalité et l'oeuvre de Grégoire le Grand (+604).

C'est un topos courant parmi les historiens, et on peut le prendre ici pour acquis, que le Pape Grégoire le Grand est l'une des figures les plus marquantes de l'histoire médiévale. L'incroyable énergie déployée par ce romain maladif, introverti et contemplatif, a fait des quinze années de son Pontificat le point tournant de plusieurs grandes lignes de la civilisation médiévale : évangélisation des Anglo-saxons et unification de l'Europe, indépendance religieuse vis-à-vis de Byzance, bases de l'état pontifical, maintien de la discipline ecclésiastique, affirmation de la dignité et des devoirs de l'évêque. On assiste à un "style" nouveau de vie et de conscience épiscopale. Ainsi, l'Europe ne tombera pas complètement dans la barbarie et gardera un certain lien de continuité avec le passé.

Or, si on aborde l'étude de cette figure imposante et attachante du point de vue de l'histoire du miracle et du merveilleux, elle nous paraît étrangement paradoxale. Il n'y a pas de doute par ailleurs que le même paradoxe nous frapperait en étudiant d'autres figures de ce temps, si surtout nous avions la même richesse de documents que pour Grégoire le Grand. Il y a un décalage étonnant de psychologie religieuse et de mentalité entre certaines oeuvres sans trace aucune de miracles et de merveilleux, et d'autres oeuvres, v.g. les Dialogues, où les récits de miracles déferlent à chaque page.

D'un côté, voici l'Epistolaire, masse imposante de documents, fondés sur une sagesse humaine, économique et politique extraordinairement juste et réaliste. L'auteur traite avec les empereurs et avec les moniales; il est capable de vérifier même prosaïquement des listes de comptabilité : il se laisse aller à des sautes d'humeur. Puis, voici aussi les Commentaires sur Job, Sur Ezéchiel, Sur le Cantique des Cantiques, Sur le I Livre des Rois, qui révèlent une âme profondément contemplative, avec des analyses très complexes d'ordre mystique et moral. La Règle Pastorale est une sorte de manuel pour la conduite des âmes, dont la valeur, prouvée par son succès extraordinaire pendant tout le Moyen Age, semble fondée sur la capacité d'analyser les lois et les dynamismes les plus secrets de la psychologie humaine, le tout en vue d'actionner les ressorts cachés mais vrais de la conduite des hommes dans les différentes situations ou conditions intellectuelles, sociales et spirituelles. Tout cet ensemble révèle à première vue un esprit positif, réaliste. C'est la grande tradition de l'humanisme romain classique. On y parle un langage que même un homme du XXe siècle peut comprendre sans difficulté.

Mais déjà dans les Homélies sur les Evangiles, et encore plus dans les Dialogues, qui se veulent un recueil de miracles, nou voilà plongés dans un monde tout à fait différent. L'équilibre rationnel semble céder entièrement la place à une crédulité ingénue et illimitée. Le niveau de psychologie et les croyances nous paraissent incompréhensibles pour un grand esprit : des histoires de fantômes et de maisons hantées, des morts qui ressuscitent et racontent leur voyage dans l'au-delà, des fleuves qui obéissent à un ordre écrit, des objets de fer qui flottent sur l'eau. Est-ce bien ici le même Grégoire ? Comment expliquer le décalage psychologique, religieux et littéraire

entre les deux niveaux ?

Problème d'autant plus passionnant, que nous pouvons déceler des différences semblables chez d'autres auteurs. Ainsi, on a l'Augustin des traités philosophiques et des Confessions, intellectuel individualiste qui n'a pas de contact avec les foules et dont la conversion au christianisme ne semble rien devoir au miracle, et - d'autre part - l'Augustin du livre XXII, 8 de la Cité de Dieu, qui est devenu un collectionneur et propagandiste fervent de récits de miracles (cf. P. de VOOGHT, Les miracles dans la vie de s. Augustin, dans Rech. théol. anc. et médiév., XI, 1939, pp. 5-16). On remarque la même différence entre Sulpice Sévère de la Chronique et celui de la Vie de s. Martin, entre Bède annaliste, chroniqueur, et Bède de l'Histoire des Angles (cf. C.W. JONES, Saint's Lives and Chronicles in Early England, Cornell Univers. Press, 1947). Grégoire est devenu comme un "modèle" et le problème qu'il pose touche le Moyen Age tout entier. Encore chez les grands auteurs du XIIIe s, comme dans les traités de Guillaume d'Auvergne, des discussions subtiles sur la nature de la Trinité peuvent voisiner des récits d'apparitions de démons et autres merveilles entendues dans son enfance.

2) Les tentatives d'interprétation

Pour Grégoire le Grand, le problème de ce décalage entre certaines de ses oeuvres est si frappant, que des critiques catholiques des siècles passés, évidemment gênés par les reproches protestants, ont même songé à soustraire à Grégoire la paternité des Dialogues : solution facile, qui consiste à se fermer les yeux devant un phénomène étrange, et à nier l'évidence lorsqu'elle n'est pas commode. Telle est la tentation permanente des historiens dans leurs analyses des comportements et des mentalités.

Dans les études plus récentes, qui acceptent l'évidence de la paternité grégorienne des Dialogues et qui sont pleinement aux prises avec la "dichotomie" de la personnalité et l'oeuvre de Grégoire, on peut déjà déceler trois lignes d'interprétation, en vue de sauver l'unité psychologique entre, disons, l'Epistolaire et les Dialogues. Je ne suis pas sûr qu'elles arrivent à sauver tous les éléments de la personnalité complexe de Grégoire et à respecter tous les faits que, en historien, on est bien obligé de constater. Il convient de s'arrêter sur ces lignes d'interprétation. Le problème qui se pose et les solutions auront une valeur méthodologique exemplaire.

La première tentative d'interprétation est d'ordre littéraire. Les Dialogues et les miracles qu'ils contiennent ne seraient qu'un simple jeu conscient d'invention littéraire, avec un but d'édification, où par définition la crédulité de Grégoire n'entre pas en jeu. Le problème psychologique et historique n'existerait donc pas : il s'agirait simplement d'un problème littéraire d'"épique chrétienne". F. ERMINI ne craint pas d'affirmer : "Grégoire, dans le style des auteurs de contes et des romanciers, écrit pour rejoindre le vraisemblable, je ne dirai pas littéraire, mais spirituel, pour révéler non pas ce qui est arrivé, mais ce qui pourrait arriver par la volonté de Dieu...Je n'oserais pas dire que nous sommes dans le domaine d'une mythologie chrétienne, mais bien dans celui d'une "novellistica" sacrée, qui par des paraboles et des exemples, plus imaginés que réels, vise la démonstration pratique d'une doctrine" (Gregorio Magno, Rome 1924, p. 42).

C.W. JONES, dans une analyse qu'il applique à toute la période entre le VIe et le XIe s., parle des Dialogues comme d'une oeuvre qui peut être jugée tant au point de vue littéraire que psychologique. Les notions de romance et de convention sont en jeu. Il s'agit de lire dans la perspective de la

Chanson de Roland ou des Nibelungen. Ne parlons pas d'une histoire individuelle et vraie, mais de la vérité abstraite, de la description par "types" standardisés (op. cit.). W.F. BOLTON parle également des Dialogues comme d'une historia figurata, tissu d'allégories savantes, pleines de réminiscences bibliques. Le seul sens à y chercher est un "suprahistorical sense" (Aevum, 33, 1959, pp. 206-213).

Plus astucieuse encore est l'exégèse de J.H. WANSBROUGH. Celui-ci part de l'histoire de Benoît et Scholastique, dans le II livre des Dialogues. Il a remarqué que les noms latins Benedictus et Scholastica sont des adjectifs qui ont une signification propre, et qu'ils font bonne compagnie à d'autres noms tels que Spes, Redempta, Reparatus, etc. Il en conclut subtilement que ces noms, tout en désignant des personnages historiques, visent surtout à décrire des fonctions. Les traits qui accompagnent leur vie sont donc "symboles d'une fonction"; il ne faut pas leur attribuer d'autre valeur que celle d'un tissu savant d'allégories, en vue d'exprimer une doctrine spirituelle. "Gregory gives the characters in his Dialogues names of the function he wishes them to perform, the moral which he will use them to illustrate...We thought he was attempting to write history; we did not realise he was ingaged upon the 'cura pastoralis' for which he gave up his ideal of monastic life". (Revue Bén., 75, 1965, pp. 145-151).

Une deuxième tentative d'interprétation de la dichotomie qui a déjà été signalée se base sur l'idée de l'origine populaire des récits que Grégoire transmet dans l'ordre des Dialogues. Ces récits seraient une concession consciente de l'Auteur à une mentalité et à des croyances auxquelles il reste personnellement étranger. Cette idée rejoint l'essai célèbre de H. DELEHAYE, dans lequel le grand bollandiste indique à la critique catholique encore

incertaine de ses méthodes les grandes lignes d'une recherche hagiographique :

> Avons-nous assez montré, chez le peuple, la prédominance des sens sur l'intelligence, cette pesanteur de cerveau incapable de s'élever à l'idée et s'arrêtant à la matière, à l'image, au son ? C'est encore par cette faiblesse d'esprit qu'il faut expliquer l'aveugle attrait de la foule pour le merveilleux, ou le surnaturel sensible. La pensée du gouvernement invisible de la Providence ne lui suffit pas; le travail intérieur de la grâce ne lui présente rien de saisissable, et les communications mystérieuses de l'âme avec Dieu doivent se traduire en résultats palpables pour produire quelque impression sur son esprit. Le surnaturel ne s'impose à lui qu'à condition de se confondre avec le merveilleux. Aussi comme le merveilleux déborde dans la légende populaire ! Les visions, les prophéties et les miracles sont une partie obligée de la vie des saints racontée par le peuple" (Les légendes hagiographiques, IV éd., Bruxelles 1955, p. 47).

Puisque l'hagiographie populaire est pleine de merveilleux, le merveilleux de toute hagiographie viendrait donc du peuple, entendu dans le sens sociologique et culturel normal du terme; il ne révélerait en rien ni la vérité historique, ni la psychologie des auteurs qui codifient ou transmettent par écrit les traditions populaires. Il est facile de passer maintenant de cette prémisse à l'affirmation que les Dialogues ne contiennent que des traditions populaires, qui n'engagent que peu ou la personnalité de Grégoire. Telle est l'affirmation de plusieurs critiques, v.g. P. BATIFFOL, U. MORICCA, R. GILLET, etc.

Dans la direction opposée, l'interprétation d'une immersion totale et sans réserve de Grégoire dans le monde du merveilleux. Ceci ne manque pas de déprécier l'ensemble de son oeuvre, même dans ses parties théoriques ou politiques. A cause peut-être d'un jugement négatif sur Grégoire, qu'on retrouve

déjà en Luther ("Gregorius...visionibus deceptus") et en Mélanchthon ("Gregorius, quem isti Magnum, ego autem praesultorem...theologiae pereuntis voco"), ce type d'appréciation se rencontre plutôt chez les historiens protestants allemands. Après le mot d'esprit assez acide de T. MOMMSEN ("...Verhimmlung ein recht kleinen grossen Mannes"), A. VON HARNACK insiste, dans l'Histoire des dogmes, sur l'appauvrissement que Grégoire fait subir à la pensée augustinienne; il en souligne avec force les éléments populaires, magiques ou franchement païens. Le même verdict est répété par R. SEEBERG et H. VON SCHUBERT : Vulgärkatholizismus. F. SCHNEIDER parle de Grégoire comme d'un "simplist", et telle est généralement l'étiquette de l'historiographie allemande.

Ces interprétations ne semblent pas tenir assez compte de tous les éléments du dossier grégorien. Il apparaît en effet très clairement, même par les oeuvres théoriques de Grégoire, qui ne contiennent aucun récit particulier de miracle, et par l'Epistolaire, où les récits et les allusions aux miracles sont déjà plus fréquentes, que notre auteur croit fermement à la présence du "merveilleux" dans l'Eglise de son temps, qu'il le voit réalisé autour de lui d'une façon significative et tangible, et qu'il est en somme personnellement impliqué dans la croyance de tous. Il serait donc faux de vouloir détacher les Dialogues, et de les refuser en tant que source de connaissance directe sur Grégoire.

Par contre, il est tout aussi évident que les Dialogues ne peuvent pas être lus et traités comme ses autres ouvrages. Ils contiennent des matériaux qui ne sont nullement présents dans les oeuvres théoriques. Même, si on refuse une interprétation purement littéraire de tous ses miracles, il faut par ailleurs avouer que certains éléments littéraires sont évidents et qu'ils

excluent absolument la possibilité d'une appréciation simplificatrice, où chaque détail matériel de ses récits serait à prendre tel quel.

Nous voilà en somme devant un problème à reconsidérer. Essayons de revoir toute cette tranche de littérature et de psychologie médiévale. Il y a aussi certains éléments plus nouveaux, qui laissent entrevoir la possibilité d'une solution plus satisfaisante du "paradoxe" grégorien. Je songe notamment à certains secteurs de l'hagiographie et aux dernières études sur les Dialogues eux-mêmes.

3) Une méthodologie renouvelée

Une méthodologie renouvelée des études hagiographiques est proposée, pour des époques et des milieux assez rapprochés du VIe s. italien, dans les travaux de J. FONTAINE sur la Vie de S. Martin (Sources chrétiennes 133-135, Paris 1967/69) et dans celui de F. GRAUS sur l'hagiographie mérovingienne (Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger, Prague 1965; cf. Anal. Boll. 86, 1968, pp. 391-399). L'attention n'est plus portée seulement sur les faits, mais sur les modalités de perception, de transmission et d'expression de ces mêmes faits. On affirme d'une façon plus nette la nécessité de postuler, pour des époques aussi éloignées, la possibilité d'une perception du réel passablement différente de la nôtre. Fontaine ne craint pas d'écrire : "L'expérience métaphysique du romantisme allemand et du symbolisme français, le renouvellement des méthodes d'histoire des religions et l'extension planétaire de son domaine, l'étude scientifique des phénomènes mystiques, les recherches de la psychanalyse, sous ses différentes formes, et de la psychologie des profondeurs, invitent à aborder avec plus de respect, plus de prudence et moins de suffisance critique, non seulement les faits miraculeux, mais aussi les phénomènes où l'imaginaire est en cause, tels les rêves ou les visions" (I, p. 184).

Plus généralement, on doit postuler que même les épisodes les plus étonnants doivent posséder une logique quelconque, qui les a fait paraître acceptables à un certain moment de l'histoire, et qui expliquent pourquoi ils ont pris telle forme précise, avec de telles images et une telle structure.

Dans les études proprement grégoriennes, ces perspectives commencent à donner quelques fruits. On a cité le travail de J.H. WANSBROUGH, qui est très intéressant, même si on en refuse les conclusions. J. LAPORTE étudie certains épisodes de la légende bénédictine (Dialogues, II) à la lumière de l'histoire des religions, et arrive à prouver la vraisemblance historique parfaite d'une scène aussi étrange que celle de la danse de sept jeunes filles nues, organisée par le prêtre Florentius contre les disciples de Benoît. Il

montre aussi comment certains traits de démonologie, particulièrement déroutants, peuvent trouver une place logique dans la légende (S. Benoît et le paganisme, Abbaye St-Wandrille, 1963, 33p., pro-manuscripto). R. BAUERREIS l'avait déjà précédé, avec des résultats moins caractéristiques, mais qui expliquaient au moins la signification de certains détails (Religionsgeschichtliches zu Gregors Dialoguen, dans Benedikt. Monatsschr., 26, 1950, pp. 216-222). P. COURCELLE fait porter son attention sur le récit du démon qui tente Benoît à propos de la chasteté, et sur le récit fameux de la "vision cosmique" de la part du saint. Par une analyse fine des données internes et le recours à d'innombrables textes parallels, il prouve de façon convaincante que le premier n'est qu'un apologue moral, d'invention peut-être grégorienne, tandis que le deuxième transmet des éléments de perception et d'expression d'une expérience mystique qui remontent à Benoît lui-même ou à ses disciples immédiats (S. Benoît, le merle et le buisson d'épines, dans Journal des Savants, juillet-septembre 1967, pp. 154-161; La vision cosmique de s. Benoît, dans Revue Et. August., 13, 1967, pp. 97-117). Des indications originales sont présentées aussi par M. Mc GATCH, sur le problème des visions de purgatoire et celui de l'attente eschatologique (The Fourth Dialogue of Gregory the Great : Some Problems of Interpretation, dans Studia Patristica, 10, Berlin 1970, pp. 77-83).

En reprenant le vieux problème du "paradoxe" de Grégoire (mais aussi de combien d'autres auteurs du Moyen Age ?), il m'a semblé essentiel, avant d'aborder l'étude du contenu des récits miraculeux en eux-mêmes, d'examiner l'ensemble de la mentalité de Grégoire et ses bases culturelles. Quel fut le type de culture reçue ? Quelle est sa perception de la nature et des lois naturelles ? Comment voit-il le monde, l'action humaine, la providence divine qui gouverne tout ? Quels sont les méchanismes mentaux qui guident sa pensée ? Il serait difficile de s'interroger sur sa croyance au miracle, sans se soucier de la psychologie générale dans laquelle cette croyance s'est inscrite.

Cette première enquête m'a donné certains éléments qui m'ont mis sur la piste. En dehors des récits directs de miracles, que pensait Grégoire de ces phénomènes ? A-t-il une définition précise ? Croit-il à l'existence de la thaumaturgie dans l'Eglise de son temps ? Comment voit-il la personne et le rôle du thaumaturge ? Comment juge-t-il les miracles des hérétiques ? Parmi tous ses textes et ses récits de miracles, y en a-t-il qui mettent en cause son expérience personnelle, sa famille, son milieu monastique ou ses collaborateurs directs ?

Cette enquête s'est révélée positive. On voit surgir devant nous tout un monde psychologique bien concret de croyance au merveilleux. On peut donc se poser ensuite la question centrale : quelle valeur historique, religieuse et morale Grégoire attache-t-il à ces croyances et à ces récits ? Quelle est en somme la signification globale de cette entreprise pastorale toute particulière que sont les Dialogues ?

Après cette enquête, j'ai entrepris l'analyse du contenu miraculeux des récits grégoriens. Il m'est apparu qu'il ne représente plus, dans les détails,

les images et les schèmes propres de Grégoire, mais plutôt ceux des milieux de l'Italie Centrale du VIe siècle. Les épisodes rapportés sont concentrés essentiellement dans les Provinces Valeria, Tuscia, Umbria et Campania, entre 520 et 590 environ. La détermination précise de ces milieux et la classification de ces matériaux pose des problèmes complexes. Mais il me semble quand même que le seul fait de poser les problèmes, et d'indiquer certaines pistes partielles de solutions et certains résultats, peut avoir un intérêt méthodologique. Dans cet esprit de recherche je présente ici un premier bilan rapide. Il faudra élargir à l'ensemble de l'hagiographie du Haut Moyen Age comme source de l'histoire du sentiment religieux.

Première Partie

Théorie et croyances personnelles de Grégoire face au problème du miracle

I) La mentalité de Grégoire et ses bases culturelles

Ce qui est important dans ce type d'enquête, ce n'est pas tellement le contenu précis d'une doctrine ou le résumé d'une pensée, mais plutôt les formes et la structure de cette pensée, c'est-à-dire l'ensemble de perceptions et intuitions fondamentales plus ou moins explicites, qui découlent d'une éducation et d'un tempérament personnel à la fois, déterminant pour chaque auteur sa vision de l'univers, et qu'on peut désigner avec le terme de mentalité. Chez Grégoire, on peut catalyser l'enquête sous cinq thèmes principaux. Il se peut que pour d'autres auteurs le tableau se présente sous une lumière quelque peu différente, mais je croirais volontiers que la reconstruction d'une mentalité ne puisse pas sortir de certains topos

fondamentaux, dont le premier est sans doute l'idée de la nature.

a) La perception de la nature

Il faut d'abord parler, pour Grégoire comme pour n'importe quel auteur, de l'héritage culturel qu'il a reçu et de sa formation personnelle. Déjà à ce niveau, qui est aussi concrètement celui de l'instruction reçue et des lectures faites, on constate chez Grégoire un abandon assez marqué de l'idée de "nature", en entendant par ce terme l'idée d'un univers unitaire, structuré par des lois internes qui en assurent la cohésion et l'intelligibilité.

H.I. MARROU avait déjà montré de façon pénétrante que la mentalité augustinienne qui élimine comme une vana curiositas l'étude de la nature pour elle-même, n'est pas seulement le fruit du tempérament augustinien ou d'une tendance mystique, mais qu'elle se greffe sur la tradition culturelle du Bas Empire. Son caractère est essentiellement grammatico-rhétorique et on y a perdu tout intérêt précis pour la nature et les disciplines scientifiques. Sur ce fonds culturel, vécu dans un contexte chrétien et confirmé tant par la formation platonicienne d'Augustin que par son inclination personnelle à concentrer l'effort de la pensée sur les rapports entre l'âme et Dieu, la position proprement augustinienne peut fleurir; elle souligne le symbolisme sacral de l'univers, avec la conséquence pédagogique que l'étude de la nature, utile seulement à des fins exégétiques, n'offre que très peu d'intérêt en elle-même. Il reste toutefois, encore chez Augustin, une certaine curiosité vis-à-vis de la nature, notamment pour ces mirabilia naturae codifiées dans les encyclopédies courantes par une longue tradition. Il reste surtout une certaine idée de l'ordo naturae, axé sur la dynamique intrinsèque des rationes seminales : deux concepts qui expriment, au moins sur le plan philosophique si non scientifique, la perception d'une structure

interne de l'univers physique, saisissable et définissable par opposition au miracle.

Grégoire va encore plus loin. Pour ce qui est de son instruction, nous pouvons être à peu près sûrs qu'il a fait de bonnes études rhétoriques, mais il n'a aucune étude scientifique. Les notions de zoologie, de minéralogie, de géométrie, d'astronomie, qu'on peut glaner dans ses oeuvres sont rares, livresques, et aboutissent sans exception à l'application symbolique ou morale. On ne retrouve pas non plus chez lui une quelconque émotion esthétique devant la nature. Son attention est toute concentrée sur l'homme. Le spectacle immense du monde physique saisi dans son autonomie, la rigueur de ses lois et son hétérogénéité irréductible à l'humain, ne l'intéressent pas. Il est également très dur envers la culture profane, si nous entendons par là non pas le style et la forme extérieure de la pensée (car en ce sens Grégoire est un homme très "cultivé" et raffiné). Mais la pensée classique elle-même, son intérêt pour le jeu des forces rationnelles de l'homme et l'effort pour en arriver à une certaine intelligibilité philosophique de l'univers, ne le préoccupe guère. Justement, on ne trouve aucune trace de philosophie chez Grégoire. Dans la mesure où la philosophie est un système qui comporte des composantes plus ou moins grandes de naturalisme, il n'éprouve aucune sympathie pour les "sapientes" de ce monde et pour leur effort de rationalisation de la réalité.

On ne s'étonnera donc pas de ne pas rencontrer chez Grégoire une <u>définition théorique</u> de la nature. Il continue évidemment à employer ce terme essentiel à la langue latine (cf. A. PELLICIER, <u>Natura. Etude sémantique et historique du mot latin</u>, Paris 1966); et à l'occasion véhicule des tournures traditionnelles de langage, du type : "il est naturel de", "c'est la nature

d'une chose de...", etc. Mais ce qui fait défaut chez lui est la perception forte de la nature. Par exemple, le terme "force naturelle" n'a aucune consistance ni signification déterminée. On ne peut pas nier que Grégoire ait une perception vague et implicite de cette notion; mais elle reste à un niveau presqu'inconscient, non formulé. Les allusions, même occasionnelles, à l'"ordre naturel" sont aussi rares. La catégorie de "loi naturelle" est absente de ses schèmes mentaux. Le fait est très significatif si on songe à toute la tradition classique et aux préoccupations morales qui dominent chez Grégoire.

On notera enfin qu'il ne connaît pas non plus ce que nous appellerions la "preuve cosmologique" de l'existence de Dieu. Grégoire a ce que j'appellerai une "perception métaphysique" de la nature, d'après laquelle le néant du monde créé s'oppose à la grandeur infinie de Dieu : mais il s'agit justement d'une perception qui efface les mécanismes naturels, et vide le cosmos de valeur en le plaçant constamment sous la "majesté" de Dieu.

Là où la nature intéresse vraiment Grégoire, est quand il la voit en contact et presqu'en interaction avec la conduite et la destinée humaine. Ce sont les "fléaux de Dieu", les "jugements de Dieu", c'est-à-dire : la nature gouvernée par un Dieu providentiel en fonction de l'homme et de son éducation spirituelle. On retrouverait peut-être dans ce thème un mélange de l'ancienne psychologie romaine des "prodigia", l'idée judaïque de l'histoire et une perception populaire de la providence. Ici la nature physique reçoit une sorte d'intentionnalité qui la sort de sa neutralité matérielle, la rend solidaire du destin de l'homme et capable, on dirait, d'un dialogue avec lui, toujours sous la Providence de Dieu.

Des textes comme Mor. 6,12,14 et Mor. 16,37,45 apparaissent en ce sens très révélateurs. Au niveau de l'expression verbale, la nature y paraît presqu'animée : elle "monte en furie", "résiste", "s'excite", "tue". Au niveau de l'analyse causale des phénomènes naturels, on voit entrer en scène l'homme : ce sont les actions de l'homme, ses péchés et ses infidélités qui meuvent, comme par des ressorts secrets, les dynamismes des faits naturels. On y retrouve Dieu et ses intentions pédagogiques vis-à-vis de l'homme : "in omni igitur causa solus ipse intuendus est, qui principaliter est".

Il ne s'agit pas de nier à Grégoire une connaissance des causes secondes et de leur rôle, mais constatons que ces causes semblent comme psychologiquement effacées devant la cause Première. Le mécanisme interne de l'événement, physique ou social, ne retient en rien son attention. Celle-ci est concentrée tout entière sur la signification même de cet événement. En dernière analyse, une vue objective et neutre de la nature cède en fait la place à une vue plus anthropocentrique, religieuse et morale. Sans avoir de rapport direct avec le problème philosophique du miracle, cette vision en éclaire singulièrement, me semble-t-il, le contexte.

b) Le dynamisme de l'action humaine

Voici un problème difficile autant pour Grégoire comme pour n'importe quel auteur. Sa solution me paraît pourtant essentielle pour une étude des mentalités. Quel sens notre auteur a-t-il de l'autonomie de l'action humaine et de l'origine interne, propre et personnelle, des actes qui constituent le tissu même de la vie de l'homme ? Si la psychologie humaine n'a pas, à son niveau propre, une autonomie suffisante, on ouvre tout naturellement la porte au cortège des visions, des révélations et autres phénomènes spirituels surnaturels.

On est ici en présence de toute une gamme de notions (v.g. "tentation", "inspiration", "pressentiment", "intervention" divine ou diabolique) qui peuvent être entendues de la façon la plus disparate, du sens purement symbolique à un sens plus réaliste. On y suppose l'intervention réelle et psychologiquement perceptible d'une cause extérieure au simple dynamisme humain.

Il semble que les historiens de la piété n'ont pas assez étudié le sens psychologique de ces notions. Il est pourtant évident que la façon de les entendre est, pour chaque époque ou individu, un terrain plus ou moins favorable à la croyance au merveilleux. Il faut par ailleurs avouer qu'il s'agit

d'une analyse très difficile. Les points de repère y sont rares. Il est ardu de donner à une expression précise (par ex. : "le diable lui suggéra de...") son niveau gnoséologique propre. S'agit-il de croyance ? d'une simple expression verbale ? d'un écho plus ou moins conscient de la tradition ?

On a beaucoup souligné dans les études sur Grégoire la richesse psychologique de son oeuvre. Celui-ci a sans doute un don remarquable d'observateur de l'âme humaine. Il aime y distinguer les vices et les vertus, parfois dans des vastes tableaux où ces réalités psychologiques sont montrées dans leur enchaînement et dépendance réciproques. Quelques fois, des affirmations nettes sur l'origine endogénétique et naturelle des tentations qui naissent spontanément dans l'âme comme les mites naissent de la laine. Ce sont là des éléments précieux, qui expliquent le succès de Grégoire dans ce Haut Moyen Age jeune et barbare.

Mais on ne conclura pas trop vite que Grégoire ne connaît qu'une vision naturaliste de la psychologie humaine, ou qu'il récupère ainsi, en tant que moraliste, une perception directe de la nature qu'il n'avait pas au point de vue des sciences naturelles. En réalité, l'âme humaine est pour lui le terrain où se rencontrent les forces opposées de Dieu et de Satan. On retrouve dans son oeuvre des traces consistantes de la doctrine monastique primitive. Il souligne à l'excès le rôle réel du démon dans la vie spirituelle. En somme, on doit modifier l'image de Grégoire "docteur en psychologie" d'une lecture trop moderne de son oeuvre.

La complexité de la psychologie humaine, avec ses composantes physiologiques y est présentée d'abord non pas comme la <u>cause</u> mais comme l'<u>occasion</u> des mouvements de l'âme; elles sont attribuées en réalité à l'action du démon. On est alors en face d'un curieux "occasionalisme psychologique", d'après lequel le démon étudie soigneusement la <u>conspersio</u> (constitution psycho-physique) de chaque homme, pour pouvoir en quelque sorte la "doubler" de sa propre intervention. L'enchaînement de vices que Grégoire décrit n'est pas proprement un enchaînement psychologique; c'est la description de la tactique des démons qui suivent dans leurs assauts un agenda particulière-

ment efficace.

Ailleurs, l'action de l'homme s'efface totalement devant celle du démon. Celui-ci introduit à son bon plaisir dans l'âme humaine des vagues de pensées, des mouvements et des tentations; il ne laisse à l'homme que le pouvoir spirituel de lui consentir ou résister par la volonté. La psyché humaine est vidée d'une très grande partie de son autonomie, livrée en fait à toute sorte de mouvements qui ne sont pas réellement les siens. Les mêmes considérations valent pour l'intervention de Dieu et des anges.

On peut retrouver facilement la source de ces positions de Grégoire dans l'oeuvre de Cassien, qui "personnalise" les vices et les rattache à des démons particuliers, selon une théorie ancienne déjà bien fixée en Evagre. Il faut reconnaître que la position de Grégoire est plus nuancée. Il simplifie la figure et le rôle du démon : un seul personnage assume toutes les spécifications de la tradition orientale, et l'on ne retrouve pas en lui l'intérêt marqué de Cassien pour les phénomènes de possession diabolique. Il laisse aussi tomber les aspects les plus franchement anthropomorphiques ou folkloriques de la démonologie de Cassien.

On doit toutefois reconnaître aussi que quelque chose de la mentalité de Cassien est resté en Grégoire, et que parler de son goût pour la "psychologie", comme s'il s'agissait d'une psychologie purement humaine et naturelle, veut dire simplifier son monde mental. On dira plutôt que Grégoire oscille entre deux perceptions de la vie psychologique humaine, qui ne sont pas cohérentes et homogènes : une perception plus naturaliste, qui viendrait de la tradition moralistique romaine, qui nous vaut des descriptions et des analyses d'une rare finesse, et une perception plus "surnaturaliste", qui viendrait de la tradition monastique orientale, et qui est beaucoup plus ouverte au merveilleux.

c) <u>La providence de Dieu</u>

Comme dans le paragraphe précédent on se pose ici un problème subtil de mentalité, qui n'est pas encore celui de la croyance au miracle, mais qui est en rapport avec lui : comment Grégoire perçoit-il la Providence divine ? Est-elle une réalité trans-historique et non réellement vérifiable par des événements humains expliqués par leurs causes naturelles, psychologiques, sociales ou physiques. Est-ce plutôt une réalité historique, nettement

vérifiable ? Dans ce deuxième cas, l'attention aux causes naturelles des phénomènes se trouverait à être très réduite. L'attention à la signification d'un événement primerait sur l'attention à ses causes. L'esprit serait porté à voir une "intervention divine" là où d'autres ne verraient qu'un événement parfaitement normal et explicable.

Disons d'abord que Grégoire est loin de la position du providentialisme impatient de voir déjà en ce monde le vice puni et la vertu récompensée. La psychologie du "crime et châtiment", si claire chez Orose et Grégoire de Tours, n'est pas la sienne. Il est trop sensible à l'ambivalence des situations humaines où la récompense est en réalité châtiment; il sait aussi l'ambivalence de la pédagogie divine qui sait obtenir le même résultat par des voies opposées. Par contre, il reste obsédé par l'idée que tout événement est un message pour l'homme et qu'il est chargé d'une signification qui lui est imposée par Dieu. Un providentialisme ingénu finit par oublier la considération des causes secondes et ne voir dans le déroulement des choses qu'un immense tissu de signa. Ceux-ci ont à cause de leur signification pour l'homme, un caractère "merveilleux, qu'ils n'auraient absolument pas dans leur seul mécanisme causal.

D'où le besoin d'inquisitio, de discussio, d'investigatio sur ce qui arrive à l'homme dans sa vie, pour découvrir quelle est l'intention divine dans les événements. La discussion peut arriver, chez Grégoire en tout cas, jusqu'à une certaine angoisse psychologique. Comme si le fait de ne pas comprendre l'intention divine était la faute la plus grave de l'intelligence chrétienne des choses. On en arrive aussi à la notion de flagella Dei. On remarquera ici le pessimisme existentiel de Grégoire, mais aussi le fait que devant les événements (invasion des Longobards, inondations de fleuves, etc.)

l'attention se porte d'instinct non sur leurs causes immédiates et naturelles, mais sur la cause lointaine, Dieu et ses intentions par rapport à l'homme.

On pourrait en conclusion dire que Grégoire n'arrive pas à harmoniser pleinement les deux points de vue: celui du providentialisme trans-historique non-vérifiable par l'homme, et celui d'un providentialisme plus concret, vécu dans l'expérience quotidienne. Le premier point de vue serait celui du contemplatif et du mystique. Perdu dans la vision de Dieu, ce dernier laisserait le monde au jeu de ses causalités internes, pour n'attendre qu'une justice finale. La deuxième attitude serait celle du pasteur et de l'homme pratique, impatient de voir son Dieu intervenir dans l'histoire. Le premier a pour lui les affirmations de principe; le second est celui de Grégoire.

d) L'attente eschatologique

Convaincu que la fin des temps est très proche, Grégoire voit partout des "signes". Il est le premier auteur à développer longuement la doctrine de l'Antéchrist. Ce trait de mentalité est à noter même dans une étude sur le miracle, car il laisse entrevoir une saisie de la nature et de l'histoire très particulière.

e) Les schèmes et les méthodes de la pensée grégorienne

Encore une fois, il s'agit non pas d'analyser le contenu de la pensée de notre auteur mais plutôt ses formes mentales, en relation avec la croyance au miracle et au merveilleux. Reconnaissons que font défaut chez Grégoire la démonstration, la déduction logique et la démarche proprement rationnelle. Même s'il reconnaît dans de rares passages l'utilité des ratiocinationis argumenta pour amener les sages de ce monde à la foi, ceux-ci ne constituent pas le tissu de sa pensée qui se développe plutôt sur la base de l'analogie employée sous toutes ses formes, de la plus simple métaphore à la plus compliquée des allégories.

Remarquons encore la correspondance parfaite entre le contenu de la pensée et de la mentalité grégorienne axée sur une perception théocentrique

et symbolico-pratique du monde, et les formes qu'elles emploient pour se construire et s'exprimer, c'est-à-dire l'allégorie et l'association des idées. Dans cette perspective, l'hétérogénéité des Dialogues par rapport au Moralia n'est pas aussi profonde qu'elle paraît à première vue. Autant se sent mal à l'aise l'historien rationaliste mis en présence d'un monde dont les lois ne sont sont pas les siennes, également mal à l'aise se retrouve le théologien scolastique mis en présence d'un procédé où l'exigence rationnelle du discours sur la foi semble totalement oubliée.

Concluons-en que Grégoire n'est pas surnaturaliste au point de nier les dynamismes de la nature et de leur enlever toute consistance et rigueur, pour faire appel à la puissance et à la volonté mystérieuses de Dieu comme seul critère d'intelligibilité du réel; il ne met pas à un même niveau ontologique et gnoséologique le naturel et le miraculeux, comme le fera plus tard le courant antidialecticien du Moyen Age (cf. De Dei omnipotentia de Pierre Damien); il reste lié à la grande tradition patristique qui avait trouvé dans le respect des beautés de la création et de l'effort rationnel de l'homme un contrepoidsheureux à un surnaturalisme excessif; enfin il est lié aussi à la tradition classique, dans ce qu'elle représente de naturalisme et de rationalisme.

Par contre, la mentalité de Grégoire, dans son orientation générale la plus profonde, reste surnaturaliste; elle accueille le miracle avec une facilité et une disponibilité psychologique totale. Aucune exigence logico-rationnelle ne la freine. L'explication est dans l'attitude et les croyances personnelles de Grégoire, mais aussi dans le fait que, tout en étant intéressé au miracle, notre "pasteur" n'en donnera jamais une définition théorique quelconque. Il ne semble pas conscient des problèmes d'ordre métaphysique qu'il pose, ces problèmes étant déjà résolus dans sa vision générale du monde. En effet, si le cosmos n'est qu'une immense pédagogie divine, le miracle n'est qu'un moment de cette pédagogie.

En somme, il me semble que dans la mentalité de Grégoire, il y a croyance réelle au miracle : non pas tellement théorique, mais d'abord psychologique. Il attend avec confiance le miracle; il le reconnaît avec autant de facilité qu'il l'accepte sans problème.

II) La théorie du miracle en s. Grégoire

Essayons de réunir dans cette autre démarche les "affirmations de principe" que Grégoire propose sur le miracle en dehors des récits concrets qu'il nous en donne. Très nombreuses, mais aussi très fragmentées, on ne peut toutefois pas laisser de côté ces affirmations. Elles constituent même la source la plus directe et incontestable d'étude sur sa mentalité par rapport à ce problème. Elles sont plus importantes que les récits de miracles eux-mêmes

a) Une absence de définition théorique

S. Augustin est sur plusieurs points la source de Grégoire. L'évêque d'Hippone lui offre des définitions théoriques du miracle, selon deux schèmes complémentaires. Le premier schème est plutôt psychologique. Ses définitions soulignent le caractère insolite, stupéfiant et rare de l'évènement miraculeux : "*Miraculum* voco quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem *mirantis* apparet" (*De util. cred.*, I,16,34). Tous les faits de la nature seraient également *mira* et *stupenda*, mais parce que le regard de l'homme s'y est habitué et ne sait plus les voir; Dieu s'est réservé d'autres oeuvres, "non *maiora*, sed *insolita*", par lesquelles Il étonnera encore les hommes et les orientera vers la connaissance divine. Certains exégètes ont même soutenu qu'il n'y a aucune différence ontologique entre nature et miracle chez Augustin, tout le merveilleux étant naturel et tout le naturel devenant merveilleux. Le miracle serait défini plutôt par l'*admiratio* qu'il sait susciter. Sa fonction serait d'ordre pédagogique et moral. Selon une deuxième ligne de réflexion, que j'appellerais ontologique, Augustin élabore une définition intrinsèque et métaphysique du miracle. Il distinguera soigneusement le type

de causalité qui le concerne de la causalité naturelle ordinaire :

> "Habet ergo Deus in seipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit; eamque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit" (De Gen. ad litt. 9,18,33).

Grégoire qui n'a rien gardé de ces définitions a plutôt retenu d'Augustin les passages qui impliquent une renonciation à toute analyse rationnelle. Même grâce à ses procédés de rhétoriqueur, Augustin faisait appel à l'incompréhensibilité des "merveilles" de la nature pour nous inviter en plus aux "merveilles" supérieures de la grâce. Grégoire n'entre pas dans ces schèmes. L'absence de définition théorique veut dire qu'il n'est pas préoccupé par la structure intrinsèque et ontologique du miracle. Toute son attention se porte aussitôt sur la fonction du miracle et sur la signification concrète qu'il peut avoir pour l'individu ou la communauté. La fonction d'un événement en définit presque la nature. Sa tendance à insérer parmi les miracula patrum même des épisodes qui se prêteraient aisément à une interprétation purement naturelle, s'explique. Bien sûr, ces miracles ont une fonction de signes. Pourquoi alors ne pas leur attribuer aussitôt une origine divine particulière, et donc un caractère nettement miraculeux ? Répétons : l'absence de définition théorique conditionne la pratique de Grégoire autant que sa psychologie; elle laisse le merveilleux dans la catégorie vague du mirum où se cachent tous ces matériaux qui paraissent si suspects à notre mentalité moderne.

b) Nature charismatique de la thaumaturgie

Ce titre peut paraître relever de la pure théologie spéculative. Il est au contraire important pour l'étude de la mentalité et de la conscience

religieuse. Quelles sont les réalités concrètes auxquelles songe Grégoire lorsqu'il parle de "dons surnaturels" ? Qu'ont-ils à faire avec la sainteté ? Plus concrètement : à quoi songe Grégoire lorsqu'il dit "miracle" ? Un saint est-il nécessairement un "faiseur de miracle" ?

La position de Grégoire équilibrée théoriquement est "savante" plutôt que "populaire". Même s'il ne connaît pas encore explicitement la distinction des théologiens postérieurs entre la gratia gratum faciens et la gratia gratis data, il distingue plus clairement qu'Augustin le noyau de vertus et de valeurs essentielles à la vie chrétienne, et les "dons" suréogatoires, qui ne sont pas, en eux-mêmes, des valeurs ou des critères de sainteté (cf. Mor. 2,56,89-92; Mor. 11,16,21; Mor. 27,46,76; Hom.Ez. 1,5,11; Hom. Ev. II,29, 4). Dans la catégorie de l'essentiel il énumère généralement la foi, l'espérance, la charité et certaines vertus morales. Pour le reste, il se réfère tantôt à la liste de dons charismatiques en I Cor. 12,8-10, tantôt aux dons thaumaturgiques plus actifs évoqués par Mc. 16,17-18. On aura : prophetiae spiritus, virtus ou gratia sanitatum, virtus sapientiae, doctrinae donum, et plus rarement interpretatio sermonum, genera linguarum. Sous la terminologie, il y a le pouvoir de ressusciter les morts et de chasser les démons, l'immunité au poison, etc.

Grégoire tire une conséquence de ces faits avec une certaine rigueur dans les Moralia comme dans les Dialogues, et écarte assez bien les dons thaumaturgiques comme critères de sainteté personnelle. On sait la polémique sur la valeur spirituelle de la thaumaturgie déjà présente dans les écrits du Nouveau Testament (cf. l'étude pénétrante de A. FRIDRICHSEN, Le problème du miracle dans le christianisme primitif, Strasbourg-Paris, 1925) et compliquée par le problème des rapports entre miracle et hérésie (cas du montanisme), ou celui des rapports entre hiérarchie et monachisme. Dans la tradition latine, on trouve en Cassien, que Grégoire a certainement lu et assimilé, une dévaluation claire des dons thaumaturgiques comme critères de sainteté. Tout en n'étant nullement rationaliste, car il nous avoue avoir vu de ses propres yeux des miracles stupéfiants (De instit., préf., 7-8), Cassien réaffirme sans cesse que les miracles ne sont pas un critère suffisant de sainteté. Celle-ci dépend uniquement des vertus, spécialement de la charité, et les "merveilles"

d'ordre moral ou ascétique sont de très loin supérieures aux merveilles thaumaturgiques (Conl. I,11,1-2; Conl. XII,12; Conl. XV, en entier).

Grégoire a retenu l'essentiel de cette position, et il la concrétise en deux points principaux : les miracles peuvent être opérés parfois par les méchants, et ils peuvent être transformés en tentation de prestige personnel, devenant ainsi occasion directe de damnation. Ils sont en tous cas provisoires et ils dépendent entièrement de la volonté de Dieu, et non de l'effort de l'homme (cf. Hom. Ev. II,29,4; Mor. 20,7,17 et Dialogues I,2; I,5; I,12, etc.). C'est là un point majeur, où la conscience du théologien sait garder le miracle dans un cadre restreint que la piété populaire voudrait sans cesse élargir.

c) Existence de charismes et miracles dans l'Eglise du temps de Grégoire

La question qu'on doit se poser ici, en laissant de côté pour l'instant les Dialogues est à savoir si Grégoire croit, dans son activité normale de chrétien et de pasteur, à l'existence du miracle dans la vie chrétienne de son temps. Voit-il celui-ci et le sent-il comme une réalité psychologique et sociale ?

La réponse est positive. Il lui arrive de valoriser les miracles de l'Eglise primitive et d'établir une différence qualitative et quantitative entre ce qui se passait au temps des apôtres et ce qui se passe dans son propre temps. Autrefois le monde entier était solidement encadré par une structure hostile au christianisme. Le miracle devenait essentiel pour l'ébranler. Maintenant, sans la même fréquence ni la même fonction (Hom. Ev. II,29,4; I, 4,2-3), le miracle et les prophetae ont disparu de l'Eglise, entendant par là un type de ministère stable et presqu'institutionnel (Hom. Ez. II,9,6). Mais,

à cette réserve près, qui souligne la différence entre la thaumaturgie des premiers siècles et celle des contemporains, il ne fait pas de doute que Grégoire songe au miracle comme à une réalité continue de l'Eglise. Pensons aux miracles de s. Pierre (Hom. Ev. II,24,4), aux miracles sur la "confessio", aux miracles sur les corps des martyrs (Hom. Ev. II,32,6; Mor. 13,12,15), aux miracles que Dieu opère pour instruire et corriger les fidèles (Hom. Ev. II,36,10; I,5,1; etc.), et plus généralement à la chaîne de prodiges qui continue sans interruption depuis l'Ancien Testament (Hom. Ez. II,4,8).

Grégoire engage le miracle aussi dans toute la doctrine des charismes, dans les conseils pastoraux donnés aux thaumaturges sur les rapports entre miracles et orgueil personnel, dans les considérations sur les prodiges des méchants. Pour tous ces problèmes Grégoire emploie un langage concret; il montre une telle préoccupation d'enseignement et de morale, qu'on ne peut pas douter du fait que la thaumaturgie soit pour lui une composante habituelle et presque quotidienne de la vie concrète des fidèles.

d) Fonction de la thaumaturgie

A part les affirmations sur les miracles du Christ et des premiers martyrs, qui n'intéressent pas directement ici, la position de Grégoire sur la fonction du miracle semble osciller entre deux pôles : leur signification par rapport à la communauté, exprimée par l'idée que Dieu les opère "quand la nécessité se présente", et leur signification par rapport au thaumaturge, exprimée par l'idée que les miracles "montrent et rendent publique" la sainteté de quelqu'un. Ces pôles ne coïncident pas parfaitement, car dans le deuxième cas on semble indiquer comme une relation intrinsèque entre sainteté individuelle et miracle, tandis que dans le premier cas on le définit beaucoup plus

rigoureusement par sa fonction ecclésiale, indépendamment des individus.

Quant aux miracles qui visent le bien commun de l'Eglise, Grégoire les associe d'une façon assez constante aux praedicatores (qu'il oppose aux continentes et aux conjuges). L'analyse des textes montre qu'il songe à ceux qui ont un ministère publique stable, officiel, lié à une consécration sacramentelle. La thaumaturgie serait ainsi une réalité plus normalement reliée aux évêques. Le trait est à souligner. Il place Grégoire dans le courant qui, de la Vita Martini de Sulpice Sévère à la Vita Ambrosii de Paulin de Milan, attribue aux évêques les dons thaumaturgiques que la tradition orientale attribuait plutôt aux moines. Il faut remarquer que, dans cette optique, les miracles sont plus souvent présentés comme un instrument de force, de prestige moral et presque d'intimidation, et moins comme des actes d'amour, de charité et d'aide aux besoins matériels du prochain. Les praedicatores qui opèrent des prodiges semblent participer à quelque chose de la terror de la Majesté Divine, plutôt qu'à la douceur bienfaisante du Christ (Mor. 30,2, 6; 31,1,1; Hom. Ez. 1,5,14).

Dans une autre ligne de réflexion les miracles apparaissent liés à toute forme de sainteté : ils sont declaratio sanctitatis, ostensio virtutis. Par eux la sainteté est reconnue et rayonne (Hom. Ez. 1,5,6-7); ils ont une puissante valeur d'aedificatio, même si on ne nous dit pas comment ils exercent leur influence psychologique et sociale. En parlant selon ces catégories, non seulement Grégoire associe les miracles à toute forme de sainteté, mais il se laisse aller au moins une fois à dire que les miracles accompagnent la sainteté, plerumque (Hom. Ez. II,5,22). Comme on le voit, cette idée réduit quelque peu l'extrinsécité théorique du miracle par rapport à la sainteté; elle soutient le plus normalement et constamment les Dialogues, plutôt que l'affirmation

rigoureuse de principe.

e) Le thaumaturge et ses miracles

Les variations de Grégoire à ce propos tournent autour de deux thèmes : l'humilité indispensable au thaumaturge, et la nécessité qu'il perçoive son pouvoir charismatique uniquement en fonction de service, sans aucune concession à la tentation du prestige personnel. Grégoire mène ainsi ses prémisses théoriques sur la nature des charismes en vue d'un équilibre pratique magnifique, qui n'est pas toujours respecté dans la psychologie que les Dialogues présupposent. Il convient toutefois de glaner tous les renseignements que Grégoire nous donne sur ce sujet. Il s'agit d'entrevoir comment le problème était chez lui vie concrète, réalité présente. Le bon pasteur a ses préoccupations.

f) Les miracles des "reprobi"

Je signale cette notion, car elle peut être importante dans l'étude d'autres auteurs, comme Augustin. Le seul élément intéressant qu'on relève chez Grégoire à ce propos est la description des hypocritae. Ce sont des évêques intriguants, ambitieux, préoccupés constamment de se mettre en vue, grâce aux miracles. Il en a peut-être connu à Constantinople (Mor. 31,12,20; 8,42,66).

On peut ainsi conclure par trois remarques plus synthétiques. Grégoire considère la thaumaturgie comme une réalité importante dans la vie de l'Eglise. Il la voit dans l'histoire, mais aussi autour de lui; elle n'a pas d'abord une valeur intellectuelle et apologétique. Sa valeur est morale et pratique. L'absence de définitions théoriques sur la structure ontologique du miracle, comme sur les limites exactes des charismes, le conduit à chercher dans le domaine de la signification morale le critère du vrai miracle. Il reconnaît, du moins en pratique, une certaine équivalence entre le miracle et la sainteté. On ne s'étonnera donc pas que dans son oeuvre d'hagiographe, les "merveilles" de Dieu sont indiscutables, toujours vraies, si la vie du saint garantit leur origine divine.

III) Le miracle dans l'expérience personnelle de Grégoire

Per memetipsum didici : cette formule, Grégoire l'emploie au début des Dialogues. Les prodiges dont il va parler ne viennent pas seulement de traditions recueillies pour les besoins de la cause, ils viennent aussi d'une expérience directe qui le concerne personnellement. Essayons alors de réunir tous les éléments de cette expérience directe : la propre vie de Grégoire et son milieu familial, le monastère de St-André où il a passé des années de vie monastique, l'expérience de thaumaturges qu'il a connue personnellement, ceux qui ont eu des rapports particuliers avec lui. Il s'agit donc de fixer sur le vif une attitude pratique face aux récits de miracles.

a) Expérience personnelle et tradition familiale

Dans trois épisodes des Dialogues Grégoire traite personnellement de faits miraculeux. Moine, frappé par une grave maladie, l'inspiration divine lui suggère de recourir au saint abbé Eleutère de Spolète, hôte du monastère; par sa "bénédiction" il obtient guérison immédiate et totale. Ainsi de lui-même il peut garantir l'authenticité de tous les charismes qu'on attribue à ce saint personnage (Dial. III,33). Un autre épisode, à l'origine de l'usage des "messes grégoriennes", concerne un moine que Grégoire a privé de la sépulture ecclésiastique à cause de certaines fautes. Ici il raconte la vision nocturne qui lui permet enfin de résoudre la question (Dial. IV,57). Un autre épisode est celui où notre Grégoire encore se préoccupe de vérifier dans les faits la renommée thaumaturgique d'un certain prêtre. A la première occasion favorable, voilà son "saint" dans un hospice de malades, où il calme, par la prière et l'imposition des mains, la crise aigue d'un fou (Dial. III,35).

Une autre histoire à laquelle Grégoire tenait beaucoup, il la raconte

deux fois (Dial. IV,17 et Hom. Ev. II,38,15) et elle met en cause trois de ses tantes, son arrière-grand-père, le pape Félix III (483-492), avec toute une série de visions qui nous montrent comment les liens de famille sont tenaces. Les visions ont établi un pont avec l'au-delà, la solidarité familiale joue pour l'éternité.

S'il n'y a rien de frappant dans ses épisodes, dont la matière (songes, visions, guérisons) est assez courante, il s'agit pourtant d'anecdotes cueillies sur le vif, à leur source même, dans une présentation détaillée et précise. Ils révèlent un fait important : le culte d'une tradition personnelle et familiale, qui ne laisse rien perdre de ces "prodiges", qui en est curieuse et qui en perpétue le souvenir de génération en génération. On retrouve le même phénomène de participation personnelle chez Grégoire de Tours, qui ne se lasse pas de raconter toutes les merveilles opérées par s. Martin pour lui ou pour les différents membres de sa famille; on le retrouve chez Sulpice Sévère, Paulin de Nole, Paulin de Milan, dont la Vita Ambrosii contient un noyau de prodiges qui concernent l'enfance du saint, et qui trahissent l'incontestable et tenace tradition de famille faite de souvenirs et d'évocations fréquentes.

Voilà tout un secteur de thaumaturgie autobiographique, qui n'a jamais été étudié dans son ensemble. Il faudrait l'analyser soigneusement dans une histoire du merveilleux, car elle nous livre une clef importante d'interprétation. Pour Grégoire, comme pour tous ces auteurs, le merveilleux n'est pas une réalité neutre, qu'on raconte du dehors. Il y a l'expérience personnelle ou même familiale du miracle. Tous les proches sont psychologiquement concernés par les histoires d'intervention divine, un peu comme le miraculé de Lourdes participe par son expérience à tout ce qu'on pourra dire du sanctuaire. Pour Grégoire comme pour une bonne partie du Moyen Age, le monde du merveilleux apparaît tellement réel, et sa diffusion tellement facile et rapide, parce qu'il y a une symbiose et un renforcement réciproque entre les témoignages extérieurs et l'expérience personnelle, que celle-ci garantit ceux-là et ceux-là préparant celle-ci.

b) La tradition du monastère de St-André

Au moins une dizaine des récits de miracles relatés par Grégoire concernent le monastère de St-André, qu'il a fondé et où il a vécu plusieurs années avant son pontificat. Il n'est pas important de relever le contenu de ces récits, mais la psychologie concrète qu'ils nous livrent est importante. Ainsi, à Rusticiana, une dame avait fait une aumône importante pour le monastère, Grégoire nous dit clairement qu'il s'agit d'un vif aperçu : "ut pauca de multis loquar". La protection de St-André sur son monastère y est perçue comme une attention concrète, constante et presque jalouse : "Indico autem, quia tanta miracula, tanta cura, tanta custodia monachorum in eodem monasterio eiusdem apostoli est, ac si specialiter abbas monasterii ipse sit" (Ep. XI,26). On remarquera aussi qu'il s'agit d'une lettre : un document de vie authentique, au niveau de la psychologie la plus normale.

Dans les autres épisodes (Dial. IV,27; IV,49; Dial. IV,58 = Hom. Ev. I,19,7 = Hom. Ev. II,38,16; Dial. III,36) on peut recueillir aussi des indices très nombreux de psychologie vécue, et l'assurance qu'il s'agit seulement de fragments d'une "légende" beaucoup plus large. On ne peut pas douter que dans la communauté de St-André circulaient fréquemment, sujet courant de conversation, les récits de miracles les plus divers, et que Grégoire en était un auditeur et un raconteur très intéressé et attentif. En fait, une analyse serrée des Dialogues montre que la grande source de Grégoire reste la tradition orale, vivante et très riche, du monastère de St-André. Tantôt les moines eux-mêmes, tantôt leurs maîtres ou amis, tantôt des hôtes de passage, en deviennent les personnages principaux. On trouvera même dans une lettre à l'empereur Maurice, une allusion discrète à "tous les miracles que des soldats, convertis à la vie monastique, ont opéré du temps où j'étais encore

dans le monastère" (Ep. III,61). Les allusions au goût réel avec lequel Grégoire écoutait et se faisait répéter ces histoires se multiplient (Dial. I,10; IV,31; I,11; III,18; III,33,37,38, etc.). Ainsi on dira : "il avait l'habitude de me raconter...", "il me racontait souvent...", etc.

On peut en conclure que le goût de collectionner et de vérifier le merveilleux n'est pas pour Grégoire un fait sporadique lié aux besoins de la rédaction des Dialogues; il fait partie intégrante de sa psychologie religieuse. Les récits de miracles, liés aux notions de utilitas, instructio, refectio animae devaient être courants dans son monastère comme durant sa "familia" pontificale. Les Dialogues, qui peuvent paraître à première vue une oeuvre intemporelle, abstraite, tissu de motifs littéraires sans vraie consistance psychologique, sont au contraire le miroir exact d'un milieu, d'une habitude et d'une préoccupation que Grégoire a cultivée dès sa plus tendre enfance. La forme même du dialogue, loin d'être une convention littéraire quelconque, est peut-être le reflet exact de la façon dont les légendes étaient recueillies et transmises à l'époque.

c) Les miracles de la mission anglaise

On sait que Grégoire, vers l'année 596, a envoyé vers l'Angleterre encore païenne un premier groupe de missionnaires, bientôt renforcé par un autre groupe : il s'agit d'Augustin, moine du monastère de St-André, et d'autres moines de ce monastère, quelques clercs, probablement rattachés par des liens divers à la "familia" du Pape lui-même. Or, par tout un réseau de lettres de Grégoire lui-même, on a la surprise de rencontrer des allusions fréquentes aux miracles que ces missionnaires ont accomplis. Ainsi, dans une lettre au patriarche Euloge d'Alexandrie (Ep. VIII,29), dans la lettre à Brunehaut (Ep. XI,48), dans la rédaction finale des Moralia (27,11,21), pour ne pas parler de l'épitaphe d'Augustin. Nous n'avons pas d'autres indices sur le contenu de ces miracles : on peut en déduire qu'il ne s'agissait pas de faits éclatants, comme par exemple des résurrections, mais d'une thaumaturgie plutôt courante, des exorcismes peut-être, des guérisons, des prophéties et très probablement quelques miracles ordaliques.

Mais le document le plus étonnant à ce sujet est sans doute la Ep. XI,36 (Ier juin 601) que Grégoire adresse personnellement à Augustin. Un vrai petit traité de direction spirituelle sur le bon usage de la thaumaturgie, ce qu'il y a de plus direct et personnel dans toute l'histoire du christianisme. Grégoire y reprend tous les principaux points de sa théorie sur les charismes; il met en garde Augustin contre les dangers spirituels qui guettent le thaumaturge. Des faits, ici à peine esquissés, nous amènent à des conclusions assez importantes. Il est évident d'abord que Grégoire croit à la thaumaturgie d'Augustin. Augustin lui-même et ses compagnons ont dû y croire. Cela signifie que dans le cercle spirituel du Pape, parmi les moines de St-André et les ecclésiastiques qui entouraient sa personne, le don des miracles était considéré comme une expérience possible et en un certain sens ordinaire. Tout nous porte à croire même que les missionnaires n'étaient pas du tout des personnalités exceptionnelles. Dans aucun des documents il n'est resté une trace quelconque de critique ou de méfiance : Grégoire ne paraît pas étonné. Là où l'on s'attendrait à une réaction enthousiaste d'action de grâce, on ne retrouve que le réflexe prudent du moraliste et du directeur spirituel. Ceci nous aide à replacer les Dialogues dans le contexte d'une psychologie vécue.

d) La vertu thaumaturgique des reliques

Du point de vue méthodologique ce thème n'a pas un intérêt particulier. Toutefois relevons des traits importants pour compléter notre tableau de psychologie religieuse. Le document de loin le plus important est la Ep. IV,30, adressée à l'impératrice Constantina, qui avait demandé au Pape des reliques de s. Pierre et s. Paul. La réponse est négative. Son argumentation est que ces reliques sont intouchables : chaque fois qu'on a essayé de les déplacer, des prodiges et des malheurs sont arrivés. Nous avons une petite collection

de miracles punitifs auxquels Grégoire lui-même n'a pas échappé. Voici aussi un autre élément à ajouter au dossier d'une "légende des reliques de s. Pierre".

Dans d'autres lettres (Ep. 13,45; 1,25; 7,23; 1,29; 1,30) Grégoire rappelle à ses amis, de niveau social ou religieux très élevé, le pouvoir miraculeux des reliques de s. Pierre. Ce sont des "Reliques de contact". Il leur envoie comme "bénédiction", ou cadeau de nature religieuse. Dans la Ep. 8,22 il invite une noble dame à revenir à Rome, malgré les troubles et les dangers provoqués par les Longobards, en faisant appel à la certitude de la "protection" de s. Pierre sur Rome. Sans doute songe-t-il ici à des épisodes concrets, tels ceux qui nous sont racontés par Procope (Guerre gothique, I,23).

Pour ce qui est du pouvoir miraculeux des Reliques, la crédulité de Grégoire est plus marquée dans l'Epistolaire que dans les Dialogues eux-mêmes, où les reliques n'ont pas une place si importante. Ce qui dans les Dialogues semblait invention littéraire devient réalité psychologique et sociale.

Bref, il ne fait pas de doute que Grégoire soit immergé personnellement dans le monde de la croyance au merveilleux. Les divers témoignages, tirés de sa vie privée et publique, religieuse et politique, sont nombreux et irréfutables. La thaumaturgie des Dialogues ne peut donc pas être interprétée uniquement par une "mode" littéraire, quand elle suppose la participation de son auteur.

En outre, le milieu concret dans lequel se développe cette croyance au merveilleux, les échanges de lettres, les souvenirs, les discussions, ne peuvent pas être définis par le terme "populaire". Plutôt, trois groupes bien précis : le monastère d'un couvent de ville (St-André), la familia du Pape et certains hauts dignitaires de l'Eglise, enfin un groupe de laïcs distingués par sa noblesse et sa richesse.

Il faut aussi remarquer que, d'un point de vue moderne, le contenu proprement miraculeux des événements qui sont ici en cause (on pense à l'expérience personnelle de Grégoire) nous paraît plutôt faible. Des guérisons que Grégoire a expérimentées ou vues aux quaedam tristia signa qui ont accompagné

le déplacement des reliques de s. Paul (Ep. IV,30), et aux signorum dona qui soutiennent les débuts de la mission anglaise, il n'y a aucun élément qui soit vraiment exceptionnel. C'est la mentalité de Grégoire et de son milieu qui permet de passer des faits naturels aux miracula. La métamorphose est psychologique et non littéraire.

IV) L'entreprise littéraire des "Dialogues"

Voici une série de problèmes spécifiquement grégoriens qui peuvent avoir leur intérêt méthodologique. Pourquoi Grégoire a-t-il entrepris de collectionner systématiquement les récits de miracles et de les publier dans ses Dialogues ? Quel public visent les Dialogues ? Quelle fonction ont-ils ? Quels sont les grands thèmes qui les soutiennent ? Par ces traits, il s'agit de connaître la mentalité d'un auteur sur sa croyance au miracle, ses convictions personnelles, sa décision d'une oeuvre écrite et l'esprit dans lequel cette décision est prise. Ensuite nous passerons aux problèmes particuliers au contenu même des récits de miracles.

a) Le miracle comme "exemplum"

Le prologue des Dialogues nous dit un peu de l'esprit de leur composition. Présentés comme une narratio, dont le contenu essentiel est l'exemplum, ces Dialogues ne cadrent pas avec l'activité littéraire antérieure de Grégoire. Il ne s'agit plus d'expositio, ni de praedicamenta. Le passage d'un genre à l'autre est provoqué par les besoins spirituels de "certaines gens" (nonnulli), mieux édifiées "par les exempla que par les praedicamenta".

L'expositio ? L'activité normale d'une interprétation de l'Ecriture; c'est aussi le lieu de la construction théologique. On est au niveau théorique, comme le laisse voir la notion de praedicamenta. On y vise l'élaboration de la foi en elle-même à un plan plutôt abstrait, voire théorique. Grégoire introduit souvent dans ses commentaires de l'Ecriture des exemples de vie : mais il s'agit alors de la vie des Pères de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans ce contexte ces exemples n'ont pas une valeur de stimulation psychologique : ils ont plutôt une valeur paradigmatique, presqu'intemporelle : simples exemples moraux (v.g. la conduite de Job) qui indiquent au fidèle ce qu'il doit faire.

La narratio au contraire est un récit. Tissu d'exempla au sens technique du mot; il s'agit d'événements particulièrement frappants, presque toujours de miracles, proches dans l'espace et dans le temps. Par cela même ils ont une valeur de stimulus psychologique. Cet aspect est essentiel pour comprendre les Dialogues, qui relatent la vie des "pères d'Italie dans notre siècle"; c'est la vie rehaussée et rendue plus suggestive par les miracles. L'hagiographie chrétienne s'est greffée ici à la tradition historiographique romaine

toujours préoccupée de présenter l'histoire comme une leçon de vie, et où le réalisme des faits assure la valeur exemplaire du point de vue du lecteur.

Qui sont alors les nonnulli "éveillés" par les miracles des Dialogues ? Pourquoi ceux-ci sont-ils absents de l'oeuvre théorique ? Il serait tentant de répondre que les "nonnulli" sont le peuple, au sens sociologique du terme, et que les miracles sont absents des commentaires bibliques de Grégoire parce qu'ils n'intéressent pas les gens déjà spirituellement cultivés. Mais alors, on ne comprend pas pourquoi Grégoire aurait choisi, comme interlocuteur symbolique de ses Dialogues, son sous-diacre Pierre. On ne comprend pas non plus pourquoi il rédige à la demande des familiares qui vivent avec lui, ni pourquoi sa documentation lui vient essentiellement d'évêques et abbés de sa connaissance. On ne comprend pas enfin pourquoi, à l'occasion, Grégoire raconterait des miracles à l'impératrice Constantina, à la noble Rusticiana, à son ami le patriarche Euloge d'Alexandrie, ou à l'empereur Maurice.

Pour résumer une analyse qui serait trop longue, je dirai volontiers que la distinction entre les destinataires de l'expositio biblique et de la narratio de biographies tissées de miracles n'est pas une distinction par la fonction pastorale. Expositio et narratio ne visent pas, en soi, des publics différents, mais des fonctions différentes : elles s'opposent et se complètent comme l'éternel et le temporel, l'invisible et le visible, le spirituel et le charnel, la théorie et la pratique. Leur dialectique est propre à chaque homme, même cultivé théologiquement ou socialement reconnu. Il est admis que les "simplices", dans tous les sens du mot, seront plus intéressés par la narratio et les "spirituales" que par l'expositio. On comprend que les miracles soient absents des commentaires bibliques qui visent la doctrine morale. D'ailleurs ces mêmes commentaires ne parlent pas plus des autres aspects contingents de la vie de l'Eglise (v.g. hérésies, dispositions canoniques, vie liturgique, etc.).

L'exemplum, employé dans les Dialogues, n'est pas une catégorie qui évoque des valeurs intemporelles, stéréotypées, en dehors de leur réalité psychologique et historique. Au contraire, il suppose par son essence même une réalité vécue, proche, et presque tangible, qui complète l'exemple biblique et la théorie pure. L'expérience vient aider la foi.

b) La notion des thaumaturges comme "patres"

Normalement, pour Grégoire, les Patres sont les personnages des deux Testaments. Ils sont aussi des personnages contemporains. Chaque fois qu'il le peut Grégoire montre, explicitement ou implicitement, la ressemblance entre un fait ou un personnage de son siècle et leurs antécédents bibliques. Peut-on dire que, chez Grégoire comme chez les autres hagiographes, les exemples bibliques ont créé des personnages ? S'agit-il de pure invention littéraire pour les besoins de la cause ?

On remarquera d'abord que même les analogies explicites soulignées par Grégoire entre tel miracle de ses personnages et tel miracle de la Bible sont assez superficielles et accidentelles. Le contenu vrai du miracle, sa dynamique, certains détails importants, s'avèrent bien différents, Grégoire ne peut proposer des parallèles qu'en s'appuyant sur des éléments secondaires.

On remarquera aussi que plusieurs catégories de miracles bibliques sont complètement absentes des Dialogues. On y trouve rarement les guérisons, presque pas d'exorcismes, aucun don des langues, et presqu'aucun des miracles typiques, tel celui de Pierre guérissant un malade par son ombre, Moïse séparant les eaux, etc. Comment expliquer ces absences, si l'intention explicite de Grégoire était de prêter aux saints contemporains les traits des saints de la Bible ?

Disons plutôt que la continuité entre les patres anciens et ceux de son siècle est chez Grégoire une idée théologique, non pas en vue de créer, mais d'interpréter les faits. Nous y retrouvons les valeurs "bibliques" préférées. Remarquons enfin l'absence des matres dans les Dialogues et qu'on retrouve, au contraire dans l'Histoire lausiaque de Pallade. La mentalité et la civilisation romaines ont ici laissé leur marque ?

c) La terminologie du miracle

Pour résumer une longue enquête, disons que Grégoire privilégie plutôt les mots miraculum, virtus et signum. Il laisse complètement de côté portentum, ostentum, prodigium, etc., qu'on retrouve encore chez Jérôme et Augustin. Est-ce à cause de leur saveur païenne ? En tout cas, le vocabulaire de Grégoire tend à devenir nettement spécifique et chrétien. En cela, Grégoire est moins le dernier auteur de l'Antiquité que le premier écrivain du Moyen Age latin.

Deuxième partie

Les thèmes miraculeux des récits grégoriens

L'axe de notre recherche a été jusqu'ici la personne et la psychologie de Grégoire lui-même. On passe maintenant au niveau du contenu des miracles qu'il nous présente. Voici quelques 191 épisodes. La très grande partie est contenue dans les Dialogues. Les problèmes et les méthodes sont différents, Grégoire raconte certes des faits, il les accepte, parfois des remarques personnelles. Mais ne les provoque pas. Ces miracles sont plutôt un reflet du milieu de "légendes"; ils nous renseignent directement non pas sur les schèmes mentaux de Grégoire, mais sur ceux de son entourage. C'est qu'il faudrait multiplier les enquêtes sur les miracles des évêques et sur ceux des moines,

ceux des hommes et des femmes, miracles de la ville ou de la campagne, de telle région ou de telle autre. Il faudrait tenir compte du contexte général de la culture religieuse du Ve et VIe siècles. On congoit l'intérêt de ce travail : le miracle le plus incompréhensible, "illogique" selon notre mentalité, retrouverait alors son milieu vital et nous dirait la logique qui l'a fait naître.

Pour ma part, ne pouvant disséquer ces miracles avec autant de précision, car cela aurait supposé un travail massif et l'analyse de l'hagiographie italienne des siècles IV-VI au moins, je me suis contenté de subdiviser les récits, d'après leur contenu. Voici, dans un exposé forcément très bref, les résultats de cette étude.

Mais je dois d'abord souligner un fait important quant à la classification des miracles. Le classement purement matériel n'a aucune importance et aucune signification. Pour qu'un classement révèle quelque chose, il faut qu'il soit opéré d'un point de vue bien choisi; il faut qu'il soit suivi d'une analyse interne et comparative du matériel classé. Les répertoires de C.G. LOOMIS, P. TOLDO, et même de H. GUNTER, ne font qu'indiquer schématiquement sous quelles légendes se trouve tel ou tel thème miraculeux, sans tenir compte du contexte :

LOOMIS, C. Grant, White Magic : in Introduction to the Folklore of Christian Literature. Cambridge (Mass.), 1948, VIII-250p.

TOLDO, Peter, Leben und Wunder der Heiligen im Mittelalter, dans Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte, vol. I-IX, Berlin 1901-1909 (une vingtaine d'articles thématiques).

GUNTER, Heinrich, Psychologie de la légende. Introduction à une hagiographie scientifique, tr. fr., Paris, 1954, 319p.

Plus utile sera le vieux répertoire de BAGATTA. On nous donne au moins des récits entiers des miracles, dans leur contexte. Le recueil moins riche de BREWER est de la même veine :

BAGATTA, Jo. Bonifacius, Admiranda Orbis Christiani, quae ad Christi fidem firmandam...saeculis extitere, Augustae Vindelicorum et Dilingae 1965, 2 voll. in-f°, pp.494+indices, 542+indices.

BREWER, E. Cobham, A Dictionary of Miracles : Imitative, Realistic and Dogmatic, Londres 1884, XLIV-582p.

V) Barbares et hérétiques dans les miracles grégoriens

J'ai essayé ici une analyse des miracles du point de vue des personnages en cause. 22 épisodes mettent en jeu les barbares de la guerre gothique (535-555), ou l'invasion longobarde (après 568).

Un récit isolé concerne la mort de Théodoric (mort en 526) : un ermite voit le pape Jean I et le patrice Simmaque jeter le roi dans la bouche du volcan Lipari (Dial. IV,31). Histoire apparemment étrange, mais qui retrouve son sens si on la considère dans le contexte plus large de la "légende de Théodoric", personnage très controversé dont on retrouve des morceaux épars chez différents historiens.

Le thème le plus courant est celui du miracle qui empêche une action injuste ou sacrilège. Un abbé devient invisible aux soldats qui veulent piller son monastère (Dial. I,2); un moine sort indemne du bûcher (Dial. III,28); un évêque est respecté par un ours sauvage auquel il est livré (Dial. III,11), etc. Un autre thème est celui de l'intervention miraculeuse punitive, avec possession diabolique (Dial. I,2; I,4; I,10; III,26; Ep. 7,23), ou la paralysie d'un méchant (Dial. III,37). On retrouve deux fois des cas de sollicitation sournoise du thaumaturge (Dial. II,14; III,5), qui finissent selon le schème bien connu du trompeur enfin trompé. Deux fois, le miracle révèle la sainteté d'un personnage que les barbares ne connaissaient pas (Dial. III, 6,12). Ou encore il glorifie des chrétiens tués par les barbares (Dial. III, 23; IV,22). Deux curieux miracles arrivent en faveur des barbares (Dial. I, 9; III,37). On a enfin la fameuse prophétie de s. Benoît sur Totila (Dial. II,5) et deux épisodes d'aide aux pauvres et démunis, qui ne se laissent pas réduire à un thème (Dial. II,31; III,1).

Que penser ? Je remarque d'abord que ces miracles n'ont pratiquement

pas de fonction religieuse. Aucun ne finit par une conversion, ou par une réaction proprement religieuse du barbare. On dirait que le miracle a perdu sa force de conquête spirituelle, qu'il est réduit au rôle d'une force surnaturelle face à la toute-puissance du barbare qui comble le vide du pouvoir juridique, militaire et économique. Le barbare réagit sous la peur, la stupéfaction ou l'admiration. Pédagogie toute humaine et naturelle qui affirme, face à une ubris immense, les limites qu'on ne doit pas dépasser. Le barbare de ces miracles n'est pas l'homme à convertir; c'est le soldat brutal à arrêter.

Dans tous ces récits le rôle du thaumaturge est privé et non publique : il sauve l'individu et non la communauté. Le trait est frappant, car dans les légendes du siècle précédent on voit le contraire. Nombreuses sont les vies de saints où le miracle sauve la communauté, soit en arrêtant les barbares devant une ville, soit en faisant gagner une bataille, ou en annullant des plans politiques de grande envergure. En somme ces miracles du Ve siècle nous montrent les barbares face à un monde romain encore assez solide, du moins dans certaines provinces ou villes, et l'action du thaumaturge incarne symboliquement et réellement une réaction collective, fondée sur l'espérance commune d'une ville ou d'un peuple. Au contraire on dirait que dans l'Italie du VIe siècle, la psychologie collective a désormais cédé le pas devant le "fait barbare". On est résigné, quelques réactions isolées et la tentative individuelle de se sauver du chaos.

On remarquera aussi que dans les miracles du Ve siècle les barbares ne jouent aucun rôle providentiel, ni positif ni négatif; ils ne sont ni l'incarnation du démon, ni l'instrument de Dieu pour la punition et la correction de son peuple. La psychologie populaire révélée par ces miracles est plus simpliste que la vision générale de Grégoire qui considère les barbares comme l'instrument de la pédagogie divine.

Quelle est chez Grégoire, de la part des barbares ? Faut-il penser qu'il s'agit de pure invention littéraire, qui révèle seulement la psychologie religieuse des chrétiens ? Ou peut-on postuler que, d'une façon confuse et amplifiée, ses miracles nous disent aussi quelque chose sur la psychologie religieuse des barbares ? Nous penchons pour la deuxième hypothèse. La peur quand un soldat se tue en profanant une relique, les possessions qui suivent un acte sacrilège, l'attention aux paroles prophétiques d'un saint personnage,

l'inclination à chercher les raisons d'un échec dans les offenses aux choses ou personnes sacrées : autant de traits réalistes qui correspondent bien aux nombreux témoignages analogues, et à ce que nous savons de la psychologie religieuse dite primitive. Une enquête dans cette ligne n'a jamais été faite systématiquement, mais je suis sûr qu'elle apporterait beaucoup au dossier de la religion des Germains.

Un mot au sujet des miracles qui concernent les ariens : Dial. III,29-32. La matière peut paraître étrange et disparaté. Des évêques parlent avec la langue coupée, des scènes étranges à la reconsécration d'une église, la glorification d'un catholique tué à cause de sa foi par les ariens, etc. Toutefois, une analyse plus serrée du contexte historique montre que, à partir de la deuxième moitié du VIe siècle, se diffuse un peu partout, en Gaule, en Espagne, en Italie et à Byzance, l'idée que les ariens sont impuissants face aux miracles des catholiques. Cette psychologie se développe à deux niveaux, qu'un examen comparatif des documents laisse voir clairement. Il y a d'abord le niveau de l'affabulation littéraire pure. On a alors des miracles indéterminés quant à l'espace et au temps, sous forme d'apologues et même de fabliaux. Les thèmes de fond sont les thèmes folkloriques appliqués à l'opposition catholiques-ariens. On a ensuite le niveau d'épisodes historiques réels, que la tradition a amplifiés et chargés d'une signification miraculeuse. Pour certains, on peut suivre d'une rédaction à l'autre le travail de la légende, qui modifie une histoire, ajoute des détails, change les perspectives. Les histoires de Grégoire s'insèrent dans cette deuxième catégorie. Il est même assez facile de retrouver le noyau historique primitif et voir le point qui a provoqué la perception miraculeuse et les a fait évoluer dans ce sens.

VI) Les miracles physiques

Sous cette rubrique, les épisodes dans lesquels l'action thaumaturgique conduit à une altération miraculeuse de réalités d'ordre matériel. Des subdivisions, mineures, serviront à mieux délimiter pour chaque thème les points de repère psychologiques, sociaux ou littéraires, qui peuvent en donner une certaine intelligence. Ces divisions ne sont pas matérielles, ni établies a priori; elles sont dictées par la structure même des récits.

a) Les résurrections

Les six récits de résurrections des Dialogues sont longs et complexes (I,2; I,10; I,12; II,11; II,32; III,17), se référant tous à des personnages assez éloignés dans le temps, antérieurs d'au moins une ou deux générations, attribués tour à tour à un évêque, à deux abbés, à un pauvre prêtre de campagne, à un simple moine ermite peut-être. Aucune homogénéité non plus dans les buts et les circonstances de l'action.

Si toutefois on analyse ces récits du point de vue littéraire, on peut reconnaître deux types, bien attestés dans la littérature-analogue : les résurrections de bienfaisance, et une résurrection "fonctionnelle". Les premières, acte de charité gratuite, veulent vaincre le chagrin de la mort dans une situation particulièrement douloureuse : v.g. l'enfant unique d'une veuve, etc. Les miracles "fonctionnels" visent un but précis : la mort doit réparer une injustice, donner son opinion sur un point controversé, etc. Dans les deux cas, la structure littéraire est différente, mais assez constante.

Dans les résurrections de bienfaisance, on trouve la peur chez le thaumaturge d'accomplir un prodige et les sollicitations répétées des assistants qui ébranlent sa résistance; il y a ensuite la description soignée de l'action pleine de réminiscences bibliques (le Christ, Elie), et la prière par gestes

ou par paroles. Aucune résurrection n'est opérée par un ordre direct. La scène de la réanimation proprement dite est présentée avec abondance de détails tirés en général des souvenirs littéraires profanes. D'où dualisme simpliste sans problèmes ("l'âme revint à son corps"). D'un côté et de l'autre, notons l'accumulation des détails tirés des descriptions classiques du réveil. On a parfois un récit, imprévisible quant au contenu, de ce qui a été vu dans l'au-delà. Les scènes finissent par la restitution du défunt aux présents, et la description de leurs réactions. Les souvenirs bibliques priment encore une fois. On nous dit parfois combien d'années le mort ressuscité restera encore en vie.

Beaucoup plus simples, et certes avec beaucoup moins de possibilités de se rattacher à un quelque noyau historique, sont les scènes de résurrection fonctionnelle. Ici l'action est centrée autour de deux moments : la description du problème à résoudre, et le dialogue entre le thaumaturge et le ressuscité, en vue de la solution du problème. La mort survient encore une fois, dans l'espace de quelques moments ou de quelques jours au plus.

Dans le premier cas on est dans un contexte biblique, qui peut avoir un quelque point de départ réaliste, transformé par des catégories spirituelles ou littéraires; dans le deuxième cas, c'est l'apologie, la création populaire ou savante, et un certain folklore religieux.

b) Les guérisons

Un fait étonnant, dont je n'ai pas trouvé une explication satisfaisante, est la place très modeste qu'occupent les guérisons dans les Dialogues de Grégoire, surtout si l'on pense aux oeuvres de Grégoire de Tours qui donne presqu'un tableau de la pathologie de son temps, si l'on songe aussi au thème si riche des rapports entre les maladies du corps et celles de l'âme, développé

par la tradition hagiographique orientale. Seul un épisode d'incubatio, qui semble avoir échappé aux historiens de ce phénomène en Occident, offre un certain intérêt en soi (Dial. III,25).

Comment expliquer ? Peut-on croire qu'au temps de Grégoire, le peuple recourait plus volontiers aux "guérisseurs" de la tradition païenne qu'aux saints chrétiens ? Doit-on, au contraire, penser que les saints étaient trop "guérisseurs", et que Grégoire a voulu réagir contre cette tendance ? Je ne sais pas. Dans sa théorie sur le miracle, Grégoire n'est pas du tout sensible aux valeurs de bienfaisance et d'aide matérielle au prochain qui peuvent en découler. Peut-être même que pour Grégoire aussi les guérisons font partie des miracles "généraux et quotidiens" qu'on opposerait aux miracles "spéciaux et exceptionnels" (Vita Maurilii, c.27) : ils seraient en un certain sens miracles mineurs, qu'il ne vaut pas la peine de relever.

c) Les miracles cosmiques

D'abord les miracles sur la nature inanimée. Ainsi : arrêt d'une inondation soit par geste (Dial. III,9) soit par un ordre écrit (Dial. III,10); des roches énormes sont arrêtées dans leur chute, ou déplacées (Dial. I,1,7; III,16); la pluie ne tombe pas à l'endroit ou se trouve le saint (Dial. III, 11,12); la prière du thaumaturge fait jaillir une source (Dial. III,16), etc. Peu de prodiges proprement cosmiques, comme les prodigia et portenta de la tradition romaine classique, qui mettaient en cause étoiles, comètes et phénomènes météorologiques extraordinaires, en fonction de grands événements de l'histoire ou de grands personnages. Leur origine littéraire et psychologique païenne en faisait probablement un répertoire suspect, alors que le problème du paganisme n'est pas entièrement résolu. De plus, prodigia et portenta gardaient leur caractère d'événements publiques; ils intéressaient toute

la respublica qu'on devait conjurer par une procuratio également publique. Ceci les rendait moins adaptés aux situations privées et personnelles dont s'occupent principalement les Dialogues. On remarquera aussi l'absence de traces consistantes de conceptions magiques, sauf peut-être dans l'épisode du fleuve qui obéit à un ordre écrit, ou dans celui de Ste Scolastique, qui provoque la pluie par ses larmes. Ce qui est souligné n'est pas tellement le geste ou l'ordre du thaumaturge, mais plutôt l'obéissance de la nature qui, après la prière du saint à Dieu, semble réagir docilement, à la manière d'un être vivant. Très rares sont aussi les traces de folklore, remarquablement nettes dans des récits analogues d'autres auteurs contemporains. L'absence d'une idéologie trop marquée sauve ces récits du fantastique : car c'est principalement lorsqu'il veut prouver un point (comme la puissance de la foi, ou de l'obéissance) que l'hagiographe se laissera aller à amplifier les exploits de son héros. On aura alors (comme dans la vie de Grégoire le Thaumaturge ou d'Hilarion) toute une série d'impossibilia, adunata dont parlaient déjà les biographies néoplatoniciennes, et que la tradition monastique orientale a appliqués au problème de l'obéissance religieuse. Rien de tel chez Grégoire. Malgré tous les parallélismes littéraires possibles, je prendrais volontiers comme paradigme de cette série d'épisodes la traversée miraculeuse de l'Adriatique accomplie par Maximien, et racontée personnellement par le protagoniste à Grégoire (Dial. III,36). Il s'agit d'un événement simple, certainement vrai dans son noyau fondamental, à peine transfiguré par la mentalité providentialiste de Grégoire et de ses contemporains.

Quant aux miracles sur la nature animale, les traits les plus intéressants sont sans doute ceux qui décrivent les effets de conjurations contre les animaux nuisibles (v.g. Dial. III,35). J'y verrais volontiers l'indice des croyances et des usages de pratique courante, selon une tradition de

l'ancienne religion romaine. Pour le reste, le bestiaire des miracles est très pauvre, et il n'a rien de la luxuriante tradition monastique orientale. Cela s'explique aisément. Pour des raisons historiques et psychologiques. Dans une Italie urbanisée depuis plusieurs siècles et nettoyée des zones désertiques ou sauvages, la faune inconnue ou terrifiante est moins fréquente que dans l'Egypte des premiers moines ou dans les ermitages des siècles postérieurs. Elle offre des occasions moins nombreuses pour une intervention du thaumaturge, et une prise psychologique très faible pour une élaboration littéraire ou fantastique. Le bestiaire des miracles est un miroir fidèle du bestiaire réel.

d) Miracles d'ordre économique

On retrouve ici des épisodes nombreux, qu'on peut classer en trois catégories : l'argent obtenu, des objets retrouvés ou réparés, la nourriture multipliée par des interventions miraculeuses. Qu'on pense à la vie économique et sociale de cette société : l'absence ou la rareté de numéraire, la valeur de certains objets ou instruments qui sont pour nous courants mais qui étaient précieux à l'époque, le problème de la faim et des famines.

Une clef générale de lecture pour tous ces épisodes ? Dans les Variae de Cassiodore (IV,31) on voit le roi Théodoric charger un évêque de bâtir l'aqueduc de sa ville; le roi lui rappelle qu'il ne tolérera pas d'excuses, même si l'entreprise est difficile, car un évêque, tel un nouveau Moïse, doit être capable d'accomplir l'impossible. La présence de ce thème dans un document officiel montre déjà qu'il pouvait être psychologiquement normal et parfaitement acceptable dans des documents hagiographiques. Les énormes difficultés économiques et la misère incroyable des siècles V-VI en Italie ont sans doute offert un terrain plus fertile à ce genre de récits.

VII) Les miracles spirituels

J'inclus dans cette section les récits dans lesquels l'élément surnaturel devient une expérience intérieure, connaissance ou vision. Je laisse de côté la présence du démon qui mérite une section à part.

a) Les prophéties

D'abord les prophéties oraculaires : elles ont un caractère solennel et couvrent des sujets importants volontiers fixés dans des formules typiques. On trouvera ainsi un évêque prophétisant sur ses successeurs :

> "Post Constantium, molionem; post molionem, fullonem; o te, Aquine, et hoc habes" (Dial. III,8).

D'autres formules analogues. Les plus célèbres sont celles de s. Benoît sur Totila et sur Rome (Dial. II,15,17).

Il ne suffit pas de disqualifier ces prophéties, comme le font normalement les historiens, en remarquant qu'elles ont été faites "post eventum". Elles s'insèrent dans des habitudes littéraires et sociales très enracinées chez les Romains et les Italiens. Il suffit de lire Procope pour voir avec quel acharnement, au temps de la Guerre Gothique, les Romains discutaient du vrai sens de certains oracles de la Sybille. On sait que tout le Moyen Age, gardera le goût, surtout en Italie, de ces longues séries de prophéties en vers ou formules, sur la succession des Papes ou le déroulement de l'histoire.

Il ne s'agit pas ici de l'historicité des prophéties que nous relate Grégoire, ni de préciser leur origine. On veut au moins indiquer la logique des faits : psychologie religieuse, conditionnée déjà par des habitudes culturelles et portée à donner un relief extrême aux paroles de saints qui pouvaient avoir une apparence de prophétie, ou encore par un procédé tout à fait naturel, attribution d'une prophétie après l'accomplissement d'un événement. Il est aussi possible d'attribuer à des saints des proverbes ou des dictons typiques, venus d'autres sources et circulant librement dans le peuple.

Il y a les prophéties mineures. Elles ont trait à des moments et des situations beaucoup plus simples, presque familières, propres à toutes les traditions religieuses.

Il est intéressant de relever que les prophéties proprement dites sont très rares. Cette thaumaturgie gratuite, sans conséquence pratique immédiate, ne semble pas correspondre aux intérêts du moraliste Grégoire, ni à la mentalité pratique et réaliste des italiens. On ne trouve pas non plus la figure du prophète biblique, l'homme qui est devenu la conscience publique d'une communauté.

Remarquons ici que les phénomènes prophétiques ne gardent aucune trace des pratiques de divinatio si chères à la Rome classique, comme les miracles cosmiques ne gardaient aucune trace des portenta. Le fait est à souligner. D'autres traditions hagiographiques contemporaines, comme celle de la Gaule, véhiculent au contraire très souvent des oracles clédonomastiques ou des formes christianisées de divination. On sait, enfin, les dangers d'un paganisme pas encore complètement mort rendant évidemment suspects ces procédés.

b) La voyance surnaturelle

Je désigne par ce terme le don qui permet au thaumaturge de pénétrer les secrets d'une situation présente. Le prophète vise plutôt l'avenir. Les matériaux proposés par Grégoire sont d'une grande simplicité : le saint découvre les embûches dressées contre sa personne (Dial. II,8; III,5), ou la ruse par laquelle on va le surprendre (Dial. II,14; III,5,14); il sait les objets qu'on lui a caché (Dial. II,18,19), les fautes inavouées (Dial. II,12,13,20), etc. Voici aussi des traits folkloriques, notamment dans la légende d'Isaac de Spolète (Dial. III,14). Le contenu en grande partie de ces récits n'est pas typiquement chrétien ou religieux. Le "trompeur trompé", le poison découvert, la vue d'objets cachés sont des traits que toutes les légendes connaissent.

c) Visions et apparitions

Dans ce secteur très riche, il y a lieu d'introduire plusieurs distinctions et des critères d'analyse variés.

Dans les visions d'âmes qui abandonnent le corps (Dial. II,34,35; IV,9-11)

l'imagerie et celle de la tradition la plus ancienne, attestée par l'iconographie païenne et chrétienne. Une colombe s'envole, un "quelque chose" (petit enfant ?) est transporté au ciel. La religiosité populaire païenne connaît ces éléments.

A propos des visions de l'au-delà, je distinguerais les voyages dans l'au-delà, dans lesquels un mort revient à la vie et raconte ce qu'il a vu, et les visions d'âmes qui sont dans l'au-delà.

Le premier type de visions est du plus haut intérêt pour l'étude des représentations populaires de l'au-delà (Dial. I,10,12; IV,37). On est frappé par l'absence des traits spécifiquement chrétiens. L'imageire mise en oeuvre remonte sans doute aux conceptions classiques sur les inferi. Grégoire sent le besoin de glosser ses récits; il fait remarquer le caractère symbolique de certains détails inacceptables dans leur matérialité. (H.R. PATCH, The Other World according to descriptions in Medieval Literature, Harvard U.P., 1950, a montré toute l'influence du matériel grégorien sur l'histoire de ce thème).

Dans le deuxième cas, il s'agit de visions d'âmes au purgatoire (Dial. IV,42,57). Le séjour de ces âmes est localisé dans les thermes. Veut-on souligner l'idée de l'ablution spirituelle ? Veut-on plutôt souligner la différence entre la chaleur de l'enfer (volcan), et la chaleur mitigée du purgatoire (thermes) ? Ce qui me paraît certain c'est que la psychologie populaire de cette époque servie en cela par les antécédents classiques, est portée à localiser avec précision l'au-delà.

d) Visions de mourants

Axé sur l'idée de la subtilitas particulière dont sont douées les âmes lorsqu'elles approchent de la mort (Dial. IV,27), je distinguerai trois groupes, qui demandent des critères d'interprétation différents. Il y a d'abord

les visions célestes ou consolations. Dans ce cas, il me semble que le noyau original des récits a trait à l'idée des saints protecteurs, dans un contexte de culte local. On expliquerait ainsi le caractère particulièrement détaillé des visions calquées peut-être sur des modèles iconographiques précis, et le fait que les saints qui y apparaissent sont régulièrement appelés "domini". Il y a ensuite les visions à valeur prophétique, dont le contenu le plus usuel est l'annonce, de la part du personnage ou de la voix céleste, d'une suite de mortalités qui devront arriver dans la communauté. Ici, je verrais le noyau primitif dans les "rotuli" des défunts.

Dans les visions terrifiantes, il me semble qu'il s'agit incontestablement de vraies expériences intérieures. L'élaboration littéraire y ajoute peu de conventionnel. Signalons le récit de Dial. IV,58 (= Hom.Ev. I,19,7 et II, 38,16), "vision" d'un réalisme psycho-physique assez saisissant.

Je laisse ici de côté les autres récits qui se rattachent à des noyaux légendaires très particuliers et à des thèmes restreints. Aussi les visions qui récompensent un acte de charité, les visions de la légende de S. Pierre, fragments détachés de la légende de s. Benoît, l'ensemble des visions à propos de S. Equitius.

VIII) Merveilleux diabolique et lutte contre Satan

a) Possessions diaboliques et exorcismes

Dans la plus grande partie des récits grégoriens, la possession diabolique suit la faute (Dial. I,5; III,26, IV,24, etc.). Avec T.K. OESTERREICH, (Les possédés : la possession démoniaque chez les primitifs, dans l'Antiquité, au Moyen Age et dans la civilisation moderne, Paris 1927), je suis profondément convaincu que la première interprétation de ces récits est psychologique. Grégoire lui-même souligne le rapport entre le sentiment de culpabilité et l'attente terrorisée de la possession démoniaque (Dial. IV,33). L'élaboration

littéraire viendrait retoucher à peine des scènes cueillies sur le vif. On doit remarquer toutefois que Grégoire ne semble pas préoccupé, ni dans ses oeuvres théoriques ni dans les Dialogues, par le problème général de la possession diabolique. Aucune trace de la doctrine philosophique et pastorale développée par Cassien, Conl. VII. Peut-être que le problème devait être beaucoup moins aigu dans l'Italie du VIe siècle que dans l'Egypte au IVe siècle.

b) "Antiqui hostis insidiae"

J'ai recueilli sous cette rubrique un sensemble de récits plus littéraires dans lesquels on voit le démon "jouer des tours" aux moines. On est ici plus près des affabulations fantaisistes des Vitae Patrum. Le contexte est décidément plus théologique que psychologique. Le vocabulaire change. Dans un cas, le démon est le malignus spiritus, le spiritus immundus, et la libération est exprimée en termes presque médicaux, comme sanatus, sanus abiit. Dans un deuxième cas, la terminologie est théologique : v.g. antiquus hostis, hostis humani generis.

c) Thèmes de magie et d'infestation diabolique

Deux récits sur la magie : Dial. I,4 et I,10. Le contexte est double. D'un côté, la diffusion réelle de la magie, qui était devenue dès le Bas-Empire une véritable cancer de la psychologie collective, comme le prouvent les Res Gestae d'Ammien Marcellin. Par ailleurs, c'est la lutte entre thaumaturgie et magie. Le thème fait partie déjà de la polémique entre païens et chrétiens. Dial. III,4 et III,7 parle d'une maison et d'un temple hantés par les démons. Ces récits sont légendaires, ils mélangent les thèmes les plus divers. L'unique donnée réaliste est la croyance populaire qui, sur des bases à la fois théologiques et folkloriques, considérait les anciens lieux de cultes et les lieux abandonnés comme le domaine privilégié des démons et des esprits mauvais.

* * *

Mais je voudrais au moins ici, en conclusion et provisoirement, synthétiser mon expérience de l'analyse des miracles racontés par Grégoire le Grand.

A première vue, ces récits sont de la plus haute fantaisie. On a l'impression que les éléments qui les composent sont interchangeables. Le seul but de l'Auteur serait d'émerveiller, d'édifier son lecteur par n'importe quel moyen. Sa seule source serait son imagination ou la fantaisie collective. Mais si on se donne la peine d'étudier de près la mentalité de l'auteur et de son milieu, si l'on considère ensuite ces récits dans leurs éléments propres, sans négliger aucun des détails et aucune des pistes d'interprétation qu'ils nous offrent, on en vient à cette conclusion que chaque miracle a sa logique propre. Je veux dire par là qu'il y a pour chaque récit un point de vue, à partir duquel le contenu devient normal, acceptable, justifiable par une logique propre.

La tâche de l'historien qui est de savoir découvrir ce point de vue, devient difficile. Car les points de vue varient. Il s'agit tantôt de psychologie personnelle ou collective, tantôt des moeurs sociales ou religieuses, tantôt de folklore ou de littérature, tantôt de tout à la fois. Quelques fois, il faut s'arrêter à des hypothèses. Malgré tout, ces récits de miracles deviennent alors des pages vivantes d'histoire. Au lieu d'être seulement des documents génériques qui nous renseignent vaguement sur une "croyance au merveilleux", nous y atteignons le spécifique, ce qui jette une lumière inattendue sur des problèmes précis. Et j'avouerais aussi que, dans la démarche concrète de mon travail, j'éprouve souvent le sentiment intime et étrange du privilégié quand devant tel récit énigmatique apparaît tout à coup avec une surprenante clarté, la réponse attendue, la clef d'une hypothèse.

Naïveté ou illusion ? Je crois fermement pour ma part que les recueils anciens de miracles comme ceux de toute époque, que le merveilleux et le folklore, sont une source historique plus valable que ne le pense normalement l'histoire officielle. Ces volumes interminables des Acta Sanctorum réservent plus d'une surprise au patient mineur qui voudra bien en tirer le minerai caché mais riche qui s'y trouve à chaque folio.

Table des matières

Le prochain Cahier d'études des religions populaires (XVII), préparé par Madame Denise Lemieux-Michaud, sociologue, traitera de l'enfant et la religion populaire dans le roman canadien-français.

18-1-08
BLSH-Don