

Agata Sobczyk

Les jongleurs de Dieu

Sainte simplicité dans la littérature religieuse de la
France médiévale

Oficyna Wydawnicza LEKSEM
Łask 2012

Uniwersytet Warszawski - Instytut Romanistyki

Recenzent tomu:
Prof. dr hab. Maciej Abramowicz

© Copyright by Agata Sobczyk 2012

ISBN 978-83-63781-00-2

Projekt okładki, opracowanie typograficzne i dtp:
Łukasz Tyrakowski

Redakcja:
Caroline Calmeille

Publikacja dofinansowana ze środków
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Oficyna Wydawnicza LEKSEM
Pruszków k. Łasku, ul. Dębowa 14
98-160 Sędziejowice; tel.: 43 677 14 40
e-mail: redakcja@leksem.pl; zamowienia@leksem.pl
www.leksem.pl

Je tiens à exprimer ma vive reconnaissance à ceux qui ont eu la patience de relire le manuscrit de cet ouvrage : Michel Zink, dont les observations m'ont été d'un grand secours ; Maciej Abramowicz, qui m'a donné de précieux conseils ; Agathe Sauvageot, qui m'a suggéré de nombreuses corrections de forme. Qu'ils soient sincèrement remerciés.

*Ce livre est dédié
à Madame Krystyna Kasprzyk*



Le jongleur de Notre-Dame. BNF ars.3516 (II^e moitié du XIII^e siècle), f. 127 r.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	10
INTRODUCTION	17
<i>SIMPLES, LAIS, IDIOTS</i> : LE CORPUS	62
I. LE SIMPLE DANS L'UNIVERS DES SIGNES	89
1. Le langage	89
2. Le geste	118
3. L'écriture et l'image	130
II LE SIMPLE DANS LA SOCIÉTÉ	153
1. Marginalité	153
2. Individualité	182
III. L'ESPRIT DE LA SIMPLICITÉ : LE RETOURNEMENT	201
IV. LE SIMPLE DANS LE DISCOURS NARRATIF.	223
1. Instances narratives : le simple entre les intelligents	223
2. Horizon d'attente : le simple parmi les sots	246
EN GUISE DE CONCLUSION	277
ANNEXE	291
BIBLIOGRAPHIE	299
INDEX DES AUTEURS ET DES ŒUVRES	318
INDEX DES PERSONNAGES HISTORIQUES ET MYTHOLOGIQUES	324
TABLE DES ILLUSTRATIONS	326

AVANT-PROPOS

La simplicité est une notion polyvalente. L'adjectif « sainte » dont le mot est parfois accompagné dans le contexte religieux montre l'importance de cette qualité dans le domaine chrétien, mais ne permet pas de saisir ses contours précis. Le sens du terme recouvre l'intégrité, l'humilité, l'obéissance et la foi. Il est antonyme de la duplicité – simple est celui dont la foi est vraie et sincère – et de la division : la simplicité exclut le partage de l'âme qui n'accorde pas toute la place à Dieu. Mais à côté de ces valeurs aussi louables que générales, le sens du mot englobe aussi l'ignorance et la naïveté, qui peuvent être conçues comme des conditions favorables à la foi¹.

Pour ma part, je m'intéresserai uniquement à cette dernière face de la simplicité. Elle se prête parfaitement à exprimer l'esprit chrétien, ce qui a laissé des traces parfois surprenantes dans le langage : comme le rappelle Muriel Laharie, « benêt » vient de *benedictus*, « crétin » de *christianus*². On pourrait peut-être croire qu'elle est aussi particulièrement chère aux auteurs médiévaux, puisque chez la plupart de leurs contemporains une foi inébranlable se combinait avec une instruction rudimentaire, leur accès au savoir étant fort limité du fait de l'illettrisme.

1 Cf. l'article « Simplicité » dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, dir. M. Villier et al., Paris, Beauchesne, vol. 14, 1989, col. 892-922 ; P. Antin, « Simple et simplicité chez saint Jérôme », *Recueil sur Saint Jérôme*, Bruxelles, 1968, p. 147-161 ; Jean Leclercq, « Sancta simplicitas », *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, 22 (1960), p. 138-148 ; C. Spicq, « La vertu de la simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 22 (1933), p. 5-22 ; Hans Urs von Balthasar, *Simplicité chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990 ; le n° 41 de *Collectanea Cisterciensia* (1979) est entièrement consacré à cette notion.

2 Muriel Laharie, *La folie au Moyen Âge, XIe-XIIIe siècles*, Paris, Le Léopard d'Or, 1991, p. 83.

Cette impression est trompeuse. Au Moyen Âge, l'association entre la simplicité et le christianisme est loin d'être évidente³ : si à la fin du règne de Louis XIV, selon le mot de Madame de Lambert « on est confondu avec le peuple dès que l'on croit en Dieu »⁴, au Moyen Âge, les basses couches sociales sont plutôt soupçonnées, et à juste titre, de maintenir les vestiges du paganisme⁵. L'enseignement appartient à l'Église et, en principe, plus on est savant, plus on est proche de la foi chrétienne ; un autre mot, « laïc » – qui déjà en ancien français signifie en même temps « peu instruit » et « non appartenant à l'Église »⁶ – en est un signe. Gautier de Coinci est scandalisé par le fait que certains *gens letrees, comme li lai, au mal s'eslaissent/ Et por Marot Marie laissent*⁷ : en principe, ils devraient être capables de s'élever au-dessus de ce niveau. Aussi, les auteurs médiévaux ne sont-ils pas toujours enclins à chanter des louanges de ceux qui incarnent la simplicité intellectuelle. D'autant plus que l'éloge de l'ignorance peut s'avérer dangereux ; aussi bien les théologiens que les auteurs de textes narratifs en sont conscients. Dans ces derniers, c'est le savoir qu'on valorise, d'autant plus justement qu'à cette époque il est apanage d'une élite très restreinte. Aussi, le thème de la sainte simplicité basée sur la naïveté semble être plutôt marginal, et cela se voit encore davantage dans les textes narratifs que dans les écrits théologiques.

D'ailleurs, il est incontestable que cette vision de l'une des vertus chrétiennes fondamentales a de quoi déplaire, et les étymologies que je viens de citer suffisent pour justifier cette réaction : la proximité avec la faiblesse intellectuelle n'est aucunement valorisante. C'est peut-être la raison pour laquelle certains auteurs modernes semblent si réticents par rapport à la valorisation de la simplicité intellectuelle, au point de nier parfois qu'elle ait jamais eu lieu. On préfère que la simplicité soit noble et digne. Ainsi, dans son article sur « Sancta simplicitas »⁸, Jean Leclercq ne fait aucune allusion au fait que cette vertu pourrait s'accompagner d'imperfections intellectuelles. Dans son beau livre *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, le même auteur vante la sainte simplicité qui se voit dans l'élégance du style des auteurs

3 D'ailleurs, le mot « benêt » date du seizième, et « crétin » – du dix-huitième siècle.

4 Cité par Antoine Adam, *Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, SEDES, 1967, p. 115-116.

5 Cf. par exemple Jean-Claude Schmitt, *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1979.

6 Cf. Yves Congar, « Clers et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge : « laicus » = sans lettres », *Studia mediaevalia mariologica*, Rome, 1971, p. 309-332 ; Jeanette Beer, « The Cleric-Lai Opposition in Language – a Stage in the Education of French », *Proceedings of the P MR Conference*, 1, 1976, p. 59-65.

7 *Miracles de Notre Dame*, éd. V. Frederic Koenig, Genève, Droz, vol. III, 1960, II Pr 1, v. 355 et 381-2.

8 *Op. cit.*

monastiques, privé d'ornements superflus, et dans leur fidélité aux valeurs chrétiennes⁹. Bien évidemment, depuis, plusieurs auteurs ont analysé la complexité de cette notion en général, ou chez les personnes particulières qui en sont l'incarnation, mais certains répugnent à reconnaître sa face honteuse et s'en tiennent à ses aspects positifs. Ainsi, André Vauchez souligne que « l'éloge de la simplicité ne se confondait pas chez François avec celui de l'ignorance »¹⁰. Paul Bretel dans son excellente étude du *Jongleur de Notre-Dame* affirme que cette vertu est éloignée de la naïveté : « La naïveté comporte toujours une part d'imperfection et demande à être dépassée ; la simplicité est au contraire un état de perfection »¹¹. De même, Geneviève Hasenohr, dans son article sur les bergers de la Nativité¹², laisse de côté ceux dont la sottise fait rire pour ne tenir compte que de ceux qui représentent la simplicité pleine de dignité. Par contre, Charles Mazouer en présentant les personnages des mêmes pièces ne retient que leur aspect comique¹³ : le haut et le bas sont dissociés.

L'auteur pour qui les deux faces de la simplicité ont une égale importance part d'un point de vue bien précis. Il s'agit d'Aaron Gourevitch, qui dans son analyse du grotesque médiéval s'appuie sur la conception de Mikhaïl Bakhtine¹⁴ et trouve que les personnages qui incarnent la sainte simplicité sont le meilleur exemple du « rapprochement entre le sublime et le sacré, d'une part, et le bas et le honteux, de l'autre »¹⁵. Analysant les *exempla* de Césaire de Heisterbach (pas toujours les mêmes que je considère pour ma part comme les plus significatifs, l'ambiguïté de la notion de la simplicité laissant la voie à la pluralité d'interprétations), Aaron Gourevitch signale la portée religieuse de ces textes, mais sans y insister, puisque ce n'est pas son propos. Pour ma part, je suis convaincue que le côté comique et parfois excentrique des simples dans les textes narratifs est indissociable du sens spirituel de la sainte simplicité.

Il va de soi que les textes littéraires ne sont pas un simple développement d'une notion théologique. Mais les auteurs médiévaux ne sont pas obligés d'avoir les

9 Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, le Cerf, 1957, p. 141, 148, 195-197.

10 André Vauchez, *François d'Assise*, Paris, Fayard, 2009, p. 385.

11 *Le Jongleur de Notre-Dame*, trad. et éd. Paul Bretel, Paris, Champion, 2003, p. 53.

12 « Représentations et lectures de la Nativité à l'aube de la Renaissance », *Marguerite de Navarre. Actes du Colloque international de Pau*, Éditions InterUniversitaires, Mont-de-Marsan, 1995, p. 365-402.

13 *Le personnage du naïf dans le théâtre comique du Moyen Âge à Marivaux*, Paris, Klincksieck, 1979, p. 16-20.

14 Mais qui est proche aussi des observations d'Erich Auerbach, pour qui « le mélange de *sublimitas* et d'*humilitas* » s'incarne le mieux dans saint François d'Assise ; *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. Cornelius Heim, Paris, Gallimard, 1968 p. 172.

15 Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Âge. « Simples et docti »*, Paris, Aubier, 1992, chapitre VI « Le « haut » et le « bas » : le grotesque médiéval », p. 335.

commentaires et les homélies sous leurs yeux : la notion de la sainte simplicité est suffisamment enracinée dans la tradition chrétienne pour que tout le monde en connaisse les principes – ce qui ne signifie pas, encore une fois, qu'elle n'éveille pas de réticences. Et ils disposent d'un outil – le récit – qui me paraît être particulièrement adapté à traiter ce sujet, et ceci malgré la pauvreté narrative de plusieurs de ces textes. L'essentiel n'est pas ici dans l'intrigue, mais dans le personnage. La simplicité doit s'incarner. Elle doit être vécue par celui qui en est doté et, surtout, se manifester et être perçue par les autres.

Mais la nature de mes sources peut susciter une question : peut-on effectivement parler ici de personnage ? Plusieurs appartiennent au genre de l'*exemplum*, d'autres sont des miracles ou des contes pieux de dimension modeste. Leurs protagonistes ne sont-ils pas, plutôt que des personnages, des *personae*, « soumises à des impératifs moraux ou sociaux qui excluent pratiquement toute vie intérieure » ? N'est-il pas vrai qu'« au mieux, celle-ci se manifeste par des discours balisés par les lois de la rhétorique qui interdisent toute originalité ; quant à leur pensée, elle s'inscrit dans une ontologie qui laisse peu de place à l'invention »¹⁶ ?

Bien évidemment, dans plusieurs de mes textes il s'agit avant tout de transmettre une vérité religieuse et le protagoniste n'est qu'un outil qui sert cet objectif. D'autres présentent une grande finesse psychologique, comme le *Jongleur de Notre-Dame*, mais aussi la *Vie des Pères*¹⁷ : signe, peut-être, de l'intérêt croissant de ce treizième siècle pour l'individu. Mais dans tous les cas, l'image des simples qu'on y voit ne correspond pas vraiment à la définition de *persona* selon Pierre Bertiaume que j'ai citée. Premièrement, ceux-ci ont une vie intérieure vers laquelle est attirée l'attention du public, puisque c'est l'intérieur qui contient la vérité du personnage. Il est vrai que cette vie intérieure est dans la plupart des cas occultée, mais même si cela vient du caractère squelettique du texte, cette occultation est tout à fait conforme à l'esprit de la sainte simplicité, comme je vais essayer de le montrer. Deuxièmement, leur altérité et leur excentricité font qu'ils s'écartent de la norme ; malgré plusieurs ressemblances qui les relient entre eux, ils ne constituent pas de type.

16 Pierre Bertiaume, *Personae et personnages dans les récits médiévaux : l'illusion anthropologique*, Presses de l'Université Laval, Ottawa, 2008, p. 5.

17 Je partage l'opinion d'Adrian P. Tudor que les personnages de ce recueil, de même que ceux des *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci ne sont pas du tout stéréotypés ; cf. « Preaching, Storytelling, and the Performance of Short Pious Narratives », *Grant riseef : the Medieval Comic Presence. Essays in Memory of Brian J. Levy*, éd. Adrian P. Tudor et Alan Hindley, Turnhout, Brepols, 2006, p. 150. Brian J. Levy avait étendu cette constatation aux personnages des *exempla* : ceux-ci gagnent en véracité par le contexte du sermon, qui les confronte directement avec le public du prédicateur ; « Le fabliau et l'exemple : étude sur les recueils moralisants anglo-normands », *Épopée animale, fable, fabliaux*, éd. Gabriel Bianciotto et Michel Salvat, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 314.

Construite de cette façon, la figure du simple devient sans doute un signe dont il faut déchiffrer le sens. Mais il ne s'agit pas juste d'une allégorie dont la signification serait donnée d'avance. La rencontre avec le simple est une épreuve qui permet d'approfondir la foi de ceux qui sont capables de le comprendre, parce qu'il est porteur d'une vérité chrétienne importante. Dans la plupart des cas, le regard qui saisit la simplicité du personnage central est incarné dans le personnage du témoin, dont les réactions guident celles du public ; il est important que la simplicité se voie.

Ce côté spectaculaire de la sainte simplicité est suggéré par une comparaison établie par le grand amateur de cette vertu, Césaire de Heisterbach, pour qui les simples ressemblent aux jongleurs :

Simplex quandoque mimo vel ioculatori comparatur. Sicut illorum verba vel opera in eius ore vel manibus, qui ioculator non est, saepe displicent, et poena digna sunt apud homines ; quae tamen ab eis dicta vel facta, placent : ita est de simplicibus. Ut sic dicam, ioculatores Dei sunt sanctorumque angelorum simplices. Quorum opera si hi qui simplices non sunt, quandoque facerent, haud dubium quin Deum offenderent, qui in eis, dum per simplices fiunt, delectatur.¹⁸

La comparaison est aussi riche de sens que la figure du jongleur est polyvalente dans cette première moitié du XIII^e siècle. Et il n'est pas anodin d'être comparé au jongleur par un auteur cistercien. C'est le père spirituel de l'ordre, Bernard de Clairvaux, qui utilise cette image, et il l'applique aux moines eux-mêmes :

Heureux jeu, qui offre un spectacle, ridicule certes pour les hommes, mais de toute beauté pour les anges. Heureux, dis-je, le jeu qui fait de nous un sujet d'opprobre pour les riches et de mépris pour les orgueilleux. Car, en vérité, que semblons nous faire d'autre aux yeux des gens du siècle que de jouer, puisque ce qu'ils convoitent en ce monde, nous, au contraire, nous le fuyons, et ce qu'ils fuient, nous le convoitons, à la façon des jongleurs et des acrobates, qui se tiennent, la tête en bas et les pieds en l'air, à l'encontre de ce qui est naturel aux hommes, ou marchent sur les mains, et ainsi attirent nos regards ?¹⁹

18 Césaire de Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, éd. Joseph Strange, Cologne, J. M. Heberle, 1851-57, vol. I, p. 360.

19 Lettre à Ogier du Mont Saint-Eloi, 87, 12, dans Bernard de Clairvaux, *Lettres*, t. 2, Paris, le Cerf, 2001, éd. Jean Leclercq, trad. Henri Rochais, p. 473-474. Cf. Jean Leclercq, « Le thème de la jonglerie chez saint Bernard et ses contemporains », *Revue d'histoire de la spiritualité*, 48, 1972, p. 385-399 et Michel Zink, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 2003, p.161-201.

Certes, les simples ne sont pas tout à fait comme les moines ; ils ne présentent pas toujours cette indifférence louable aux biens matériels qui sous-tend la comparaison de Bernard. Pourtant, eux aussi, d'une autre façon, se tiennent « la tête en bas et les pieds en l'air » ; l'idée du retournement est présente dans la comparaison de Césaire de Heisterbach lorsqu'il dit que la simplicité intervertit la valeur des actes et des paroles et fait que ce qui semble mauvais, est en réalité bon ; la *Première Épître aux Corinthiens* n'est pas loin.

Outre le spectacle et le retournement, le jongleur évoque la marginalité ; il attire le mépris humain et un jugement sévère de l'Église, qui d'ailleurs est en train de se nuancer à cette époque²⁰. La marginalité sous-tend aussi la comparaison de Césaire : le simple est différent des autres. Cette différence est, certes, en sa faveur, il est au fond un élu, mais pour comprendre cela, il faut le regarder avec attention, puisque le mérite est loin d'être évident : ce qui pourrait offenser Dieu chez ceux qui ne sont pas simples (on serait tenté de dire : chez les gens normaux), chez eux Lui fait plaisir ; ce qui serait damnable selon les normes humaines, est louable selon l'esprit. Visiblement, la simplicité provoque naturellement des comportements excentriques, comme chez cet autre jongleur de Dieu et incarnation de la sainte simplicité, saint François d'Assise.

Cela n'est pas vrai pour tous les personnages de simples dans les textes littéraires. Il y en a qui sont tellement banals qu'ils passeraient facilement inaperçus. Mais justement, cette banalité est apparente : elle peut cacher une profonde spirituelle hors du commun.

Ainsi, même si plusieurs personnages dont je vais parler en tant que jongleurs risqueraient de faire mourir leur public d'ennui, la comparaison de Césaire de Heisterbach me paraît fondamentale²¹. Elle fait apparaître le paradoxe profond de la sainte simplicité qui, malgré les apparences, est double. Elle se compose d'une couche extérieure visible, indigne ou au moins médiocre, et d'une vérité profonde qui est en contradiction avec cette apparence.

Et pourtant, les deux sont indissociables : la face extérieure, pour être trompeuse, n'en est pas moins vraie, aussi vraie que la valeur cachée, et les failles qu'elle révèle imprègnent les personnages en profondeur. Ces failles décident aussi bien des atti-

20 Cf. Carla Casagrande, Silvana Vecchio, « Clercs et Jongleurs dans la Société Médiévale (XII^e et XIII^e siècles) », *Annales*, 34, no. 5, 1979, p. 913-928 ; les auteurs soulignent le caractère relatif de la réhabilitation des jongleurs. Sur l'expression littéraire de cette réhabilitation, cf. Silvère Manegaldo, *Le jongleur dans la littérature narrative des XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Champion, 2005, p. 453-458.

21 Ceci, en plus, pour une raison qui n'est pas explicitée par Césaire, peut-être parce qu'elle est pour lui trop évidente : « Le jongleur, comme le *stultus*, le *simplex*, l'*idiota*, manifeste l'abîme de péché qui sépare l'homme de Dieu, et la toute-puissance de l'intervention divine à l'œuvre dans le salut » ; Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *op. cit.*, p. 917.

tudes quotidiennes de ceux-ci et de leurs relations avec les autres que de l'expression de leur piété. Elles constituent en même temps leur faiblesse (au niveau humain) et leur force (aux yeux de Dieu). C'est la couche visible qui me paraît donc essentielle. Non seulement parce qu'elle est souvent plus originale, plus amusante et plus intéressante du point de vue littéraire, mais surtout parce que c'est elle qui définit les personnages et qui décide de leur valeur intérieure. C'est la couche apparente qui est aussi plus différenciée, la vérité cachée de ces personnages étant plus ou moins toujours la même : ils sont tous pieux. Bien sûr, la piété d'une sainte mystique est différente de celle d'un paysan mal dégrossi ; mais au fond, elle décèle le même amour de Dieu, et ce n'est que l'expression de celui-ci qui change en fonction de l'éducation et du milieu social.

Dans mon analyse des textes littéraires, précédée par une esquisse de l'approche plus théorique, je vais donc me concentrer sur la face extérieure des simples. C'est là que se jouent leurs relations avec les autres, établies par les moyens de communication dont ils disposent, déterminées par la place dans la société qui leur est assignée. De ces deux aspects se dégage ce que j'appellerai, conformément à la conception de Césaire de Heisterbach, l'esprit de la simplicité. La réception des personnages ainsi définis est assez problématique ; j'analyserai sa spécificité d'abord à l'échelle des récits où ils apparaissent, et ensuite dans le contexte de l'horizon d'attente qui leur est propre.

J'espère montrer de cette façon que si le sujet n'a pas été particulièrement exploité par la littérature médiévale française, ce n'est pas qu'il ne soit pas intéressant du point de vue littéraire ; au contraire, son aspect jongleresque offre plusieurs possibilités narratives. D'ailleurs, sa marginalité même s'inscrit dans son esprit ; il aurait perdu en gagnant un intérêt universel et une réception univoque.

INTRODUCTION

La sainte simplicité dans la théologie et la vie religieuse du Moyen Âge

Dans le livre VIII des *Confessions*, saint Augustin raconte comment il a été « débarassé de la servitude des affaires temporelles »¹. Le moment célèbre où il entend la voix d'un enfant chanter, comme le refrain d'une comptine, les mots « Tolle, lege, tolle, lege », est préparé longtemps à l'avance². Augustin reçoit chez lui, à Milan, un certain Ponticianus, qui s'avère être chrétien. Celui-ci remarque sur la table un livre, qu'il se met à feuilleter : ce sont les écrits de saint Paul. Voyant qu'Augustin s'intéresse au christianisme, il lui parle de saint Antoine ; il lui raconte ensuite comment ses amis se sont convertis après être tombés par hasard sur le livre contenant la vie de ce saint dans la maison de certains chrétiens. Augustin est bouleversé par ce récit : « Des illettrés se dressent, ils s'emparent du ciel par force, et nous autres, avec toute notre science sans cœur, nous ne faisons que nous vautrer dans la chair et le sang ! Est-ce parce qu'ils nous ont devancés que nous avons honte de les suivre ? Et nous n'avons pas honte de ne pas même les suivre ? »³. C'est alors qu'il sort, se retire dans le jardin, et, après un débat intérieur orageux, il entend l'injonction prononcée par l'enfant à laquelle il obéit en se mettant à la lecture de saint Paul.

1 Saint Augustin, *Confessions*, VIII, VI, 13, éd. et trad. Pierre de Labriolle, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 186.

2 Mais, bien évidemment, c'est sur ce moment que se concentrent les interprétations de la scène de la conversion de saint Augustin : cf. Leo C. Ferrari, « Saint Augustine's Conversion Scene : The end of a Modern Debate ? », *Studia Patristica*, 22, 1989, p. 235-250.

3 *Op. cit.*, p. 191.

De cette façon, les ignorants deviennent pour Augustin presque synonymes de chrétiens ; et ce sont ces ignorants qui ont apporté le stimulus décisif pour sa conversion. Si la lecture a un rôle décisif dans ce processus⁴, si les livres disposés dans les maisons des convertis (ou ceux qui sont sur le point de l'être) ressemblent à des jalons, la voie est quand-même indiquée par ceux qui n'ont pas besoin de ce genre de signes : les simples chrétiens dont l'unique livre qu'ils ont à la maison ne fait pas des intellectuels⁵, ou saint Antoine, incarnation de la sainte simplicité, qui peut être protagoniste d'un livre, mais serait incapable d'en lire un.

Même si la simplicité est rarement le thème central des écrits des auteurs chrétiens, on voit sur cet exemple l'importance du rôle qu'elle peut jouer dans ces textes.

Je vais essayer de saisir l'image de cette simplicité à la fois marginale et centrale dans la pensée des auteurs médiévaux. Ils sont pourtant tellement imprégnés de la tradition patristique que je serai obligée de recourir aux textes de l'Antiquité tardive. L'évolution chronologique de la notion – qui me semble difficile à saisir, la simplicité ayant quelque chose d'atemporel⁶ – ou la particularité de l'approche de tel ou autre auteur m'intéresse moins que les points fixes de ce concept, avec toutes ses ambiguïtés.

Le thème de la sainte simplicité peut avoir deux aspects. Son aspect négatif suffit pour montrer la vanité de la science ou les dangers qui y sont associés : l'ignorance apparaît comme un contrepoids de cette vaine sagesse. Le deuxième aspect, positif, apparaît lorsque l'ignorance est vue comme une circonstance favorable à un certain contact avec Dieu, lorsqu'on nous montre comment ce contact s'établit et quelle est l'ignorance qui s'y prête, parce que toute ignorance n'est pas bonne. C'est le deuxième aspect qui m'intéresse ; pourtant, dans les textes des auteurs chrétiens, il est difficile de le dissocier du premier. La simplicité intellectuelle est une notion définie d'une façon négative ; elle repose sur un manque. Ce manque peut avoir certaines propriétés : « l'ignorance n'est pas seulement un espace vide sur la carte de notre esprit. Elle a des contours, une cohérence, [...], des règles de fonctionnement »⁷. Pourtant, la cohérence et les règles de l'ignorance sont établies sur le principe de l'opposition par rapport à ce qu'elle n'est pas.

Ceci dit, dans la valorisation de la simplicité il ne s'agit pas, pour la plupart des auteurs, de se prononcer contre la science, mais de montrer « qu'il y a plusieurs voies

d'accès à la sainteté et que (...) certains, peu doués pour les études, ont cependant la possibilité de parvenir au sommet de la vie chrétienne »⁸.

Les sources scripturaires

Bien que la valorisation de la simplicité puise surtout dans le Nouveau Testament, on trouve dans l'Ancien Testament des mentions qui relativisent la sagesse humaine⁹.

L'arbre défendu du jardin d'Eden n'est-il pas celui de la connaissance du bien et du mal ? C'est en lui inspirant la volonté d'égaliser Dieu dans la connaissance que le serpent parvient à tenter Eve (Gen, 2, 15 et 3, 5). La volonté de tout savoir peut être le signe de l'orgueil. Toute science n'est pas bonne : elle ne l'est pas lorsqu'elle profite uniquement au corps de celui qui la possède (Sir 37, 22). La science du mal n'est pas la sagesse ; mieux vaut un homme dénué d'intelligence (*qui deficit sapientia*¹⁰), qui craint le Seigneur, qu'un homme très habile (*qui abundat sensu*) qui transgresse la Loi (Sir, 19, 21).

Le savoir n'apporte pas forcément le bonheur. Salomon se dit très sage mais, dit-il, en beaucoup de sagesse, il y a beaucoup d'affliction ; qui augmente le savoir, augmente la douleur (Ecc, 1, 18). De plus, la science est aussi vaine que les valeurs matérielles : le sage meurt de même que l'insensé (2, 16).

La sagesse est donc vaine face à la mort, elle est aussi vaine face à Dieu. Dans le *Livre d'Isaïe*, Dieu annonce que, puisque son peuple est incapable de le comprendre, il va faire apparaître des prodiges « si bien que la sagesse des sages s'y perdra et l'intelligence des intelligents se dérobera » (*sapientia a sapientibus, intellectus prudentium* ; Is 29, 14).

C'est que la sagesse divine se passe de la sagesse humaine. Agour dit au début de son oracle : « Oui, je suis le plus stupide des hommes, humainement, l'intelligence me fait défaut. Je n'ai pas appris la sagesse mais je connais la science sainte »

4 Cf. Ralph Flores, « Reading and Speech in St. Augustine's Confessions », *Augustinian Studies*, 6, 1975, p. 3-6.

5 Le mot « illettrés » dans la traduction correspond à « indocti », dont le sens est plus large et n'exclut pas la capacité de lire et d'écrire.

6 Jusqu'à un certain point; cf. p.283-288.

7 Thomas Pynchon, cité par Avital Ronell, *Stupidity*, Paris, Stock, 2006, p. 59.

8 Claude Dagens résume par cette constatation l'approche de Grégoire le Grand dans son article « Grégoire le Grand et la culture : de la "sapientia huius mundi" à la "docta ignorantia" », *Revue des études augustiniennes*, 14, 1968, p. 25.

9 Mais le terme hébreu qui correspond à celui de la simplicité est tout aussi polyvalent et s'applique rarement aux limites intellectuelles : cf. C. Spicq, « La vertu de la simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 22 (1933), p. 5-22.

10 Les citations latines viennent de *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, éd. Robert Weber, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2003 ; les citations françaises – de la traduction œcuménique de la Bible, Paris, Livre de poche, 1995.

(Prov. 30, 2-3) ; et David qui, pour certains auteurs médiévaux incarne la simplicité¹¹, avoue chanter les louanges de Dieu malgré son ignorance (*Non cognovi litteraturam* ; Ps 70, 15¹²).

Dans le Nouveau Testament, l'éloge de la simplicité intellectuelle s'inscrit dans le contexte de la valorisation de tous ceux qui sont humbles, pauvres et méprisés par le monde. Elle est la plus explicite dans quatre passages¹³.

« Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits » (*a sapientibus et prudentibus, parvulis* ; Mt 11, 25, Luc 10, 21) ; ces paroles du Christ montrent que ceux qui sont privés de la sagesse et de l'intelligence occupent une place privilégiée dans la religion chrétienne : grâce à eux peut se manifester la toute-puissance divine à laquelle aucun paradoxe n'est impossible.

- 11 Saint Bernard de Clairvaux lui compare son frère, saint Bonaventure – François d'Assise, Gautier de Coinci – un petit berger doté de la science infuse.
- 12 Mais le sens du verset est ambigu est peut être compris « je n'en [des récits de la justice de Dieu] connais pas le nombre » ; telle est la traduction de la Société Biblique Française.
- 13 *Pauperes spiritu* de la troisième bénédiction (Mt 5, 3) où certains auteurs modernes voient l'image des ignorants (par exemple Colette Beaune dans *Jeanne d'Arc*, Paris, Perrin, 2004, p. 79, Aaron J. Gourevitch dans *La culture populaire au Moyen Âge*, op. cit., p. 338 ou Serge Margel, « Beati pauperes spiritu », *Les figures de l'idiot*, dir. Véronique Mauron et Claire de Ribaupierre, Éditions Léo Scheer, 2004, p. 167-177) ne sont probablement pas les simples au sens intellectuel. Les rares exemples d'une telle interprétation que j'ai trouvés viennent du XVI^e siècle et n'émanent pas de théologiens, mais des auteurs de textes pieux. Dans *Schimpf und Ernst*, Johannes Pauli met en scène l'évêque de Würzburg qui espère apprendre quelque chose d'un paysan puisqu'il se souvient du verset « Bienheureux les pauvres d'esprit » (cité par Jeannine Horowitz et Sophia Menache dans *L'humour en chaire. Le rire dans l'Église médiévale*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 88) ; l'auteur de la vie de saint Salauin (voir plus loin, p. 77) cite la troisième bénédiction (« Bienheureux sont les pauvres et les simples d'esprit ») à propos des déficiences intellectuelles de son personnage. Finalement, Montaigne fait la même association lorsque, réfléchissant aux avantages de l'ignorance, il observe qu'« est richement accomplir le vœu de pauvreté, d'y joindre encore celle de l'esprit » (*Essais*, III, 12). Dans l'interprétation des exégètes médiévaux par contre, les pauvres d'esprit sont le plus souvent soit, dans la tradition qui va de saint Jérôme, ceux qui choisissent la pauvreté de leur propre gré, soit dans la lignée de saint Augustin, les humbles (telle est par exemple l'interprétation de saint François ; cf. Ivan Gobry, *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain*, Paris, Seuil, 1957, p. 70). Les théologiens contemporains optent pour cette deuxième interprétation, cf. *Le Message des Béatitudes, Cahier Évangile 24*, prés. Jacques Dupont, Paris, Le Cerf, 1978, p. 44. Au Moyen Âge, elle s'exprime aussi dans la littérature vernaculaire : *Bon heüros sunt cil qui sunt povres de malvais espir, ce est d'orguel, ce sunt humle, quar li regne des cieulx est lor* (Wauchier de Denain, *Histoire des moines d'Égypte*, éd. M. Szkilnik, Genève, Droz, 1993, p. 71). Pourtant, l'association entre la pauvreté d'esprit interprétée comme humilité et la simplicité intellectuelle existe : ainsi, dans le récit de la conversion de saint Augustin, les chrétiens chez qui les amis de Ponticien voient le livre sur saint Antoine, sont d'abord appelés *pauperes spiritu*, et ensuite *indocti*.

Pourtant, comme l'a remarqué saint Grégoire, le Christ ne dit pas « aux insensés » mais « aux petits » ; c'est qu'Il ne condamne pas l'intelligence, mais l'orgueil¹⁴. Et si pour saint Chrysostome il n'y a pas de doutes que les « petits » sont des gens sans instruction et grossiers¹⁵ et que ce sont eux justement qui peuvent nous apprendre à fuir l'orgueil, d'autres pères de l'Église refusent de voir dans ce verset une mention élogieuse de la faiblesse intellectuelle. Ainsi, selon saint Hilaire, il s'agit des « petits en malice, non en intelligence », et selon saint Augustin – des humbles¹⁶.

Pour saint Jérôme, ce passage renvoie directement aux apôtres puisqu'il l'associe avec un deuxième texte sur lequel se base l'éloge de la simplicité, les Actes des Apôtres, où on lit que les scribes et les anciens étaient étonnés par l'assurance de ceux-ci sachant qu'ils n'avaient pas d'instruction (*sine litteris et idiotae* ; Act 4, 13). L'opposition des simples pêcheurs aux orateurs qui, une fois convertis, reconnaissent la supériorité de ces premiers, reviendra sous la plume de plusieurs commentateurs. Ainsi, chez Augustin dans *In Joannis Evangelium* (Jean, 1, 47) : selon lui, le Christ n'a pas voulu faire de Nathaniel un apôtre parce que celui-ci était très savant (*eruditus et peritus Legis*). S'il avait élu un savant, on aurait pu croire qu'Il l'avait fait à cause de sa science. Le Christ a voulu confondre la grandeur du monde ; Il n'a pas attiré le pêcheur par l'orateur, mais au contraire, Il a gagné l'empereur par le pêcheur ; saint Pierre le pêcheur a converti et l'orateur, et l'empereur¹⁷.

Le savoir terrestre est inutile à qui possède la vraie sagesse. C'est dans l'épître de Jacques que l'on trouve la distinction de la sagesse terrestre et la sagesse d'en haut. La preuve de posséder cette deuxième est la bonne conduite : elle empreint les actes de douceur. L'intelligence qui s'accompagne de la jalousie, de la rivalité est terrestre, animale, démoniaque. La sagesse d'en haut « est d'abord pure, puis pacifique, douce, conciliante, pleine de pitié et de bons fruits, sans façon et sans fard » (3, 13-18).

14 *Moralia in Job*, 27, 7. Sur la relation de Grégoire le Grand à la culture, cf. Pierre Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI^e-VIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1995, p. 123-132.

15 *Informes et rustici*. Homélie 39, cité par saint Thomas d'Aquin, *Catena Aurea*, cura P. Angelici Guarienti, Turin, Rome, Marietti, 1953, vol. I, p. 186.

16 *Loc. cit.*

17 Cité par Jean-Marie Fritz, op. cit., p. 185. Voir aussi saint Bernard de Clairvaux, sermon 36, *Sermons sur le Cantique*, éd. J. Leclerc et al., trad Paul Verdeyen, Rafaele Fassetta, Sources Chrétiennes, vol. III, 2000, p. 107. Dans la littérature vernaculaire, le motif des apôtres illettrés prend la forme la plus saisissante dans la *Vie de sainte Christine* de Gautier de Coinci. Le persécuteur païen de Christine se moque de la religion chrétienne s'écriant avec ironie : « Menue gent, ringaille et povre pecheur, / Cil furent si disciple [du Christ] et si preescheur, / Cil furent de sa loy li doctor et li maistre ! », à quoi la jeune fille répond que « Sainte crestienté et baptesme receurent / et s'en furent doctor, preechëor et mestre » et montre que leur simplicité est justement la preuve de la présence divine, puisque seuls, ils n'arriveraient jamais à faire propager le christianisme ; éd. Olivier Collet, Genève, Droz, 1999, v. 2955-57, 2990-94.

Il semble donc que la sagesse d'en haut peut se passer de toute science terrestre, même s'il n'y a pas vraiment de contradiction entre les deux.

Il en est autrement dans la *Première Épître aux Corinthiens*, où la contradiction entre les deux sagesse est le fondement même du développement principal : saint Paul montre que la Croix est folie aux yeux de la sagesse du monde, et celle-ci est folie aux yeux de Dieu. Ce texte est d'habitude sollicité dans le contexte du thème de la folie¹⁸, avec laquelle, comme on va le voir, la simplicité a d'ailleurs une certaine relation. Pourtant, la condamnation de la sagesse de ce monde mène plusieurs commentateurs à l'exaltation de ceux qui en sont privés, même si leurs mérites sont purement négatifs. Les auteurs médiévaux, de Grégoire le Grand à Pierre Damien, retiendront l'association que fait saint Paul entre la sagesse de ce monde et l'éloquence. Ils retiendront aussi le côté paradoxal du retournement paulinien qui stimule – paradoxalement – la richesse des jeux stylistiques.

Avatars des simples : les saints

Les apôtres ne sont pas les seuls à accéder au sommet de la vie chrétienne sans disposer d'un savoir profane ; plusieurs saints les ont imités sur cette voie avec le même handicap (ou le même avantage) et certains sont devenus des figures de proue de la chrétienté.

Deux d'entre eux ont joué le rôle de fondateurs, l'un à l'Orient, l'autre à l'Occident. Le père des moines, Antoine (mort vers 356), a renoncé aux études pour éviter les mauvaises fréquentations qu'il aurait pu avoir à l'école. Mais « sans avoir appris les lettres, il comprenait et pénétrait tout »¹⁹. C'est l'inspiration divine qui lui a permis de discuter avec des savants païens.

L'auteur de la première règle, saint Benoît (480-543), rejette la science pour la même raison. Selon Grégoire le Grand à qui nous devons sa biographie, il a été envoyé par ses parents à Rome pour les études libérales, mais lorsqu'il a vu les vices des étudiants, il a quitté l'école « de peur que le savoir mondain le fit choir tout entier en un gouffre sans fond »²⁰. Benoît devient donc *scienter nescius et sapienter indoctus*, et cette science paradoxale aboutit à la création de la règle dont Grégoire vante la sagesse et la clarté. Le récit de sa vie s'ouvre par le rejet de la science et se termine par la composition de la règle, précédée par la contemplation de l'univers

18 Cf. par exemple Jean-Marie Fritz, *Le discours du fou au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1992., p. 176-188.

19 Athanase, *Antoine le Grand père des moines*, trad. Benoît Lavaud, Paris, Le Cerf, 1989, p. 84.

20 Grégoire le Grand, *Dialogues*, II, 1, éd. A. de Vogüé, trad. P. Antin, vol. II, Paris, Le Cerf, 1979, p. 7.

entier dans un rayon de soleil : l'acte de la composition du texte est préparé par la réception de cette vision divine. Certains auteurs raccourcissent la voie entre le rejet de la science et la contemplation : au moment même où saint Bonaventure parle de sa vision lumineuse, il précise que Benoît n'a pas fait d'études, ne possédait pas beaucoup de livres, et vivait caché dans la forêt parmi les bêtes sauvages²¹ ; la lumière du soleil qui concentre l'univers entier est d'une façon univoque le contrepoint de la science rejetée²².

La valeur de la simplicité dans le cas de ces deux saints anciens est surtout négative. La science fait partie des valeurs sociales, la fuite du monde est donc aussi celle du savoir humain. Antoine au désert ou Benoît dans une grotte recherchent surtout la retraite où il n'y a pas de place pour la science.

Antoine et Benoît sont donnés comme exemples de la sainte simplicité par plusieurs pères de l'Eglise, Augustin ou Grégoire le Grand. Les auteurs médiévaux, comme Pierre Damien, Bernard de Clairvaux ou Bonaventure évoquent aussi leurs noms. Mais celui qui incarne le mieux ce type au Moyen Âge, François d'Assise – désigné par lui-même et par plusieurs de ses biographes par le mot *idiota*²³, bien qu'il possède une certaine culture – constitue un modèle tout à fait différent. Dans sa vie, il n'y a pas de moment spectaculaire du rejet de la science. À la fois, l'image de sa simplicité est infiniment plus complexe que dans le cas d'Antoine ou de Benoît.

Celle-ci est parfois ressentie par François comme un poids. Il arrive que la conscience de son ignorance le fasse douter de sa mission. Il se demande s'il ne devrait pas abandonner la prédication et se consacrer uniquement à la prière, parce qu'il est un homme simple et sans éloquence²⁴. Pourtant, c'est justement à cause de sa simplicité qu'il a été choisi par Dieu : grâce à elle, on saura que c'est Dieu, et non pas un homme, qui gouverne l'ordre nouveau²⁵ et grâce à elle la science de ce monde sera confondue²⁶. Aussi, revendique-t-il lui-même le titre d'ignorant²⁷ ; il va jusqu'à féliciter celui qui le traite ainsi : c'est la preuve d'un vrai discernement²⁸.

21 Chez Grégoire, Benoît vit à ce moment-là dans son couvent et se retire dans une tour : une symbolique tout à fait différente de celle de Bonaventure.

22 S. Bonaventure, *In Hexameron Collatio XX*, 7, *Opera Omnia*, Carrachi, vol. V, 1891, p. 426.

23 Sur le sens de ce mot, voir plus loin, p. 68-69.

24 Saint Bonaventure, *Legenda Major*, dans *Saint François d'Assise. Documents. Écrits et premières biographies*, dir. Théophile Desbonnets et Damien Vorreux, Paris, Éditions franciscaines, 1968, p. 691.

25 *La légende de Pérouse*, *ibid.*, p. 958 ; *Le miroir de la perfection*, *ibid.*, p. 1096.

26 *Les Fioretti de saint François*, *ibid.*, p. 1206.

27 Thomas de Celano, *Vita secunda*, *ibid.*, p. 463, 465.

28 *Ibid.*, 463.

La simplicité de François prend un aspect spécifique sous la plume des auteurs particulièrement attachés au souvenir des débuts de l'ordre²⁹, comme Léon. Lorsque le saint compose sa deuxième règle, plusieurs frères craignent qu'elle ne soit trop dure ; les membres du Chapitre, « hommes sages et savants », lui demandent de suivre les conseils des frères plus instruits, et ils invoquent les règles de Benoît, d'Augustin et de Bernard. À cela François répond qu'il ne veut pas entendre parler des trois règles présentées comme modèles, que le Seigneur a voulu faire de lui un nouveau fou dans le monde, qu'il ne veut pas nous conduire par une autre science que celle-là, et qu'il s'en servira pour confondre la sagesse de ses frères savants³⁰. La simplicité se fait subversive ; elle est « mise au service d'un dictat », celui qui tend à intervertir les valeurs établies.³¹

Dans tous les écrits consacrés à François, sa valeur préférée prend des formes très spectaculaires se rapprochant parfois de la folie³². Dans la scène où le saint entreprend la restauration de l'église de Saint-Damien et incite les passants à l'aider³³, la folie devient une notion presque interchangeable avec la simplicité. Il lance des « appels naïfs, car c'était un homme simple et candide (...) ; loin de recourir au docte langage et à l'humaine sagesse, il se comportait avec simplicité en toutes choses ». Ainsi, « beaucoup se moquaient de lui, le prenant pour un fou », pendant que d'autres reconnaissaient cette source divine de sa folie et en étaient émus aux larmes. C'est que son enthousiasme faisait qu'il « semblait enivré de l'esprit divin »³⁴.

Un épisode bien théâtral associe l'ignorance et la folie d'une façon assez particulière. François commande à frère Rufin d'aller à Assise pour prêcher. Celui-ci refuse : il n'a pas la grâce de la prédication, il est simple et ignorant. Pour le punir de la désobéissance, son maître lui ordonne de prêcher nu. Rufin est cette fois-ci obligé de s'exécuter : tout le monde rit de lui, le prenant pour un insensé. François est saisi de remords pour lui avoir imposé une si lourde pénitence : il va le rejoindre à l'église, tout aussi nu, pour « éprouver sur soi-même ce qu'il commande aux autres ». Il est aussi pris pour un fou, jusqu'au moment où il se met à prêcher sur « la nudité et les opprobres de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ » : tous les

auditeurs fondent alors en larmes. Mais avant de figurer le dénuement du Christ, la nudité est une sorte de réponse à l'ignorance de Rufin. Celui-ci a peur d'être ridiculisé en exposant son peu de science ; François fait que cette humiliation est poussée à l'extrême³⁵.

Proche de la folie, la simplicité, même si elle n'attire pas l'hostilité, peut provoquer le rire. Lorsque François prêche devant le pape, il est inondé par la ferveur de l'Esprit-Saint : il ne maîtrise pas sa joie et tout en parlant, il va et vient, comme s'il dansait. L'évêque d'Ostie, présent parmi les auditeurs, est effrayé : il prie tout le temps pour que « la simplicité du bienheureux ne fût pas tournée en dérision » ; mais « loin de provoquer les rires, le saint fit couler les larmes » du public³⁶.

Souvent, la réaction des témoins dépend de leur niveau de l'éducation. La simplicité est difficilement acceptée par les simples. Le frère Rufin par exemple fut une fois soumis à la tentation du diable qui le dissuada de suivre un homme aussi simple et aussi ignorant que François³⁷. Par contre, les plus grands savants s'émerveillent de la justesse de ses interprétations de l'Écriture.

Quant à la façon précise dont se manifeste l'ignorance du saint, on n'en sait pas grand chose, puisque les auteurs la montrent rarement ; ils se contentent de répéter qu'il n'avait pas d'instruction. En fait, on ne trouve que deux passages où la question est réellement soulevée. Le premier parle d'une prophétie concernant le tremblement de terre qui contient des fautes de latin³⁸. Une autre fois, François et ses premiers compagnons cherchaient dans les Écritures un fragment sur le renoncement au monde, mais « comme ils étaient simples », ils ne sont pas arrivés à en trouver ; alors, le saint a ouvert le livre au hasard et il est tombé exactement sur le passage qu'il cherchait³⁹. Suggérant le manque de familiarité avec l'Écriture Sainte, cette scène colle peu avec l'idéal de la sainteté ; aussi, apparaît-elle dans plusieurs vies, mais avec une modification significative : le saint ne cherche pas le passage dans la Bible, il s'en remet dès le début à Dieu et ouvre le livre au hasard.

Si la simplicité de François est peu représentée, celle de ses compagnons l'est largement. Et pas seulement celle de frère Philippe qui « comprenait et interprétait les Saintes Écritures sans avoir étudié dans les écoles », à l'exemple des apôtres⁴⁰, ou de frère Gilles, simple et illettré, qui est parvenu aux sommets de la contemplation⁴¹.

29 Sur la pluralité des versions de la biographie de saint François, cf. François Vauchez, *op. cit.*, p. 279-339.

30 *La légende de Pérouse, ibid.*, p. 987.

31 Jacques Dalarun, *François d'Assise ou le pouvoir en question. Principes et modalités du gouvernement dans l'ordre des frères mineurs*, De Boeck Université, Paris, Bruxelles, 1999, p. 31.

32 Sur la ressemblance de François aux *saloi* et *yurdivye* orientaux, cf. John Seward, *Perfect Fools. Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press, 1980, p. 84-85. Cf. aussi Muriel Laharie, *op. cit.*, p. 94.

33 *La légende de trois compagnons, op. cit.*, p. 816.

34 *Loc. cit.*

35 *Les Fioretti de saint François, ibid.*, p. 1267.

36 Thomas de Celano, *Vita secunda, ibid.* p. 278-279.

37 *Vie de frère Rufin, cité ibid.*, p. 1266-7, n. 7.

38 Thomas d'Eccleston, *Tractatus de adventu Fratrum Minorum in Angliam, cité ibid.*, p. 287, n. 8.

39 *La légende des trois compagnons, ibid.*, p. 822.

40 Thomas de Celano, *Vita prima, ibid.*, p. 238.

41 Saint Bonaventure, *Legenda Major, ibid.*, p. 603.

Chez certains frères, cette vertu prend parfois des formes grotesques. Frère Jean, appelé le Simple, fasciné par François, imite tous ses gestes : « si le saint crachait, il crachait ; s'il toussait, il toussait »⁴². Lorsque celui-ci lui demande la raison de son comportement, il répond qu'il a promis de faire tout ce que fait son maître. François lui demande d'arrêter, mais il se réjouit de sa simplicité et finit par le présenter comme modèle aux autres frères ; il serait difficile de pousser plus loin l'éloge de la bêtise.

Frère Junipère, à qui, selon Paul Sabatier, François devait ressembler⁴³, est un exemple bien particulier en ce qu'on est en droit de douter de sa candeur, comme le fait Alexandre Masseron⁴⁴. Parmi les simples de l'entourage du saint, il est le seul à posséder la qualité ambiguë qui en principe est incompatible avec la simplicité : la ruse. Elle ne l'est pas tout à fait, parce que dans les textes vernaculaires comiques, la ruse est souvent la seule ressource du simple ; mais il s'agit là de personnages dont la simplicité est loin d'être pieuse.⁴⁵ Bien évidemment, Junipère met cette arme au service de la meilleure des causes pour exercer la charité. En effet, il est connu pour distribuer aux pauvres tous les biens qui lui tombent sous la main, et en particulier ses vêtements. Pour éviter qu'il se promène tout nu, le gardien lui interdit de le faire. Il dit donc au premier pauvre venu qu'il ne peut pas lui donner sa tunique, mais qu'il ne s'opposera pas à ce qu'il la lui enlève du dos, et le mendiant n'hésite pas à le faire⁴⁶. Ainsi, il mérite sous la plume de Thomas Celano le titre de « jongleur de Dieu »⁴⁷.

Les sottises de Junipère ne sont pas anodines. En effet, lorsqu'il coupe le pied à un porc vivant, appartenant à un paysan, pour en sustenter un malade⁴⁸, lorsqu'il cuisine des plats indigestes en grande quantité pour que les frères puissent se concentrer sur la prière sans se soucier de la nourriture⁴⁹, ou encore lorsqu'il s'attire la colère du ministre général de son ordre par excès de charité et ensuite lui rend visite à minuit pour lui proposer de la bouillie qui pourrait soigner sa gorge irritée à force d'injurier le pauvre frère⁵⁰, son comportement a toujours une dimension didactique. L'histoire du porc touche à la question de la propriété : selon Junipère,

celui-ci appartient plus à Dieu qu'au paysan⁵¹. Les plats immangeables enseignent à se méfier des plaisirs de la table, et la sollicitude intempestive pour la santé du ministre lui permet de prendre la mesure de sa colère. Tel est la signification cachée des aventures de Junipère ; leur sens obvie, constamment relevé par l'auteur, me paraît tout aussi important : c'est l'humilité et son autre face, la charité, qui est ici au centre, et le mot « charité » ou « charitable » revient dans l'histoire du pied de porc sept fois.

Pour ce qui est de François, on a vu qu'il lui arrive de s'emporter au nom de la simplicité ; de cette façon, il sort du rôle du simple, abandonnant son humilité habituelle. C'est qu'il est un ignorant paradoxal. Non seulement il incarne la sainte simplicité, mais il la propose comme modèle et en éclaircit le sens. Cette auto-conscience est tout à fait exceptionnelle : en principe, « l'idiot ne peut se voir. Aucun miroir n'a été inventé dans lequel il pourrait se réfléchir lui-même »⁵². François – en tant que commentateur – dit lui-même que la volonté de Dieu est que les simples ignorent la valeur de cette vertu afin qu'ils ne s'enorgueillissent pas⁵³. Ni Antoine, ni Benoît ne parlent de la vertu de la simplicité : c'est toujours un tiers qui met en scène leur sainte ignorance. Le saint d'Assise est le seul à en être en même temps le modèle et l'interpréteur.

La simplicité de Jeanne d'Arc⁵⁴ est tout aussi polyvalente. Elle s'inscrit bien dans sa représentation en tant que le paradoxe incarné, comme dans ces vers d'Alain Chartier : *mulier cum viris, indocta cum doctis, sola cum multis, infima de summis disputat*⁵⁵. Elle est cette partie du paradoxe qui est la plus difficile à admettre, à l'en croire le scribe qui remplace *indocta* par *docta cum doctis*, éliminant automatiquement ce qui dépasse le niveau des attentes les plus évidentes.

Cette simplicité change de sens aux cours de l'histoire de Jeanne et prend différentes nuances en fonction de la position des témoins qui la saisissent. Tout d'abord apparaît la simplicité triomphante, qui confond les sages de ce monde, lorsque la

51 Tel est bien l'enjeu de l'histoire ; malheureusement, il n'y est aucunement question de la souffrance de l'animal, bien que saint François intervienne en personne.

52 Avital Ronell, *op. cit.*, p. 39.

53 *Le miroir de la perfection, Saint François d'Assise, op. cit.*, p. 1086.

54 Sur le niveau d'éducation de Jeanne, cf. Colette Beaune, *op. cit.*, p. 66-81.

55 « Lettre sur Jeanne d'Arc », *Les œuvres latines d'Alain Chartier*, éd. P. Bourgain-Hemeryck, Paris, Éditions du CNRS, 1977, p. 327. Il faut préciser que pour ce qui est des poètes, en principe ils préfèrent exprimer leur admiration pour la Pucelle par des moyens plus valorisants, comme les comparaisons avec les figures prestigieuses bibliques ; cf. Deborah Fraioli, "The Literary Image of Joan of Arc: Prior Influences", *Speculum*, 56, 1981, p. 811-830 et Robert Deschaux, « Jeanne d'Arc à l'heure de la poésie : trois visages de la Pucelle au XVe siècle », *L'Hostellerie de Pensée, Mélanges offerts à Daniel Poirion*, éd. Danielle Bohler et Michel Zink, Paris 1995, p. 141-151. Pourtant, Martial d'Auvergne souligne que son héroïne n'était qu'une *simple pucelle/ Et bergière nourrie es champs*, devenue un instrument dans la main de Dieu ; cité par Robert Deschaux, *ibid.*, p.147.

42 Thomas de Celano, *Vita secunda, Saint François d'Assise, ibid.*, p. 501.

43 Cité par Alexandre Masseron dans la préface de sa traduction *des Fioretti de saint François, suivis d'autres textes de la tradition franciscaine*, Paris, Éditions Franciscaines, 1967, réimpression, p. 28.

44 *Ibid.*, p. 28-29.

45 Voir plus loin, p. 256, 258.

46 *La vie de frère Junipère, trad. Alexandre Masseron, op. cit.*, p. 253.

47 Cité par Alexandre Masseron, *ibid.*, p. 28.

48 *Ibid.*, p. 245-248.

49 *Ibid.*, p. 261-263.

50 *Ibid.*, p. 254-257.

jeune fille est examinée par les théologiens du roi qui *estoient grandement esbahis, comme si simple bergère, jeune fille, pouvoit ainsi prudemment répondre*⁵⁶. Son manque d'éducation est garant de sa mission et prouve la vérité de ses prophéties. Aussi arrive-t-il que son ignorance soit davantage soulignée par les auteurs qui lui sont favorables, comme celui de la *Chronique de la Pucelle*, que par les partisans des Bourguignons, comme l'auteur du *Journal d'un bourgeois de Paris*. Au moment où Jeanne affirme que la vraie sagesse n'est pas livresque⁵⁷, on voit qu'elle est pleinement consciente de la façon dont elle incarne ce rôle.

Pour ses accusateurs du procès de condamnation, sa simplicité est vicieuse : en tant que jeune fille sans instruction, Jeanne devrait s'en remettre aux plus savants qu'elle et obéir aussi bien à ses parents qu'à l'Église au lieu de se fier à ses voix. Hérétique, elle est coupable de l'orgueil ; en plus, elle induit en erreur d'autres simples.

Le procès en nullité dévoile à quel point cette simplicité considérée comme coupable était en fait une simplicité persécutée. Maintenant, l'ignorance de l'accusée, aussi bien dans le domaine juridique que théologique, fournit des arguments en sa faveur : la jeune fille était complètement démunie face à ses accusateurs. Ainsi, dans les préliminaires du procès, le confesseur de Jeanne parle d'elle comme d'une *pouvre femme assez simple, qui à grant peine savoit Pater Noster et Ave Maria*, à qui on posait des questions trop difficiles, *pour la prendre à ses parolles et à son jugement*⁵⁸. Dans le formulaire soumis aux témoins on prévoit la question si la jeune fille, *simplex et ignara juris aut ritus judiciorum*, n'était pas trop inexpérimentée pour se défendre⁵⁹ ; les juges considèrent que l'accusée, *simplex, juvenis et ignorans virgo*, était incapable de comprendre ce que c'est que l'Église⁶⁰. Cette question est de première importance : au cours du procès de condamnation, on a demandé à l'accusée si elle se soumet à l'Église, à quoi elle a répondu « *Ego non sum talis quae*

56 *Chronique de la Pucelle attribuée à Guillaume Cousinot*, réimpression de l'édition de Vallet de Viriville, Paradigme, Caen, 1992, p. 275.

57 Pierre Duparc, *Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc*, Paris, Klincksieck, vol. 4, p. 61 et 78. Cf. Colette Beaune, *op. cit.*, p. 77.

58 *Procès de condamnation et procès de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, éd. Jules Quicherat, Paris, J. Renouard, vol. II, 1844, p. 8.

59 *Ibid.*, p. 313.

60 *Non intelligebat sufficienter quid esset Ecclesia* ; *ibid.*, p. 251. Elle ne comprenait pas non plus la distinction entre l'Église militante et triomphante : le notaire Jean Massieu se souvient, traduisant ses mots simples en latin, qu'elle avait dit aux docteurs *non intelligo terminos illos*, ce dont ils n'ont pas tenu compte (*ibid.*, p. 333). La voix de Jeanne transperce dans les actes du procès de condamnation lorsque, quand on lui explique la différence entre les deux formes de l'Église et on lui demande de choisir à laquelle elle veut se soumettre, elle remplace le terme convenu « l'Église triomphante » par « l'Église victorieuse de là haut » (Quicherat, vol. I, p. 176).

non debeam ire ad ecclesiam »⁶¹. Théodore de Leliis, canoniste qui a joué un rôle important dans le procès en nullité, en conclut que, dans sa simplicité, elle a compris qu'il s'agissait de l'église en tant que bâtiment⁶².

Effectivement, ce qui est peut-être le plus bouleversant dans les actes du procès de condamnation (et rendu merveilleusement par le film magnifique de Carl Dreyer), c'est de voir quelle violence est rendue possible par la supériorité intellectuelle. Les accusateurs, tous munis de titres prestigieux, savent bien, parce qu'elle le leur a dit, que la jeune paysanne connaissait les trois prières de base⁶³ que lui avait appris sa mère ; et pourtant, ils ne cessent de l'interroger sur les questions théologiques, espérant la prendre au piège de distinctions subtiles entre l'espoir et la certitude d'être sauvé, entre l'Église triomphante et l'Église militante, avec un plaisir malicieux couvert par des airs de charité.

Pourtant, vu que les témoins du procès en nullité n'étaient pas hostiles à Jeanne et savaient que l'ignorance jouait en sa faveur, il est étonnant de voir combien insistent sur l'intelligence de Jeanne et sur la pertinence de ses réponses. Certains se limitent à reconnaître qu'effectivement, elle n'avait pas d'instruction ; d'autres finalement constatent qu'elle répondait avec intelligence, bien que simplement, ce qui aurait été impossible sans l'inspiration divine : d'elle-même elle eût été incapable de se défendre dans une affaire tellement difficile⁶⁴. De cette façon, l'image de la simplicité triomphante perce à travers celle de la simplicité persécutée.

Mais dans toutes les sources concernant les saints, tout en signalant la simplicité de leurs protagonistes, les auteurs soulignent leurs qualités intellectuelles, qu'ils admirent d'autant plus qu'elles tranchent sur leur ignorance.

Il s'agit par exemple de la mémoire, qui permet de compenser le manque d'accès à l'écriture⁶⁵. Athanase dit de saint Antoine que « la mémoire lui tenait lieu des livres »⁶⁶ et la même expression est utilisée par Thomas Celano à propos de saint

61 *Ibid.*, p. 251.

62 *Ibid.*, p. 52.

63 Faut-il donner raison à elle ou à son confesseur ? Si Jeanne refuse longtemps de dire son *Pater* devant ses accusateurs, est-ce parce que, ne connaissant cette prière qu'à *grant peine*, elle craint de se tromper ?

64 *Ibid.*, p. 342 ; cf. aussi p. 368.

65 Les simples de la littérature vernaculaire par contre sont souvent privés de ce moyen et souffrent de défauts de mémoire soit dans le domaine de la vie matérielle (Renouart), soit dans celui de la vie spirituelle (oubli de Dieu par Perceval). Cette différence est significative d'une part pour cette raison que la bonne mémoire semble aller avec la figure du simple, puisqu'elle est substitué des livres, et d'autre part, parce que pour les médiévaux, elle n'est pas uniquement une qualité intellectuelle, mais aussi morale ; c'est pour cela qu'elle constitue un motif récurrent dans les vies de saints : cf. Mary Carruthers, *Le livre de la mémoire. Une étude de la mémoire dans la culture médiévale*, Paris, Macula, 2002, p. 24.

66 *Op. cit.*, p. 9.

François⁶⁷, qui pourtant n'était pas illettré. Curieusement, chez certains auteurs il arrive à celui-ci d'avoir des trous de mémoire : il oublie ce qu'il avait à dire dans un sermon. Ce défaut est pourtant compensé, grâce l'humilité du saint, par l'inspiration divine. En effet, puisqu'il n'avait pas honte de dévoiler son ignorance, l'Esprit Saint lui envoyait le don de l'éloquence ; ses mots inspiraient alors le rire à cause de leur simplicité et l'émotion grâce à l'esprit de la componction qui les animait.⁶⁸

On vante chez François la finesse dans la discussion⁶⁹, dont Jeanne d'Arc fait également preuve, même si dans son cas on peut difficilement parler de discussion. Bien qu'il ignore l'art de bien parler, le saint d'Assise a le don de la parole et il est capable de résoudre des problèmes compliqués d'un seul mot⁷⁰. La valeur de la concision revient lorsqu'il est question de sa prédication : elle impressionne le public bien qu'il se serve de peu de paroles⁷¹, associées souvent à un geste expressif⁷² (si le geste ne remplace pas les paroles⁷³). Il n'a pas recours aux distinctions savantes et ne dit que ce qu'il a trouvé lui-même. Un savant s'étonne que, alors qu'il est capable de retenir mot pour mot les sermons des autres prédicateurs, ceux de François lui échappent⁷⁴ ; cela doit être dû au fait qu'il s'écarterait des schémas auxquels le public de son époque était habitué⁷⁵.

67 *Vita secunda*, *op. cit.*, p. 432. Colette Beaune attire l'attention sur la bonne mémoire de Jeanne d'Arc – au cours de l'interrogatoire, elle se souvient de toutes les questions et de ses réponses – opposant cette qualité à une faible maîtrise des concepts abstraits (*op. cit.*, p. 73) ; mais les témoins n'en parlent pas.

68 Julien de Spire, *Vita sancti Francisci*, éd. G. Cremascoli, Fontes Franciscani, Edizioni Porziuncola, 1995, XI, 58, p. 1077-78. De même, Étienne de Bourbon raconte l'histoire de la prédication du saint à Rome : la veille, un cardinal, le sachant sans instruction, craint qu'il ne soit raillé et lui soumet un sermon qu'il avait lui-même composé pour que François l'apprenne par cœur. Mais avant de commencer, le saint se rend compte qu'il avait tout oublié et il est obligé d'improviser, avec le plus grand succès ; *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, éd. A. Lecoy de la Marche, Paris, Librairie Renouard, 1877, 473, p. 407.

69 Thomas de Celano, *Vita prima*, *op. cit.*, p. 288.

70 *Vita Prima*, *op. cit.*, p. 288, *Vita secunda*, *op. cit.*, p. 432. « En peu de mots » est l'expression caractéristique pour François ; cf. André Vauchez, *François d'Assise*, Paris, Fayard, 2009, p. 388.

71 *Vita secunda*, *op. cit.*, p. 436.

72 Fioretti, *op. cit.*, p. 1267.

73 Thomas Celano, *Vita secunda*, *op. cit.*, p. 505.

74 *Ibid.*, *op. cit.*, p. 436.

75 L'originalité n'est sûrement pas la qualité la plus appréciée au Moyen Âge, mais c'est ce que certains personnages dépourvus d'instruction ont de meilleur. Ainsi, faute de connaître l'interprétation traditionnelle d'un passage biblique, donnée par les docteurs, Catherine de Sienne en présente une nouvelle, à la grande admiration de son confesseur et biographe. C'est son ignorance qui lui donne cette liberté ; cf. Raymond de Capoue, *Vie de Sainte Catherine de Sienne*, trad. R. P. Hugueny, Paris, Pièrre Téqui, 2000, réimpression de 1904, p. 213-214.

Quant à la simplicité, elle est louable entre autres en cela même qu'elle a quelque chose de honteux. C'est pour cela, sans doute, qu'on évite de montrer les déficiences intellectuelles de François tout en répétant constamment qu'il n'avait pas d'instruction ; c'est pour cela aussi que l'on assure qu'il n'était pas simple d'esprit, comme le fait Thomas de Celano lorsqu'il raconte le prêche aux oiseaux. D'ailleurs, ce dernier a l'air de vouloir gommer ce trait en invoquant d'autres grandes figures du christianisme : parlant des apôtres, il dit que les « princes des Juifs les traitaient en hommes du commun, sans instruction »⁷⁶ ; on comprend qu'ils ne l'étaient pas et que cette façon de les traiter était une injustice. Mais il y a des auteurs pour qui même l'image de François d'Assise s'adonnant dès son adolescence à l'étude de la théologie et puisant sa sagesse dans les livres n'est pas trop improbable⁷⁷.

Certains signes présents dans les traductions en langues vernaculaires suggèrent que les réticences pouvaient venir surtout du public moins instruit, ignorant le latin. Lorsque Bonaventure parle de l'instruction lacunaire du saint, l'auteur de la traduction française ajoute ce commentaire : *Mut est fous ke le a en despyst/ Pur ceo ke clergye poy aprist*, et explique que la sagesse de François lui venait de Dieu⁷⁸. Le public plus instruit n'a pas besoin de ce genre de commentaire parce qu'il ne serait probablement pas si enclin à mépriser le saint à cause de son manque de clergie. De même, dans la vie de frère Junipère, l'auteur de la traduction italienne élimine quelques détails pittoresques et en particulier évite à son personnage de se promener complètement nu ; le public non initié aux complexités de la simplicité pourrait se sentir désemparé⁷⁹.

L'exemple le plus significatif de ce type d'adaptation aux besoins d'un public plus simple est fourni par la réécriture de la vie de saint Antoine. Sa sagesse surnaturelle ne satisfaisait pas tous les auteurs des adaptations françaises. Au XIVe siècle, on apprend dans la version en vers que

des ce qu'il ot sens et entendement
Il fu mis a l'escole si aprist bonnement.
Combien qu'il feüst jones de jouer n'avoit cure,
Ains mis toute s'entente a savoir l'escriture (v. 27-30)⁸⁰.

76 *Vita Prima*, *op. cit.*, p. 238.

77 Roger de Wendover, *Chronica sive Flores Historiarum*, éd. H. G. Hewlett, vol. II, 1889, Londres, p. 328. L'auteur ménage pour le futur saint un espace de la simplicité en l'assignant à son enfance.

78 *La vye de seynt Franceys d'Assise*, éd. D.W. Russell, London, Anglo-Norman Text Society, 2002, v. 4647-4656. Sur écrits français consacrés au saint, cf. Damien Vorreux, *François d'Assise dans les lettres françaises*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.

79 *Op. cit.*, p. 262 et 263.

80 *La légende de saint Anthoine ermite*, éd. J. Morawski, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Prace Komisji Filologicznej, vol. XI, z. 2, 1939, p. 1-195.

Ce n'est pas l'école que l'on rejette, mais le jeu ; l'étude, au contraire, est la preuve d'une manifestation précoce de la piété.

Pour être compatible avec la sainteté, la simplicité doit donc être relativisée, si elle n'est pas entièrement niée. Certes, il est utile de la mentionner, mais il serait délicat de trop insister sur les détails concrets.

Avatars des simples : les enfants et les bergers

O bienheureuse enfance, dont la faiblesse et la simplicité [*stultum*] sont plus fortes et plus sages que tous les hommes ! Car, en vérité, la force de Dieu et la sagesse de Dieu accomplissent ici leur œuvre divine à travers nos réalités humaines. Oui, la faiblesse de ce petit enfant [l'enfant Jésus] triomphe du prince de ce monde ; elle lie le Fort armé ; elle réduit en captivité le tyran cruel ; elle rompt nos liens et nous délivre de notre captivité. La simplicité [*simplicitas*] de cet enfant, laquelle semble muette et privée de la parole, rend éloquentes les langues des enfants ; elle leur fait parler les langues des hommes et des anges, en leur partageant des langues de feu. Il semble ignorant [*inscius*], cet enfant, mais c'est lui qui enseigne la science aux hommes et aux anges, lui qui est en réalité le Dieu des sciences, la Sagesse et le Verbe de Dieu⁸¹.

C'est ainsi que Gueric d'Ygny, auteur cistercien de la première moitié du XII^e siècle, montre à quel point la valeur des enfants est paradoxale et combien de sagesse révèle leur ignorance⁸².

Cette ignorance se manifeste surtout dans l'imperfection de leur parole, et la sagesse se révèle souvent malgré eux. Et cela, dès la naissance : saint Augustin accorde aux premiers cris du nouveau-né la valeur d'une prophétie, celle des misères qui attendent tout être humain : « il ne parle pas encore et le voilà qui prophétise ». Et pourtant, les balbutiements de l'enfant sont la trace du péché originel.⁸³

Si l'enfant peut transmettre une vérité, c'est que celle-ci ne vient pas de lui ; vide, il devient un canal pour la voix de Dieu⁸⁴. Julie Quellet parle du « fantôme de la

81 Gueric d'Ygny, « I Sermon pour la Nativité », *Sermons*, tom 1, éd. John Morson et Hilary Costello, trad. Placide Deseille, Paris, Le Cerf, 1970, p. 167-169.

82 Sur la valeur spirituelle de l'enfance, cf. Didier Lett, *L'enfant des miracles*, Paris, Aubier, 1987, p. 73-90.

83 Cité par Didier Lett, *ibid.*, p. 77 et 80.

84 Voir les exemples cités par Didier Lett, *ibid.*, p. 80-82. Il faut distinguer la figure de l'enfant qui incarne la sainte simplicité du topos de *puer senex*, dont se servait aussi l'hagiographie chrétienne (cf. Ernst Robert Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF, 1956, p. 122-126) : dans le deuxième cas, l'enfance n'est pas valorisée : le mérite du personnage en question

transparence » attaché à la parole des idiots⁸⁵ ; les enfants (et les bergers) sont ceux qui l'incarnent le mieux. Il arrive pourtant que la voix de Dieu se confonde avec celle de l'enfant. Il en est ainsi dans un épisode du martyre de Romanus raconté par Prudence dans son *Peristephanon* (IV^e siècle)⁸⁶. Romanus professe sa foi devant le païen Asclepiades et en explique les vérités avec toute sa science ; mais pour donner plus de poids à ses paroles, il s'en remet à une « sentence simple de l'intelligence naturelle, libre d'artifices et d'art », celle d'un enfant de moins de sept ans (*interrogetur ipsa naturalium simplex sine arte sensuum sententia*). Celui-ci témoigne pour le Christ et explique que Dieu doit être un et que même les enfants ne croient pas en plusieurs dieux. Il s'avère donc que le païen a moins de sens qu'un enfant. À la question de celui-ci sur la source de son savoir (ou plutôt, qui est l'auteur de sa voix : *quis auctor vocis est huius tibi ?*), il répond qu'il le tient de sa mère qui le lui a transmis avec son lait⁸⁷. Ainsi, la foi chrétienne est celle qui est conforme aux lois de la nature, seulement les artifices de la science mal employée peuvent en écarter, et c'est l'image la plus naturelle possible, celle de l'allaitement, qui traduit la réception de cette vérité qu'il est dans la nature de Dieu d'être unique.

L'enfant de Prudence combine l'expression de « l'intelligence naturelle » avec l'inspiration divine ; neuf siècles plus tard, Jacques de Voragine les dissocie, racontant deux versions du martyre de saint Cyr, supplicié avec sa mère, Julitte, lorsqu'il avait trois ans. L'enfant pleure en voyant sa mère frappée par leur persécuteur, Alexandre, qui essaie de le calmer par ses caresses, sur quoi le futur saint détourne de lui sa tête et lui déchire le visage avec ses ongles : « il semblait parler et dire comme sa mère : Et moi aussi, je suis chrétien ». L'auteur rapporte ensuite une autre tradition, selon laquelle l'enfant a effectivement parlé pour confesser sa foi : « à l'âge qu'il avait, ce petit enfant ne pouvait pas encore parler, mais c'était l'Esprit Saint qui parlait en lui ». Alexandre semble impressionné par la sagesse de l'enfant et lui demande qui l'avait instruit ; saint Cyr le traite alors de sot : « tu vois combien je suis jeune,

est de ne pas être un enfant même dans son enfance, grâce à sa sagesse extraordinaire. Pourtant, le don de la science infuse peut avoir un effet similaire et la distinction n'est pas toujours aisée. D'ailleurs, sous la plume de Grégoire le Grand, saint Benoît est un *puer senex* avant de devenir un *sapienter indoctus* : « *ab ipso suae pueritiae tempore cor gerens senile* » ; *op. cit.*, p. 7.

85 « La rhétorique de l'idiot », *Études littéraires*, 33, 2, 2001, p. 181.

86 Prudence, *Le livre des couronnes*, éd. et trad. M. Lavarenne, Paris, Les belles lettres, 1963, p. 142-147.

87 Cette mère, instruite à son tour par Dieu, semble être une allégorie de l'Église ; mais l'enfant n'a pas pu apprendre les vérités de la foi juste au cours de la catéchèse, puisqu'elles auraient perdu de cette façon la qualité du savoir « naturel ». Cf. Cynthia Hahn, « Speaking without Tongues : The Martyr Romanus and Augustine's Theory of Language in Illustrations of Bern Burgerbibliothek Cedex 264 », *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1991, p. 171-172.

et tu demandes à un enfant de trois ans quel est celui qui lui a enseigné la sagesse divine ? ». Alexandre est un sot parce qu'il ne comprend pas que seul Dieu peut faire parler un enfant de trois ans. Le petit enfant s'avère être intellectuellement supérieur à lui, parce qu'il croit en le vrai Dieu.

Cette foi se manifeste dans le texte de Voragine d'abord à la manière des enfants, par des gestes, ensuite d'une façon surnaturelle et plus intellectuelle, par le langage. Les gestes sont comme le langage ; mais pas vraiment, puisque leur signification échappe à Alexandre : lorsque l'enfant le frappe il n'est qu'irrité et ne reçoit de cette façon aucun message qui puisse le confondre. Le moyen d'expression accessible à l'enfant est imparfait et insuffisant, et l'enfant, malgré sa sainteté, est montré dans une situation de manque ; il se heurte aux limites intellectuelles propres à son âge. Il est émouvant dans sa tentative de donner une forme à sa foi, mais le don du langage adulte apporte un plus : son martyr devient plus digne ; l'enfant n'est plus tué parce qu'il avait agacé son persécuteur, mais parce que celui-ci a bien compris qu'il était chrétien.

Cependant, pour plusieurs, ce langage imparfait est celui qui se prête le mieux à la louange de Dieu, conformément aux paroles du Christ (Mt 21, 16). François d'Assise ne se contente pas de faire construire la crèche à Greccio, il y prêche en imitant la voix d'enfant⁸⁸.

En tant qu'incarnation de la sainte simplicité, les bergers ressemblent assez aux enfants. Il s'agit, bien entendu, des bergers de la Nativité (Lc 2, 8-20). Saint Chrysostome (IVe-Ve siècle) oppose leur simplicité à la corruption des scribes et des pharisiens ; l'innocence qu'ils incarnent est un sentier qui mène à la sagesse⁸⁹.

Il est vrai que la plupart des commentateurs taisent cette sagesse et retiennent plutôt une certaine insuffisance intellectuelle. Selon Bède (VIIIe siècle) et Ambroise (IVe siècle), les bergers ont été choisis parce que leur simplicité les empêchait d'embellir ce qu'ils avaient entendu⁹⁰, et au XIIIe siècle Albert le Grand met l'accent

88 Iulianus de Spira, *Vita S. Francisci*, op. cit., X, 54, p.1075. Il sembloit qu'il feust bauben c'est à dire begue, comme cellui qui ne scet pas bien adroitement parler, ne ses motz et paroles distinctement prononcier, précise l'auteur de la traduction française du XIVe siècle (éd. Ubald d'Alençon, *Études Franciscaines*, XXII, 1909, p. 471-2); il ne lui est pas facile de rendre la spécificité du langage de l'enfant autrement qu'en insistant sur son imperfection. Un siècle plus tard, Jean Miélot se montre beaucoup plus doué ; voir plus loin, p. 107-108. L'exemple de saint François est en même temps imité et, pourrait-on dire, parodié par le fondateur de la secte hérétique des dulciniens, Gherardo Segarelli – un vrai ignorant et un faux prophète – qui se déguise en bébé et se laisse allaiter par une femme ; Salimbene de Adam, *Cronica*, éd. Giuseppe Scalia, Bari, 1966, vol. I, p. 371.

89 Saint Thomas d'Aquin, *Catena Aurea*, op. cit., vol. II, p. 31.

90 Bède, *In Lucae Evangelium expositio*, PL 84, col. 335; Ambroise, *Expositio in Lucam*, PL 15, col. 1653.

sur le fait que la simplicité garantit la véracité du témoignage⁹¹. Ainsi, la valeur des bergers, la raison de leur élection et leur rôle en tant que messagers repose sur une tare, sur une certaine incapacité langagière. Celle-ci traduit peut-être un manque à un niveau plus profond : ils sont un canal parfait pour la voix de Dieu, parce que leur esprit est vide, comme celui des enfants.

Aussi ne jouissent-ils pas toujours des faveurs des exégètes. Hélinand de Froidmont (début du XIIIe siècle) semble le plus dubitatif. Il s'inscrit dans l'interprétation traditionnelle qui fait des bergers l'image des Juifs convertis au christianisme (en écho des rois mages qui font figure de païens convertis) ; mais sous sa plume, ils représentent les Juifs mécréants. C'est leur simplicité qui est la cause de cette dégradation. Le manque d'éducation les aurait empêchés de comprendre quoi que ce soit aux paroles de l'ange et, par ce fait, à la scène vue à Bethléem : incapables de s'élever au-dessus du niveau matériel, ils ont dû prendre le Christ pour le sauveur non pas dans le domaine spirituel, mais terrestre. Leur silence devant l'enfant exprime une indifférence profonde et leurs mains vides s'opposent aux dons des mages ; tous ces manquements peuvent s'excuser par l'inexpérience et la simplicité. Celle-ci est donc en même temps un défaut et une circonstance atténuante, mais elle ne représente nullement un titre de gloire.

Quelques lignes plus loin, Hélinand fait éloge de la sagesse cachée dans la simplicité ; cette expression s'applique à l'enfant Jésus. Cette sagesse, les mages savants la comprennent tout de suite, alors que les bergers en sont empêchés par leur propre simplicité⁹² – comme l'est Rufin devant la simplicité de saint François⁹³.

Cette ambiguïté n'annule pas l'association que l'on fait au Moyen Âge entre le métier de berger et l'élection spirituelle⁹⁴ ; somme toute, le rôle de prophète est surtout de transmettre. Aussi, lorsque Jeanne d'Arc proteste qu'elle ne s'occupait

91 Cité dans *Les mages et les bergers*, dir. Nicole Bériou et al., Paris, le Cerf, 2000, p. 69.

92 *Sermo in Epiphania Domini*, PL 212, col. 511-514.

93 Le développement concernant les bergers a été publié dans mon article « La simplicité des bergers dans les mystères de la fin du Moyen Âge et le théâtre de Marguerite de Navarre : le haut et le bas », *Romanica Cracoviensia, Numéro spécial : Fontes Christianæ aux XVe et XVIe siècles : lectures, inspirations, contestations*, Cracovie, 2010, p. 116.

94 L'envers de cette valorisation est l'épisode malheureux de la croisade des pastoureaux. Celle-ci a un aspect fortement anti-intellectuel : les jeunes bergers s'attaquent surtout aux clercs et lorsqu'ils arrivent à Paris, on ferme les portes du Petit Pont pour la doutance qu'il n'oceissent les escoliers qui estoient venus de pluseurs contrées pour aprendre ; cf. les *Grandes Chroniques de France*, éd. Jules Viard, vol. VII, Paris, Champion, 1932, p. 162-166. Par ailleurs, dans la vie quotidienne, les bergers avaient en général plutôt mauvaise presse ; ils étaient perçus comme asociaux, dangereux et méprisables ; cf. Bronisław Geremek, « Le marginal », *L'homme médiéval*, dir. Franco Cardini, Jacques Le Goff, Paris, Le Seuil, 1989, p. 406.

jamais de garder les brebis, ses partisans ne l'écoutent pas : c'est en tant que simple bergère qu'elle apparaît dans les textes⁹⁵.

Les dangers de la science

Comme on a vu, le mérite de plusieurs simples se limite au fait qu'ils sont dépourvus de science, et plusieurs auteurs en font un éloge uniquement pour montrer le côté négatif du savoir. Souvent, cette attitude critique résulte de l'association que l'on fait entre la philosophie et le paganisme, piétiné par les simples pêcheurs. Mais il arrive que le simple dont on vante les mérites est privé aussi du savoir concernant la foi chrétienne ; il est alors mis au service d'une polémique contre tout savoir stérile.

Ainsi, Cassien, contemporain d'Augustin, se demande dans ses *Conférences* comment il se fait que plusieurs juifs, hérétiques ou même des catholiques, mais pêcheurs, ont une connaissance parfaite des Écritures, tandis que bien des saints au cœur pur se contentent de la simplicité de la foi, leur religion ignorant les secrets d'une science plus profonde. La réponse est qu'il ne suffit pas de connaître les Écritures pour posséder la science spirituelle. L'intelligence est utile, mais la vraie science, spirituelle, est bien éloignée du savoir profane. C'est pour cela que bien des hommes qui n'avaient pas le don de la parole ou même des illettrés possédaient cette science. « Ils ne ressemblaient guère à ces arbres qu'une végétation luxuriante couvre de feuilles inutiles ; mais ils ployaient sous les fruits véritables de la science spirituelle »⁹⁶.

L'auteur médiéval qui valorise le plus la simplicité au nom d'une méfiance envers la science, c'est Pierre Damien (XI^e siècle)⁹⁷. Cette méfiance est une réaction au développement de la dialectique que l'on applique aussi aux vérités de la foi. La lettre 117 de cet auteur est appelée traditionnellement *De sancta simplicitate*⁹⁸, mais celle-ci y apparaît comme une valeur purement négative, définie comme l'absence de la science néfaste. La lettre est adressée au secrétaire de Pierre Damien, qui regrette

95 Colette Beaune, *op. cit.*, p. 115-133.

96 Jean Cassien, *Conférences*, éd. et trad. E. Pichery, vol. II, Paris, Le Cerf, 1958, p. 205.

97 Les critiques sont partagés en ce qui concerne la question de l'attitude de Pierre Damien par rapport à la culture laïque. Robert Bultot considère qu'il y est hostile (*Christianisme et valeurs humains. La doctrine du mépris du monde. IV Le XI^e siècle, 1. Pierre Damien*, Louvain-Paris, Éditions Nauwelaerts, 1963, p. 92) ; Jean Gonsette et André Cantin relativisent cette hostilité (Jean Gonsette, *Pierre Damien et la culture profane*, Publications universitaires de Louvain, 1956 ; André Cantin, *Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien (1007-1072)*, Spoleto, 1975). Cf. aussi John Saward, *op. cit.*, p. 51-55.

98 *Die Briefe des Petrus Damiani*, éd. Kurt Reindel, vol. 3, Munchen, 1989, MGH, p. 316-329.

d'avoir abandonné ses études pour choisir la vie monastique et pense les reprendre, ce que l'auteur lui déconseille.

Dans la tradition de saint Paul, Damien associe le savoir et le langage. La science du monde est avant tout la grammaire et l'art de bien parler, capacité que l'on peut apprendre du diable : c'est lui qui parvient à décliner Dieu au pluriel, en disant à Eve « vous serez comme des dieux possédant la connaissance du bien et du mal ». Dieu n'a pas besoin de notre grammaire pour attirer les gens vers lui. Même pour la prédication, l'art de la parole est inutile : on convainc mieux par les exemples que par les mots. Dieu n'a pas choisi pour semer la nouvelle foi des philosophes ou des orateurs, mais des simples illettrés et des pêcheurs. Samson a tué mille Philistins avec une mâchoire d'âne ; de même, les paroles des humbles et des simples peuvent bien convertir des pêcheurs. Puisque le sens précède l'art de la parole (*litterae*), et non le contraire, celui qui possède le sens peut se passer de la rhétorique. Ceux qui ont l'esprit ouvert par l'Esprit-Saint n'ont pas besoin d'enseignement parce qu'ils comprennent tout grâce à la vigueur naturelle de leur esprit.

La sagesse des philosophes est aveugle, vaine et ne profite à personne. Pierre Damien a connu des hommes très attirés par la science à qui pourtant elle n'a rien apporté. L'un d'eux est allé jusqu'à s'acheter un astrolabe ; lorsqu'il a été assassiné, son amour de la science ne lui a été d'aucune utilité. Un autre, blessé mortellement par ses adversaires, n'a même pas pensé à demander un prêtre et ne faisait que répéter « oh, quelle perte ! ». Un troisième, bien qu'il fût capable d'enseigner les règles de la vie monastique, les observait si peu dans sa propre vie qu'il finit par se faire interdire l'entrée de son couvent. Ce sont donc des gens qui passent à côté de la réalité et consacrent leur vie à des futilités, des *stulti sapientes*.

Ainsi, Pierre Damien conseille à son secrétaire de poursuivre plutôt la vraie sagesse que la science ; et la vraie sagesse, c'est la simple folie du Christ (*simplex stultitia Jesu*).

De ces exemples qui illustrent la nocivité de la science, se dégage implicitement une vision positive de la simplicité. Elle s'incarne dans les *sapienter indocti*, opposés aux *stulti sapientes*, qui s'imposent surtout par leur nombre et leur célébrité : ce sont les apôtres, saint Antoine et son disciple saint Hilarion. L'auteur ajoute un exemple puisé dans sa propre expérience, celui de son ami Léon. Celui-ci ne connaît que les psaumes, mais surpasse les grammairiens et les philosophes dans la compréhension de l'Écriture et dans la profondeur de ses conseils spirituels. En plus, il fait preuve d'une grande maîtrise de son corps : il a trouvé le moyen de résister au sommeil après les mâtines.

L'éloge de la simplicité par Damien est assez répétitif : les simples se ressemblent à travers les siècles, réunis par le chiasme qui les définit et qui les oppose aux faux savants. Derrière la condamnation de la science, on entrevoit dans ce

texte l'immense attrait qu'elle exerce : s'il faut mettre tant d'insistance pour en éloigner les hommes, c'est que visiblement elle a de quoi séduire. Cette impression se confirme dans d'autres lettres de Pierre Damien. Dans celle adressée à un juge (23)⁹⁹, l'auteur prend par rapport à la science une position plus modérée, il comprend que l'homme du monde ne peut pas s'en passer entièrement, mais il lui conseille de ne pas lui attribuer trop d'importance, puisqu'elle est comme les plaisirs charnels : on peut lui accorder une certaine place dans sa vie mais en la subordonnant aux préoccupations spirituelles. Cela est encore plus vrai au couvent : dans *De perfectione monachorum*, Pierre Damien s'en prend au goût excessif de certains moines pour les « absurdités de la science mondaine ». Préférant les règles de Donat à la règle de saint Benoît, ils sont comme des maris qui abandonnent leurs épouses pour fréquenter les prostitués¹⁰⁰. Ainsi, les comparaisons utilisées montrent la simplicité comme la voie de la vertu et du renoncement, méritoire aussi dans la mesure où sa pratique est un sacrifice.

Avantages de la simplicité : transparence et pureté, affectivité et contemplation

Bien évidemment, c'est un sacrifice pour ceux qui ont un choix de se servir ou non de la science, c'est à dire pour ceux qui sont plus ou moins savants. Cependant, il y a pour eux un moyen plus facile de jouir de la simplicité : la rencontre avec ceux qui l'incarnent naturellement.

Que découvre donc le savant qui trouve sur son chemin un simple ? Grégoire le Grand insiste dans ses *Dialogues* (593) qu'il ne faut pas admirer Sanctulus – incarnation de la simplicité – mais l'esprit qui l'anime. La simplicité de l'homme révèle la grandeur de Dieu. Le simple est plus que lui-même, il est un signe qui mène vers la réalité supérieure. Le rencontrer, c'est rencontrer Dieu.

Ainsi, Guillaume de Saint-Thierry, ami et biographe de saint Bernard¹⁰¹, estime les simples « parce qu'ils n'ont pas connu les lettres », ce qui les rend perméables à

99 *Ibid.*, vol. 1, 1983, p. 217-225.

100 *PL* 145, 306. Saint Thomas d'Aquin, au contraire, montre l'utilité de l'étude pour les religieux : *Somme Théologique*, IIa IIae, qu. 188, art. 5.

101 La simplicité occupe une place particulière dans la spiritualité cistercienne, comme tous les thèmes associés à l'infériorité et à la marginalité ; cf. John Saward, *op. cit.*, p. 58-79 et le volume 41 de *Collectanea Cisterciensia*, 1979, consacré à la notion de la simplicité, en particulier Chrysogonus Waddell, « La simplicité de l'ordinaire. Note dominante de la première hagiographie cistercienne », *ibid.*, p. 3-28 et Monique Simon, « Sancta simplicitas. La simplicité selon Guillaume de Saint-Thierry », *ibid.*, p. 52-72.

la sagesse divine. Dépourvus de moyens intellectuels, ils sont tout imprégnés de la pensée de Dieu qui les modèle conformément à sa volonté : « Ton amour même trouve en eux une matière simple : il les forme et les conforme à lui ». Aussi ont-ils une voie plus courte pour aller vers Dieu : « par un bref raccourci, avec un léger bagage, ils parviennent à la fin proposée », pendant que les savants sont obligés de mettre toute leur peine pour emprunter la voie intellectuelle¹⁰². Si Guillaume les aime tant, c'est qu'avec eux il se sent proche de Dieu ; ils sont le meilleur intermédiaire.

Cette médiation se fait aussi grâce au fait que la simplicité évoque les origines (comme dit l'auteur, elle fait que la nature revient à ses origines¹⁰³) et qu'elle permet de retrouver l'esprit des Évangiles. Lorsque Guillaume s'adresse aux chartroux, il leur parle avec des citations du Nouveau Testament. Ils sont les petits à qui Dieu a révélé ses secrets (Mt 11, 25) et ceux parmi lesquels il n'y a ni sage, ni lettré, comme les Corinthiens de l'épître de Paul. Comme les apôtres, ils sont un petit groupe d'illettrés qui commencent quelque chose de nouveau, et cette nouveauté, c'est le retour aux origines évangéliques¹⁰⁴.

De même pour le frère de Bernard de Clairvaux, dont celui-ci laisse une image émouvante dans sa déploration funèbre. La phrase même qui dit son ignorance – « il n'avait pas de culture littéraire » – est une citation d'un psaume (Ps 70, 15). Dans sa simplicité et son amour de Dieu, Gérard devient nouveau David.

La parenté de la simplicité avec les origines est systématique ; l'éloge de celle-ci est souvent empreint de nostalgie. Dans sa lettre *De tribus questionibus* saint Bonaventure se croit obligé de justifier le fait qu'il a choisi un ordre dont les débuts étaient si peu intellectuels. Le destinataire inconnu de la lettre devait hésiter dans son désir de devenir franciscain ; Bonaventure l'y encourage, tout en prévoyant ses objections. À la fin de la lettre il lui dit de ne pas s'étonner du fait que les premiers frères étaient *simplices et illiterati*. En fait, c'est pour cela qu'il a tellement aimé la vie de François : elle ressemble à l'évolution de l'Église, dont les fondements ont été posés par les simples pêcheurs, et le développement a favorisé l'apparition de plusieurs docteurs savants. Le début de l'ordre et le début de l'Église se rejoignent donc dans l'ignorance, et malgré l'amour de la science de Bonaventure ces débuts semblent éveiller en lui une certaine nostalgie de la pureté et de la simplicité.

La pratique de l'esprit de l'enfance, c'est encore le retour aux origines : « Que l'homme vienne à la première simplicité et innocence de sa nature, et qu'il devienne comme un enfant », exhorte Isaac de Ninive, et il donne pour modèle un homme

102 *Oraisons méditatives*, éd. et trad. Jacques Hourlier, Paris, Le Cerf, 1985, p. 207.

103 *Ibid.*, p. 209.

104 *La lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'Or)*, éd. et trad. Jean Déchanet, réimpression de la 1^e édition revue et corrigée, Paris, Le Cerf, 2004, p. 147-151.

saint qui était devenu tellement enfant qu'il ne savait plus s'il avait ou non respecté le jeûne avant l'Eucharistie¹⁰⁵.

C'est la pureté originelle qui est évoquée par le manque d'instruction et de complication qui va avec, c'est la transparence qui rend possible l'imprégnation par la sagesse divine. Ces éléments fondent une relation bien spécifique avec Dieu.

Pour Guillaume de Saint-Thierry, l'intérêt de la foi des simples est dans son côté affectif. « Un certain sens du Seigneur leur est donné dans la bonté, et par la touche de l'amour, ce qu'ils croient de Dieu, ils le sentent, et ce qu'ils sentent, ils le goûtent »¹⁰⁶. « Je les aime donc, parce qu'ils t'aiment », avoue-t-il à Dieu, et dans ce paragraphe de douze lignes les mots dérivés de *amo* ou *amor* reviennent dix-neuf fois¹⁰⁷.

Ce don de l'amour, les simples l'utilisent d'un côté dans les relations avec leurs prochains, et plusieurs d'entre eux, en particulier ceux de l'entourage de saint François, ont fait preuve de charité. D'autre part, l'amour de Dieu les met sur la voie de la contemplation. La simplicité est une condition favorable à ce moyen de la connaissance de Dieu, puisque celui-ci exige que l'intellect soit nu de toute pensée¹⁰⁸.

À la fin du Moyen Âge, plusieurs auteurs, Tauler ou Thomas à Kempis, répètent que les élans mystiques sont accessibles aux ignorants ; le simple qui devient maître du savant est un thème récurrent dans le milieu des mystiques rhénans¹⁰⁹. Sans recourir à un tel renversement de rôles – il maintient sa position de maître – Jean Gerson consacre un ouvrage important à la vie mystique des simples : *La Montagne de contemplation*¹¹⁰.

Tout d'abord, l'auteur se justifie d'écrire en français un ouvrage concernant une matière aussi haute qu'est la contemplation. C'est qu'il s'adresse à des *gens simples sans lettre*, et plus particulièrement à ses sœurs. Sur ce sujet les clercs ont à leur disposition plusieurs traités, inaccessibles aux simples, qui pourtant pourraient en

avoir besoin ; et Gerson ne doute pas que ses sœurs seront capables de comprendre tout ce qu'il va dire et que cela leur sera utile.

La science théologique peut être un moyen de parvenir à la contemplation, mais elle peut aussi constituer un obstacle, *non mie en soy mais pour l'orgueil et l'enfleure que la personne lettré en prent*. Citant la *Première Épître aux Corinthiens*, Gerson montre que l'homme de science doit s'abaisser au niveau d'un petit enfant ou d'une simple *femmelette*. C'est pour cela que plusieurs grands clercs regrettent de ne pas avoir conservé leur simplicité originelle, comme leur mère, *sans scavoir lettres*¹¹¹.

La science est donc dangereuse, mais elle n'est pas rejetée pour elle-même. Il y a en effet deux voies vers la contemplation. La première est le savoir, qui permet de découvrir les vérités divines et de les enseigner aux autres. La deuxième, c'est d'aimer Dieu et *assavouner sa bonté* sans essayer de le comprendre. Les simples gens peuvent bien emprunter cette deuxième voie, à condition de garder leur cœur pur et net. Ce n'est pas la science qui importe, mais la sagesse ; c'est celle dont parle saint Denis de France (Pseudo-Denis l'Aréopagite).

Pour la distinction entre la science et la sagesse, Gerson renvoie à saint Bernard¹¹². La science appartient à l'entendement, la sagesse à l'affection. Celle-ci l'emporte sur celle-là ; la science sans la sagesse ne vaut pas grand chose, parce qu'elle n'a aucune saveur. On peut apprendre quelle est la nature du miel par les livres, mais il est impossible de le goûter de cette manière. Les médecins connaissent la nature des maladies mieux que ne le font les malades, mais ils sont incapables de sentir la douleur et la comprendre : ce n'est pas la raison, mais l'expérience qui nous la fait sentir. De même, on peut connaître une personne sans l'aimer, et l'aimer sans bien la connaître.

Les gens simples peuvent donc accéder à la sagesse. Si un père a deux enfants dont l'un connaît certains de ses secrets, mais ne l'aime pas, tandis que l'autre sait seulement que c'est son père et qu'il doit l'aimer, c'est le second qui aura l'affection paternelle. C'est par la sagesse qu'on arrive à la vraie connaissance de Dieu, la connaissance affective. Les gens simples peuvent y parvenir par la voie affective, comme l'espérance, la crainte de Dieu, le désir de Dieu, la tristesse de l'avoir offensé ; l'amour de Dieu est le commencement et la fin de la vie contemplative.

105 Cité par Vincent Desprez, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. 14, 1988, col. 904.

106 *Le miroir de la foi*, éd. et trad. Jean Déchanet, Paris, le Cerf, 1982., p. 117.

107 *Oraisons méditatives*, op. cit., p. 208.

108 Cf. par exemple *The cloud of unknowing*, éd. Evelyn Underhill, Mineola, New York, 2003.

109 Un texte anonyme raconte la conversion d'un théologien (identifié parfois avec Jean Tauler) par un laïc, Ami de Dieu de l'Oberland (*Notes sur la conversion de Jean Tauler*, Insula Viridis, Les cahiers de l'Île Verte, 2007), et maître Eckart se met en scène profitant des leçons d'une simple femme (*Dialogues de Maître Eckart avec sœur Catherine de Strasbourg*) ; cf. Michel de Certeau, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, vol. I, p. 321-324 et l'entrée « Ami de Dieu de l'Oberland » dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. I.

110 Jean Gerson, *Œuvres complètes*, éd. Palémon Glorieux, Desclée et Cie, Paris-Tournai-Rome-New York, vol. VI, 1966, p. 16-55.

111 Les éditeurs du *Testament* de Villon ont pensé à cette phrase de Gerson à propos de la « Balade pour prier Notre Dame » : Villon le clerc pourrait éprouver les mêmes sentiments par rapport à sa mère pieuse et illettrée ; *Le Testament Villon*, éd. J. Rychner, A. Henry, Genève, Droz, II, 1974, p. 132.

112 Il s'agit du sermon 36 sur le Cantique des Cantiques où Bernard parle de l'ignorance : la seule qui soit blâmable, c'est celle de Dieu et de soi.

La science infuse et les dons du Saint Esprit

Outre la pratique des vertus et l'affectivité, une autre voie vers la sagesse est accessible à ceux qui en sont privés. Quatre dons de Saint Esprit : d'intelligence, de sagesse, de science et de conseil sont « ordonnés à la connaissance surnaturelle »¹¹³. Bien évidemment, ils sont accessibles à ceux qui manquent d'instruction, puisque « le vent souffle où il veut » (Jn, 3, 8) et le don de la sagesse est différent de la vertu de la sagesse : celle-ci vient d'en haut (Jacques, 3,15), celle-là est acquise avec effort¹¹⁴.

La sagesse – don de l'Esprit Saint requiert l'état de grâce. Il y a des gens qui possèdent la connaissance des choses divines tout en étant en état de péché mortel ; mais il peut s'agir ici uniquement de la sagesse acquise par son propre effort, et non de celle qui vient directement de Dieu, qui est incompatible avec le péché mortel¹¹⁵. Il peut y avoir des gens sots par nature, mais possédant la grâce ; comme les enfants, ils ont une possibilité d'avoir la sagesse qui est le don de l'Esprit, mais ils sont incapables de s'en servir activement, puisque l'infirmité du corps ne leur permet pas de se servir de la raison¹¹⁶.

La science infuse ramène aux origines du monde : c'est Adam qui en a été le premier bénéficiaire¹¹⁷, et saint Thomas a hésité avant de reconnaître que le Christ, outre la science divine, a acquis aussi la science humaine par apprentissage¹¹⁸.

Le savoir humain s'acquiert avec effort, progressivement. La science infuse ou la sagesse-don du Saint Esprit sont reçues directement et permettent de tout comprendre facilement. Pierre Damien oppose ces deux modes de la connaissance en insistant sur le côté fragmentaire du savoir acquis : l'apprentissage se fait à l'aide des abécédaires, syllabaires, nominaires et calculateurs¹¹⁹. Cependant, comme dit Thomas, « la science divine n'est ni discursive ni raisonneuse, mais absolue et simple. C'est à elle que ressemble la science comptée comme un don de l'Esprit Saint »¹²⁰. C'est ainsi que grâce à la sagesse divine qui leur est conférée, les simples parviennent au but « par un bref raccourci, avec un léger bagage »¹²¹.

113 Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae, qu. 8. art. 6. Saint Thomas montre que les différences entre ces quatre dons sont subtiles.

114 *Ibid.*, qu. 45, art. 1 ad 2.

115 *Ibid.*, 4 ad 2.

116 *Ibid.*, 5 ad 3.

117 *Ibid.*, I qu. 94, art. 3. Cf. Jean Delumeau, *Une histoire du Paradis*, Paris, Fayard, 1992, vol. 1, p. 260-262.

118 *Ibid.*, III, qu. 9, art. 4, p. 97, note 6.

119 Lettre 117 *De sancta simplicitate*, *op. cit.*, p. 321.

120 *Somme Théologique*, IIa IIae, qu. 9, 1 ad. 1. trad. Aimon-Marie Roguet, Paris, Le Cerf, 1984.

121 Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, *op. cit.*, p. 207.

Mais avoir reçu l'un des dons intellectuels du Saint Esprit n'empêche pas de souffrir de défaillances intellectuelles. Tous ceux qui possèdent la grâce sanctifiante ont le don de l'intelligence, mais ils ne l'ont pas tous au même degré : « certains peuvent souffrir d'hébétéude dans des choses qui ne sont pas nécessaires au salut. Mais dans celles qui sont nécessaires au salut, ils sont suffisamment instruits par l'Esprit Saint ». En plus, le don d'intelligence peut se retirer de temps en temps dans le domaine des choses qui ne sont pas nécessaires au salut, pour enlever tout sujet d'orgueil. Pour ce qui est des choses de la foi, tous les croyants n'en ont pas la pleine intelligence, mais l'intelligence suffisante¹²². C'est ainsi que la sagesse divine peut coexister avec la simplicité et les vérités sublimes peuvent être formulées dans un langage incorrect.

La science infuse peut ne pas consister en un savoir concret, mais en une capacité. Telle est la nature du don que reçoit Caedmon selon *L'histoire ecclésiastique du peuple anglais* de Bède le Vénérable (vers 731). Caedmon était un simple berger. Pendant une veillée, ses compagnons chantent à tour de rôle des chansons, mais lui, il ne sait pas chanter ; il se retire et va se coucher avec ses bêtes. Alors, dans un rêve, il entend une voix qui lui ordonne de chanter, et lui, qui ne sait pas le faire, chante des louanges de Dieu qu'il compose sur le champ. Lorsqu'il fait part de son don à ses supérieurs, ils se mettent à lui lire l'Écriture Sainte ; il commence à la ruminer et ensuite la transforme en des vers anglais d'une extrême beauté. Il semble bien que Caedmon a été choisi pour son esprit simple (*simplex mens*) et pour son ignorance de l'art dans lequel il doit exceller : celle-ci crée un vide dans lequel peut s'infiltrer le savoir surnaturel. Aussi, la réception du don est-elle précédée par cet aveu : « Je ne sais pas chanter »¹²³. Tels sont les débuts de la poésie anglaise¹²⁴.

Même si les savants peuvent tout aussi bien recevoir un don intellectuel de l'Esprit Saint¹²⁵, selon certains hommes d'Église, l'infériorité intellectuelle favorise l'inspiration divine, ce qui pourrait par exemple justifier les dons mystiques des femmes :

Il me semble que c'est ainsi

Qu'une femme devient bonne envers Dieu :

Dans la simplicité de sa compréhension,

Son cœur doux, son esprit plus faible

Sont plus vite allumés au-dedans d'elle,

122 Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae, qu. 8, art. 4.

123 Bède le Vénérable, *Histoire Ecclésiastique du peuple anglais*, IV, ch. 24, PL 95, col. 212-215.

124 Cf. G.A. Lester, « The Caedmon Story and its analogues », *Neophilologus*, 58, 1974, p. 225-237; Gernot Wieland, « Caedmon, the Clean Animal », *American Benedictine Review*, 35, 1984, p. 194-203; Michel Zink, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2003, p. 137-146.

125 Saint Thomas d'Aquin lui-même affirme avoir profité des enseignements de Dieu et des saints pour résoudre des questions difficiles ; cf. Mary Carruthers, *op. cit.*, p. 14, 16.

De telle sorte qu'en son désir elle comprend mieux
 La sagesse qui émane du ciel
 Que ne le fait un homme dur
 Qui est gauche en cela¹²⁶.

Indépendamment des questions du sexe, la conviction que les deux types de savoir sont en contradiction n'est pas rare. Ainsi, dans la première moitié du douzième siècle, un certain Drogo déconseille à saint Norbert d'assister à une leçon à Laon, lui reprochant de vouloir abandonner l'école du Saint Esprit pour une école laïque et atteindre la sagesse par le biais du savoir ; à vouloir posséder les deux, on risque de perdre les deux¹²⁷.

De toute façon, le don a sûrement plus d'éclat lorsqu'il échoit à quelqu'un qui en a vraiment besoin. Quand on entend de sages propos dans la bouche d'un simple, on peut être sûr que c'est Dieu qui parle à travers lui, puisqu'il n'a pu les inventer tout seul ; l'ignorance garantit la véracité. Aussi, plusieurs auteurs de vies de saints insistent sur leur ignorance avant de vanter la sagesse de leur enseignement, comme le fait Thomas de Celano résumant brièvement les dons de saint François : « bien qu'ignorant, il était arrivé à la science parfaite »¹²⁸, et, en citant un cardinal venu demander conseil à François : « Je ne te consulte pas comme savant mais comme possédant l'esprit de Dieu »¹²⁹. Lorsque les mystiques ou les auteurs de leurs vies soulignent que la personne en question n'a aucune instruction, c'est pour que le public soit sûr des origines divines du savoir qu'elle dispense¹³⁰. Et si saint Bernard dit de son frère qu'il n'avait pas de culture littéraire, ce n'est pas pour reconnaître qu'il n'était pas parfait, mais pour que sa sagesse apparaisse comme d'autant plus précieuse.

126 Lamprecht von Regensbourg, *La Fille de Sion*, cité par G. Epiney-Burgard et E. Zum Brunn, *Femmes troubadours de Dieu*, Éditions Brepols, 1988, p. 6.

127 *Vita Norberti*, archiepiscopi Magderburgensis, éd. R. Wilmans, Monumenta Germaniae Historica, t. XIII, 1856, p. 678.

128 *Vita secunda*, op. cit., p. 352.

129 *Ibid.*, p. 434.

130 « Des formules /.../ semblent accuser un manque de savoir, mais c'est pour mieux souligner ce privilège de la femme « illettrée » d'accéder au parcours spirituel le plus fulgurant » ; Danielle Regnier-Bohler, « Voix littéraires, voix mystiques », *Histoire des femmes*, dir. Georges Duby et Michelle Perrot, Paris, Plon, 1991, vol. II, p. 462.

Les faiblesses de la simplicité

Mais comme on l'a déjà vu, la simplicité ne provoque pas l'admiration universelle. Plusieurs auteurs en parlent avec une certaine prudence, expriment des objections et marquent les limites de cette valeur.

L'ignorance permet-elle d'ignorer le mal ? Pourtant, rétorque Ambroise, il ne s'agit pas de l'ignorer, mais de le mépriser¹³¹. Et saint Augustin dénonce la facilité avec laquelle on peut s'arranger avec ses faiblesses intellectuelles. Lorsqu'on se détourne de Dieu, on peut faire passer la curiosité pour l'amour de la sagesse ; mais l'ignorance et la stupidité peuvent se parer du nom de simplicité et d'innocence (*Confessions*, II, 6). De même que toute science n'est pas bonne, toute ignorance ne l'est pas non plus.

Dans le prologue de la *Doctrina Christiana*, Augustin prévoit les objections de certains types de lecteurs ; par exemple ceux qui n'ont pas l'habitude de lire ce genre d'ouvrages et qui considèrent avoir reçu de Dieu la grâce de la compréhension directe de l'Écriture Sainte. Ils ont raison de se réjouir d'avoir reçu de Dieu ce grand don. Il faut pourtant qu'ils se rappellent qu'ils ont appris des choses non seulement de Dieu, mais aussi des hommes, ne serait-ce que l'alphabet. Ils ne sont pas comme saint Antoine qui, sans savoir lire, a retenu de mémoire, en les écoutant, les Écritures saintes, et les a parfaitement comprises. Ils ne sont pas non plus comme le chrétien barbare qui a tant prié qu'il a reçu, directement de Dieu, la connaissance de l'alphabet. Chacun de nous a appris dès l'enfance sa langue, parfois des langues étrangères. Et tout le monde est obligé d'apprendre. Demander à Dieu un savoir direct, c'est le tenter ; se vanter de pouvoir apprendre directement de Dieu, sans intermédiaire des hommes, c'est faire preuve d'orgueil¹³².

Les sentiments de méfiance envers la science se justifient, dans une large mesure, par le fait que le savoir peut s'accompagner d'orgueil ; mais comme nous l'enseigne Augustin, se passer du savoir peut aussi mener à l'orgueil, parce que le savoir qui vient directement de Dieu est supérieur à celui que l'on acquiert, patiemment et humblement au contact des hommes, en dévoilant chemin faisant son ignorance.

131 Jean Leclerc, « Sancta simplicitas », *Collectanea Ord. Cist. reform.*, 22, 1960, p. 141.

132 PL 34, col. 17.

Saint Jérôme est celui qui introduit le terme de *sancta rusticitas*¹³³ dans la tradition littéraire chrétienne¹³⁴, il n'en est pas pour autant un amateur inconditionnel¹³⁵. Il refuse de la voir chez les évangélistes, et en particulier chez saint Jean¹³⁶ : s'il était « *rusticus et indoctus* », il serait incapable de s'exprimer avec une telle justesse¹³⁷. La simplicité n'est utile qu'à elle-même ; elle serait incapable de défendre l'Église des attaques des hérétiques¹³⁸. Grégoire le Grand, beaucoup plus attiré par cette valeur, précise pourtant que les simples qui accèdent à une connaissance profonde de Dieu sont rares et ne peuvent pas constituer un modèle pour les faibles (c'est à dire, pour les ignorants), afin que ceux-ci, se croyant remplis de l'Esprit Saint, ne dédaignent pas l'enseignement de plus savants et ne tombent pas dans l'erreur¹³⁹. Dans son *Commentaire du Livre des Rois*, Grégoire montre que le savoir profane est inutile dans la lutte spirituelle à ceux qui vivent pour Dieu, mais qu'il est nécessaire à qui veut mieux comprendre l'Écriture Sainte ; il met en garde contre le diable qui peut priver un fidèle du désir d'apprendre, pour l'empêcher d'atteindre les hauteurs spirituelles, faute du savoir profane¹⁴⁰. Aussi, même Pierre Damien reconnaît que l'ignorance est incompatible avec certaines fonctions, comme celle de prêtre : il a consacré son ouvrage *Contra inscitiam et incuriam clericorum* à la critique de ceux qui célèbrent la messe sans comprendre ce qu'ils lisent en déchiffrant les mots avec beaucoup de peine¹⁴¹.

Il est étonnant qu'un auteur aussi attaché à la simplicité que Guillaume de Saint-Thierry répète les objections de Jérôme : « la foi simple goûte, mais n'éclaire pas » ;

133 Le terme, tout à fait analogue à celui de *sancta simplicitas*, s'adresse à sa part plus superficielle, due au manque d'éducation.

134 Dans sa lettre 53 dont l'objet est de montrer la nécessité des connaissances pour l'étude de l'Écriture Sainte ; cf. Michel Zink, *op. cit.*, p. 10-14.

135 Bien qu'il en parle abondamment et reconnaisse ses aspects louables ; cf. P. Antin, « Simple et simplicité chez saint Jérôme », *Revue Bénédictine*, 71, 1961, p. 371-381.

136 Ailleurs, il reconnaît qu'ils aient possédé ce trait, mais avec réticences : « la simplicité de la parole trouvait son excuse dans la grandeur de leur sainteté » ; ils n'étaient pas saints à cause de leur simplicité, mais malgré elle, aussi lorsqu'on désire les imiter, il faut songer à leurs actions, et non à leur façon de s'exprimer. Saint Jérôme, *Lettres*, éd. et trad. J. Labourt, vol. III, Paris, Les Belles Lettres, 1953, p. 73.

137 Lettre 53, *ibid.*, p. 12.

138 Lettre 53, *ibid.*, p. 9. Roger Bacon exprime une idée analogue en termes plus généraux : « Quod enim laicali ruditate turgescit, non habet effectum nisi fortuito » ; Umberto Eco, *Le Nom de la rose*, Paris, Bernard Grasset, 1982, p. 211. Bien évidemment, pour certains, cet effet fortuit éventuel pourrait être chargé d'un sens profond.

139 *Dialogues*, I, 1, 6.

140 V, 30, PL LXXIX, 356a.

141 PL, 145, 497. Cela ne l'a pas empêché de composer l'une des versions de l'histoire où un prêtre ignorant a un beau rôle ; voir plus loin, p. 74-75.

si elle est plus à l'abri des tentations, elle est moins ferme pour lutter contre elles¹⁴². Passive, agissant uniquement sur celui qui la possède, elle est entachée d'une certaine imperfection, ce qui ne la rend pas moins intéressante. Pourtant, il ne s'agit pas uniquement d'une faiblesse inoffensive : saint Bernard de Clairvaux prévient que le zèle sans la science n'est pas seulement moins efficace et moins utile, mais qu'il peut devenir dangereux¹⁴³.

Aussi, plusieurs auteurs montrent-ils les simples comme l'objet de soins nécessaires. Galland de Reigny, auteur cistercien du XII^e siècle qui exprime sa grande admiration pour leur valeur, souligne pourtant que les simples se laissent facilement abuser et qu'ils ont besoin d'être guidés¹⁴⁴ ; Thomas d'Aquin montre comment l'ignorance peut conduire à des erreurs ; il donne l'exemple de Sérapion que sa méconnaissance de l'Écriture a fait tomber dans l'hérésie des anthropomorphes¹⁴⁵. Bien qu'il fasse preuve par ailleurs d'une grande tolérance envers les erreurs des ignorants – pourvu qu'elles partent d'une bonne intention – Gerson souligne pourtant la facilité avec laquelle leur foi se mue en superstition¹⁴⁶. Et s'il donne à ses sœurs des conseils concernant la contemplation, il met en garde à un autre endroit contre les dangers que celle-ci peut présenter pour « la pieuse simplicité » : les esprits faibles peuvent se laisser abuser par des fantasmagories qu'ils sont incapables de distinguer de la vérité¹⁴⁷. De plus, dans la lignée de saint Jérôme, il observe que même si les expériences mystiques sont accessibles aux ignorants, ceux-ci ne sauraient les transmettre aux autres ; ils restent donc enfermés dans leur vécu, incapables d'enseigner ou de convertir, tandis que les savants n'ont pas besoin de vivre ce qu'ils sont à même d'enseigner¹⁴⁸.

La simplicité excessive voisine avec la sottise¹⁴⁹. Saint Thomas en distingue, après Isidore de Séville, différents degrés : *stupor*, *fatuitas*, *hebetudo*, ce dernier terme étant le plus fort¹⁵⁰. D'après la définition d'Isidore, *stulti* sont ceux qui ne se soucient pas

142 *Le miroir de la foi*, *op. cit.*, p. 119.

143 *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, 49, 5.

144 Cf. Colette Friedlander, « Galland de Reigny et la simplicité », *Collectanea Cisterciensia*, 41, 1979, p. 29-51.

145 *Somme Théologique*, IIa IIae, qu. 188. Il est significatif que cette hérésie soit justement l'anthropomorphisme, plusieurs simples ayant des problèmes à s'élever au-dessus du niveau humain.

146 Daniel B. Hobbins, « Gerson on lay devotion », *A Companion to Jean Gerson*, éd. Brian Patrick McGuire, Leiden – Boston, Brill, 2006, p. 41-78.

147 Cité par Johann Huizinga, *L'automne du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1989, p. 203.

148 Daniel B. Hobbins, *op. cit.*, p. 54.

149 Saint Jérôme, cité par Ysabel de Andia, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, *op. cit.*, col. 901.

150 Cf. *Etymologiae*, X, PL 34, col. 393.

d'être honnis ou d'être l'objet d'une injustice ; mais comme remarque Thomas, s'appuyant sur Grégoire (*Moralia* 2, 26), cette attitude peut prendre sa source dans la sagesse spirituelle. Ainsi, de même qu'il y a une mauvaise sagesse (de chair), il y a aussi une bonne sottise, grâce à laquelle on méprise les choses humaines. Et c'est de cette sottise que parle Paul lorsqu'il dit que celui qui passe pour le sage aux yeux du monde doit devenir stupide pour être sage (I Cor 3, 18)¹⁵¹. L'impassibilité face aux injustices peut être la preuve d'une sottise mondaine, mais aussi d'une sagesse divine. Elle peut pourtant provenir tout simplement de la *fatuitas*, la stupidité absolue, comme chez les malades mentaux qui ignorent ce que c'est que l'injustice¹⁵². Il est donc difficile de distinguer la sainte simplicité de la faiblesse intellectuelle, parce qu'elles peuvent se manifester de la même façon¹⁵³.

C'est pour cela qu'un siècle plus tôt, Guillaume de Saint-Thierry croit nécessaire de préciser que ceux qui possèdent la simplicité ne doivent pas être confondus avec les simples d'esprit ; il souligne que leur silence ne doit pas être pris pour de la stupidité, parce que l'incapacité de bien parler peut résulter aussi bien de la simplicité que de la sottise. D'ailleurs, tellement attiré par la simplicité, cet auteur accorde aussi une certaine place dans ses réflexions à la foi des simples d'esprit. Celle-ci possède quelques avantages, en particulier celui d'être à l'abri de la tentation de mesurer les choses divines à l'aune de la raison humaine ; cela vient pourtant du fait que les *hebeti* ne ressentent aucun besoin d'approfondir leur foi et, à vrai dire, ne savent pas ce qu'elle est. Leur foi est celle des faibles (celle que révèlent la chair et le sang, MT 16, 17), même si elle est suffisante pour le salut – au moins, pour ceux qui sont vraiment incapables de comprendre, et non trop paresseux pour apprendre¹⁵⁴. Quant à la simplicité, elle peut même prendre l'aspect de la folie (*stultitia*), sous une forme plus légère parce que dépourvue d'orgueil (l'orgueil exclut la simplicité)¹⁵⁵.

Puisqu'il est possible de confondre la simplicité et l'handicap intellectuel, les deux peuvent dans certaines situations remplir le même rôle. Juste après l'arrestation de Jeanne d'Arc, on a eu l'idée de la remplacer dans sa mission ; c'est un berger simple d'esprit qui a été choisi dans ce but. « Il correspond à l'idée que Renaud [le chancelier Renaud de Chartres] se faisait de Jeanne (ce qu'elle aurait dû être et

151 *Somme Théologique*, IIa IIae, qu. 46, 1 ad 2.

152 *Ibid.*, 1 ad 4.

153 De même pour l'amour du prochain, ce qui permet à Valérie Deshoulières de poser la question : « En quoi l'état d'idiotie peut-il être rapporté à l'état d'agapé ? » ; *Métamorphoses de l'idiot*, Paris, Klincksieck, 2005, p. 66-70.

154 *Le miroir de la foi*, *op. cit.* p. 112-117.

155 *La lettre aux frères du Mont-Dieu*, *op. cit.*, p. 257. Celui qui possède ce défaut peut bien devenir moine à condition de se laisser instruire ou au moins, si cela n'est pas possible, de se laisser toucher.

n'avait pas été) »¹⁵⁶. En effet, certains considèrent qu'il *disoit ne plus ne moins que avoit fait Jehanne* la Pucelle, pendant que d'autres l'appellent *fol bregier*, et Martial d'Auvergne compose un poème où il parle d'un *jeune enfant, bergier tout sot, / Soy disant envoyé de Dieu*¹⁵⁷.

Selon les circonstances historiques et politiques, les mêmes termes peuvent se charger d'une connotation positive ou négative et s'appliquer soit à ceux dont on vante la simplicité, soit à ceux dont on critique l'ignorance ou la bêtise¹⁵⁸. Lorsque les générations suivantes abandonnèrent la méfiance de saint François envers la science, celle-ci – outre son utilité dans la prédication – devint aussi une manière de distinguer entre les franciscains et les sectes d'ignorants qui vivaient de mendicité sans être capables en échange de prêcher ou de célébrer la messe. Ce sont des *illiterati et ydiotae*¹⁵⁹ ; ainsi, le terme dont se glorifiait François devint un terme d'opprobre, et si les fautes de grammaire dans les prophéties de François étaient considérées comme la preuve de leur origine divine, maintenant, lorsque Gherardo Segarelli n'arrive pas à dire « *penitentiam agite* » et parcourt les rues de Parme en criant « *penitencàgite !* », cela joue fortement en sa défaveur¹⁶⁰.

Mais la valeur positive de la simplicité ne vient pas uniquement de ses bons côtés.

Comme on voit déjà dans le récit de la conversion de saint Augustin, la simplicité est étroitement liée à la honte : si un savant veut suivre l'exemple des ignorants, il est obligé d'y faire face. Et les simples eux-mêmes risquent fort de l'éprouver. Pierre Damien regrette que les « sages selon le siècle » méprisent les simples¹⁶¹ ; les biographies de saint François montrent que ce sont plutôt les simples qui méprisent

156 Colette Beaune, *Jeanne d'Arc*, *op. cit.*, p. 396.

157 Jules Quicherat, *op. cit.*, vol. V, p. 168-173. Muriel Laharie analyse dans son livre les cas de plusieurs faux prophètes qui semblent présenter des troubles psychiques (*op. cit.*, p. 83-87). La folie se lie à la simplicité dans la personne de l'un d'eux, Eudes, dont l'activité s'enracine dans l'interprétation erronée de la phrase *per eundem Dominum nostrum Jesum Christum* où il voit la mention de son nom, ce qui lui permet de se présenter au concile de Reims en disant « Je suis Eun qui dois venir juger les vivants et les morts » (*ibid.*, p. 85).

158 Je n'ai pas trouvé la source de la légende selon laquelle les dernières paroles de Jan Hus sur le bûcher étaient : « oh ! *sancta simplicitas* », l'exclamation que lui aurait arraché la vue d'un homme qui ajoutait des bûches à son bûcher ; il m'est donc impossible de dire à quelle époque il est devenu possible de concevoir qu'on puisse prononcer ces mots sur un ton tellement amer.

159 Salimbene de Adam, *op. cit.*, vol. I, p. 369. Pourtant, dans la chronique de Salimbene, tellement soucieux de convaincre ses confrères de la nécessité des études, il y a aussi de bons simples, comme le frère Benoît, dont l'auteur vante la « bonne innocence », et qui dans son comportement excentrique égale le frère Junipère ; *ibid.*, p. 100-102.

160 *Ibid.*, p. 372. Comme le déguisement en bébé, le cri « *penitencàgite* » montre que l'hérétique désire suivre le modèle de saint François : dans sa première règle, celui-ci encourage ses frères à prononcer l'exhortation « *agite penitentiam* (XXI, 3).

161 Lettre 23, *op. cit.*, p. 218.

d'autres simples. De toute façon, la moquerie est utile : elle mène à l'humiliation, et celle-ci à l'humilité ; François prouve sur lui-même et, s'il le croit nécessaire, sur ses compagnons, combien ces trois notions sont liées.

Nous sommes tous des idiots

Bien évidemment, ce sont les savants qui parlent des ignorants et qui parlent à leur place. Traité avec admiration où avec méfiance, le simple, c'est l'autre.

Mais pas tout à fait. La nostalgie avec laquelle certains auteurs, comme saint Bonaventure, évoquent ce thème, suggère qu'on voit dans cet autre une partie de soi-même, irrémédiablement perdue. Gerson exprime cela de la façon la plus personnelle, en évoquant l'image d'une mère dont le fils savant aimerait partager la simplicité. Et il termine la partie préliminaire de sa *Montagne de contemplation* par cet encouragement : *Laissons tels [les savants orgueilleux] saignement se dampner, comme dit saint Bernard*¹⁶², *et nous atout nostre simplese et niceté, querons estre sauvéz*¹⁶³. Si jusqu'à présent sa position était celle du maître qui enseigne aux simples avec bienveillance, mais en marquant une distance, ici, en vrai savant qui n'est pas dépourvu de sagesse, il parle de *nostre simplese et niceté*, descendant au niveau non pas de sa mère, il est vrai, mais de ses sœurs, à qui le traité est destiné.

Cette simplicité perdue évoque la pureté originelle ; mais d'autre part, l'ignorance est le résultat de la Chute, et, en tant que telle, elle est partagée par tout le monde et ressentie comme un poids. Comme le dit saint Augustin, puisque « la paix de Dieu surpasse toute intelligence » (Phil. 4,7), nous ne savons pas ce que nous devrions demander à Dieu (Rom. 8, 26). Il y a donc en nous une certaine *docta ignorantia* : *docta*, parce que nous sommes guidés par l'Esprit de Dieu qui nous aide dans notre imperfection. Cette *docta ignorantia* fait donc partie de la condition humaine¹⁶⁴.

Tout chrétien devant Dieu fait l'expérience de ses limites intellectuelles ; la raison ne permet de saisir que des ombres de la divinité. Ou bien, que des sons d'un langage inaccessible : pour Gerson, *les simples gens [qui] oyent a proffit le service de l'église en latin combien que ne l'entendent mie* incarnent le mieux l'adage « *Nous ne pouvons bien Dieu veoir/ Ce non comme en umbraige et en mirouer* »¹⁶⁵. La situation de ces gens simples qui s'efforcent à comprendre ce qu'ils peuvent de la langue qu'ils ne

connaissent pas est une métaphore de la condition humaine ; tout savant – à moins d'être en même temps un sage – serait capable de s'identifier à eux¹⁶⁶.

Lorsque Guillaume de Saint-Thierry présente la foi des simples d'esprit avec ses insuffisances, il est difficile de ne pas penser à ce qu'il dit de l'expérience mystique, toujours impossible à comprendre : on a l'impression que, là encore, la première peut devenir une métaphore de la deuxième. Les simples d'esprit peuvent avoir la foi, mais ils ignorent ce qu'elle est ; l'âme humaine dans sa relation intime avec Dieu « sent ce qu'elle ne connaît pas, demande ce qu'elle ignore » et le Saint Esprit lui fait « sentir, demander, désirer cet être même qu'elle ignore en le sentant et sent en l'ignorant ».¹⁶⁷ La différence semble être non de nature, mais de degré dans l'ignorance.

Mais ce n'est pas seulement devant Dieu que tout homme est ignorant. Le plus grand savant risque par moment de se montrer stupide devant les hommes et pour le plus grand savant l'expérience de sa bêtise peut être à la fois douloureuse et salutaire. Dans sa lettre à Ogier du Mont Saint-Éloi, avant de comparer les moines aux jongleurs, saint Bernard rappelle que le sot, tant qu'il ne parle pas, peut être pris pour un sage (Prov. 17, 28). Lorsqu'il se met à parler, il révèle sa sottise, s'exposant aux moqueries des autres, donc à l'humiliation ; et l'humiliation mène à l'humilité. Il est vrai que l'occasion qui a fait vivre à Bernard cette expérience a l'air assez futile : il craint qu'il ne soit pas capable, à cause de la « pauvreté de sa science », de donner un bon conseil à son ami (constatation qui n'est pas dépourvue d'ironie, puisque c'est plutôt l'ami en question qui ne sait pas profiter de ce conseil). Mais il est possible que le texte doive être lu à la lumière des critiques plus sérieuses que l'activité du saint éveille à ce moment même¹⁶⁸ ; de toute façon, le mécanisme est valable pour tous ceux qui sont plus simples que Bernard et il révèle le sens profond de la sottise humaine.

D'ailleurs, Grégoire le Grand l'a présenté six siècles avant Bernard, avec cette différence qu'ici, l'homme est son propre public. Si celui qui ayant reçu de l'Esprit Saint le don de sagesse, oubliant sa source, oublie aussi l'humilité, cette grâce lui sera retirée d'un coup, pour son bien. C'est seulement au moment où l'on perd la sagesse et où l'on se sent incapable de la conserver que l'on apprend quelle est sa nature et

162 Il s'agit de la *Lettre d'Or* de Guillaume de Saint-Thierry.

163 *Op. cit.*, p. 21.

164 Lettre 130, PL 33, col. 505.

165 « Sermon sur la Trinité », Louis Mourin, *Six sermons français inédits de Jean Gerson*, Paris, Vrin, 1946, p. 155.

166 Il faut pourtant préciser que ce passage introduit un développement sur la Trinité dont Gerson s'efforce à expliquer les complexités malgré les difficultés qu'il avait présentées. Malgré le « nous » du couplet, il occupe donc la position du maître. Même si tout le monde est ignorant devant les mystères de Dieu, il faut avoir un certain niveau intellectuel pour en être conscient.

167 *Le commentaire sur le Cantique des Cantiques*, éd. et trad. M.-M. Davy, Paris, J. Vrin, 1958, p. 97.

168 Jean Leclerc, « Le thème de la jonglerie chez saint Bernard et ses contemporaines », *op. cit.*, p. 393-399.

sa source: elle ne nous appartient pas, elle vient d'ailleurs. Cette « stupidité qui frappe notre sagesse » profite au cœur humain : « manquer de sagesse un instant le rend, dans la suite, vraiment sage ». Grégoire décrit soigneusement ce mécanisme :

Parfois, l'esprit qu'enorgueillit la profondeur de son intelligence, en vient à passer stupidement sur des sujets vulgaires et bas ; il constate ainsi soudain que des matières ordinaires sont lettre close pour lui qui, avec promptitude, pénétrait les plus élevées. Mais cette stupidité même nous conserve l'intelligence en nous la soustrayant, puisque cette humiliation passagère affermit vivement notre capacité de comprendre les plus hautes réalités.¹⁶⁹

La stupidité propre à la condition humaine, celle qui se révèle d'une façon tout à fait inattendue au moment où on croit être très sage, nous sauve de l'orgueil. Et puisque l'humilité est nécessaire pour la vraie connaissance – celle des « plus hautes réalités » – la bêtise s'avère être un allié utile de celle-ci.

Aussi, plus on est sage, plus il faut se considérer comme ignorant : on peut de cette façon accéder à une science parfaite, c'est-à-dire une conscience des limites de la sagesse humaine, ce que Grégoire le Grand appelle *docta ignorantia*¹⁷⁰ : il donne donc à cette notion un sens proche, mais distinct de l'emploi qu'en fait saint Augustin. Le même terme s'applique à Sanctulus l'illettré¹⁷¹; dans la perspective de la foi, le savant et l'ignorant se rencontrent dans l'insuffisance de leur savoir.

À la fin du Moyen Âge, la question sera développée par Nicolas de Cues dans son ouvrage *De Docta Ignorantia*. Pour approcher l'essence de l'univers et de Dieu, il faut se détacher de ce que l'on considère habituellement comme la science, par la voie de *intellectio superintellectualis*, par une ignorance mystique, qui sera efficace uniquement lorsque ce sera une docte ignorance, c'est à dire illuminée par une auto-réflexion critique sur les limites de la raison humaine. Plus on acquiert la science de cette ignorance, plus on s'approche de la vérité.

Nicolas revient à ces idées dans un autre ouvrage, *De Idiota*. Il s'agit d'un dialogue entre un illettré et un orateur. Ce qui les distingue, c'est que, comme dit l'illettré, l'orateur se croit savant, alors qu'il ne l'est pas – d'où son orgueil – tandis que l'illettré se sait illettré, d'où son humilité, et par ce fait même – un peu comme dans les *Moralia* de saint Grégoire – il se peut qu'il soit plus savant. L'orateur relève ce paradoxe : si son interlocuteur est ignorant, pourquoi n'ignore-t-il pas son ignorance ? Ce ne sont pas les livres de l'orateur qui la lui ont révélée, répond celui-ci, mais ceux de Dieu. La sagesse ne se trouve pas dans les livres, mais dans l'âme ;

169 Grégoire le Grand, *Moralia in Job*, II, 78, Paris, le Cerf, 1975, trad. André de Gaudemaris, p. 371.

170 *Moralia in Job*, cité par Claude Dagens, *op. cit.*, p. 24.

171 *Dialogues*, *op. cit.*, III, 20.

pour la découvrir, il faut avoir un cœur pur et humble¹⁷². On voit donc que la notion traditionnelle et théologique de la sainte simplicité est ici récupérée par le concept philosophique de la docte ignorance d'une façon tout à fait naturelle. En fait, la deuxième est l'autre face de la première ; même si l'illettré enseigne cette sagesse à l'orateur d'une façon très savante et qu'il soit juste une figure incarnant le concept.

Mais le paradoxe relevé par l'orateur n'est pas le seul qui soit attaché au thème de la sainte simplicité.

Retournement

Enraciné dans le paradoxe paulinien de la sagesse qui est folie et *vice versa*, l'éloge de la simplicité repose sur toute une série de couples antithétiques dont on renverse l'ordre : début et fin, haut et bas, intérieur et extérieur. Une fois l'ordre interverti, le mouvement peut continuer à l'infini, de sorte que l'on peut ne plus savoir où est le haut et où est le bas : les simples ne risquent-ils pas de s'enorgueillir de leur simplicité, ce qui leur ferait perdre tous les avantages de cette qualité ? En plus, les éléments des trois couples antithétiques peuvent se combiner entre eux ; l'univers de la simplicité est un univers ludique. Le plus souvent, d'un côté se trouve le début, le haut et l'intérieur, et de l'autre – la fin (c'est à dire, la situation actuelle), le bas et l'extérieur.

Ce sont les simples qui incarnent le mieux cette vérité : les derniers seront les premiers (MT 20, 16) ; Augustin s'étonne que les ignorants l'aient précédé dans la foi et gagnent le ciel, tandis que les savants restent en bas, prisonniers de la chair. Mais les simples sont les premiers dans ce sens aussi qu'ils sont associés aux origines et à l'enfance. Ils le sont encore par les moyens intellectuels dont ils disposent : saint Antoine a posé une fois cette question aux savants païens: qu'est-ce qui est antérieur, l'esprit ou les lettres ? ceux-ci ayant répondu que c'était l'esprit, Antoine conclut qu'« à qui est sain d'esprit, les lettres ne sont pas indispensables »¹⁷³, et Pierre Damien reprend cet argument dans son apologie de la simplicité.

L'opposition qui apparaît le plus souvent, c'est celle de l'extérieur et de l'intérieur, et c'est Grégoire le Grand qui l'affectionne le plus¹⁷⁴. Dans le passage consacré

172 Nicolas de Cues, *Le Profane (Idiota)*, *Œuvres choisies*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1942, p. 214-217.

173 Athanase, *op. cit.*, p. 85.

174 Cf. Paul Aubin, « Intériorité et extériorité dans les *Moralia* in Job de saint Grégoire le Grand », *Recherches de science religieuse* 62, 1974, p. 117-166, et dans le contexte de la simplicité, Claude Dagens, *op. cit.*, p. 20-24. Mais Jean Gerson parle aussi du « livre intérieur » que tout le monde possède et qui permet d'acquérir la sagesse sans intermédiaire de l'apprentissage ; cf. Daniel B. Hobbins, *op. cit.*, p. 74.

à Sanctulus, il oppose un « nous » – les savants, intérieurement vides, qui sentent les odeurs des fruits, mais sont incapables de les manger, à celui-ci, qui savait ramasser les fruits des vertus, bien qu'il ne sût pas décrire leur parfum par des mots¹⁷⁵. Ce qu'il ne connaissait pas extérieurement par la connaissance, il le vivait intérieurement par l'amour. Le couple haut-bas suit de près : comparée à cette docte ignorance, qui ressemble à une montagne, notre science est comme une plaine. Le chiasme dans *comparemus, si placet, cum hac nostra indocta scientia illius doctam ignorantiam* couronne cette série de paradoxes et annonce les jeux verbaux de Pierre Damien.

Selon Grégoire le Grand, la sagesse de ce monde consiste à « voiler le sens des choses par les mots »¹⁷⁶. Pour lui, comme pour plusieurs autres auteurs, la science acquise est quelque chose d'extérieur. Par contre, le Saint Esprit qui inspire la vraie sagesse agit comme un maître intérieur¹⁷⁷. L'auteur d'une version française de la vie de saint François invente même un néologisme pour mieux opposer le savoir de son héros au savoir extérieur : *plus saveyt par espyrement/ Ke autres par foreyngnement* (v. 4631-32)¹⁷⁸.

Dans l'enseignement de François, l'opposition du dedans et du dehors, du vide et de la plénitude revient à plusieurs reprises. Selon l'Écriture, la science et l'éloquence, c'est l'écorce, la simplicité, c'est la moelle¹⁷⁹. Ceux qui sont entraînés par l'appétit exagéré de la science, le jour du Jugement Dernier se retrouveront les mains vides ; il n'ont que l'apparence de la vie religieuse ; au dedans d'eux-mêmes ils demeurent vides et froids¹⁸⁰. D'une façon analogue, l'action s'oppose à l'enseignement, « car on reconnaît l'arbre à ses fruits »¹⁸¹, et le geste de charité à la lecture : lorsqu'il n'a rien à offrir à la mère de l'un de ses compagnons, François ordonne de lui donner le livre du Nouveau Testament, pour qu'elle le vende et s'achète de quoi vivre ; « à mon avis, dit-il, nous ferons plus le plaisir à Dieu en le donnant qu'en le lisant »¹⁸².

175 Cassien exprime la même opposition avec une autre métaphore végétale : les simples sont comme des arbres chargés de fruits, ceux qui n'ont que la science – comme des arbres qui n'ont que des feuilles (*op. cit.*, p. 204) ; c'est de la même façon que Gautier de Coinci au XIII^e siècle opposera le langage simple et orné.

176 *Moralia in Job*, *op. cit.*, 10, 29, 48.

177 Cf. Claude Dagens, *op. cit.*, p. 22.

178 L'éditeur considère que c'est l'unique emploi de la forme *foreyngnement*.

179 Thomas de Celano, *Vita secunda*, *op. cit.*, p. 500.

180 *Le Miroir de la perfection*, *op. cit.*, p. 1080-81 et 1085.

181 *Ibid.*, p. 1009.

182 Thomas de Celano, *Vita secunda*, *op. cit.*, p. 422-3.

Ce qui est à l'extérieur est faux, ce qui est à l'intérieur est vrai. Chez Pierre Damien, comme chez Cassien, revient systématiquement l'opposition entre la fausse science extérieure et la vraie, intérieure.

L'extérieur, c'est aussi la dispersion, comme le montre Pierre Damien en énumérant les abécédaires et autres syllabaires nécessaires à l'apprentissage, et saint François qui privilégie l'exercice de repasser constamment en esprit ce qu'on connaît à « la dispersion dans une foule de traités »¹⁸³.

Et puisque la simplicité, c'est l'unité et l'unicité, le savoir et la parole du simple se résume à peu de choses, au strict nécessaire. Les premiers compagnons de François ne savent pas réciter l'Office de l'Église et demandent à leur maître comment ils doivent prier ; il leur dit de se limiter à la prière dominicale et une brève prière au Christ¹⁸⁴. François non plus n'a pas besoin de beaucoup de mots pour nourrir sa vie spirituelle : lorsqu'il est malade, un compagnon lui propose de faire venir un maître qui lui expose un passage des Écritures, et le saint répond que cela ne lui sera d'aucune utilité : « je n'ai plus besoin d'autre chose, mon fils, je connais le Christ pauvre et crucifié »¹⁸⁵. La même réduction à l'essentiel caractérise l'image de Jeanne d'Arc dont on dit qu'elle *parlait peu, et le plus de son parler estoit seulement de Dieu*¹⁸⁶. Le thème de la simplicité permet donc aux auteurs de faire le tri des connaissances pour en isoler celles qui comptent. Sainte Brigitte l'exprime de la façon la plus succincte : « Ne vous semble-t-il pas sage, celui qui ne sait qu'une parole : aimer ? »¹⁸⁷.

Mais l'opposition de l'extérieur et de l'intérieur ne s'applique pas uniquement à la fausse et à la vraie science. Elle caractérise la figure du simple même : à l'extérieur, il semble être médiocre, voire appartenir au domaine du bas, tandis que sa véritable valeur est profondément cachée.

Cet extérieur des simples, c'est surtout leur langage, et celui-ci tire vers le bas, vers le concret. C'est ainsi qu'ils comprennent les notions abstraites : saint Jérôme parle de ceux qui, faute d'instruction, prennent les métaphores bibliques d'une manière anthropomorphique¹⁸⁸. Pour Jeanne d'Arc, l'Église, c'est le bâtiment, et, en fait, pour François aussi : lorsqu'il entend la voix du Christ qui lui demande de réparer l'Église, il se met à l'ouvrage pour remettre en état l'église saint Damien ruinée¹⁸⁹.

183 *Ibid.*, p. 432.

184 Thomas de Celano, *Vita Prima*, *op. cit.*, p. 256. Par contre, dans les textes vernaculaire, cette unique prière connue des simples est dans la grande majorité des cas *Ave Maria*.

185 Thomas de Celano, *Vita secunda*, *op. cit.*, p. 434.

186 *Chronique de la Pucelle* attribuée à Guillaume Cousinot, *op. cit.*, p. 279.

187 *Revelationes celestes*, trad. Jacques Ferraige, Librairie Catholique de Pérusse Frères, 1859, p. 457-458.

188 Cf. P. Antin, *op. cit.*, p. 376.

189 Mais ses biographes n'interprètent pas cela en tant que signe de sa simplicité.

Et quand les simples se mettent à parler où, pire, à écrire, les effets sont lamentables. Surtout, bien entendu, quand ils s'essaient au langage des savants – qui est pourtant aussi celui de la religion – le latin. Tel prêtre ignorant baptise *In nomina Patria et Filia et Spiritus Sancta* – mais le sacrement est valable, puisque c'est le sens qui compte, non l'écorce¹⁹⁰. Guibert de Nogent parle ainsi de la prière des simples :

Certe multi parum litterati in suis creberrime precibus mentiuntur, sed auris divina intentiones potius quam verba metitur. Si enim, cum debeas dicere : Adsit, dicas : absit nobis, Domine, virtus Spiritus sancti, si cum singultibus ores, non tibi officit. Non est Deus grammaticae curiosus, vox eum nulla penetrat, pectus intendit¹⁹¹.

L'absurdité qui résulte de la confusion de *adsit* et *absit* fait penser au conte « Miserere » de la *Vie des Pères*¹⁹². La prière entrecoupée par les sanglots, ou le hoquet, puisque le mot *singultus* possède ces deux sens, est aussi maladroite que pleine d'émotion ; cela ne cache pas le fait que le langage des simples est ludique, carnavalesque même : le masculin se déguise en féminin, les termes symétriques se substituent l'un à l'autre comme dans un jeu d'enfants.

L'incorrection grammaticale s'inscrit dans le nom même de ce modèle de simple qu'est saint François. Dans une lettre à son ami Léon, l'entête porte : « *F. Leo f. Francisco tuo salutem et pacem* », à la place de *Franciscus tuus* attendu. Il s'agit soit d'une faute de latin étonnante, soit d'une confusion du latin et de l'italien¹⁹³. Par ailleurs, François témoigne d'un grand respect pour l'écriture, et celui-ci s'exprime parfois au prix de la correction grammaticale : « quand il dictait une lettre

190 Cet exemple est donné par Saint Boniface au VIII^e siècle comme signe du déclin de la culture latine (cf. Pierre Riché, *op. cit.*, p. 347). Il est repris par l'auteur d'un sermon français du XIII^e siècle : Michel Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, 1976, p. 536.

191 *De pignoribus sanctorum*, I, 4, PL 156, col. 630 (environ 1120). De même, la prière reste efficace lorsque, à cause de la simplicité, on se trompe de destinataire et on prend les reliques d'un saint pour celles d'un autre. Sur cet ouvrage de Guibert, cf. Colin Morris, « A Critique of Popular Religion : Guibert de Nogent on the Relics of Saints », *Popular Belief and Practice*, dir. G. J. Cuming, Derek Baker, Cambridge University Press, 1972, p. 55-60.

192 Voir plus loin, p. 74.

193 Saint François d'Assise, *Œuvres*, trad. Alexandre Masseron, Paris, Albin Michel 1993, p. 188. Le traducteur présente différentes interprétations possibles de cette forme, qui peut se lire aussi en tant que signe d'humilité : François demanderait la bénédiction à son élève. Jacques Dalarun analyse dans la lettre en question cette faute et d'autres, tout en signalant les corrections de Léon. En effet, celui-ci a traité cet écrit comme une relique, mais visiblement, n'a pas supporté de le voir tellement défectueux ; habituellement, il accomplissait le rôle du scribe de François. Cf. Jacques Dalarun, « *Sicut Mater*. Une relecture du billet de François d'Assise à frère Léon », *Le Moyen Âge*, 113, 2007, p. 639-668.

(...), il n'admettait pas qu'on gratte une lettre ou une syllabe, même superflues ou fautives »¹⁹⁴.

Quant aux lettres dictées par Jeanne d'Arc, Matthieu Thomassin, magistrat de Charles VII, avant de les citer, insiste sur la maladresse de leur style : elles sont écrites *en gros et lourd langage et mal ordonné*¹⁹⁵.

Et, bien évidemment, le haut se joint au bas dans ce langage incorrect mais imprégné de spiritualité. Les fautes de grammaire côtoient l'esprit prophétique dans la lettre de François ; de même, le grand chantre de la sainte simplicité, Pierre Damien, écrit de son maître saint Romuald qu'il a reçu de Dieu le savoir grâce auquel il a pu composer un commentaire des psaumes, où les règles grammaticales n'étaient pas toujours respectées¹⁹⁶.

La fusion du haut et du bas est parfois inextricable, puisqu'il arrive que les simples, tels les enfants, semblent exprimer des vérités profondes un peu malgré eux. Lorsque Jeanne d'Arc est interrogée par ses juges qui lui demandent si elle se trouve en état de grâce, ceux-ci sont stupéfaits par sa réponse : « Si je n'y suis pas, que Dieu m'y veuille mettre, et si j'y suis, qu'il veuille m'y garder »¹⁹⁷. Cette formule lui vient des prières du prône lues pendant la messe du dimanche¹⁹⁸ : « Nous prieront pour ceulx qui sont en état de grâce, que Dieu les y tiegne jusques a la fin, et ceulx qui sont en peché mortel, que Dieu les en vueille gecter hors hastivement »¹⁹⁹. Le passage de la troisième personne du pluriel à la première du singulier transforme la phrase d'une façon tout à fait surprenante. Si on prend en considération le sens strict de l'expression, c'est à dire être libre du péché mortel, on conçoit que les autres se divisent en ceux qui sont en état de grâce et ceux qui n'y sont pas ; mais il est difficile de ne pas savoir dans lequel de ces deux groupes se placer. Jeanne comprenait-elle la question ? Il est peut-être plus facile même d'ignorer le sens de l'expression « être

194 Thomas de Celano, *Vita Prima*, *op. cit.*, p. 287.

195 Quicherat, *op. cit.*, vol. IV, p. 306. Colette Beaune analyse les écarts du style de Jeanne par rapport au modèle de l'époque : elle ne sait pas adapter les formules de salutation au destinataire, traitant tout le monde de « très cher et bien-aimé », se contente de trois parties au lieu de cinq, celles-ci n'étant pas bien distinctes, multiplie des répétitions et mélange les personnes grammaticales : plusieurs lettres commencent par « la Pucelle vous mande », avant de passer au « je » ; *op. cit.*, p. 71.

196 Pierre Damien, *La vie de saint Romuald*, dans Saint Pierre Damien et Bruno de Querfurt, *Textes primitifs camaldules*, trad. Louis-Albert Lassus, Éditions du soleil levant, Namur, 1961, p. 106.

197 Jules Quicherat, *op. cit.*, vol. I, p. 263.

198 Sur les formules du langage religieux et profane utilisées par Jeanne, cf. E. Delaruelle, « La spiritualité de Jeanne d'Arc », *La piété populaire au Moyen Âge*, Bottega d'Erasmus, Turin, 1975, p. 358. Il est vrai que les exemples ne sont pas très convaincants.

199 L. Carolus-Barré, « Jeanne, êtes-vous en état de grâce ? », *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, 1958, p. 207.

en état de grâce » que de ne pas comprendre si le mot « église » est pris au sens de l'institution ou du bâtiment. La réponse pythique de Jeanne a l'air d'être une façon de couvrir un embarras par un souvenir mécanique²⁰⁰. Mais, bien évidemment, on peut y voir un sens profond : personne ne peut être sûr d'avoir la grâce divine.

La fusion du haut et du bas ne s'accomplit pas que dans le langage. La simplicité est associée avec tout ce qui appartient à l'univers matériel ; en même temps, elle permet de s'élever vers la réalité spirituelle²⁰¹.

Le bas, c'est la terre : Augustin compare ceux qui n'ont que la foi à la terre solide²⁰². Aussi, selon Jérôme, lorsqu'on veut parler aux simples, il est nécessaire de s'abaisser au niveau de la terre et ramper avec eux²⁰³. Ailleurs pourtant, il compare ceux qui possèdent la *iusta rusticitas* à des étoiles – mais là encore, il les oppose aux justes doctes, qui sont le firmament²⁰⁴.

Le bas, ce sont aussi les animaux ; et parmi eux, pour Jérôme, pas ceux qui sont réputés pour leur bon sens : « Celui qui se contente de la simple foi demeure bien dans l'Église, mais à la manière des bêtes. Il ne progresse en aucune bonne œuvre ; il n'imité pas la fourmi qui pendant la moisson se prépare et amasse des réserves : il mourra de faim »²⁰⁵.

La proximité avec la nature peut prendre une forme sublimée, comme dans la lettre de saint Bernard à Henri Murdach (lettre 106), où l'auteur montre qu'on peut apprendre davantage dans les forêts que dans les livres, et que les arbres et les rochers sont les meilleurs maîtres. L'amour que saint François porte aux animaux, « êtres sans raison », et souvent associé à sa simplicité : c'est la « piété simple, et la pieuse simplicité » qui lui fait ramasser sur le chemin des vers de terre, pour qu'ils ne soient pas écrasés par les passants²⁰⁶. Avant de recevoir le don de la science infuse, Caedmon se retire auprès de ses bêtes dans une étable, pour être ensuite comparé, lorsqu'il rumine les versets de la Bible, à un animal²⁰⁷ ; la poésie anglaise naît parmi le beuglement des vaches. Quant à Jeanne d'Arc, son image en tant que bergère est tellement valorisante que l'auteur qui lui est hostile la rejette avec tout

200 Bien entendu, il est impossible de rejeter l'interprétation de L. Carolus-Barré qui considère qu'il s'agit d'un subterfuge conscient et même ironique (*ibid.*, p. 203-208).

201 Mais pas automatiquement : il ne faut pas oublier que selon Grégoire le Grand, l'ignorance coupable, résultant de la négligence et inspirée par le diable fait qu'on devient incapable de s'élever vers les choses spirituelles.

202 Cité par P. Antin, *op. cit.*, p. 372.

203 *Ibid.*, p. 378.

204 Lettre 53, *op. cit.*, p. 8.

205 Saint Jérôme, cité par P. Antin, *op. cit.*, p. 377. L'auteur cite plusieurs autres métaphores animales qui s'appliquent aux simples.

206 Celano, *Vita prima*, *op. cit.*, p. 285.

207 Cf. Gernot Wieland, *op. cit.* Bède parle d'un *animal mundum* au lieu de *mutum* attendu.

son côté idyllique : « ils affirmaient, que quand elle était bien petite, qu'elle gardait des brebis, que les oiseaux des bois et des champs, quand elle les appelait, venaient manger son pain en son giron comme privés. *In veritate appocrisium est* »²⁰⁸.

Et pour finir, le corps : bien évidemment, les simples le considèrent avec le plus grand mépris. Il faut néanmoins reconnaître que la charité chez certains d'entre eux, comme Junipère, s'intéresse surtout aux besoins corporels du prochain, et en particulier à la nourriture²⁰⁹. Et ceux qui excellent dans la maîtrise du corps en font de cette façon leur domaine : si Pierre Damien juge que ce qui est le plus digne d'être rapporté sur Léon, c'est le fait qu'il est capable de maîtriser le besoin du sommeil après matines – héroïsme bien « bas » – c'est que, peut-être, il n'y avait pas grand chose à dire de ce personnage tellement modeste.

L'extérieur des simples, tellement grossier, n'en est pas moins essentiel pour que s'exprime pleinement l'enseignement dont ils sont porteurs, basé sur la notion d'humilité. Aussi est-il souvent mis en relief ; la simplicité, c'est quelque chose qui se dévoile. Son aspect théâtral est le plus sensible dans son versant qui confine à la folie. François d'Assise est le meilleur exemple, mais Alain Chartier parle aussi d'un *spectaculum pulcherrimum* à propos de Jeanne interrogée par les savants²¹⁰. Pour le poète, ce spectacle est beau, parce qu'il sait reconnaître la valeur de la scène ; mais Jean Chartier évoque les rires et les moqueries que la sainte éveillait au début de sa carrière, parce qu'on la tenait pour une *simple personne*²¹¹. Par contre, la réaction des cardinaux qui écoutent prêcher saint François réunit les deux pôles : *ilz s'en ryoient souvent pour la simplesse de ses parolles et souvent soupiroient pour la grant compuncion que ilz veoient en lui*²¹².

L'aspect théâtral de la simplicité est sensible par exemple dans l'importance du vêtement, qui est souvent considéré comme un déguisement. Matthieu Thomasin relève le rôle de l'habit dans la constitution de la figure de Jeanne avec toutes ses contradictions : *quant elle estoit sur faict d'armes, elle estoit hardye et courageuse, et parloit haultement du fait de guerres. Et quant elle estoit sans harnoy, elle estoit moult simple et peu parlant*²¹³. Pourtant, l'habit d'homme de Jeanne d'Arc était surtout considéré par ses contemporains comme scandaleux. La peau de bête de saint Benoît, la nudité ou les haillons de saint François et ses compagnons de même marquent les personnages en tant qu'excentriques et marginaux, en plus de signification propre à chacun d'eux, ayant toujours trait à la simplicité : l'anima-

208 *Journal d'un bourgeois de Paris*, prés. par Colette Beaune, Paris, Lettres Gothiques, 1990, p. 257.

209 Voir plus loin, p. 209-212.

210 *Op. cit.*, p. 327.

211 Jules Quicherat, *op. cit.*, vol. IV, p. 52.

212 *Vie inédite de saint François d'Assise*, *op. cit.*, p. 473.

213 Jules Quicherat, *op. cit.*, vol. IV, p. 306.

lité dans le cas de Benoît, le dénuement (ou la folie²¹⁴) dans celui des franciscains. Quant à Jeanne d'Arc, son costume est l'image même du renversement ; en plus, si le vêtement masculin doit la rendre non désirable, et telle est la justification qu'elle allègue, cela n'est pas sans relation avec le caractère asexué des simples de la littérature vernaculaire.

Puisque la simplicité s'extériorise, elle peut être jouée. C'est Junipère qui, à côté de son maître, François, présente le comportement le plus extravagant ; il est aussi celui dont la simplicité n'est peut-être pas tout à fait « naturelle ». Dans le cas de l'un des épisodes, l'auteur dit explicitement que la folie du frère est simulée. Celui-ci, considérant que sa renommée de sainteté est trop grande, se met à jouer à la balançoire avec des enfants devant les habitants de Rome pour « tourner en risée et en mépris leur dévotion pour lui »²¹⁵. Joués où pas, d'autres épisodes sont tout aussi spectaculaires et c'est grâce à cela que leur sens se dégage avec une telle force.

D'autre part, il y a des simples discrets, comme les frères simples et humbles dont la prière, selon saint François, peut être plus efficace que la prédication des savants, mais cette efficacité est ignorée d'eux-mêmes comme de tout le monde, puisque, si cette prière aboutit à une conversion, celle-ci est en général attribuée à la prédication. Cette simplicité n'a pas de manifestation extérieure, tout en elle est intérieur, aussi bien sa vertu que ses imperfections. Cachée et insaisissable, incarnée dans la masse anonyme des fidèles (si ce n'est une pauvre vieille femme, opposée à un savant, image même de l'infériorité²¹⁶), elle est mentionnée par les théologiens d'une façon élogieuse, mais ils en parlent peu, parce qu'il n'y a rien que l'on puisse en dire.

Pourtant, entre ces deux types il n'y a pas d'opposition nette, puisque le simple discret devient spectaculaire au moment où il se met à parler, ou bien au moment où il quitte son milieu.

La notion de simplicité, telle qu'elle émane des écrits des auteurs chrétiens, semble donc assez complexe. Le terme peut s'appliquer à des faits extrêmement éloignés tels que la folie et la médiocrité. L'ignorance qu'il présuppose est toute relative, et souvent son degré reste imprécis : tout au plus, on peut constater que celle-ci se manifeste surtout dans le langage et qu'elle concerne aussi bien le domaine reli-

214 Cf. Jean-Marie Fritz, *op. cit.*, p. 39.

215 *Vie de frère Junipère*, *op. cit.*, p. 260. Parmi les compagnons de saint François, Junipère est celui qui ressemble le plus à un *yurodivy* de la tradition orthodoxe chez qui le spectacle et la sincérité se combinent dans le désir d'humiliation qui pousse jusqu'au scandale.

216 Cf. par exemple *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. 7, 1971, col. 1247 et Jole Agrimi, Chiara Crisciani, « Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la Vetula (XIIIe-XVe siècle) », *Annales ESC*, année 48, n. 5, 1993, p. 1281-1308.

gieux que profane ; et, bien évidemment, elle peut être accompagnée par différentes formes de l'intelligence humaine.

L'image précise de la simplicité dépend de celui qu'elle caractérise et de l'attitude qu'on aura envers lui. Celle d'un saint n'est pas la même que celle du fidèle anonyme ; celle-là sera compensée par la science surnaturelle, celle-ci – par le don de la prière. Les raisons de la simplicité ne sont pas les mêmes dans les deux cas : le premier rejette la science, le deuxième en est privé d'emblée. S'il en est autrement, comme pour François, cela s'inscrit dans le caractère révolutionnaire de ce personnage. Dans le discours concernant François, on voit que le montrer (ou au moins, le dire) simple le rend encore plus humain, et éveille la sympathie du public : on ne se contente pas de l'admirer, on l'aime. Ce côté émotionnel et ce rôle attendrissant étaient absents dans la représentation de la simplicité de saint Antoine ou saint Benoît. Mais d'autre part, il est significatif qu'aussi bien dans le cas de François que dans celui de Jeanne d'Arc – deux personnages emblématiques de la spiritualité médiévale – cette vertu soit à la fois soulignée et occultée par les auteurs ou les témoins de leur vie, comme si on voulait épargner à ceux qu'on aime l'humiliation.

Par-delà ces nuances, plusieurs éléments constitutifs reviennent de façon récurrente. Ils s'inscrivent dans la structure binaire de la simplicité et dans son manque d'autonomie. Le personnage du simple ne se passe pas d'interprétation ; il lui faut un savant – que ce soit un témoin ou l'auteur – à qui il est opposé, et qui seul est capable de déceler sa vraie valeur. À moins d'être saint François d'Assise, il est difficile de jouer les deux rôles. Il n'est pas étonnant que le sens de cette vertu échappe aux pauvres ignorants, parce qu'elle se caractérise par une ambiguïté profonde : ses avantages résultent de ses désavantages mêmes.

SIMPLES, LAIS, IDIOTS : LE CORPUS

Qu'elle soit proche de la bêtise ou qu'elle provienne d'une ignorance à laquelle on peut remédier, la simplicité est une qualité relative : on n'est simple que par référence à ceux qui sont plus savants et à leurs yeux. D'où une certaine difficulté quand il s'agit d'établir un corpus des idiots littéraires : comment décider que tel ou tel personnage appartient à ce groupe ?

Le problème supplémentaire provient de l'altérité de la sensibilité et de la poétique médiévale : certains comportements peuvent à nos yeux traduire une certaine naïveté, sans que cela corresponde à l'intention de l'auteur. J'ai essayé d'éliminer les cas de ce genre. Ainsi, l'enfant qui offre du pain à la statue de Jésus dont l'histoire est racontée par plusieurs auteurs ressemble beaucoup à la mère d'un voleur qui, à la nouvelle que celui-ci risque d'être pendu, attrape l'enfant Jésus et menace la Vierge qui le tenait sur ses genoux de ne pas le lui rendre si elle ne sauve pas son fils¹. Cette femme peut certes nous paraître animée d'une piété peu intellectuelle. Pourtant, j'inclus dans mon corpus le premier personnage, et non le deuxième. En effet, non seulement aucun des auteurs qui raconte son histoire ne signale la simplicité de cette mère, mais en plus celle-ci ne semble pas inscrite dans la structure du récit. La simplicité de l'enfant se heurte à la réalité : la statue ne veut pas manger de son pain ; par contre, rien ne résiste au geste de la femme, dont l'invraisemblance souligne encore qu'il s'agit d'une convention, que le public doit accepter. La Vierge entre dans le jeu et personne ne se pose la question de savoir comment la mère aurait-elle pu isoler la partie de la statue qui représente l'enfant Jésus. Il n'y a aucune distance entre le raisonnement du personnage et celui du public.

1 Tubach 1024.

Ce n'est pas que la femme ne sait pas distinguer la sculpture d'une personne vivante, cette distinction n'existe pas dans l'univers du récit.

J'ai donc choisi des personnages dont les problèmes intellectuels sont signalés explicitement par le narrateur. Dans la plupart des cas, cela se produit lorsque ces problèmes jouent un rôle dans l'intrigue du récit. De cette façon, j'ai écarté un nombre considérable des personnages qui sont sûrement plus ou moins simples : c'est le cas de tous les gens du peuple, d'une grande partie des femmes et de plusieurs enfants qui apparaissent dans les miracles et les contes pieux². Jointe à la piété, leur simplicité s'inscrit sans aucun doute dans la notion de la sainte simplicité. Mais elle est tout aussi louable selon les narrateurs que pauvre en possibilités d'interprétation ; si elle n'est pas explicitement signalée ou n'influe pas sur l'intrigue, la thématique qui constitue l'objet de mon étude n'est pas vraiment abordée par l'auteur. J'ai préféré me concentrer sur cette simplicité qui n'est pas une évidence, qui se laisse remarquer et qui pose un problème, sinon au personnage, du moins au narrateur.

Le vocabulaire

La question de savoir qui est simple et qui ne l'est pas est de celles que le vocabulaire ne résout pas, car il n'est pas suffisamment univoque. En plus – mais cela s'inscrit parfaitement dans l'ambivalence de la notion – il est difficile de distinguer entre les termes chargés de connotations positives et négatives.

Cette polyvalence apparaît aussi bien en latin qu'en français. Salimbene de Adam traite le faux prophète Gherardo Segarelli de *illiteratus et laycus, ydiota et stultus*³ (l'accumulation de ces synonymes ne joue sûrement pas en faveur de l'intéressé), pendant que le bon idiot Benedetto est *homo simplex et illiteratus*⁴. Olivier Guyot-Jeannin considère que le mot *idiota* peut se charger de signification positive que *illiteratus* ne possède jamais⁵ ; les exemples donnés ci-dessus montrent que cette distinction n'est pas systématique.

Voici les principaux termes qui évoquent la simplicité :

Simple. Le mot est tellement polyvalent que lorsqu'un personnage est dit simple et le contexte manque, il est impossible de savoir de quelle qualité – ou défaut – il s'agit.

2 Dans cet ordre : les enfants des miracles sont souvent de bons élèves, particulièrement intelligents, et les femmes sont systématiquement dotées d'un « bon sens populaire ».

3 *Cronica*, éd. Giuseppe Scalia, Turnhout, Brepols, 1998, p. 369.

4 *Ibid.*, p. 101.

5 *Salimbene de Adam, un chroniqueur franciscain*, Turnhout, Brepols, 1995, p. 23 n. 32.

Césaire de Heisterbach dans son *Dialogus miraculorum* consacre un chapitre à la simplicité. Dans trente sept récits du chapitre, le mot *simplex* et ses dérivés apparaissent dans tous les sens possibles. *Simpliciter* signifie « sans mauvaise intention » (19), sincèrement (12) ; la simplicité est synonyme de la piété (la variante *simplicitas cordis* – *pietas cordis* du chapitre 5 montre à quel point ces termes peuvent être interchangeable), du mépris des biens matériels (10) ou de l'innocence (34) et le contraire de la duplicité (20). Simple est celui qui est humble, modeste, charitable (5), sincère, juste (4, 5), honnête (25), qui fait confiance à l'autre (11), jusqu'à ce qu'un cynique aurait appelé naïveté (22) ; mais lorsqu'il est question d'un simple moine ou d'un simple chanoine cela peut signifier qu'il n'a pas d'autres titres (13, 36). Neuf personnages sont simples au sens intellectuel. Deux d'entre eux sont *simplices secundum naturam* (7), ou *simplicis naturae* (35) ; l'un incite le destinataire du récit à demander s'il n'est pas *magis stolidus quam simplex* (7), question à laquelle le maître ne répond pas directement ; mais il reconnaît ailleurs que la simplicité excessive passe pour de la bêtise (*pro fatuo* 33).

En français, le mot est tout aussi polyvalent. Dans le contexte courtois, doté d'un sens aussi positif que vague, il fait partie des portraits élogieux des demoiselles ; les jeunes filles chantées par les poètes sont souvent *simples et beles* ou *simples et sages*⁶. L'auteur de la *Vie des Pères* semble affectionner particulièrement ce terme et il l'utilise dans tous ses sens⁷. La Vierge est *chaste, simple et sainte* (v. 9434). La pieuse impératrice est *bele et simple* (v. 6126), ce qui émeut tellement ses bourreaux inaccomplis qu'ils lui épargnent la vie. Mais que signifie le fait qu'elle revient à Rome de son exil *simplement* (v. 6212) ? *Simplete* n'est pas du tout péjoratif et peut tout aussi bien s'appliquer à la beauté féminine : le héros de l'« Image de pierre » a pour épouse une *feme bele/ simplete et jone* (v. 8388-89 ; cf. v. 10950). Lorsqu'il s'agit d'un homme ou d'un garçon, le mot semble signifier plutôt « sincère » : le fils du sénéchal de « Haleine » a un

biau cors, chiere simple et seüre
par semblent, et bele reson,
qui bien sist avec la faïçon (v. 3404-06).

6 Adolf Tobler, Erhard Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, vol. IX, col. 662-663.

7 Adrian Tudor a montré l'ambivalence du terme dans ce recueil (*Tales of Vice and Virtue. The first Old French Vie des Pères*, Amsterdam, Rodopi, 2005, p. 505, note 6) ; pourtant, je ne suis pas cet auteur lorsqu'il prend le mot au sens péjoratif et l'attache à la séductrice dans la « Fornication imitée » ; je crois que c'est le personnage principal qui est *joines et simples* (v. 110).

Parfois le mot change de sens en l'espace de quelques vers. La fiancée du roi du « Sénéchal » est *bele et de bon contement/ simple sans nul effrement* (v. 12828-29) et lorsqu'elle accepte de passer la nuit avec son fiancé avant le mariage, elle le fait par *simplece* (v. 12847). Dans le premier cas, il s'agit du naturel, de la modestie, dans le deuxième – de naïveté.

Aussi, lorsque le héros des « Copeaux » est appelé « simple » avec une certaine insistance, il est difficile de décider de quelle simplicité il est question. Je considère pourtant qu'il s'agit de la piété et je n'ai pas inclus ce personnage dans mon corpus.

La polyvalence du mot permet toutes sortes de jeux. Gautier de Coinci présente le héros du miracle I, 24 comme un

symples moyne
qui symples estoit et symplement
servoit Dieu et devotement
[...]
Selon sa symple entencion (v.2-9).

Dans la première occurrence, le terme n'a pas de signification intellectuelle : c'est un moine ordinaire ; la deuxième apporte donc une nouvelle information. *Symplement* signifie humblement ; l'intention *symple* est sincère. Il faut être Gautier pour exploiter toutes ces possibilités poétiques ; dans sa version de ce miracle, Jean Miélot élimine deux occurrences.

Le même Gautier de Coinci dans sa *Vie de sainte Cristine* profite de la polyvalence du mot pour montrer que la simplicité n'est pas toujours là où l'on pense, ce qui s'inscrit dans l'inversion chrétienne des valeurs. Tout au long du récit, on observe un jeu sur le terme. En parlant à son persécuteur de la résurrection du Christ, Christine dit que *simples gens simplement le cuidierent et crurent* (v. 2973). Lorsqu'elle expose à son père païen le dogme de la Trinité, celui-ci *cuide qu'ele veuille par sa simplece croire/En trois des dieux sans plus* (v. 733-734). Par contre Cristine s'excuse devant Dieu d'avoir adoré les idoles *par sa simplece [à elle] et sa grant malice [à son père]* (v.819). Beaucoup plus tard, elle montre à son persécuteur une *simplete contenance* (v. 2184) et bientôt l'assure ne pas être assez *simplete* (v. 2282) pour renoncer à la foi chrétienne.

À la fin du Moyen Âge, le mot n'a rien perdu de sa polyvalence. C'est ainsi que Christine de Pizan défend Eve :

(...) onques Adam ne deceut
Et simplement de l'ennemi conceut
La parole qu'il lui donna à croire.

Si la cuida estre loyale et voire.
 En celle foy de lui dire s'avance,
 Si ne fut donc fraude ne decevance,
 Car simplece, sans malice celee,
 Ne doit estre decevance appellee⁸.

Selon Thelma Fenster, si Christine est proche d'une idée d'inspiration augustinienne d'après laquelle le diable a approché Eve et non Adam a cause de la faiblesse intellectuelle de celle-ci, elle « ne répète pas le dogme au pied de la lettre : la première femme n'a pas cru le serpent parce qu'elle était trop crédule, ni parce qu'elle était faible intellectuellement. Au contraire, Christine souligne chez Eve sa *simplece* (v. 608), qualité présentée de façon positive en comparaison de la crédulité naïve ou de la faiblesse intellectuelle ».⁹

La *simplece* d'Eve s'oppose nettement à la *decevance*. Elle a pris la parole du diable *simplement*, c'est-à-dire en toute bonne foi. Il me semble pourtant que rien n'empêche qu'on comprenne *simplece* du vers 613 comme « naïveté ». D'autant que dans le *Livre de Mutacion de Fortune* Christine dit d'Eve qu'elle le *deable crut comme nice*, mot que Thelma Fenster comprend comme « faible », mais qui serait tout à fait à sa place dans son sens premier¹⁰. On pourrait se demander si la *simplece sans malice celee* est une simple redondance ou si l'auteur suggère qu'il y a aussi une *simplece avec malice celee*. Celle-ci correspondrait à la simplicité des personnages des fabliaux, pendant que la première ressemblerait plus à celle des héros des miracles. Par contre, par rapport à la crédulité naïve la différence est peut-être uniquement dans la valorisation positive de la *simplece*.

Lai. Terme polyvalent, qui désigne aussi bien un illettré que quelqu'un qui n'appartient pas à l'Église. Les deux sens se combinent parfois d'une façon intéressante. Gautier de Coinci semble hésiter dans quelle mesure l'appartenance à ce groupe infirme l'appréhension de la sagesse divine :

Diex ne fait riens ou n'ait raison,
 Ce doit savoir nes uns lais hon,

⁸ *Epistre au dieu d'Amours*, éd. Thelma S. Fenster, Mary Carpenter Erler, Leiden, E.J. Brill, v. 607-614.

⁹ Thelma S. Fenster, « Simplece et sagesse : Christine de Pizan et Isotta Nogarola sur la culpabilité d'Eve », *Une femme de lettres au Moyen Âge. Études autour de Christine de Pizan*, éd. Liliane Dulac et Bernard Ribemont, Orléans, Paradigme, 1995, p. 483. L'auteur donne plusieurs exemples de l'adjectif « simple » dont Christine caractérise ses personnages féminins et qui n'a jamais le sens de « ignorante » (à moins qu'il ne s'agisse d'un manque d'expérience dans le domaine sexuel), à l'exception de Jeanne d'Arc la *simple bergiere* du *Ditié de Jehanne d'Arc* (*ibid.*, p. 487).

¹⁰ *Ibid.*, p. 484.

Et s'a voir dire bien m'eslais
 Peu voit li clers plus que li lais,
 Se trop n'est sages et letrés,
 Ou pooir Dieu n'en ses secrez (« De l'empeiris », 2149-54).

On ne voit pas bien si *se trop n'est sages et letrés* se rattache au *clers* ou au *lais* ; dans le deuxième cas, la phrase n'a pas de sens, puisque l'écart entre le savoir de ces deux groupes ne peut pas être plus grand dans le cas des laïcs particulièrement savants ; si le vers 2153 se rattache au *clerc*, cela signifie que le savoir humain peut rapprocher des secrets de Dieu, à condition d'être vraiment important, ce qui est une constatation risquée ; mais de toute façon, les *clers* s'en rapprochent plus que les laïcs, même si c'est seulement *peu*.

À l'ouverture du récit sur un pèlerin de saint Jacques qui s'émascule et se suicide sous l'instigation du diable déguisé en saint Jacques, Adgar présente le protagoniste comme un *lais hum* (v. 9) et assure ensuite qu'il agit *simplement* (v. 89). Je joins ce personnage dans mon corpus parce qu'il méconnaît les préceptes chrétiens au point de ne pas savoir que le suicide est un péché qu'un saint ne pourrait pas ordonner ; mais les deux termes sont pris dans un sens qui n'est pas celui de l'ignorance. L'homme dont il est question a fini par devenir moine ; l'histoire est arrivée pendant qu'il était un *lais hum*. Le mot désigne donc celui qui n'appartient pas à l'Église. Lorsque le diable tente d'emporter l'âme du malheureux, saint Jacques s'y oppose :

Sache ke en la meie semblance
 Le deceüstes par semblant
 Tout cume a mei obeissant
 Fist simplement e si ocist (v. 88-89).

Le sens de l'adverbe *simplement* est donc « avec une bonne intention ». Par une allitération, le mot répond au jeu de *semblance* – *semblant* qui évoque la ruse diabolique et tout ce qui s'oppose à l'idée de la simplicité. Ainsi, à travers les deux termes, au-delà de leur sens précis, se déploie toute la portée de la notion incarnée par le personnage : puisque c'est un laïc, il ne connaît pas bien les règles de la religion, mais en même temps il possède la foi sincère.

Dans la *Vie des pères*, les simples sont systématiquement désignés par ce terme ; aussi bien un jardinier (v. 3147) qu'un laïc qui s'apprête à devenir ermite (v. 2782) ou quelqu'un qui l'est depuis de longues années (v. 22028) sont des *lais*. Dans ce der-

nier cas, la polyvalence du terme correspond à la situation marginale des ermites, dont le statut canonique est incertain¹¹.

Idiot¹². Dérivé du latin *idiota* qui désigne un illettré, le mot paraît beaucoup plus univoque. On peut seulement avoir des doutes sur l'étendue des manques intellectuels auxquels il renvoie : Muriel Laharie considère que le mot peut désigner un ignorant comme un simple d'esprit¹³. Cela va de pair avec les hésitations sur les connotations positives ou négatives du terme, qui prennent des nuances diverses. L'idiot peut être considéré comme un fou inoffensif, et alors on sent dans ce mot une certaine indulgence :

Qui n'est pas hors du sens, mais sot
Ou comme un enfant ydiot
Tout en gré prent¹⁴.

Mais il apparaît souvent dans la bouche des adversaires des simples. Dans la *Vie de saint Edouard le Confesseur*, Saint Wulstan est accusé *qu'idiote esteit et sans lettreure* (v. 5716), et dans le miracle II, 20 de Gautier de Coinci les diables s'insurgent du fait que Dieu

Un vilain symple, un ydiote
Aimme assez mielz, c'en est la some,
Qu'un soutil cleric ne c'un sage home (v. 200-2002).

Les diables traitent les simples de *ringaille* (v. 219) et les comparent aux moutons, alors le mot *ydiote*, s'il n'est pas péjoratif en soi, n'est sûrement pas positif ; de toute façon, les anges qui luttent contre les diables pour l'âme d'un simple vilain préfèrent à ce terme celui de *simple*. Dans un autre miracle par contre (II Mir 21), c'est un faux sage, un moine aveugle au miracle qui gratifie un jongleur, qui mérite le titre d'*ydiotes* (v. 137).

Grâce à cette polyvalence, le mot s'inscrit bien dans l'inversion des valeurs, qui, sous la plume de l'auteur du *Tombel de la Chartrose*, dépasse le contexte chrétien ; en effet, c'est à Aristote qu'il prête la constatation

11 Cela concerne les textes littéraires plus que la réalité ; cf. Paul Bretel, *Les ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Âge (1150-1250)*, Paris, Champion, 1995, p. 145-184.

12 Cf. l'article « Idiota » dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, op. cit., t. 7, 1971, col. 1242-1248.

13 Op. cit., p. 82-83.

14 Godefroy, T. 9, p. 780. L'exemple vient des *Miracles de Nostre-Dame par personnage* ; le terme s'applique à un converti qui simule la folie pour laver ses péchés.

Que maintz faiz les ydiotes
Font euvres meillours et plus sages
Que celx qui sunt es haulx estages,
Quar les folx et desavoiez
Ne deviennent point arroiez
Pour devenir prelatz ou princes (v. 28-33).

Et dans la *Vie de sainte Cristine*, Gautier fait dire au persécuteur de la sainte que *Tous ceux qui en lui [Le Christ] croient sont folz et ydiote* (v. 2233). Le païen croit noircir de cette façon la religion chrétienne et il ne se rend pas compte d'être fidèle à son esprit.

D'autres termes : *nonsavant*, *sot*, *nice*, *lort*, se placent au croisement de la stupidité, de la naïveté et de la folie¹⁵. Les périphrases comme *pou de lettres savoit* sont sûrement les plus explicites.

Les sources françaises

Dans la conclusion de son livre, Aaron Gourevitch exprime le souhait qu'un chercheur analyse l'image du *simplex-idiota* dans les « ouvrages faisant partie de la „haute" littérature » du Moyen Âge¹⁶. Mais puisque *Perceval* de Chrétien de Troyes est un cas à part¹⁷, je n'ai pas réussi à accomplir ce vœu. Il semble que la sainte simplicité n'est pas pour les auteurs de cette époque un sujet digne d'un long développement et qu'elle s'inscrit le mieux dans des textes aussi modestes que les personnages qui l'incarnent – ce qui ne signifie pas qu'ils soient dénués d'intérêt littéraire. Ce sont les miracles et les contes pieux qui constituent le cadre propice aux simples. Et encore, les exemples ne sont pas particulièrement nombreux ; il y a des recueils de miracles qui ne comportent pas un seul personnage dont la simplicité intellectuelle soit signalée. La maladie ou le péché ont beaucoup plus la faveur des auteurs que les problèmes intellectuels. Parmi cent vingt miracles de Jean le Conte, cinq exploitent ce motif. On trouve trois idiots (dont un ne l'est pas trop) dans le *Gracial* d'Adgar (sur quarante neuf miracles) et dans la *Deuxième collection anglonormande des miracles* (sur soixante), deux dans trente deux *Miracles de Notre Dame de Chartres* de Jean

15 Cf. Gilles Eckart, *L'antithèse sen(s)-folie dans la littérature française du Moyen Âge (des origines au début du XIIIe siècle)*, thèse dactylographiée pour le doctorat d'État, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1980, en particulier les pages 397-400.

16 *La culture populaire du Moyen Âge*, op. cit., p. 355.

17 Voir plus loin, p. 268-274.

le Marchant. Les auteurs de la *Vie des Pères*¹⁸ marquent un intérêt particulier pour la simplicité¹⁹, sous toutes ses formes, mais cela ne s'exprime pas tellement d'une façon quantitative, au moins pour ce qui concerne cette forme qui m'intéresse : parmi soixante quatorze récits qui composent ce recueil j'ai trouvé cinq idiots, dont quatre ne figurent pas dans d'autres recueils français.

Les textes que j'ai analysés ont été écrits entre la fin du XIIe siècle pour le recueil d'Adgar et le milieu du XVe siècle pour celui de Jean Miélot. La plupart de mes simples sont du XIIIe siècle, époque du développement du culte marial et de l'intérêt croissant pour l'individu et sa vie intérieure.

Dans ces récits, l'ignorance peut non seulement caractériser le personnage, mais fonctionner comme un ressort de l'action. Comme la maladie ou le péché, elle constitue un écart par rapport à la norme riche de possibilités narratives. D'ailleurs, le rôle narratif de la simplicité intellectuelle peut être tout à fait analogue à celui que joue la maladie : il en est ainsi dans les histoires où l'ignorance est dissipée miraculeusement grâce à l'intervention de la Vierge. Quant au péché, les rapports sont encore plus proches puisque certaines histoires sur les simples sont des variations de celles sur les pécheurs. C'est le cas du miracle sur le vilain de Gautier de Coinci : le personnage souffre de problèmes intellectuels uniquement chez cet auteur, tandis que dans d'autres versions de l'histoire (comme celle de Césaire de Heisterbach, *Libri VIII*, III, 65, de la *Vie des Pères* ou de Jean Miélot) il est avant tout un avare qui s'approprie les terres de ses voisins. Gautier conserve ce trait, mais déplace tout le poids de l'histoire sur le savoir insuffisant dont il a doté le vilain. Par contre, le prêtre suspendu par Thomas Becket dans la plupart des versions l'est à cause de son ignorance, mais certains auteurs – comme celui de la *Vie des Pères* – la remplacent par la débauche. Il en est de même pour le clerc ignorant du « Ave Maria » de la *Vie des Pères*, qui peut être rapproché des clercs débauchés de Césaire de Heisterbach (*Libri VIII*, III, 60) et d'Adgar.

La simplicité intellectuelle joue dans l'intrigue un rôle ambivalent : elle est une tare, un problème qui exige une solution ; mais finalement il s'avère que cette solution est due à la simplicité même.

La classification ci-dessous devrait donner une idée à quel point le potentiel narratif du thème est riche et hétérogène. Elle n'a qu'une valeur indicative ; les textes

18 Le recueil est l'œuvre de trois auteurs. La première partie englobe quarante deux contes, la suite a été ajoutée par un ou plusieurs continuateurs. Trois de mes simples appartiennent à la première partie. Sur la *Vie des Pères*, cf. Claudio Galderisi, *Diegesis. Études sur la poétique des motifs narratifs au Moyen Âge : de la « Vie des Pères » aux lettres modernes*, Turnhout, Brepols, 2005 ; Adrian Tudor, *Tales of Vice and Virtue, op. cit.* ; Élisabeth Pinto-Matthieu, *La Vie des Pères. Genèse de contes religieux du XIIIe siècle*, Paris, Champion, 2009.

19 Cf. Adrian Tudor, *op. cit.*, *passim*.

présentent souvent des nuances qui s'écartent du schéma et les frontières entre les types de récits sont floues.

1. L'ignorance est un obstacle à l'expression correcte et pleine de la foi

a. Le personnage trouve un moyen qui supplée à ce manque :

Jongleur de Notre-Dame : un jongleur pieux se retire chez les cisterciens. Puisqu'il ne connaît aucune prière, il exprime sa piété par des acrobaties devant la statue de la Vierge. Il est surpris par un moine qui informe l'abbé de son comportement étrange ; l'apparition de la Vierge montre que celui-ci trouve la grâce aux yeux de Dieu. Peu après, le jongleur meurt²⁰.

Moine ignorant : un moine dévoué à la Vierge ne connaît aucune prière qui lui soit consacrée. Il connaît pourtant cinq psaumes dont les premières lettres composent le nom de Maria ; il les récite donc à l'honneur de la Vierge. Après sa mort, on trouve dans sa bouche cinq roses. Gautier de Coinci (1214-1236)²¹, I Mir 23; Jean Miélot (1456), Laborde²², p. 108-109.

Trois chevaliers convers : trois chevaliers deviennent convers chez les cisterciens. Au bout d'un an, deux d'entre eux veulent renoncer : faute de connaître l'écriture, ils ne font que perdre leur temps au couvent. Le plus ancien leur dit pourtant avoir appris à lire dans trois livres, noir, rouge et doré – celui de ses péchés, de l'amour du Christ et de la joie céleste – et ainsi il profite pleinement de la vie monastique. De cette façon, il convainc ses compagnons de rester²³. *Ci nous dit* (vers 1318)²⁴, 337 ; *Nouvelles de Sens* (seconde moitié du XVe siècle)²⁵, XXXVIII ; BNF fr. 1136,

20 Éd. Paul Bretel, Paris, Champion, 2003. Le récit est antérieur à 1268. Comme l'a montré Jan M. Ziolkowski (« Juggling the Middle Ages : The Reception of Our Lady's Tumber and Le Jongleur de Notre-Dame », *Studies in Medievalism*, XV, 2006, p. 158), la source latine de ce texte, bien modeste, se trouve dans *Tabula exemplorum*, éd. Welter, n. 87.

21 Éd. F. Koenig, Genève, Droz, 4 volumes, 1955-1970. Sur les miracles de Gautier de Coinci, Cf. *Gautier de Coinci. Miracles, Music and Manuscripts*, dir. Kathy M. Krause et Alison Stones, Turnhout, Brepols, 2006; Masami Okubo, « La formation de la collection des *Miracles* de Gautier de Coinci », *Romania*, 123, 2005, p. 141-212 et 406-458.

22 *Miracles de Nostre Dame*, éd. Alexandre Laborde, Société de reproductions de manuscrits à peintures, Paris, 1929.

23 Cf. Tubach 3037, où il s'agit de deux frères.

24 Éd. Gérard Blangez, Paris, SATF, vol. I, 1979, vol. II, 1986.

25 Fragments dans *Nouvelles françaises inédites du quinzième siècle*, éd. É. Langlois, Paris, Champion, 1908, p. 126-128.

f. 95-98²⁶ ; version latine : *Gesta Romanorum* (fin XIIIe- début XVe siècle), 188²⁷ ; *Scala Coeli* (1323-30)²⁸, 913 A.

Le cas de **Benoît** s'écarte du schéma puisque la maladresse du personnage, d'ailleurs moins sensible, est corrigée par Dieu : simple mais dévot, il fait le pèlerinage à Lucques où il prie devant saint Voult (crucifix miraculeux sculpté par saint Nicodème). Puisque sa prière n'est pas à la mesure de sa piété, le Christ apparaît pour lui en enseigner deux autres. Jean Golein, « Livre de l'invention et translation du saint Voult de Lucques », *Fêtes Nouvelles* (1401-1402)²⁹.

b. Le savoir incomplet du personnage s'avère pourtant suffisant :

Chevalier cistercien : un chevalier se fait cistercien. Les moines veulent lui apprendre à lire et à écrire, mais il n'est capable d'apprendre que deux mots : *Ave Maria*, qu'il répète ensuite tout le temps. Après sa mort, sur son tombeau pousse une fleur de lys avec l'inscription *Ave Maria*, qui prend ses racines dans sa bouche³⁰. Jean Miélot, Laborde, VII, Warner³¹ VII ; Jean le Conte, *Miracles de Notre Dame* (fin du XVe siècle)³², X ; Robert, *Trésor de l'âme*³³ ; Jean Mansel, *La Fleur des histoires*³⁴ ; versions latines : Césaire de Heisterbach, *Libri VIII*³⁵, III, 3 et III, 71 ; *Scala Coeli*, 650 ; Jacques de Voragine, *Légende dorée*, chap. 51³⁶.

Deux autres histoires sont des variations sur le même sujet³⁷ :

Ave Maria : un mendiant, clerc déclassé et ignorant, a l'habitude de répondre *Ave Maria* à tous ceux qui lui adressent la parole. Lorsqu'il meurt, le pays est frappé d'interdit si bien qu'on enterre en plein champ. Une fois l'interdit levé, tous les

26 Voir plus loin, p. 295-296.

27 Éd. H. Oesterley, Berlin, 1872.

28 Jean Gobi, *Scala Coeli*, éd. Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris, Éditions du CNRS, 1991.

29 Genève, BPU fr. 57, f. 476v-477v. (Voir plus loin, p. 297-298). Sur saint Voult, cf. Jean-Claude Schmitt, *Le corps des images*, Paris, Gallimard, 2002, p. 217-271.

30 Tubach 427.

31 *Miracles de Notre Dame*, reproduction facsimile de Douce, 374, Westminster, Nichols, 1885.

32 L'édition de ce texte est se trouve sur l'internet : éd. Pierre Kunstmann, Y. Duong, Laboratoire de Français Ancien, Université d'Ottawa, 1998, www.lfa.uottawa.ca.

33 Éd. A. Vêrard, Paris, 1499, p. 64.

34 Genève, BPU, fr. 64, f. 298 r.

35 *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, éd. Aloys Meister, Rome, 1901.

36 Éd. Theodor Graesse, Impensis Libraria Arnoldina, Dresde, 1846.

37 Sur toutes les versions de l'histoire, cf. Laurel Broughton, « Ave Maria: The Incarnational Aesthetic and Mary Miracle Collections », *Studia Mystica* (1999), 1-14. Parmi les miracles associés au salut angélique, ceux qui mettent en scène des illettrés ne sont pas les plus représentés dans les recueils.

cadavres sont exhumés et enterrés au cimetière, sauf celui du clerc, qui n'avait pas de famille. Un jeune écolier traverse les champs et voit une fleur de lys sur laquelle est inscrite la prière préférée du mendiant ; on creuse la terre et on constate que la fleur prend ses racines dans la langue du clerc. Son corps est enterré devant l'autel de la Vierge. *Vie des Pères* (1215-1230)³⁸, XV.

Salaün : Salaün est un mendiant de Bretagne. Enfant, il a été envoyé à l'école, mais il n'est arrivé à apprendre du latin qu'*Ave Maria*. Après sa mort, on trouve sur son tombeau une fleur de lys avec ces deux mots³⁹.

Vilain : un vilain averse, *hom lai* par ailleurs (v. 2), mais dévoué à la Vierge, tout en labourant sa terre récite les fragments du salut angélique, parce qu'il est incapable de l'apprendre en entier. En outre, il sait faire preuve de la charité en partageant son pain avec ceux qui ont faim. Après sa mort, les diables et les anges se disputent son âme ; les anges l'emportent. Gautier de Coinci, II Mir 20.

Le bourgeois charitable : un homme riche qui *onques lettres ne connuit* (v. 317) consacre tous ses moyens aux œuvres de charité. Le diable s'insinue dans son intimité, gagne sa confiance et devient son intendant. À plusieurs reprises, il essaie de perdre son maître, mais n'y arrive pas. Un jour, le bourgeois accueille un évêque qui reconnaît tout de suite le diable dans la personne du domestique serviable. Questionné, le diable avoue que son projet a échoué à cause d'une prière que le bourgeois récite chaque jour ; celui-ci confirme et ajoute que c'est la seule prière qu'il connaît depuis l'enfance. Gautier de Coinci I Mir 38, Jean Le Conte LXXXIX. Version latine : Vincent de Beauvais, *Speculum Historiale*, VII, 101⁴⁰.

Malfaiteur repent : le fils d'une famille noble a de mauvaises fréquentations. Sous l'influence de ses amis il refuse d'aller à l'école et devient voleur. Pourtant, il est fait chevalier et va à l'église à cause de son rang. Il se met à regretter son ignorance lorsqu'il se rend compte que, faute de comprendre le latin, il est incapable de participer activement à la messe. Il se rappelle pourtant *Ave Maria* et Notre Père qu'il dit chaque jour. Lorsqu'il est pendu pour ses larcins et que l'un de ses parents veut l'enterrer, il s'avère qu'il est toujours en vie : Dieu a fait un miracle. Il se confesse et peu après meurt en paix⁴¹. *Tombel de la Chartreuse* (1337-39), Kooiman⁴², XXV.

38 Éd. Felix Lecoy, Paris, Société des Anciens Textes Français, t. I, 1987, t. II 1993, t. III, 1999.

39 J. Le Jollec, *Histoire miraculeuse contenant le mystère de Notre-Dame du Folgoët*, Quimper, 1949, p. 12-18. Le texte est une traduction en français d'un original latin perdu du XVe siècle, établie en 1580 par Pascal Robin.

40 *La Vierge et le miracle*, éd. et trad. Michel Tarayre, Champion, 1999, p. 96-99.

41 Tubach 2235 ; la version du *Tombel de la Chartreuse* est la seule qui fait du protagoniste un ignorant.

42 *Dix-huit contes français tirés du recueil intitulé 'Le Tombel de Chartreuse'*, éd. Ewald Kooiman, Amsterdam, Academische Press, 1975.

c. La maladesse même du personnage trouve grâce aux yeux de Dieu :

Miserere : un homme pieux se fait ermite. Son maître lui demande de quelle façon il prie Dieu ; l'homme répond qu'il ne connaît qu'une seule prière : *Miserere tui Deus*, et que lorsqu'il prononce ces paroles, il est inondé d'une lumière extraordinaire. L'autre le corrige et l'homme se met à prier correctement, *Miserere mei Deus*, mais la lumière n'apparaît pas. Le pauvre en tombe malade ; son maître se rend compte quelle est la raison de son état et lui dit de reprendre la vieille forme de sa prière. La lumière revient et l'ermite savant peut la voir aussi. *Vie des Pères*, VII.

L'enfant charitable : un enfant déambule dans une église tout en mangeant un morceau de pain. Apercevant une statue de la Vierge à l'enfant, il offre son pain au petit Jésus et s'étonne que celui-ci n'en veuille pas. Le Christ lui annonce que d'ici trois jours il mourra et qu'il il sera auprès de Lui, ce qui advient⁴³. *Vie des Pères* LIV ; Jean Miélot, Laborde, LXVI ; Jean Miélot, Warner XXVIII ; Nicole Bozon (1320-1350), 119⁴⁴ ; Jean Mansel, la *Fleur des histoires*, f. 315 r.-v. Version latine : Vincent de Beauvais, *Speculum Historiale*, VIII, 99.

Paul le Simple : lorsqu'il découvre que sa femme le trompe, Paul se fait ermite et devient disciple de saint Antoine. Il ignore les subtilités théologiques et exprime sa foi d'une façon parfois excentrique. *Histoire des moines d'Égypte, suivie de la Vie de Paul le Simple* (1212), p 147-152⁴⁵.

2. Ignorance est obstacle à l'exercice correct d'une fonction ecclésiastique

Prêtre d'une messe : Un prêtre si ignorant qu'il ne connaît que la messe *Salve, sancta parens*, est accusé d'être incapable de remplir ses devoirs devant son évêque, Thomas Beckett, qui le prive de sa fonction. La nuit, la Vierge apparaît à l'évêque et l'oblige à modifier sa décision, ce qu'il fait⁴⁶. Jean le Marchant, *Miracles de Notre Dame de Chartres* (1252-62)⁴⁷, XXXI ; Jean Miélot, Laborde, p. 88 ; Jean le Conte, VII, XXVII ; *Ci nous dit*, 625 ; Adgar (1165-80)⁴⁸, IX ; *Deuxième collection anglonor-*

43 Cf. Tubach 2115 : il s'agit d'une jeune fille et de la statue de la Vierge.

44 *Les contes moralisés de Nicole Bozon, frère mineur*, éd. Lucy Smith et Paul Meyer, Paris, Firmin-Didot, 1889.

45 Éd. Michelle Szkilnik, Genève, Droz, 1993.

46 Tubach 3231. Sur les multiples versions de cette histoire, cf. Pierre Kunstmann, « La légende de saint Thomas et du prêtre qui ne connaissait qu'une seule messe », *Romania* 92, 1971, p. 99-118.

47 Éd. Pierre Kunstmann, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, Chartres, Société archéologique d'Eure-et-Loire, 1973.

48 Adgar, *Gracial*, éd. Pierre Kunstmann, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1982.

mande des miracles (1230-1250)⁴⁹, XXIII ; *Rosarius* (après 1328)⁵⁰, L ; Jean Mansel, *La Fleur des histoires*, f. 314 r. ; versions latines : Pierre Damien, *De bono Suffragiorum*⁵¹ ; Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, VII, 113 ; Césaire de Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*⁵², VII, 4 ; Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus* (1256-63)⁵³, II, 29, 12 ; Jacques de Voragine, *Légende dorée*, chap. 131.

Chanoine ignorant : un chanoine pieux mais ignorant fait l'objet des moqueries de ses collègues qui, par jeu, l'élisent chantre principal de l'église. Lorsqu'il se lamente de ne pas être à la hauteur de cette tâche, la Vierge apparaît et introduit le doigt dans sa bouche : de cette façon, le chanoine reçoit le don de la science. Jean le Conte, *Miracles de Notre Dame*, LXII.

Wulstan : sous le règne de Guillaume le Conquérant, l'évêque Wulstan est accusé devant l'archevêque Lanfranc de ne pas avoir suffisamment d'éducation pour remplir ses devoirs. Lanfranc ordonne à Wulstan de rendre sa crosse ; un miracle donne raison à l'évêque. *Vie de saint Edouard le Confesseur* (1163-70)⁵⁴, v. 5670-5949.

Prédicateur débutant : un religieux doit prononcer un sermon pour la première fois de sa vie. Il a peur de ne pas être à la hauteur. Pendant qu'il prie Dieu de pouvoir surmonter l'épreuve, la Vierge apparaît et lui donne le sein ; dès lors, il fait preuve d'une éloquence merveilleuse. *Rosarius*, XLIII.

3. La simplicité mène au péché

Jardinier : un jardinier a l'habitude d'offrir aux pauvres la moitié de son gain. Sa femme, „sage selon le siècle”, le persuade d'épargner au cas où il tomberait malade. Cédant à ses arguments, le jardinier renonce à la charité, tombe malade et dépense tout son argent en médecins qui sont pourtant impuissants. L'homme risque de mourir, mais une voix du ciel lui annonce qu'il peut être guéri s'il se remet à distribuer l'aumône, ce qui se produit effectivement⁵⁵. *Vie des Pères*, VIII.

49 Éd. Hilding Kjellman, Paris, Champion, 1922.

50 *Miracles de Notre-Dame tirés du « Rosarius »* (Paris, ms. BN. Fr. 12483), éd. Pierre Kunstmann, Paris, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1991.

51 PL 144, col. 564.

52 Éd. Joseph Strange, Cologne, J. M. Heberle, vol. I, 1851, vol. II, 1957.

53 Éd. Georges Colvenere, Douai, 1627, traduction moderne Henri Platelle, *Les exemples du Livre des Abeilles*, Brepols, 1997.

54 Éd. Ö. Södergård, Uppsala 1948. Sur différentes versions de l'épisode de la déposition du saint, cf. *Vita Wulstani of William of Malmesbury*, éd. R.R. Darlington, Londres, 1928, p. XXXI-XXXIII.

55 Tubach 2139.

Piège au diable : pour se protéger des assauts du diable, un ermite lui tend un piège (au sens propre) où il compte l'attraper. Celui-ci, pour lui montrer la vanité d'une telle entreprise, lui envoie une femme. Après avoir commis le péché de fornication, l'ermite tue la femme pour qu'elle ne divulgue pas l'affaire. Le meurtre est dévoilé, le coupable doit être pendu, mais lorsqu'il raconte son histoire, le seigneur et le prévôt décident de le disculper en tant que victime de manigances diaboliques⁵⁶. *Vie des Pères*, XLIX.

Pèlerin de saint Jacques : un homme simple décide de faire un pèlerinage à Saint Jacques de Compostelle, mais la veille il commet le péché de fornication. Le diable lui apparaît sous la forme de saint Jacques et le persuade que puisque son péché est impardonnable, il ne lui reste plus qu'à s'émasculer, puis à se suicider. Le fidèle s'exécute. Le diable saisit son âme pour la porter en enfer, mais saint Jacques s'y oppose et demande de soumettre l'affaire à la Vierge. Celle-ci décide qu'il a péché par ignorance et le ramène à la vie (sans pourtant lui rendre le membre coupé)⁵⁷. Adgar, VIII ; *Deuxième collection anglonormande des miracles*, XXII ; Gautier de Coinci, I Mir 25.

L'écolier qui vend son âme au diable : un écolier dévoué à la Vierge est incapable d'apprendre quoi que ce soit à cause de sa mauvaise mémoire. Il rend hommage au diable, reçoit de lui une pierre magique, devient le meilleur élève et fait carrière. Après sa mort, les diables veulent emporter son âme, mais la Vierge les en empêche. Elle redonne la vie à l'homme pour lui permettre de se corriger, ce dont il profite pour devenir moine⁵⁸. Jean Le Conte, LX ; version latine : Césaire de Heisterbach, I, 32 (l'écolier refuse de prendre la pierre et le diable la lui met dans la main par force).

Dans l'histoire d'**Udo de Magdebourg**, le chemin qui mène de l'ignorance au péché est plus tordu : Udo est mauvais élève. Il prie la Vierge de le rendre plus intelligent. Celle-ci accomplit son vœu et lui promet la charge de l'archevêque. Udo fait des progrès intellectuels éclatants, mais une fois devenu archevêque, il succombe à l'orgueil, commet de graves péchés et se trouve damné après sa mort. L'histoire de l'horrible archevêque est racontée par plusieurs auteurs latins⁵⁹, sans être toujours précédée du prologue scolaire. Bien évidemment, Udo n'incarne la sainte simplicité que jusqu'au moment de sa promotion.⁶⁰

56 Cf. Tubach 2576.

57 Tubach 3788.

58 Tubach 4630.

59 Tubach 5015. L'une de ces versions est éditée par Anton E. Schönbach, « Die Legende vom Erzbischof Udo von Magdeburg », *Wiener Sitzungsberichte, Phil.-Hist. Cl.* 144, 1901, II, p. 2-9.

60 BNF fr. 1834, f. 102v-105v, voir plus loin, p. 294.

Le récit sur le **malfaiteur repent** du *Tombel de Chatreuse* appartient aussi à cette catégorie, puisque c'est par la faute de son rejet de l'école que le jeune homme s'écarte du droit chemin.

4. L'ignorance constitue un fond pour le don de la science infuse :

Le petit porcher : Après un pèlerinage à Soissons, l'enfant d'une pauvre femme est guéri d'une maladie de la jambe. Il demande à sa mère de refaire le pèlerinage chaque année, mais celle-ci refuse. Il tombe malade une deuxième fois ; il s'endort et son âme est transportée au Paradis. Il voit la Vierge qui demande à son fils de mettre fin à une épidémie. Elle se plaint également que son église à Soissons ne soit pas plus grande ; le Christ annonce donc que pour leur punition les Soissonais seront frappés d'une nouvelle épidémie. Le berger, tel nouveau David (v. 192) transmet le message ; en outre il se met à parler latin et étonne les clercs par sa science. Après sa mort, la prophétie se réalise ; tous les malades guérissent à la suite du pèlerinage à Soissons. L'église est agrandie. Gautier de Coinci, II Mir 22 ; versions latines : Vincent de Beauvais, *Speculum Historiale*, XXVII, 4 ; *Scala Coeli*, 865.

Or : l'ermite Postumien rencontre un vieux moine, Or, qui sans avoir appris l'alphabet est capable de lire et d'enseigner l'Écriture Sainte. *Histoire des moines d'Égypte*, 129-132.

5. La tendance à comprendre le langage littéralement provoque des événements inattendus :

Muet : un mendiant muet et pieux a pour compagnon un jongleur aveugle. Celui-ci parle en plaisantant d'aller à Chartres prier la Vierge ; le muet prend le propos ironique au pied de la lettre, il accomplit le pèlerinage et il est miraculeusement guéri. *Miracles de Notre Dame de Chartres*, XX⁶¹.

Johan l'ermite : Johan vit avec son maître, Paul l'abbé, dans le désert, où ils ont une lionne pour voisine. Un jour, le maître envoie Johan dans cet endroit pour qu'il lui rapporte du fumier. Lorsque le jeune homme demande ce qu'il doit faire s'il rencontre la lionne, Paul répond, en plaisantant, de la lier. Johan obéit ; la lionne se comporte comme un agneau et se laisse lier. Le maître n'est pas content d'avoir une bête sauvage pour compagne (ou bien, il veut épargner à son disciple

61 Sur ce miracle, cf. Michel Zink, « Muet à la lettre. Le vingtième Miracle de Notre-Dame de Chartres de Jean le Marchant », *Mélanges Philippe Ménard*, Paris, Champion, 1998, vol. II, p. 1509-1517.

le péché d'orgueil), bat le jeune homme et laisse partir la lionne. Henri d'Arce, *Vitas Patrum*⁶², V, XIV, 4.

Le vilain à vaches : un vilain apprend lors d'un sermon que Dieu rend au centuple à qui donne aux pauvres. Il vend donc sa vache, distribue l'argent en aumône et va dans un bois couper de l'osier pour attacher les cent vaches attendues. C'est là qu'il rencontre un évêque à qui il fait part de ses espoirs. Celui-ci, ému par la simplicité du vilain, l'invite à souper. Le soir, le vilain trouvant que l'éclairage n'est pas suffisant, demande à Dieu une chandelle contre l'une des vaches promises. Il refuse de la laisser à l'évêque émerveillé par le miracle alléguant qu'elle lui a coûté une vache entière, mais lorsque l'évêque lui propose cent vaches en échange, il est d'accord⁶³. *Ci nous dit*, 528. Dans *Ci nous dit* 530, c'est une femme qui offre sa vache à un prêtre espérant recevoir la même récompense.

La vieille qui oint la paume au juge : Une femme dévote a un procès. Un ami lui conseille d'oindre la paume du juge ; elle comprend l'expression au sens propre⁶⁴. *Ci nous dit*, 437 ; *Roman de Carité et de Miserere* (vers 1224)⁶⁵, XIV-XVII ; version latine : Étienne de Bourbon, 436⁶⁶.

Le moine qui accueille le Christ dans son lit : un abbé, parlant de la conscience pure, utilise la métaphore du lit qu'il faut bien préparer pour que le Christ vienne s'y coucher. Un jeune moine *innocens* comprend l'expression à la lettre, fait son lit très soigneusement et l'enfant Jésus vient en effet. Sa présence fait manquer les matines au moine : il ne veut pas laisser l'enfant Jésus seul pour qu'il n'ait pas peur⁶⁷. *Ci nous dit*, 314 ; BNF fr 1834, f. 38 r⁶⁸.

6. L'ignorance est un trait secondaire du personnage :

Sérapion : Sérapion est un jeune moine d'Égypte *pou sené*, élève du savant Theon. Il est incapable de supporter la faim ; chaque jour il cache sous ses vêtements un pain qu'il mange le soir en cachette. Lorsque Theon prononce un sermon contre la gourmandise, Sérapion croit que Dieu a révélé à celui-ci son péché ; il se confesse et

62 Éd. Basilides Andrew O'Connor, Washington, Catholic University of America Press, 1949.

63 Tubach 4089.

64 Tubach 2421.

65 *Li romans de Carité et Miserere du Renclus de Molliens*, éd. A.G. Van Hamel, Paris, F. Vieweg, 1855.

66 Pour les relations entre les versions religieuses des deux dernières histoires et les fabliaux, voir plus loin, p. 219-222.

67 Tubach 1034.

68 Voir plus loin, p. 291-292.

ne retombe plus jamais dans sa faute. *Tombel de la Chartrose*, Walberg⁶⁹, V. Source latine : Jean Cassien, *Conférences*.

Servoul : un mendiant de Rome, paralytique illettré, éprouve un goût particulier pour les livres. *Tombel de la Chartrose*, Walberg, XXII. Source : Grégoire le Grand, *Dialogues*, IV, 15.

Florentius : deux ermites vivent ensemble ; Florentius est *meins lettré* (v. 3935). Son compagnon est élu abbé par les moines d'un couvent voisin. Florentius prie Dieu de le reconforter dans sa solitude. Dès qu'il sort de l'ermitage, il rencontre un ours qui devient son ami et berger de ses brebis. Le miracle éveille la jalousie de certains moines, convaincus que leur abbé en serait plus digne ; ils tuent donc l'ours. Florentius prie Dieu de le venger et ils deviennent lépreux. *Manuel des péchiez*⁷⁰, 25. Source : Grégoire le Grand, *Dialogues*, II, 8 (où le personnage n'est pourtant pas ignorant).

Le vilain messager de la Vierge : un vilain, *simples hom*, s'arrête devant l'église pour prier. Sainte Marguerite l'invite à entrer ; à l'intérieur, il voit la Vierge qui lui enjoint de transmettre au prêtre l'ordre d'agrandir l'église. Selon la concubine du prêtre, le vilain n'est pas crédible, mais elle est convaincue par un miracle et l'église est agrandie. Adgar, XXXIX ; *Deuxième anglonormande collection des miracles*, XLIX⁷¹.

Fornication imitée (*Vie des Pères*, I) : Un jeune ermite, *simple* selon le narrateur, *nice* selon le personnage négatif, succombe aux charmes d'une belle femme. Lorsqu'il se rend compte de la gravité de sa faute, il désespère de son salut. Pour le consoler, son compagnon a recours à un pieux mensonge : il a lui-même commis ce péché. Il l'encourage de cette façon à faire pénitence et obtient pour lui le salut⁷².

69 E. Walberg, *Contes pieux en vers du XIVe siècle tirés du recueil intitulé « Le Tombel de Chartrose »*, Lund, 1946.

70 Robert of Brunne's « *Handlyng Synne* », a.d. 1303, with those Parts of the Anglo-french Treatise on which it was founded, William of Waddington's *Manuel des Pechiez*, éd. Frederick G. Furnivall, Londres, Early English Text Society, 1901.

71 Ce personnage est celui dont la simplicité intellectuelle est pour moi la moins sûre ; le contexte du mot *simple* ne permet pas d'en préciser le sens et dans le comportement du protagoniste il n'y a rien de particulier. Pourtant, je l'ai inclus dans mon corpus surtout à cause de la violence avec laquelle la concubine du prêtre (qui lui est hostile) raille sa prétendue sottise, déployant, en particulier dans le *Gracial*, une grande richesse de vocabulaire : dans sa bouche, le vilain est *bricun* (v. 174), *buignard* (v. 185), *fol*, *musard* (v. 186) ; l'effet en est que le message transmis par le protagoniste a pour fond une sottise apparente, ce qui rapproche ce personnage des autres.

72 Tubach 2572.

Les bergeries : variations sur la simplicité

Avec le développement du théâtre religieux, le motif de la simplicité trouve son incarnation parfaite dans les personnages de bergers, témoins de la Nativité. Leurs déficiences intellectuelles sont une source d'effets comiques, ce qui n'éloigne pas le public de la thématique chrétienne. Elles sont soulignées dans le *Mystère de la Passion* d'Arnoul Gréban (1458)⁷³ et le *Mystère de l'Incarnation et Nativité de Rouen* (1474)⁷⁴.

Dans la logique du spectacle, la simplicité des bergers sert surtout de contre-poids comique au sérieux de l'action. Mais le fatiste du *Mystère de l'Incarnation et Nativité de Rouen* va beaucoup plus loin : les bergeries sont pour lui l'occasion de réflexions sur la simplicité. Les bergers de ce mystère sont de niveaux intellectuels bien différents. Ludin est *fol*, Anathot *niais*, mais deux autres nous sont présentés comme *prudents* et Nachor est dit *le plus sachant et congnoissant* d'eux tous (p.77). Bien évidemment, ils possèdent tous une certaine forme de simplicité. Comme dit Dieu lui-même, il s'agit d'*aucuns bons pasteurs, simples gens* (p. 193). Mais la simplicité des pasteurs *prudents* est pleine de noblesse et de dignité, et bien qu'ils s'excusent à plusieurs reprises de leur rusticité, on ne leur voit aucune infériorité intellectuelle ; au contraire, ils font preuve de connaissances théologiques approfondies, citant les prophéties sur la naissance du Christ et commentant leur signification⁷⁵.

Par contre, la sottise du *fol* et du *niais* n'a pas de limites. En plus de sa bêtise naturelle, le *niais* se caractérise par le manque d'expérience dans le domaine professionnel et social. C'est le *fol* pasteur qui devient son maître, ce dont l'auteur tire autant d'effets comiques que possible.

Progressivement, on découvre avec un certain étonnement que le *fol* nourrit des ambitions intellectuelles qui s'affirment de plus en plus, jusqu'à la scène où il donne à son élève une leçon de musique fort savante ; alors le pauvre Anathot perd tout à fait pied, au point qu'il prend « l'art » pour du lard. Dans cette scène, d'une façon assez inattendue, la folie a changé de sens. Le *fol* berger devient un savant sans véritable sagesse, pendant que le *niais* est un simple dans tous les sens du mot, qui dévoile la folie d'une science inutile. C'est que, après avoir entendu un exposé sur toute sortes de *numerales proporcons*, sur le *dyapason* et le *dyatessaron* (p. 155), il demande s'il ne serait pas mieux de s'essayer à la reverdie. Le *fol* se laisse convaincre et entonne un refrain dont les paroles sont *lo lo garenlo* (*ibid.*). Le *niais* apprend étonnement vite et le *fol* s'incline devant son talent. Ainsi, le savoir théorique s'avère

73 Éd. O. Jodogne, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, Classe des lettres, Mémoires, XII, 1965.

74 Éd. P. Le Verdier, Rouen, Société des bibliophiles normands, Deuxième journée, vol. II, 1885.

75 Ce paragraphe a été publié dans mon article « La simplicité des bergers », *op. cit.*, p. 118.

inutile quand il s'agit d'acquérir une compétence pratique. Toute la scène est une satire qui, à travers celui de la musique, vise le langage savant.

Le mystère d'Arnoul Gréban est moins riche en types de simples, mais Riffard accomplit bien ce rôle.

Une mère et des saints

Ces textes narratifs et dramatiques sont l'objet principal de mon analyse. J'ai ajouté à cette liste la mère de Villon de la « Ballade pour prier Notre-Dame » (1461)⁷⁶ pour voir si le motif traditionnel et fictif se transforme, et de quelle façon, par la charge affective et par l'insertion dans le réel. La relation entre la figure de la mère et celle du poète est extrêmement complexe. Il faut l'envisager dans le contexte de l'image que Villon donne de lui-même tout au long du *Testament*, où la question du savoir joue un rôle important : le poète est un ex-étudiant, qui n'a pas su profiter de ses études dans le domaine matériel, mais ne manque pas de signaler qu'il a réussi à en tirer des profits intellectuels, puisqu'il parsème son texte d'allusions savantes. En même temps, il traite le savoir institutionnalisé avec une certaine désinvolture : ses souffrances lui ont appris davantage que les commentaires d'Averroès sur Aristote (huitain XII). Il est donc intéressant de voir le sens de la filiation qui le relie avec une illettrée.

En plus, j'ai joint à mon corpus deux vies de saintes. Leurs protagonistes semblent très différents des personnages des récits pieux, ne partageant avec eux que la piété et le manque d'instruction. Je vais essayer de voir si cette relation est plus profonde, s'il s'agit toujours de la même simplicité, ou bien s'il y a dans celle des saints quelque chose qui la différencie de celle d'un fidèle qui laisse à peine un souvenir après sa mort. Cette question vaut aussi pour saint Wulstan : si sa simplicité a la même fonction narrative que celle de plusieurs personnages des contes pieux de ce type, est-elle représentée d'une façon différente ?

Tout d'abord, il faut constater que la sainteté ne doit pas aller très bien avec la simplicité, au moins en langue vulgaire, puisque les textes où les deux coexistent sont rares. On a vu plus haut que les traducteurs-adaptateurs sont capables de gommer ce trait même lorsqu'il est constitutif du personnage, comme c'est le cas de saint Antoine. On aime que les saints soient savants. Certains textes font croire que la science du personnage doit d'autant plus impressionner qu'elle contraste avec la simplicité du public visé. Ainsi, dans la *Vie de saint Nicolas*, Wace précède le récit par les observations que

76 *Le Testament Villon*, éd. J. Rychner, A. Henry, Genève, Droz, I, 1974.

A ces qui n'unt lectres aprises
 Ne lur ententes n'i ont mises,
 Deivent li clerks mustrer la lei,

puisque *li un sunt lai, li un lectré* ; il s'explique ensuite du fait qu'il compose son ouvrage *en romanz*, pour que *li lai le puissent aprendre*, / *Qui ne poënt latin entendre*, et ensuite montre son héros qui *petitet fut a lettres mis*, / *Par grant entente fut apris*⁷⁷.

On pourrait multiplier les exemples : saint Thibaud, fidèle à ses origines – *Ne fu pas seulement nobles ses parentages*, / *Eins fu clers*⁷⁸ – se trouve un clerc *qui l'apreüst* / *Des lettres tant qu'il antandist* / *Ce que la lettre li deüst*⁷⁹ ; les parents de saint Germer, *quant il sot auques entendre* / *A leitres le firent aprendre*, et l'enfant *toute jor s'entendoit es livres*⁸⁰ ; Lothaire a tant aimé le futur saint Léger qu'inspiré par Dieu, *rovat que letres apresist*⁸¹ ; et les parents de saint Évrout

Envoïé l'en ont a l'escole.
 Et Dieu tant de sens lui donna
 Que sens, avis et reson a.
 Tous jours aprent, point ne se lasse ;
 Ses compaignons tantost trespasse⁸².

L'assiduité et la facilité d'apprentissage semblent être la preuve de la piété et de la grâce divine. Les saints dont on souligne la simplicité ne sont donc pas nombreux, mais cette vertu doit avoir une importance d'autant plus grande qu'elle est plus exceptionnelle. Deux personnages me semblent caractéristiques parce que leur simplicité joue un rôle bien déterminé et dans les deux cas un peu différent :

Douceline de Digne (1214-1274) est fondatrice de la maison de béguines de Marseille. Elle appartient au milieu des franciscains spirituels. « Bien qu'elle ne fût qu'une femme simple et sans lettres, Notre-Seigneur l'éleva au plus haut degré de contemplation » : cette constatation de l'auteur de sa biographie⁸³ évoque les expressions qui s'appliquent à saint François et ses compagnons. Elle est admirée pour ses extases mystiques et sa charité. La simplicité de la sainte⁸⁴, soulignée par l'auteur,

77 Éd. E. Ronsjö, *Études romanes de Lund*, 5, 1942, v. 1-3, 9, 43-44, 67-68.

78 *La vie de saint Thibaud*, éd. H. Eastman Manning, New York, 1929, v. 64-65.

79 *Ibid.*, appendice, v. 148-150.

80 *La vie de saint Germer et la vie de saint Josse de Pierre de Beauvais*, éd. Nils-Olof Jönsson, Lund University Press, 1997, v. 29-30, 44.

81 *Vie de saint Léger*, éd. Joseph Linskill, Paris, Droz, 1937, v. 18.

82 *Vie de saint Évrout*, éd. Sven Sandqvist, Lund University Press, 1992, v. 124-128.

83 Le plus probablement, Philippine de Porcelet.

84 Je lui accorde ce titre suite à l'auteur de sa biographie, mais elle n'a pas été canonisée.

est relative : Douceline n'ignore pas le latin et ne présente aucunes lacunes dans le savoir théologique. Pourtant, l'insistance sur le manque d'éducation rehausse le prestige du personnage : la source de sa sagesse est surnaturelle⁸⁵.

Marie l'Égyptienne : prostituée repentie, Marie vit seule dans le désert au-delà du Jourdain où elle demeure quarante ans. Un jour, elle rencontre le moine Zosimas qui risque de succomber à l'orgueil et sur l'ordre de la voix miraculeuse quitte son couvent pour apprendre qu'il n'est pas l'être le plus parfait au monde et qu'il existe d'autres voies du salut. Bien qu'illettrée, elle le surprend par sa sagesse infuse, don du saint Esprit. L'année suivante, Zosimas la trouve morte et l'enterre avec l'aide d'un lion. Le manque d'instruction de la sainte, même s'il n'est pas présent dans toutes les versions, se combine bien avec son passé lourd de péché pour donner l'image d'une infériorité apparente en contraste avec la science solide de Zosimas. « L'autre voie » qu'il doit découvrir est celle de l'ascèse et de l'expérience mystique acquise au prix de la « *felix culpa* » que constitue la débauche ; cette voie est propre à la spiritualité féminine, affective, qui n'exige aucun savoir⁸⁶.

Les sources latines

La simplicité est dans une large mesure question de langue. La langue savante, le latin, est par définition inaccessible aux simples, même s'il y a des exceptions. Aussi, les auteurs des textes en langue vernaculaire affichent souvent leur souci de mettre à la portée des simples les questions dont ils traitent ; tel est le cas du traité *La Montagne de contemplation* de Jean Gerson, tel est aussi le cas de la *Vie de saint Nicolas* de Wace. Il semble donc intéressant de se demander si le motif de la simplicité intellectuelle est abordé d'une façon différente dans les textes français et latins.

Deux auteurs cisterciens (ce qui n'est sûrement pas fortuit) témoignent d'un intérêt particulier pour le sujet : avant le *Dialogus miraculorum* de Césaire de Heisterbach (1219-1223), qui est de tous les auteurs le plus disert sur la simplicité, le thème est développé dans *Exordium magnum* de Conrad d'Eberbach (1190-1210)⁸⁷. L'auteur y revient aux origines de l'ordre cistercien et puise dans ses souvenirs de jeunesse à Clairvaux ; la vertu de la simplicité s'inscrit bien dans ce ton nostalgique. La plupart

85 Éd. J.-H. Albanès, Marseilles, Camoin, 1879. Sur ce personnage, cf. Marie Rose Bonnet, « Douceline, sainte et héroïne (de sa foi) », *Essais sur la perfection : le héros et le saint III*, PRIS-MA XVI/2, 2000, p. 201-211.

86 Éd. Peter F. Dembowski, Genève, Droz, 1977. Cf. Michèle Gérard, *Les cris de la sainte*, Paris, Champion, 1999, chap. « Le bel orient ».

87 Éd. Bruno Griesser, Turnhout, Brepols, 1994, trad. Anthelme Piébourg, *Le Grand Exorde de Cîteaux*, Turnhout, Brepols, 1998.

des simples de Conrad sont des convers dont il oppose la piété à l'orgueil et à la désobéissance de ceux de Schönau dont il raconte aussi la révolte (V, 10).

Le fait que ces deux auteurs soient allemands ne peut pas m'empêcher d'inclure leurs œuvres dans mon analyse. Ils ont de *sancta simplicitas* une vision cohérente, que je n'ai pas décelée chez Vincent de Beauvais ou Étienne de Bourbon, et dont la spécificité n'est sûrement pas allemande, mais cléricale. Les traductions en français, dont je donne un petit spécimen dans l'annexe, montrent en plus que leurs ouvrages étaient connus en France.

Mais est-il légitime de considérer ces textes comme une émanation d'une culture plus savante que celle des miracles et des contes français ? En tant que moyen de catéchisation des laïcs, les recueils d'*exempla*⁸⁸ sont en relation avec la culture populaire. Pourtant, même si certains auteurs soulignent dans leur prologue qu'ils visent le public des simples⁸⁹, ils ne s'adressent pas directement à eux, pour la raison précisément que les laïcs ignorent le latin. Ce sont les prédicateurs, des hommes savants (en principe !) qui constituent le public de ces recueils. C'est seulement après avoir fait connaissance de ces histoires et après les avoir soumis à la réflexion qu'ils les transmettent plus loin, parmi les fidèles, s'ils les considèrent comme dignes d'intérêt, parfois légèrement modifiées, munies de la leçon suggérée plus ou moins ouvertement par l'auteur de l'ouvrage. Le public des recueils latins est par définition plus sélectif que celui des recueils français.

À l'autre extrémité de la communication, du côté des sources des récits, l'appartenance de ces textes à la culture savante se confirme⁹⁰ : même dans le cas des sources orales, il s'agit le plus souvent d'hommes d'église ; l'auteur d'*exempla* est « un clerc lisant ou écoutant d'autres clercs dont le nom et le renom garantissent l'„authenticité” du récit à partir duquel est forgé l'*exemplum* »⁹¹ – et il s'adresse à d'autres clercs qui propagent les histoires. Je considère donc ces deux auteurs comme plus distants encore des personnages dont ils parlent que les auteurs français.

88 Sur ce genre, cf. Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982 et *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, dir. Jacques Berlioz et Marie Anne Polo de Beaulieu, Paris, Champion, 1998.

89 Jacques Berlioz, « Le récit efficace. L'exemplum au service de la prédication », *Mélanges de l'École française de Rome*, 92, 1980, p. 116-117.

90 Cf. Brian Patrick McGuire, « Written Sources and Cistercian Inspiration in Caesarius of Heisterbach », *Analecta Cisterciensia*, 35, 1979, p. 222-282. Parmi les sources de Césaire figure entre autres Grégoire le Grand et Brian Patrick McGuire souligne que les deux auteurs ont en commun un intérêt pour les naïfs. Cet article est complété par un deuxième : « Friends and Tales in the Cloisters : Oral Sources in Caesarius of Heisterbach's *Dialogus Miraculorum* », *Analecta Cisterciensia*, 36, 1980, p. 167-247.

91 Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'exemplum*, op. cit., p. 87.

Voici les histoires où la simplicité des protagonistes est la mieux mise en valeur (à part celles que j'ai évoquées en tant que versions latines des récits français) :

Grand Exorde :

IV, 12 : un convers se croit plus grand pécheur que les autres et ignore aussi bien ses vertus que la valeur de cette ignorance.

IV, 13 : le jour de l'Assomption, pendant que les autres vont à la messe, un convers reste garder les brebis. Il souffre de ne pas pouvoir participer à l'office, mais trouve « dans la pauvre petite bibliothèque de son cœur » *Ave Maria*, prière « qui contient tout » et « qu'il avait apprise tant bien que mal ». Saint Bernard fait l'éloge de sa « sainte simplicité ».

IV, 15 : un frère lai illettré, chargé du vestiaire, apprend dans son sommeil à célébrer la messe. Il en retient le texte et la médite pendant des années.

IV, 16 : un convers quitte trois fois le monastère, mais se repent et, sur son lit de mort, apprend miraculeusement à chanter des hymnes.

IV, 17 : un convers reçoit sur son lit de mort le don de la science infuse qui fait de lui un « nouveau théologien » : il expose le sens des passages difficiles de la Bible et chante des cantiques.

IV, 19 : un convers inquiète saint Bernard par sa certitude d'être sauvé ; il s'avère que celle-ci lui vient de « l'unique précepte » qu'il a placé dans sa mémoire, le devoir d'obéissance. Saint Bernard se réjouit de cette sagesse enseignée directement par Dieu⁹².

Césaire de Heisterbach, *Dialogus miraculorum* :

IV, 79 : Un moine illettré accompagne un cardinal dans un voyage. Lorsque celui-ci lui demande de raconter quelque chose, il objecte d'abord qu'un laïc ne devrait pas parler devant les savants, mais finalement raconte une histoire qui, sur un ton léger, critique le confort dans lequel vit le cardinal et son goût du pouvoir.

VI, 2 : un seigneur persécute les religieux en s'emparant de leurs vins et de leur bétail. Un simple moine est envoyé lui réclamer la restitution de ces biens. Avant de partir, il demande à l'abbé s'il doit accepter une restitution partielle, et l'abbé répond positivement. Une fois au château, le moine est invité à partager le repas du chevalier. Il voit sur la table des viandes dont il sait qu'elles viennent du bétail volé au monastère et il en mange abondamment. Devant l'étonnement du seigneur, il rapporte les paroles de l'abbé et ajoute qu'il mange de la viande pour ne pas partir tout à fait vide (*ne omnino vacuus redirem*). Traduction française : BNF fr 1843, f. 100 r-v.⁹³

92 Tubach 614.

93 Voir plus loin, p. 293.

VI, 7 : un chanoine ne sait pas très bien compter et n'est capable que de distinguer les nombres pairs et impairs. Les servants se moquent de lui et volent ses jambons ; ils ont vite appris qu'il faut en prendre toujours deux. Dieu supplée à ses déficiences et bénit tout ce dont il s'occupe.

VI, 8 : un cellérier *simplicissimus* fait semblant de ne pas s'apercevoir que ses serviteurs volent les vivres des moines en se disant qu'ils en ont davantage besoin.

VI, 9 : un moine passe ses journées dans les bains où il lave les dos aux pauvres et persiste à le faire malgré les reproches de son abbé. Cette désobéissance serait une grande offense faite à Dieu si elle n'avait pas l'excuse de la simplicité. Un miracle montre que Dieu approuve le comportement du simple (en même temps qu'il dévoile une forme bouffonne de bêtise) : le moine, sortant du grenier où il dort, prend la fenêtre ouverte pour la porte et n'a pas de mal.

VI, 29 : un prêtre doit perdre sa paroisse à cause de son manque d'éducation. Un clerc veut l'obtenir à sa place et les deux comparaissent devant le pape Innocent. Le prêtre émeut tellement le pape par son discours simple et maladroit qu'il conserve sa paroisse.

VI, 30 : un convers soumis à la tentation menace Dieu que s'il ne l'en libère pas, il ira se plaindre à sa Mère ; sa « prière » est accomplie.

VI, 31 : un abbé rend visite à une recluse qu'il voit en pleurs : elle explique qu'elle a perdu Dieu. Il lui dit alors en plaisantant : « cherche-le dans ta cellule, et dit : seigneur, où es-tu ? peut-être il s'est caché dans un trou du mur ». La femme « comprend les mots simples simplement », fait ce qu'il lui conseille et trouve ce qu'elle a perdu. L'histoire suivante est une variation sur ce sujet.

VI, 33 : le berger Marcadellus, qui à cause de sa simplicité excessive est pris pour un fou, devenu trop vieux pour travailler, vit de mendicité et passe ses journées à l'église. Il remarque un précieux encensoir et signale au prêtre le danger de vol, qui finalement a lieu. Le voleur n'ose pas essayer de vendre un objet tellement précieux et, sachant Marcadellus simple, lui avoue son crime après lui avoir demandé de jurer qu'il ne le trahira pas. Le mendiant voulant restituer l'encensoir à sa place, le met dans un sac, mais l'église est fermée et Marcadellus l'oublie devant la porte. Un voisin trouve le sac et l'encensoir ; Marcadellus refuse de dire le nom du voleur, il est condamné à mort et décapité. Autour de sa tombe se font entendre des chant miraculeux et on y voit des cierges allumés ; l'évêque ordonne qu'on érige à cet endroit une basilique.

VI, 35 : un ecclésiastique prêche sur la punition des péchés. Une femme l'interrompt en lui demandant ce qu'il en est des concubines des prêtres. La sachant simple, il répond en plaisantant qu'elles ne peuvent pas être sauvées, à moins qu'elles n'entrent dans un four ardent. La femme est elle-même concubine d'un

prêtre ; prenant la métaphore du Purgatoire au sens propre⁹⁴, elle se jette dans un four et y trouve la mort. Voyant une colombe qui s'envole du four, les gens forcent la porte et trouvent la femme morte. On l'enterre et Dieu enlumine son tombeau pour montrer que sa mort ne fut pas le résultat de la malice. Traduction française : BNF fr. 1843, f. 57v. -58r⁹⁵.

VII, 5 : un chanoine avare veut soutirer de l'argent à un vicaire qu'il sait ignorant. Il se rend à son église en compagnie d'un doyen pour écouter la messe, choisissant le jour où l'office est particulièrement difficile pour compromettre le vicaire. Effectivement, le vicaire ne connaît pas l'office et essaie de lui substituer une messe de la Vierge. Le chanoine le prive de sa fonction (comptant sur un pot-de-vin ?) mais la Vierge demande de la lui restituer.

VIII, 95 : un convers néglige souvent son travail parce qu'il se perd dans ses prières pendant lesquelles il éprouve une grande sensation de douceur. Lorsque son maître lui en fait le reproche, il lui demande de l'embrasser pour qu'il puisse lui aussi ressentir le goût de la prière. Pour l'avoir révélée, la grâce lui est ôtée⁹⁶.

IX, 35 : une femme brabançonne, Uda, désire communier (sans savoir nommer correctement l'hostie) mais le prêtre considère que les femmes laïques ne doivent pas le faire trop souvent. La nuit, le Christ vient dans son lit et lui donne la communion lui-même.

IX, 44 : un petit enfant malade désire communier, mais le prêtre, considérant que cela peut être dangereux puisque l'enfant est incapable de comprendre la signification de ce sacrement, lui offre une hostie non consacrée. Lorsqu'il prononce les paroles *ecce est corpus Domini*, l'enfant, inspiré par Dieu, répond que cela n'est pas vrai ; le prêtre le fait alors communier avec une hostie consacrée.

X, 3 : un moine illettré a une vision où il est transporté dans un temple céleste et, en vêtements sacerdotaux, il lit l'évangile. Depuis, il possède tout le savoir nécessaire à la prédication.

XI, 16 : au moment de l'agonie d'un convers méprisé par tout le monde à cause de son esprit lourd, une colombe lutte contre des corbeaux autour de son lit de mort. La colombe l'emporte et lorsqu'on transporte le mort à l'oratoire, elle précède la croix que l'on porte devant le corps.

94 En fait, dans le texte il n'est pas question de métaphore : le prédicateur parle *in ioco*, et la concubine le comprend *non in ioco, sed in multo suscipiens serio*. J'avoue être un peu comme elle : je ne comprends pas la plaisanterie. Dans la traduction française, le prédicateur parle *ainsi comme par gieu* et la concubine *tint celle parole a bonne*. Est-il possible que le jeu en question, dans les deux versions, désigne tout simplement l'expression métaphorique ?

95 Voir plus loin, p. 292-293.

96 Cf. Tubach 435.

Libri VIII, III, 23 : un abbé ignorant reçoit du pape des lettres lui ordonnant de prêcher la croisade. Il craint être incapable d'accomplir une si lourde tâche, mais lorsque la Vierge lui donne le sein, il suce avec son lait une telle science qu'il devient cardinal.

Comme on voit, la structure narrative des récits latins est parfois différente de celle des textes français. Ils sont souvent très succincts, et ils ont pour but davantage d'illustrer une vérité religieuse que de raconter une histoire. Mais malgré le caractère squelettique de l'intrigue, on y trouve les mêmes éléments que dans les textes français, y compris la littéralité comme ressort principal de l'action ; ces analogies permettront peut-être de saisir quelques différences d'approche.

On peut aussi constater que l'esprit des textes narratifs n'est pas éloigné de celui des écrits théologiques. Il s'agit, en fait, de la même vérité exprimée dans un discours différent. Et pas tellement différent au fond, parce que plusieurs auteurs « sérieux » incarnent la simplicité dans des personnages, ceux de l'histoire religieuse ou ceux qu'ils ont rencontrés eux-mêmes, et certains de ces personnages, comme Servoul de Grégoire le Grand, réapparaissent dans les contes pieux. Tout au plus peut-on se poser la question de savoir si les conteurs respectent toujours la distinction entre la simplicité et la sottise, sur laquelle insiste un Guillaume de Saint-Thierry ; mais c'est que le croisement de ces deux notions, et l'incertitude de l'interprétation qui en résulte, sont particulièrement stimulants du point de vue littéraire.

I. LE SIMPLE DANS L'UNIVERS DES SIGNES

1. Le langage

Le célèbre visionnaire anglais du début du XIII^e siècle, Thurkill, était un simple paysan. Revenu de son voyage dans l'au-delà et pressé de questions par ses voisins, lui qui était d'habitude « presque toujours muet et réservé en raison de son excessive simplicité », a perdu sa discrétion naturelle : « il racontait tantôt ceci, tantôt cela, sans ordre, par morceaux, en passant sous silence une foule de faits » ; et, après l'entretien avec son curé, « il évitait toujours de faire un récit suivi, en raison de sa simplicité et de sa réserve de paysan »¹.

Mais bien que l'auteur insiste sur le fait que son texte raconte fidèlement « la vision de cet homme simple, dans un langage simple, telle qu'[il l'a] entendue de sa bouche »², il ne garde rien de ce caractère désordonné de la première narration de Thurkill ; et Aaron Gourevitch a montré à quel point tout le récit est construit selon les principes savants³. Le simple est un messenger idéal parce qu'incapable de modifier les paroles qu'il transmet, mais l'envers n'est pas vrai : lorsque c'est un savant qui transmet les paroles d'un simple, il ne se prive pas de les transformer. La langue du simple est caution de la véracité du récit ; mais il serait difficile de la rendre, sans parler du fait que la clarté du message pourrait en souffrir.

1 *Visio Thurkilli*, éd. Paul Gerhard Schmidt, B.G. Teubner, Leipzig, 1978. Traduction française par Alexandre Micha, *Voyages dans l'au-delà d'après les textes médiévaux, IV^e-XIII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1992, p. 173.

2 *Ibid.*, p. 171.

3 Aaron Gourevitch, « Oral and Written Culture of the Middle Ages : Two "Peasant Visions" of the Late Twelfth-Early Thirteenth Century », *New Literary History*, XVI, 1984, p. 51-66.

L'auteur de ce texte nous apprend pourtant quelque chose d'important sur le langage des simples : qu'il oscille entre deux pôles, le silence et la cacophonie. Il en est de même pour celui des personnages des textes narratifs.

Il y a des simples qui se taisent tout au long du récit⁴. C'est ainsi pour le novice Sérapion, dont le narrateur ne fait que signaler la confession, pendant que les leçons de son maître sont rapportées en discours direct.

Le silence maladroit peut se muer en un silence idéal. Il en est ainsi de la prière de Douceline enfant :

En la estat de sa enfansa, que non sabia ancars oracions ni letras, el temps ques abitavan el castel de Barjols, per ensenhament de Dieu ilh s'en anava en las terrassas de l'alberc de son paire, e desus la peiretas que trobava el sol, metia sos ginols nus, e jonhia sas mans a Dieu, e esgardava sus al cel, e non sabia ren dire (p. 4).

« Et elle ne savait rien dire » exprime aussi bien l'incapacité infantine de parler que l'impossibilité d'exprimer les mystères de Dieu ; la sainte est à la fois en deçà et au-delà du langage. Son silence est riche de signification, puisqu'au sens général se joint le sens particulier, concernant la personne de la future bienheureuse :

Que non era mais uns demonstramens que Dieus fazia d'ella, del gran exercici d'oracion que devia aver ; e mostrava gracia de contemplacion maravillosa que devia far el cel ; que enans que saupes ben parlar, fazia signe d'oracion, et monstramen de contemplacion al cel (*loc.cit.*).

A part le muet des *Miracles de Chartres*, ce ne sont que ces deux personnages qui sont tellement silencieux – et encore, pour Douceline, ce silence est momentané. La plupart des simples parlent. Le sot qui se tait passe pour un sage ; eux, ils dévoilent leur sottise dans le langage.

La langue des simples

Mais quel est ce langage ? La simplicité est une notion polyvalente ; celle de l'expression n'est pas forcément un défaut, loin de là :

4 Analysant des romans du XXe siècle, Julie Quellet observe que « souvent aphasique ou possédant très peu de vocabulaire, l'idiot n'est dans la plupart des cas que décrit » et elle relève le côté paradoxal de l'entreprise des auteurs qui lui donnent la parole ; « La rhétorique de l'idiot », *op.cit.*, p. 169.

Diex entent luez, c'est la some,
La symple fame et le symple home
Qui tout son cuer souslieve es cielz
Et dit : « Merci, biaux sire Diex » (v. 187-190).

C'est ce qu'affirment les anges dans leur controverse avec les diables autour de l'âme du vilain de Gautier de Coinci. *Merci, biaux sire Diex*, c'est la version angélique du langage des simples : il y a beaucoup de dignité et de noblesse dans cette concision qui confine au silence. Les diables ne voient pas les choses ainsi. Lorsqu'ils présentent la prière du vilain, elle est, comme on le verra dans un instant, complètement chaotique. Les deux pôles, silence et cacophonie, apparaissent ici comme nettement opposés ; ailleurs, les deux sont combinés.

Il est rare que les auteurs essaient de rendre la spécificité du langage des simples. L'auteur de la vie de Salaün est tout à fait exceptionnel par son intérêt pour le dialecte utilisé par son personnage, « le bara-gouin du pays », dont il donne un exemple : *Salaün a deppre bara*, traduisant ces mots en latin et en français (« Salaün mangerait du pain » ; p. 13). Mais ces interventions sont sûrement dues au traducteur du XVIe siècle, porté pour les curiosités ethnologiques et géographiques.

Bien évidemment, il n'est pas étonnant que les auteurs médiévaux se soucient peu de rendre la spécificité du langage des idiots. Il est difficile de créer consciemment l'impression de maladresse ; encore faut-il compter sur la perspicacité du public pour qu'il ne charge pas de cette maladresse l'auteur même. En plus, ce genre de procédés stylistiques passe difficilement dans la transmission manuscrite des textes : les copistes corrigent automatiquement les fautes, faisant leur texte conforme à la norme établie ; la teneur de la prière de l'ermite dans certains manuscrits de la *Vie des Pères* est bien *Miserere mei Deus*, et non *Miserere tui Deus*, (v. 2908), ce qui rend l'intrigue complètement incompréhensible.

Il est donc d'autant plus intéressant que certains auteurs essaient parfois de faire parler leur personnage d'une façon naïve ou maladroite. Ce langage se caractérise par la réduction aux éléments minimaux (monosyllabes, interjections), la répétitivité et le manque de fluidité⁵. Ces traits résultent directement de l'ignorance : la faiblesse des connaissances oblige les simples à répéter inlassablement les bribes des prières. Mais en plus, ils sont souvent associés au caractère affectif de ce langage.

5 Les médecins du XIXe siècle observent chez les idiots (au sens de pathologie mentale) la logorrhée, la monotonie, le chuchotement, la dysphasie, l'émission des sons incompréhensibles, le rire inapproprié et l'écholalie (Claire de Ribaupierre, « Le langage de l'idiot », *Les figures de l'idiot*, dir. Véronique Mauron, Claire de Ribaupierre, Éditions Léo Scheer, 2004, p. 41-63) ; ces symptômes semblent n'être qu'une amplification des caractéristiques du langage de mes simples.

*Non ai, mere, voir, non ai, non !*⁶ La réponse de Perceval à la question de sa mère, à savoir s'il n'a pas vu des anges du mal, peut être considérée comme le modèle du langage de simple. La répétitivité est un procédé comique : dans un *exemplum* de Bernardin de Sienne le frère ignorant d'un prédicateur savant, questionné sur le contenu d'un prêche de celui-ci, ne peut que répéter des formules admiratives pour avouer finalement qu'il n'y a rien compris⁷. Mais ce moyen ne sert pas toujours à éveiller le rire. Lorsque saint François, avant de répondre à la question de frère Massé : pourquoi tout le monde court après lui, répète trois fois : « Tu veux savoir pourquoi à moi ? », c'est qu'il est transporté par l'admiration pour le projet divin qui se cache derrière ce fait⁸.

Dans le miracle sur le bourgeois charitable de Gautier de Coinci, naïveté et admiration se rejoignent. Lorsque le héros raconte les mérites du diable qui l'a trompé au pape, l'anaphore de *Il seit*, répété sept fois dans cinq vers, traduit bien l'émerveillement d'un simple devant le savoir, dont il est incapable de reconnaître la nature diabolique.

L'auteur de la *Vie des Pères* utilise dans la « Fornication imitée » des moyens plus fins. On apprend d'abord que le jeune ermite répond à la femme qui s'efforce de le séduire *nicement*, et celle-ci, *qui bien parler sot, / l'ermite trova nice et sot* (v. 115-117). La *niceté* se voit donc au langage. Bientôt, l'auteur donne un exemple de ce parler simple : « *Franche femme, merci ! / por Deu te requier, ne m'oci !* » (v. 135-136). Le caractère exclamatif de ces propos leur confère un rythme haché, renforcé encore par le grand nombre de monosyllabes et l'allitération en f et r. Ces deux vers contrastent nettement avec le langage de celle qui *bien parler sot*, qui se caractérise par des rejets dont l'effet est de le rendre fluide, capricieux, ce qui correspond au mécanisme de la séduction.

Dans les mystères du XVe siècle, les bergers se servent assez systématiquement d'un langage naïf. Dans le *Mystère de l'Incarnation*, lorsque Ludin raconte au cours de la veillée ses histoires (qui ennuient plutôt les autres bergers par leur banalité au lieu de les divertir), il se sert des propositions coordonnées à l'aide de la conjonction « et » répétée plusieurs fois⁹ :

Et maïstre huen sault
Et s'en cuidē envoler en hault

6 Chrétien de Troyes, *Le conte du Graal*, éd. et trad. Charles Méla, dans Chrétien de Troyes, *Romans*, Paris, 1994, v. 373.

7 Cité par Jeannine Horowitz et Sophia Menache, *L'Humour en chaire. Le rire dans l'Église médiévale*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 125.

8 *Les Fioretti de saint François*, op. cit., p. 64.

9 Ce trait du *stilus humilis* apparaît aussi dans les écrits de saint François ; cf. Jacques Dalarun, « Sicut Mater », op. cit., p. 650.

Et il se va tout droit fraper
Es gluos (p. 255).

Le présent rend le récit de la chasse à la chouette plus vivant, mais aussi plus primitif. D'une façon analogue, Riffard d'Arnoul Gréban, lorsqu'il raconte son voyage à Bethléem, pour rapporter les dialogues se sert uniquement du discours direct ; de multiples incises entrecourent le rythme du discours¹⁰.

Joël Blanchard a montré que les répétitions qui caractérisent la langue des bergers dans les mystères « renvoient à la conception du temps étale et cyclique, inductif des désirs d'immortalité des bergers »¹¹. Il arrive pourtant que, dans la bouche des plus niais d'entre eux, les répétitions soulignent la faiblesse de leur esprit – lorsque Anathot répète dans le dialogue avec sa mère qu'il craint de perdre son chemin – et crée un effet comique, lorsque Ludin revient dans la conversation avec ses compagnons au vers *Rischay ! Regarde les beser* (« regarde les brebis courir ça et là » ; p. 109-110).

Dans le *Mystère de l'Incarnation*, l'auteur déploie toute une richesse de moyens pour rendre la spécificité du langage des simples. Leurs propos sont parsemés d'interjections : *accueil ! richay ! bo, bo !* (p. 107, 109-10, 113). *Quel braitteur !*, s'exclame Nachor lorsque Ludin essaie d'attirer son attention avec des *hay* et des *hau* ; et, quand il demande à qui il a affaire, Ludin ne sait répondre autrement que *Ce suis je, hay !* (p. 107). Au moment où Ludin retrouve Anathot égaré, le fol et le niais établissent une communication en échangeant des *hau hau !* et des *hay hay* (p. 120-121), faisant écho l'un à l'autre par ces sons inférieurs au langage qui leur permettent de se reconnaître mutuellement.

La spécificité de l'interjection comme moyen d'expression qui se place à la limite du langage est bien connue à l'époque de la création de ce mystère ; plusieurs décennies avant, Jean Gerson écrit :

Nous cognoissons ces passions, mouvements ou affections es petis enfans, voire es bestes mues par voix ou sons que ilz moustrent par dehors, lesquelles voix nous disons en grammaire interjections, et en commun langaige on l'appelle aucunesfois degoisement ou patois ou gergon ou raige¹².

10 Le procédé est caractéristique pour les rustres jusqu'au XVIIe siècle ; voir Charles Mazouer, *Le personnage du naïf dans le théâtre comique du Moyen Âge à Marivaux*, Paris, Klincksieck, 1979, p. 19.

11 Joël Blanchard, *La pastorale en France aux XIVe et XVe siècles*, Paris, Champion, 1983, p. 260.

12 *Canticordium au pèlerin*, cité par Jacqueline Cerquiglini, « Altérités dans le langage : émotions, gestes, codes », *Littérature*, 130, 2003, p. 73.

Rien d'étonnant que ce soient Ludin et Anathot qui remarquent dans la scène de Nativité que les animaux rendent hommage à l'enfant Jésus : ils sont à l'unisson avec eux.

En racontant des historiettes qui doivent divertir ses compagnons, Ludin s'élève seulement un degré plus haut. Les problèmes avec la mémoire ne rendent pas son discours plus cohérent : il veut raconter quelque chose, mais ne sait pas quoi et, avant d'en venir à l'aventure de la chouette, il se souvient d'une histoire dont la matière lui a échappée ; il sait seulement qu'il y était question de grenouilles et que sa grand-mère l'a lu dans le livre des quenouilles. Le tout est composé d'une série de répliques dont la longueur ne dépasse jamais un vers :

ENOS
Dy donc.

LUDIN
Voire se j'en sçavoie.

MALALEEL
Et ne sçay tu rien ?

LUDIN
Mot ne sot (p. 149).

Le meilleur langage pour les souvenirs décousus et le savoir plus que fragmentaire.

Une langue inaccessible

Le langage des simples est donc d'abord spontané et imprégné d'affectivité, peut-être chaotique, mais pas forcément incorrect. Ce qui leur manque, c'est la conscience linguistique qui aurait permis d'accéder à des fonctions supérieures du langage. Le chanoine de Jean le Conte *ne savoit ne livre ne chanter ne contruire ne escrire* (LXII). Le mot *contruire* détonne un peu parmi tous les termes qui ont une relation plus ou moins proche avec le langage ; il est pourtant possible que l'auteur ne déplore pas l'incompétence de son personnage dans le domaine de l'architecture, mais son incapacité de parler comme un savant. En effet, le dictionnaire de Tobler et Lomatsch cite sous l'entrée « construire » un glossaire latin-français qui traduit par ce terme le mot *commentari*, dont le sens recouvre différents usages intellectuels

du langage : commenter, discuter, composer.¹³ Flanqué de la lecture et l'écriture, c'est tout un large champ d'activités intellectuelles que ce terme suggère, et ce champ est justement inaccessible pour le personnage.

Si les ignorants méconnaissent une langue, c'est celle du savoir. Le latin est la clé d'un univers qui est pour eux inaccessible. Dans un cas (et il s'agit d'un texte latin, en plus), ce n'est pas le latin, mais le français qui accomplit ce rôle : selon Matthieu Paris, saint Wulstan a été accusé non seulement du manque de culture en général (comme dans la version rapportée par la *Vie de saint Edouard*), mais de l'ignorance du français, qui l'aurait empêché de participer aux conseils royaux¹⁴. Dans le contexte du projet de Guillaume le Conquérant, le français acquiert le rôle de la langue du savoir et du pouvoir.

Le plus souvent, les auteurs se contentent de dire que leur personnage ne connaît pas le latin – parfois pour souligner la force du miracle qui fait que ce manque est comblé, comme dans le cas du petit porcher visionnaire de Gautier de Coinci. Mais si l'incorrection ne constitue pas le ressort de l'action (comme dans « Miserere »), ils ne la représentent dans leur texte qu'exceptionnellement.

Dans le *Mystère de l'Incarnation*, le latin éveille l'émerveillement des simples. Ludin admire l'aisance avec laquelle Nachor manie cette langue : *Com sem' il legierement/ Ce latin !* (p. 324). Mais contrairement à son compagnon Anathot, il possède des bribes du savoir et il est capable de dire quelques mots en latin, ce qu'il fait avec un plaisir sensible, même s'il ne sait pas toujours que c'est du latin. En effet, lorsqu'il promet à son élève de lui exposer *Tout le pro et le contra/ De ce mestier de pastourage*, il impressionne beaucoup le pasteur niais : *Par mon âme tu me dis rage,/ Tu parles latin* ; mais Ludin rejette modestement cette supposition : *Non fais, non* (p. 148).

Plus tard, porté par son admiration pour le savoir truffé de citations bibliques débité par ses maîtres, il essaie de les égaler en utilisant la langue du savoir :

Socié,
Beau sire, dictatis a nos
De latinas deux ou trois motz,

demande-t-il à l'un d'eux (p. 341). Cette fois-ci, Anathot est encore plus perplexe :

Rien n'y enten.

¹³ Les auteurs du dictionnaire réfléchissent à la correction du mot *commentari* par *caementare* et traduisent construire par *erbauen*, mais l'occurrence du texte de Jean le Conte peut suggérer que *commentari* est tout aussi juste.

¹⁴ *Matthei Parisiensis Cronica Maiora*, éd. H.R. Luard, Londres, vol. II, 1974, p. 40.

LUDIN

Ne moy aussy.

ANATHOT

Et comme en parles tu ainsy,
S'onc en ta vie tu n'en sceus rien ?

LUDIN

En trouble.

ANATHOT

Je t'en crairoye bien (p. 341).

Dans les textes latins, les simples ont aussi parfois des problèmes avec la langue savante. Robert de Sorbon dit dans l'un de ses sermons avoir rencontré une mère qui a envoyé son fils à l'université persuadée qu'il allait étudier la théologie tandis qu'il a choisi le droit. La femme se désole : « Mon Dieu, qui donc ai-je élevé ! Je croyais que mon fils devrait aller à l'école de Dieu, et apprendre le savoir de Dieu, et qu'il serait un grand prédicateur, et le voilà qui va aux crotales » ! Robert est obligé d'expliquer qu'elle voulait dire : aux Décrétales¹⁵.

Cette erreur est bien-innocente. Ce sont les décrétales qui sont malmenées ici, pendant que la théologie apparaît sous la noble périphrase du « savoir de Dieu ». Le langage est ici, d'une façon non intentionnelle, à l'unisson avec le sentiment de la femme, augmentant encore la distance qui sépare le savoir terrestre et le céleste. Mais le latin, ce n'est pas uniquement la langue du savoir, c'est aussi celle de l'Église ; l'incapacité de s'en servir va de pair avec une marginalisation dans le domaine spirituel. Ainsi, dans le recueil de Césaire, la femme brabançonne, Uda, qui se voit refuser la communion, après l'avoir reçue des mains du Christ lui-même demande au prêtre s'il n'a pas constaté la disparition de l'une des *particulas* : *sic enim hostias vocare solent*, ajoute l'auteur (IX, 35). Le mot forgé par les laïcs est exotique pour le spécialiste du sacré ; la pieuse femme est de cette façon doublement mise à distance par rapport à l'eucharistie : parce qu'on la lui refuse et parce qu'elle ne sait pas la nommer correctement.

Chez le même auteur, lorsqu'un prêtre simple déposé injustement par la ruse d'un clerc savant plaide sa cause devant le pape Innocent, il s'excuse de ne pas connaître le latin, et, encouragé par le pape, parle avec des fautes de grammaire, qui consistent

surtout à décliner le mot *ecclesia* au masculin (VI, 29)¹⁶. Ainsi, prononçant le mot qui lui est le plus cher, dans une langue qui donne le meilleur accès à ce qui en est désigné, il reste à l'extérieur. En plus, le genre grammatical n'est pas ici gratuit ; ce prêtre est-il capable de penser à l'Église comme à l'épouse du Christ, ou comme à sa mère ?

Les problèmes de communication

Bene te intelligam, assure le pape Innocent pour encourager le prêtre ignorant à parler. Aussi bien lui que Césaire de Heisterbach comprennent les simples. Leurs maladresses ne rendent pas leur langage complètement obscur ; tout au plus, la communication est rendue malaisée par les répétitions comme dans l'*exemplum* de Bernardin de Sienne.

Il est vrai qu'on ne comprend pas toujours ce que dit Douceline après ses extases ; mais ce n'est pas parce qu'elle était une femme sans instruction, c'est parce que l'Esprit Saint lui apprenait à parler comme si elle ne l'était pas et dire des *gloriosas paraulas* [...] *ques eran de mot gran e de mot aut entendement ; las cals fort ben non podia hom compenre ni entendre* (p. 116). Si on ne comprend pas quelque chose, c'est qu'on n'est pas assez intelligent, et non pas que celui qui parle ne sait pas s'exprimer clairement. Ne pas comprendre, c'est une situation d'humiliation incompatible avec le statut de l'homme instruit et réservée au simple.

Bien évidemment, on ne sait pas ce que comprennent les interlocuteurs du clerc de la *Vie des Pères* ou ceux de Salaün qui à chaque question répondent *Ave Maria*. La communication avec ces deux personnages est impossible, mais on ne nous dit pas que les autres ne les comprennent pas : c'est qu'ils n'essaient pas de comprendre. Pour les gens ordinaires, la rencontre avec un idiot n'est pas une raison suffisante d'un effort intellectuel.

Ce sont les savants, qu'ils soient personnages du récit ou auteurs, qui traduisent leur langage pour le public qui, visiblement, risque de ne pas comprendre. Le clerc saisit parfaitement ce que le simple veut dire par « crotales », que signifie « particula » ou « Salaün a deppre bara ». Le langage du simple n'est pas quelque chose d'absolument étranger à l'univers du savant, mais quelque chose d'inférieur, englobé par les connaissances supérieures. Le savant comprend donc le simple ; c'est l'inverse qui est parfois difficile.

¹⁶ Encore un exemple qui montre combien il est difficile de rendre le langage incorrect dans les conditions de la littérature manuscrite : Césaire de Heisterbach a beau souligner que son personnage parle *corrupte*, tous les copistes n'ont pas compris et dans trois manuscrits les fautes sont corrigées.

¹⁵ Cité par Nicole Bériou, « Robert de Sorbon et les femmes », *Mélanges Paulette Leclerc*, éd. Patrick Henriot et Anne-Marie Legras, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 46.

D'habitude les simples ne comprennent pas les éléments précis du langage : les notions abstraites, les métaphores¹⁷ et l'ironie. Ils s'en tiennent au sens littéral ; où bien, ils essaient de déduire le sens de la sonorité du mot en construisant des étymologies imaginaires, ce qui témoigne d'une compréhension tout aussi étroite du langage. Là encore, Perceval est le meilleur exemple avec sa conviction que la lance sert à être lancée ; Anathot lui ressemble beaucoup lorsqu'il déduit le sens du mot « musique » du verbe « muser ».

Cette approche du langage provoque des problèmes de communication et produit des situations comiques. La femme qui a un procès enduit de graisse la paume du juge, des paysans se préparent à recevoir cent vaches en récompense de leur charité. Paul le Simple irrite saint Antoine par sa sottise ; son maître lui ordonne de se taire et de sortir ; Paul garde le silence total et ne quitte pas sa cellule. Il conçoit le langage de la même façon que le compagnon de saint François, Jean le Simple, qui imite tous les gestes de son maître¹⁸, parce qu'il a promis de suivre son modèle dans toutes ses actions.

Il arrive que la compréhension étroite du langage permet une communication parfaite, mais contraire aux intentions du simple. L'ermite de la « Fornication imitée » ne voit pas l'allusion qui se cache derrière l'invitation de la femme rencontrée au marché :

Sire frere,
venez avueques moi, si aporteiz
vos panier, et vos en avrez
tant k'a bien païé vos tendrez (v. 121-124).

Pour lui, il s'agit d'une proposition purement commerciale, et c'est pour cela qu'il l'accepte.

La communication avec les simples est difficile, mais il est facile de les manipuler par la parole adroite. Gautier dit de son pèlerin de saint Jacques que

Li simples home croit le dyable,
Quar bien cuide que voir li die (v. 70-71, var. S) ;

17 David Kuhn remarque que le langage de la mère de Villon dans la « Ballade pour prier Notre-Dame » est totalement dépourvu de métaphores, ce qui détonne dans le contexte de la poésie mariale de l'époque ; *La poésie de François Villon*, Paris, Librairie Armand Colin, 1967, p. 46.

18 Voir plus haut, p. 26.

et le jeune ermite est pris entre deux manipulations : celle de la femme, qui provoque le péché, et celle qui apporte le salut, le pieux mensonge de son compagnon qui *vit bien ke perdu l'avoit/ se per senz ne le decevoit* (v. 255-56).

De même pour le jardinier, qui se laisse facilement convaincre par des arguments rationnels :

Li prodom, qui simples estoit,
Et qui sa compaigne doutoit,
Cuida k'ele li deïst voir (v. 3193-95).

Incapable d'y opposer ses valeurs – auxquelles il croit pourtant profondément – l'homme ne répond rien.

Ce qu'on gagne à ne pas comprendre

Si la communication inter-humaine avec les simples s'établit difficilement, ces problèmes sont compensés par une communication plus facile non seulement au niveau supérieur, avec Dieu, mais aussi au niveau inférieur, avec les animaux. Ainsi, l'ermite Florentius se fait parfaitement bien comprendre de son ours. Il lui ordonne de garder ses brebis, mais aussi de revenir à la maison à des heures fixes, selon qu'il jeûne ou qu'il mange deux fois par jour, et l'ours s'exécute. De même, lorsque Johan du recueil d'Henri d'Arci s'adresse à la lionne : *Atent, car mon abé me comanda/ Que je te liasse quant il ça m'envea* (v. 2477-78), celle-ci ne peut que lui obéir.

Bien évidemment, la communication avec les animaux n'est pas l'apanage de la simplicité, et dans la vie de Marie l'Égyptienne c'est Zosimas le savant qui se fait obéir du lion pour enterrer le corps de la sainte. Mais il semble que dans le cas de ceux qui n'ont pas accès à l'univers du savoir humain, ou le rejettent, cette proximité avec la nature prend une dimension supplémentaire. Somme toute, si plusieurs saints parlaient aux animaux, aucun n'a atteint dans ce domaine l'excellence de saint François.

En fin de compte, la relation privilégiée avec les animaux est un élément de la communication avec Dieu.

Celle-ci s'établit au détriment du langage. Tout d'abord, le simple perçoit les signes envoyés par Dieu là où les autres voient des phénomènes naturels. Le jardinier comprend tout de suite que sa maladie est un message envoyé par Dieu et il en déchiffre immédiatement le sens :

Dex, je n'ai pas cest mal a tort,

Ainz l'ai, sire, bien desservi
 Quant je onkes vos meservi
 Por le fol conseil de ma feme (v. 3244-47).

De même, pour le héros de « Miserere » il est évident que la sienne résulte de la modification de sa vieille prière.

La communication verbale, toute qu'elle soit déficiente, peut aussi mener à Dieu.

Premièrement, puisque les simples ne comprennent pas plusieurs choses, ils posent beaucoup de questions. Perceval, dont la simplicité initiale se manifestait justement dans la quantité des questions qu'il posait – ce qui rendait la communication avec les autres impossible – dès qu'il perd progressivement la simplicité, a honte de poser des questions, ce qui l'empêche de poser la seule qui soit la bonne. On ne peut pas faire ce reproche à Paul le Simple. C'est justement par une question jugée bête qu'il irrite Antoine : il profite de la visite des autres ermites savants pour demander si le Christ a vécu avant les prophètes. Mais bien sûr, la question n'est pas du tout idiote, au contraire, elle dévoile la complexité de la conception de la Trinité¹⁹.

De même, les bergers du *Mystère de l'Incarnation* posent à leur compagnons savants plusieurs questions qui permettent à ceux-ci d'élucider les problèmes épineux concernant le sens de l'Écriture, par exemple pourquoi Moïse avait des cornes. Ainsi, les auteurs communiquent avec le public à travers ces personnages qui deviennent un excellent outil didactique. En même temps, en posant des questions, le personnage incarne une attitude d'ouverture vers Dieu, de désir jamais complètement assouvi.

Mais c'est surtout la compréhension directe du langage qui établit une communication parfaite avec Dieu : il arrive que, tout en provoquant des malentendus au niveau humain, celle-ci s'avère juste au niveau spirituel. Le muet du miracle de Chartres, *simple et benignes* (v. 58) n'est pas suffisamment fin pour saisir l'intention de son compagnon lorsque celui-ci lui propose d'aller à Chartres. L'aveugle le dit en *gabent, par bordes et par derision* (v. 34, 51) ; il ne veut pas aller à Chartres pour prier, mais pour *les miracles essayer* (v. 82), pendant que le pauvre muet *o bone entencion*²⁰ / *Les dis dou gabëor reçut* (v. 52-53). Mais l'auteur souligne que s'il est incapable de parler, il entend parfaitement bien (v. 22) : il lit sous le jeu de son compagnon un appel de Dieu. L'aveugle est un jongleur ; contrastant avec le mutisme du simple, son langage est extrêmement adroit et efficace. En apparence, le muet est objet de

19 « L'essence de la Trinité entière et de chaque Personne est unique et complètement la même. Ainsi l'autorité philosophique ne nous contraint en aucune façon de reconnaître ou que la Trinité soit un tout, ou que quelque chose en Dieu soit antérieur ou postérieur, surtout en ce qui regarde l'éternité et la nécessité, puisque la Trinité même est éternelle et de nécessité comme les Personnes prises une à une » ; Pierre Abélard, *De l'unité et de la trinité divines*, trad. Jean Jolivet, Paris, Vrin, 2001, p. 95.

20 *Simpliciter*, dit le texte latin.

manipulation ; mais en fin de compte, c'est l'aveugle qui *par son gabais se deçut* (v. 54) : le muet récupère miraculeusement la parole pendant que lui, il reste aveugle. La jonglerie parfaite n'est pas là où on pense.

La même façon étroite de comprendre le langage profite à Paul le Simple. Lorsqu'il se retire dans sa cellule, son maître est étonné de le voir prendre au sens propre un mot prononcé *par negligence* (p. 150), qui n'était que l'expression d'une irritation passagère. Mais il admire le fait que Paul, *quelque parole isse de nostre boche, il la tient et garde* (*ibid.*). Dans l'histoire de Johan de la *Vie des Pères* d'Henri d'Arci, la compréhension littérale du langage est sanctifiée par Dieu : la lionne se laisse docilement lier et amener à l'ermitage, parce que le simple a pris au sérieux les mots qui lui ordonnent d'accomplir cette action impossible. La foi inébranlable fait des miracles.

Cela se manifeste avec le plus de force dans l'*exemplum* sur le lit de conscience de *Ci nous dit* (314). Lorsque le jeune moine comprend à la lettre la métaphore de l'abbé (*qui bien feroit son lit, Nostre Sires se vendroit couchier ovecques lui*), et va préparer soigneusement son lit dans le dortoir, cela prouve en fait la force de sa confiance en son supérieur : *le josnes moingnes innocens le crut mout bien de ce qu'il li out oï dire et s'en alla faire son lit en dorteur au mieux qu'il pout*. La compréhension littérale du langage, si comique soit-elle, exprime une confiance profonde envers les mots, telle qu'on n'admet pas la possibilité d'un double sens ou d'une ambivalence, puisque, pour être fiable, le langage doit être univoque. Croire *mout bien* signifie sans doute « fermement », mais aussi, d'une certaine façon, « correctement », puisque ce que croit l'innocent se réalise. La récompense consiste en une matérialisation du sens propre des mots ; elle est une sorte d'illustration matérielle de la façon dont le simple comprend les mots : le lit de conscience redevient lit et Dieu s'y couche dans sa forme humaine. Le verbe s'est fait chair.

Tous ces pauvres idiots ont des correspondants illustres : saint François lui-même exécute littéralement l'ordre divin de rénover l'Église ; et comprendre le mot « église » au sens du bâtiment, et non institution, c'est ce qui empêchait Jeanne d'Arc de bien répondre aux questions de ses accusateurs.

Dieu maître de rhétorique

Les simples sont particulièrement réceptifs au message divin et l'impact du spirituel se voit parfois dans leur parole, qui perd soudain toute imperfection.

Sous l'effet de la vision céleste, Thurkill passe d'abord du mutisme habituel à la cacophonie ; mais après la deuxième apparition de saint Julien qui lui ordonne de faire connaître sa vision, il la raconte « sans timidité, en un beau langage anglais »,

à la surprise de tous (173). C'est peut-être cette version corrigée par l'inspiration divine que l'auteur traduit en latin, et non la première version spontanée, même s'il assure du contraire.

Mais avant que saint Julien l'oblige à tout raconter, Thurkill va à l'église et a une longue conversation avec le curé. Selon Aaron Gourevitch, la version cohérente du récit résulte des conseils que celui-ci a pu donner au paysan²¹. Effectivement, l'inspiration divine donne souvent le même effet que l'influence cléricale. Contrairement aux femmes mystiques à qui « la langue des clercs ne peut suffire » et qui, pour traduire leurs expériences mystiques, se servent d'un « langage de débordement »²², les simples des textes narratifs justement sous l'effet de la proximité de Dieu se mettent à parler correctement. Lorsque Marie l'Égyptienne eut rencontré Zosimas,

Si cum unke ne sout lettrure,
Elle li pricha de l'Esriture
Si ben de parfunde clergie,
Cum ele ust leüe tute sa vie
De devinité en escole,
Tant fu clerigele sa parole (La version N, v. 295-300).

Et le porcher visionnaire de Gautier de Coinci *clers et devinz devint* (v. 158) lorsque, après avoir été ravi au ciel, il racontait tout dans un latin *biau et gent* (v. 168) et, tel Caedmon,

Le viez testament, le novel
En rime et en metre trop bel
Contoit si bel, si a delivre
Com s'il le leüst en un livre (v. 171-174).

Avec cette différence que Thurkill et Caedmon parlent toujours en anglais ; dans un texte français, c'est le latin qui fait plus d'effet.

Parfois, l'inspiration divine peut ne pas être explicitée et ne fait que se deviner dans le contraste entre le langage habituel et celui qui est utilisé dans le contexte spirituel. Il est particulièrement voyant dans le *Mystère de l'Incarnation*. On a l'impression que l'Épiphanie sublime le langage des bergers simples : arrivés à la crèche, Ludin et Anathot formulent sans peine des éloges bourrés de métaphores comme « fontaine de vertus et de tous biens plaine » (p. 362). Pourtant, ici l'inspiration divine ne produit pas de langage cléricale. Cela est sensible lorsqu'on compare les propos

21 « Two peasant visions », *op. cit.*, p. 56, et *La culture populaire au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 78.

22 Danielle Régner-Bohler, « Voix littéraires, voix mystiques », *Histoire des femmes*, dir. Georges Duby et Michelle Perrot, Paris, Plon, 1991, vol. II, p. 479.

des bergers simples et ceux des bergers savants, qui deviennent à la crèche encore plus éloquents que d'habitude. Nachor ne cesse de s'excuser de son *povre engin et congnoissance* (p. 363), mais en présentant son don au petit Jésus il prononce une louange de deux pages, plus narrative que lyrique, faisant récit des bienfaits divins depuis la création du monde, où le ton est donné par l'énumération, et le refrain explique cette volubilité : *il n'est nul qui trop te sceust louer* (p. 363-365). Cependant, la parole des bergers simples n'est ni abondante, ni savante, mais recourt plutôt au raccourci d'une image poétique.²³

Peut-être c'est l'inspiration de l'Esprit Saint qui se manifeste ainsi ; mais il est tout aussi possible que l'auteur a voulu que la piété profonde de ses personnages se reflète dans leur langage. Il ne savent pas bien parler à leurs égaux, mais ils savent parfaitement bien parler à Dieu. Il en est ainsi pour le héros de la « Fornication imitée ». Il parle *nicement* lorsqu'il est confronté à la séduction féminine, et cette *niceté* se voit ; pourtant, lorsqu'il s'adresse à Dieu dans un long monologue après la chute, son langage n'a plus rien de particulièrement simple. Il contient de doctes passages sur la Trinité et des mots savants comme *esperitables* (v. 175) ou *desespoir* (v. 186). Visiblement, l'auteur tient à ce que la naïveté de son personnage soit sensible surtout dans le contexte terrestre, et non céleste²⁴. De cette façon, comme pour Ludin et Nachor, le langage serait un reflet parfait de l'âme du personnage, l'indice le plus fiable qui permet d'en juger, et celui qui s'en sert peut avoir toute confiance en ce moyen d'expression.

Le povre engin et Dieu

Pourtant, dans la plupart des textes, l'incapacité langagière des simples se manifeste surtout dans le domaine de la prière. Il est vrai que « la Bible et les auteurs médiévaux n'envisagent pas la prière en tant qu'un texte ou un acte de parole », qu'« ils affirment au contraire que la prière est une démarche de l'esprit ou de l'âme auprès de Dieu ».²⁵ Mes auteurs seraient sûrement d'accord avec cette constatation. Mais contrairement à deux saintes, les simples ordinaires ne se livrent jamais à la prière

23 Ce paragraphe vient de mon article « La simplicité des bergers », *op. cit.*, p. 120-121 et 122.

24 Ou bien, il est trop difficile pour lui de rendre d'une façon conséquente le parler d'un simple et le lecteur doit se contenter d'un petit spécimen – on ne peut exclure cette explication prosaïque.

25 Piroška Nagy, « Au-delà du verbe. L'efficacité de la prière individuelle au Moyen Âge entre âme et corps », *La prière en latin de l'Antiquité au XVIe siècle*, éd. Jean-François Cottier, Turnhout, Brepols, 2006, p. 448. Voir aussi Patrick Henriot, *La parole et la prière au Moyen Âge*, De Bæck Université, Bruxelles, 2000 ; l'auteur souligne la relation profonde entre la prière et la voix qui la prononce, mais en même temps montre l'intériorisation progressive de l'oraison, surtout dans le milieu monastique, et le prix croissant accordé à la prière silencieuse (p. ex. p. 36).

purement intérieure : leur sentiment doit trouver une expression verbale. Un seul prie avec ses propres mots, Benoît du miracle de saint Voult : cette prière est grammaticalement correcte, mais spirituellement insuffisante, parce qu'elle concerne le domaine terrestre. Les autres croient nécessaire de recourir aux oraisons formellement consacrées par la tradition, dont ils ont une connaissance insuffisante. Entre le sentiment et son expression il y a donc un décalage ; cette faille se fait parfois lourdement ressentir.

Le jongleur de Notre-Dame est le plus démuné :

Car ne savoit autre leçon,
Ne pater noster ne chançon
Ne le credo ne le salu (v. 29-31).

L'énumération impitoyable des choses que le pauvre ne connaît pas montre son ignorance comme insondable et présente le personnage comme complètement dénué devant Dieu. Les prières qu'il n'a pas maîtrisées sont trois prières de base, que l'on considérerait comme celles que les plus simples des fidèles peuvent, et doivent, apprendre²⁶.

Si le simple ne connaît qu'une seule prière, c'est *Ave Maria*. Il y a pourtant des originaux²⁷ : le moine ignorant de Gautier de Coinci souffre justement du fait que sa dévotion à la Vierge ne peut pas trouver d'expression, parce qu'il ne connaît aucune oraison destinée à elle ; mais il connaît *Miserere* et sept psaumes. Il invente donc sa propre façon de prier la Vierge, en récitant cinq psaumes dont les premières lettres composent le nom Maria. Ainsi, c'est une faille qui permet à la piété de s'exprimer le plus pleinement – parce qu'elle exige un effort pour la réparer – et c'est la prière que l'on ne connaît pas qui détermine la vie spirituelle du personnage. Le désir de combler le manque est la mesure de la dévotion.

Plusieurs de ceux qui connaissent *Ave Maria* ne maîtrisent pas la prière entière. Ainsi, le chevalier qui se retire dans un couvent est capable d'apprendre uniquement deux mots, *Ave Maria*. Le vilain de Gautier de Coinci est plus doué : il connaît la moitié ou le tiers du Salut. Il est difficile de savoir si le clerc de la *Vie des Pères* connaît le texte entier, puisque son début peut fonctionner comme un titre²⁸ ; on sait qu'il répond par cette prière (ou par ces deux mots) à qui lui adresse la parole, et après

26 Cf. par exemple Jean Gerson, *L'ABC des simples gens*, Œuvres, éd. Paléon Glorieux, vol. VII, 1968, p. 155.

27 Il semble que dans les récits latins il est plus fréquent qu'un simple connaisse une autre prière que l'*Ave Maria*.

28 La plupart des versions concernant le chevalier cistercien sont explicites, par exemple dans celle du *Trésor de l'âme* de Robert on lit que le chevalier ne répète « que ces deux mots, *Ave Maria* » (p. 64) ; de même pour la version de Jean le Conte et celle de la *Légende dorée*.

sa mort il sera récompensé de sa piété mariale par l'inscription de l'oraison sur la fleur qui sort de sa bouche (de même que le chevalier cistercien).

La pauvreté des connaissances est parfois compensée par leur répétition assidue. L'écolier de Jean le Conte récite *Ave Maria* trente fois quand il passe auprès de la statue de la Vierge. L'auteur de la vie de Salaün insiste sur le fait que la concision et la fragmentarité se conjugue avec la répétitivité : son héros répète les mots *Ave Maria* trois à six fois de suite ; et lorsqu'il chante le nom de la Vierge perché sur un arbre, l'auteur ne se contente pas de signaler la répétition, mais la représente en répétant après son personnage « O Marie », six fois (p. 14), faisant retentir la voix de l'idiot dans son texte ; le mouvement de se balancer sur les branches renforce le caractère rythmique de la parole et son lien avec le corps.

La prière du moine ignorant à l'honneur de la Vierge est aussi fragmentaire, parce que faite des fragments d'autres prières, résultat d'un pieux bricolage.

Pas de prière, prière unique, prière fragmentaire : les auteurs insistent sur le fait que l'oraison des simples est réduite au minimum, jusqu'au silence pour Douceline enfant. *Brieve oroysonz le ciel tresperce*, comme disent les anges qui défendent le vilain de Gautier de Coincy, citant la Bible (Syr. 35, 21). L'auteur du *Nuage de l'inconnaissance*, commentant ce passage, conseille de prier en prononçant un seul mot monosyllabe. Aussi, la longueur de la prière fait disparaître les avantages de la simplicité : lorsqu'un évêque fait apprendre le psautier à une vieille qui ne savait dire que trois prières de base, elle ne bénéficie plus de visites d'une colombe qui couronnaient son ancienne oraison (Etienne de Bourbon, 206, *Scala Coeli*, 768). Et si les mots :

O beata et intemerata
Et in eternum benedicta,
Singularis atque incomparabilis Virgo (v. 335-337)

n'ont rien de particulièrement simple, Jean le Conte appelle cette prière « petite oraison » ; son enracinement dans l'enfance – c'est depuis son plus jeune âge que le bourgeois charitable la connaît – confirme son caractère modeste.

La prière du vilain de Gautier n'est pas seulement incomplète : c'est un embrouillage total, où les interjections adressées aux bœufs (il se serait sûrement bien entendu avec Ludin) se mélangent aux bribes des mots latin et au sons isolés :

Quant cis vilainz aprez ses buiez
Huchié avoit : « Hez ! » ou « Hari ! »
Lors si disoit « Ave Mari »,
He ! com plaisant salu ci a !
Quant il avoit dit *gracia*,

Ainz qu'il venist a plena do,
 Dis fois disoit ou « Hez ! » ou « Ho ! »
 N'onques ne seut li vilainz bus
 Outre le mulieribus
 N'ainc, bien le puet jurer uns abbes,
 A droit n'en dit quatre sillabes.
 Pour I metoit O, pour A E,
 Tout en disant « Haé ! haé ! » (v. 152-164).

Sa prière fragmentée, entrecoupée, devient balbutiement ridicule (ainsi, les diables parlent des simples qui *baubiënt* leur prières, v. 276), ressemblant fort peu non seulement à la prière, mais aussi au langage humain ; les bœufs semblent être les meilleurs interlocuteurs du paysan. On est loin de la simplicité noble de « *Merci, biau sire Diex* ».

Cette prière à l'air presque blasphématoire ; les diables ont un plaisir sensible à la rapporter. En plus, si c'est à la prière qu'il doit son salut, le vilain commet aussi un péché de la langue :

guele et langue, ielz et cervele,
 Rate, pommon, jusier, bouele
 Juroit de Dieu a chascun mot (v. 99-101).

Il est fort possible qu'il ne se rende même pas compte de jurer. On rencontre dans les recueils d'*exempla* latins le motif du juron prononcé mécaniquement, comme un tic de langage, et souvent cette habitude est associée avec la basse condition sociale et l'ignorance²⁹. Ce comportement peut marquer une indifférence totale à la religion ou coexister avec la piété³⁰. Dans le cas du vilain de Gautier, les deux

29 Cf. Corinne Leveleux, *La parole interdite, le blasphème dans la France médiévale (XIIIe-XVIe siècle) : du péché au crime*, Paris, De Boccard, 2001. En particulier, jurer en attribuant à Dieu les membres du corps (comme le fait le vilain de Gautier), ce qui rappelle l'erreur des anthropomorphites, peut s'expliquer par l'ignorance et rusticité (p. 196) ; et, si l'ignorance ne permet pas toujours d'excuser ce péché, elle en est souvent la cause (p. 270). Sur le blasphème en tant que péché de langue, cf. Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Les péchés de la langue*, Paris, Le Cerf, 1991.

30 On trouve dans le recueil d'Étienne de Bourbon un bouvier qui ressemble assez au vilain de Gautier : il ignore les prières et jure sans s'en rendre compte ; mais chez lui, cette attitude lacunaire et irréfléchie au langage va de pair avec le manque de piété. L'auteur l'a rencontré pendant qu'il mangeait une poire et lui a demandé s'il a d'abord nourri son âme par une prière : *Jurabat et Deum abnegebat quod ipse Pater noster nesciebat. Et cum ego arguebam eum de hoc quod ipse jurabat et Deum negabat ex consuetudine jurandi, perjurabat jurans et abnegans Deum quod ipse nec Deum juraverat nec abnegaverat ; et sic semper perjurabat cum plus eum de hoc arguebam* (377). Jacques de Vitry par contre montre une femme qui jure malgré sa piété :

actes de parole, opposés par leur intention, se rapprochent par leur forme, caractérisée dans les deux cas par la fragmentation (de la prière ou du corps de Dieu), et le désordre qui en résulte.

Les langues se mélangent aussi dans la bouche de Salaün, d'une façon plus innocente. Chantant le nom de Marie dans les arbres, le pauvre se distingue mal des oiseaux et son langage s'approche de celui des animaux ; et en mendiant dans le village,

disait toujours par les portes ces mots : « Ave Maria » (Je te salue, ô Marie !) et si entre-meslait encore du bara-gouin du pays, parlant de telle sorte : « Salaün a deppre bara », c'est à dire en latin « Salaün commederet panem » et en français « Salaün mangerait du pain » (p. 13).

Le latin pour la prière, le « bara-gouin » pour demander son pain. La langue maternelle est plus proche du corps et de la vie matérielle. Cette distinction souligne ce qui est vrai pour les autres idiots : que pour prier, même si de cette façon ils expriment leurs sentiments les plus sincères, ils se servent d'une langue qui n'est pas la leur. Fragmenter cette prière, la mélanger avec d'autres discours et d'autres langages, plus familiers, est-ce un moyen de se l'approprier ?

Un autre simple qui balbutie en parlant à Dieu, c'est l'enfant qui partage son pain avec Jésus. Mais justement, lui, balbutie entièrement en sa propre langue. La version brève du miracle de Miélot dit qu'il parlait au Jésus *en son langaige* (Warner, p. 23) et la version longue nous fait entendre ce langage : « *pape, beau filz, dist le petit clerc, de ce papin* » (Laborde, p. 211) et dans la suite *papin, paper, papiner* et *papailler* s'entremêlent dans un balbutiement ridicule³¹.

La langue d'enfant peut être un canal efficace de la prière. Jean Miélot raconte ailleurs (Laborde XL) l'histoire d'une jeune fille qui, se sentant indigne de prier elle-même, offrait des cadeaux aux enfants pour qu'ils disent *Ave Maria* en son nom, jusqu'à ce que l'un d'eux refuse de dire *Dominus tecum* puisque, explique-t-il, c'est lui le *Dominus* en question. Ici, la voix de l'enfant est celle de l'innocence. Mais elle est aussi entachée de faiblesse et d'imperfection : saint François d'Assise lui-même imitant dans sa prière la voix d'enfant pour se rapprocher de Dieu, donne l'impression qu'il *feust bauben*³².

Sacerdos prohibuit ei ut de cetero non juraret. Illa respondit : Domine, si Deus me adjuvet, de cetero non jurabo. Cui sacerdos : Ecce adhuc juras ; et le quiproquo continue (Crane, CCXX).

31 Philippe Ariès cite l'exemple de ce miracle comme preuve de l'intérêt croissant pour l'enfance ; *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Seuil, 1973, p. 71.

32 Voir plus haut, p. 34.

Dans la version longue du miracle sur l'enfant charitable de Jean Miélot, et dans celle de la *Vie des Pères*, l'attitude du garçon au langage est un peu modifiée. Il ne se sert pas vraiment de son langage, et il est capable de dire : *Mengue de mon pain*. C'est ainsi qu'il s'adresse d'abord à Jésus, mais voyant que celui-ci ne réagit pas, le *petit clerc commença à penser que ung petit enfant n'entent fors à papin et à boulie*. Le voyant plus jeune encore que lui-même, il pense que Jésus ne comprend que le langage enfantin, tel que lui parlait sa nourrice. Le langage qu'il utilise fait voir moins son âge que sa naïveté – c'est un enfant qui avait peu de sens – de croire que la compréhension de Jésus dépend de la façon dont Il est représenté par l'image. Mais, comme Paul le Simple avec sa question concernant la Trinité, l'enfant pointe ici une question théologique, celle de la maturation intellectuelle possible de Jésus, qui éveillait plusieurs controverses³³.

L'auteur du *Rosarius* montre admirablement que si le stress se joint aux pauvres capacités intellectuelles, la prière se noie dans le chaos total³⁴. Celle du prédicateur qui a le trac est complètement désordonnée : après avoir demandé à Dieu l'inspiration et constaté que le métier du prêcher *point n'appartient a homme nice* (v. 28), le pauvre en exclut aussi les avarés et rappelle la nécessité de suivre l'exemple du Christ qui d'abord a agi et ensuite seulement a commencé à enseigner. Le tout est entrecoupé par les soupirs concernant la difficulté du métier du prédicateur, qui reviennent trois fois. Cette incohérence pourrait bien s'expliquer par le fait que celui qui parle, incapable de se concentrer, saute d'une idée à l'autre en passant en même temps en revue les sujets possibles de sa prédication, rencontrant chemin faisant dans sa mémoire des citations de la Bible, et confondant l'ordre des mots :

/Le Christ/ Du quel nous dist Sainte Escriture
Que le dit passa la faiture
– J'entens : la faiture le dist (38-40).

Il n'est peut être pas fortuit que la confusion concerne justement la relation entre les mots et les choses.

Si la concision est un idéal tout à fait accessible aux simples, elle se combine mal avec le désordre, tellement présent dans leur langage. Ainsi, ceux dont la piété s'exprime pleinement dans les apostrophes « Ave Maria » ou « O Marie », se rapprochent sûrement de la simplicité noble et hiératique que possède la prière d'une vieille femme présentée par Jean-Jacques Rousseau comme son modèle :

³³ Jean Leclercq, *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Âge*, Paris, Desclée, 1993, p. 102-104.

³⁴ L'impression du chaos est renforcée par la technique narrative utilisée ici par l'auteur (cf. plus loin, p. 243-244).

J'ai lu qu'un sage évêque, dans la visite de son diocèse, trouva une vieille femme qui, pour toute prière, ne savait dire que O ! Il lui dit : « Bonne mère, continuez de prier toujours ainsi ; votre prière vaut mieux que les nôtres ».³⁵

En même temps, ils répètent ces mots trop souvent et dans des contextes trop déplacés pour que le côté maladroit et ridicule ne frappe pas le public.

Celui qui réussit le mieux le mariage de la concision et du désordre dans sa prière, c'est l'ermite qui toute sa vie adresse à Dieu les mots *Miserere tui, Deus*.

Ces mots absurdes ont peut être un sens. Michel Zink voit ici l'expression de l'espoir que Dieu prendra pitié de l'homme en tant qu'il est son image, puisque le Fils a demandé au Père d'avoir pitié de lui au jardin des Oliviers³⁶. On peut observer que la substitution de la deuxième personne à la première fait que le « moi » disparaît se noyant dans Dieu, conformément au précepte de Maître Eckhart : « Dieu doit absolument devenir moi et moi absolument devenir Dieu »³⁷.

Pourtant, l'intention de l'auteur n'est probablement pas de suggérer que les mots de cette prière peuvent avoir un sens caché, mais de souligner qu'ils n'ont pas de sens. Ils ne sont qu'un balbutiement dont la répétition régulière permet à l'ermite de concentrer ses pensées sur l'objet de sa prière qui, lui, n'a pas besoin des mots.

Lorsque l'ermite savant de « Miserere » remercie Dieu de la grâce accordée à son compagnon, c'est en ces termes qu'il s'adresse à Lui :

Dex deboneres, Dex poissanz,
Poissanz voire plus de .C. tans
Que langue nule ne diroit,
Cuer ne langue ne souferroit
A vostre grant douçor descrire (v. 3033-37).

Il semble bien que c'est justement la prière absurde de son disciple qui lui inspire ces réflexions sur le caractère apophatique de Dieu.

Le sens de l'oraison du simple n'est pas dans les mots, mais dans le cœur³⁸. L'auteur de la *Vie des Pères* est particulièrement attaché à l'importance de l'intention. La prière de l'homme, dit-il, a sa source dans la fontaine de son cœur pieux, qui conduit la bonne pensée à la langue. L'image de la plante qui pousse dans le cœur est la meilleure expression de l'unicité de la parole du simple ; elle est matérialisée

³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, XII, Paris, le Livre de Poche, t. II, 1972.

³⁶ *Le jongleur de Notre-Dame, contes chrétiens du Moyen Âge*, Paris, le Seuil, 1999, p. 194.

³⁷ Cité par André Vauchez, *La Spiritualité médiévale*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 188.

³⁸ Cf. Dominique Colombani, « La prière du cœur dans les *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci », *La prière au Moyen Âge, Senefiance* 10, 1981, p. 75-90.

dans les lys et les roses qui apparaissent dans la bouche de ceux qui de leur vivant consacraient toutes leurs pauvres capacités à prier la Vierge.

Mais ce qui est le plus extraordinaire dans « Miserere », et ce qui rend ce récit exceptionnel parmi les textes français³⁹, c'est que la mauvaise prière est à un moment corrigée, ce qui fait perdre au héros le privilège de la vision mystique. C'est la mauvaise prière qui est bonne, et la bonne l'est, visiblement, moins.

Rien ne permet de penser que si le vilain de Gautier arrivait à apprendre sa prière jusqu'au bout, son salut aurait été plus difficile. Il est sauvé malgré l'incorrection de sa prière ; le héros de *Miserere* est exalté grâce à l'incorrection de la sienne⁴⁰. Et pourtant, son cœur est sûrement tout aussi pur lorsqu'il prononce la prière correctement que lorsqu'il la prononce mal. En plus, il fait preuve d'obéissance en obtempérant à l'injonction de son maître. Pourquoi donc la lumière accompagne uniquement la prière incorrecte ?

Peut-être pour cette raison que l'incorrection grammaticale va bien avec l'expérience mystique : soustrait aux règles de grammaire, l'homme se trouve transporté dans un univers régi par d'autres règles. La bonne prière par contre, exigeant, semble-t-il, une concentration sur les mots, lui impose de réfléchir aux sons qu'il prononce, ce qui détache sa pensée de Dieu. Comme dit Grégoire le Grand, c'est la sagesse de ce monde qui consiste à « voiler le sens des choses par les mots »⁴¹.

Pourtant, le silence total n'est pas pour les idiots : il les aurait privé de toute leur maladresse et de leur côté ridicule. Aussi, leur prière est d'habitude verbale et les moyens de palier à son imperfection, même maladroits, ne sont pas toujours à leur portée. Contrairement au jongleur de Notre-Dame, ou à ce jongleur des mots qu'est le moine qui construit sa propre prière à partir des psaumes, l'ermite, le chevalier cistercien, le clerc ignorant, le vilain n'ont que leur prière incorrecte ou incomplète. Face à Dieu, ils sont complètement nus.

39 Par contre, on peut le comparer aux récits latins sur la vieille femme et la colombe.

40 Hugues de Saint-Victor considère que plus l'expression de la prière est imparfaite, plus est « remplie intérieurement de la plénitude d'amour » (cité par Piroška Nagy, *op. cit.*, p. 456). Mais cette constatation ne s'applique pas vraiment au héros du « Miserere » : pour Hugues de Saint-Victor, c'est l'intensité de l'émotion qui brouille la langue, comme dans la passion amoureuse.

41 *Moralia in Job*, *op. cit.*, 10, 29, 48.

Le pouvoir des mots

En même temps, les simples sont très sensibles au langage. Comme dit Paul Zumthor, « L'illettré (...) maîtrise moins les mots et moins de mots, mais est plus proche d'eux, et ressent davantage leur pouvoir »⁴².

Cela résulte de leur attitude affective au langage, qui compense leurs défauts de compréhension. Ce sont les mots qui parlent de Dieu ou des saints qui plongent Douceline dans un état de ravissement. Ils mettent en marche une force irrésistible, qui s'empare d'elle contre sa volonté : elle essaie de s'en défendre en se faisant mal, par humilité, mais rien n'y fait.

Le pouvoir des mots peut être ressenti même lorsqu'on ne les comprend pas. Comme a dit Jean Gerson, *c'est grande consolation d'oïr parler de Dieu et des choses divines, et n'est pas temps perdu, jassoit ce que on ne entent pas tout, comme les simples gens oÿrent a proffit le service de l'église en latin combien que ne l'entendent mie*⁴³. Quel est ce profit ? Celui d'apprendre quand même quelque chose par osmose, suggère Michel Zink⁴⁴ ; ou bien, d'entrer en contact avec la divinité rien qu'en écoutant les sons de la langue qui lui est propre, contact purement affectif donc ; ou encore, de se rendre compte de la distance qui en sépare l'être humain entaché d'imperfection, ce qui peut éveiller le désir de la franchir : c'est ce qui se passe pour le malfaiteur repent du *Tombel de la Chartreuse*, qui se trouve exactement dans la situation décrite presque cent ans plus tard par Gerson.

Les mots peuvent intriguer justement parce qu'on ne les comprend pas. Une mystique chartreuse du XIII^e siècle, Marguerite d'Oingt, raconte dans l'une de ses lettres qu'au cours d'une réunion pieuse, elle a entendu quelqu'un prononcer le mot « *vehemens* » ; elle n'a pas osé demander la signification de ce mot, mais *li* [Marguerite parle d'elle à la troisième personne] *fut semblanz que co fut trop granz chosa*. Ayant ce mot enfoncé dans son cœur, elle reçoit ensuite une explication grâce à une vision où un arbre est arraché du sol par un ruisseau de sorte que toutes ses racines se tournent en l'air⁴⁵.

Aussi, le héros du « Miserere » n'a aucunement besoin de comprendre les paroles qu'il prononce. Le vilain de Gautier non plus ne comprend sûrement pas les paroles de l'*Ave Maria*. On le soupçonnerait difficilement d'expériences mystiques analogues à celles de l'ermite, mais *C'ert ses pooirs et ses quanquonques, /Ce disoit il. Ne finoit onques* (v. 47-48). Et si cette prière a l'air purement mécanique, Gautier de Coinci

42 Paul Zumthor, *La lettre et la voix*, Paris, Seuil, 1987, p. 137.

43 Voir plus haut, p. 50-51.

44 *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, 1976, p. 158.

45 *Les œuvres de Marguerite d'Oingt*, éd. Antonin Duraffour, Pierre Gardette et Paulette Durdilly, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 146.

montre dans un autre miracle que « la récitation persévérante de la prière, même sans accord de la pensée », peut « influencer quelque peu sur le cœur »⁴⁶ ; Jean Cassien a fait la même observation avant lui, à propos de la prière dominicale⁴⁷.

Les plus simples bergers sont sous l'emprise de la parole. Même s'ils ont parfois des problèmes à suivre la discussion théologique de leur compagnons plus savants (*J'enten rien en telz ditiaux ;/ Ne toy, Anathot ? – Non vraiment* ; p. 342), ils la savourent avec plaisir :

LUDIN

De grant joye le cueur m'en espoit ;
Vostre langaige me soulace.

ANATHOT

Et moy, j'en suis tellement point
Qu'a pou ne me pausme en la place (p. 326).

Bien évidemment, ici c'est le sens pressenti (Ludin surtout est celui qui comprend un peu : *J'ay hapé/ Et entendu ung pou ce mot* ; p. 396), ou le sujet de la discussion qui provoque cet émerveillement. Mais les bergers simples, et surtout Anathot le niais, sont en général sensibles à l'effet des mots, produit par leur aspect sensuel et affectif⁴⁸. Cet effet peut être tout aussi négatif : pendant la leçon de la musique, le pauvre est effrayé par les termes savants ; le mot « musique » est terrible, et ceux qui constituent le jargon savant *ce ceroient droitement bons mos/ A garir de fivres quartaines, juste bons pour espeurer les gens* (p. 151, 156).

Les mots exercent un tel pouvoir sur les simples parce qu'ils sont quelque chose de tangible⁴⁹. Cela est encore plus évident dans le récit de Césaire de Heisterbach sur le convers qui ressent au cours de la prière une telle douceur qu'il croit pouvoir la faire sentir à son maître dans un baiser. La réduction au sens littéral n'est pas sans rapport avec cette dimension matérielle que les simples perçoivent dans les mots,

46 Dominique Colombani, *op. cit.*, p. 85.

47 Michel Lauwers, « La prière comme fonction sociale dans l'Occident médiéval », *La prière en latin, de l'Antiquité au XVIe siècle*, Tournhout, Brepols, 2006, p. 221.

48 Les médecins du XIXe siècle notent aussi l'attention exagérée des idiots à la musicalité du langage ; Claire de Ribaupierre, *op. cit.*, p. 54.

49 Il est vrai que cette approche n'est pas réservée aux illettrés ; toute sorte d'histoires sur le diable qui ramasse les mots prononcés mal ou à un moment inapproprié disent le caractère universel de cette représentation. Mais chez Césaire de Heisterbach les voix des prêtres sont ramassées par un diable dans un sac lorsqu'ils chantent mal, trop fort, à la manière des laïcs (IV, 35).

surtout lorsque ce sens prend réalité dans le geste de la femme qui oint la paume, ou dans la présence du Christ dans le lit du novice.

Si le chevalier cistercien est capable d'apprendre uniquement le salut de la Vierge, c'est que, comme dit Césaire de Heisterbach, *dulciter sonat* (Libri VIII, III, 3). Ceux qui n'en connaissent que le début, le répètent tout le temps avec grande affection ; la *Légende Dorée* emploie le terme de « ruminer »⁵⁰ et on peut se demander si le pauvre idiot est ici plus proche des vaches ou des moines méditant la parole divine. Il tient sûrement des deux, et dans les deux cas la dimension sensuelle de ses mots est soulignée⁵¹.

La rumination aboutit à percer le sens. La réduction de toute la parole dont disposent les personnages aux deux mots permet une concentration maximale sur l'essentiel, et la répétition fait que toute la vie du personnage (le clerc ignorant de la *Vie des Pères* a l'air de ne prononcer de sa vie que ces deux mots) et tout le texte en est entièrement imprégné. Comme dit Conrad von Eberbach à propos de l'un de ses convers qui ne connaissait qu'*Ave Maria*, cette prière contient tout. Le mystère de l'Incarnation est suffisamment profond pour consacrer tous ses efforts à le célébrer par une formule qui l'annonce, laissant de côté tout le superflu. Ce qui ressemble beaucoup à la folie dans le contexte de la communication humaine est sublime dans le domaine spirituel.

Aussi la prière d'un simple est toujours chère à Dieu : elle devient *note*, mélodie, comme celle de la vieille femme qui oint la paume d'un avocat (XIV, 8), et elle peut acquérir un pouvoir redoutable. Ainsi, dans l'histoire de Florentius, Dieu exauce tout de suite sa prière lorsqu'il demande de lui envoyer un compagnon. Lorsque les moines envieux tuent l'ours, celui-ci dit sa certitude de la vengeance divine ; et aussitôt, *issi avint cum il dist* (v. 4005) : les quatre traîtres sont atteints de la lèpre. Dans la version de saint Grégoire, Florentius lui-même est effrayé par l'efficacité de sa parole : le reste de sa vie, il se repent d'avoir médité de ses ennemis, et Grégoire explique à son interlocuteur que souhaiter du mal aux autres est un péché. L'auteur français ne se soucie pas de cette question : dans la punition des moines envieux, il ne voit que justice.

La parole de Florentius se rapproche de la prophétie ; il en est de même pour le porcher de Gautier de Coinci : lorsque sa mère refuse de l'emmener à Chartres après sa guérison, il la met en garde, si elle ne veut pas l'y emmener sain, d'être bientôt obligée de l'y porter, malade, ce qui ne tarde pas à se réaliser. Le fait que le langage colle tellement à la réalité est encore une preuve de son efficacité.

50 Éd. Johann Georg Theodor Grässe, *Impensis Librariae Arnoldianae*, 1846, p. 221.

51 Sur celle des moines ruminants l'Écriture, cf. Jean Leclerc, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, le Cerf, 1957, p. 72.

Aussi, Villon préfère-t-il laisser sa mère prier la Vierge en son nom – un peu comme la jeune fille qui paie des enfants pour qu'ils récitent *Ave Maria* pour elle ; représentant l'innocence ou la foi inébranlable, la voix d'un simple a toujours plus de chances d'atteindre Dieu.

Simplicité et perfection

Mais la prière de la mère de Villon n'a strictement rien en commun avec celles de ses compagnons en non-savoir ; ni de ceux qui prient avec leur propres moyens lamentables, ni de ceux à qui la piété corrige le langage, puisque le sien n'a sûrement rien de savant. C'est une langue simple au sens noble du terme, mais là encore, elle diffère du modèle proposé par d'autres auteurs (« merci, seigneur Dieu ») parce que la mère de Villon parle longuement, occupant entièrement par sa parole l'espace de la ballade qui lui est attribué par son fils, la seule où elle apparaît ; elle est uniquement et entièrement ce que sont les mots de sa prière, n'ayant ni biographie, ni corps, et les analyses des critiques modernes qui essaient de les reconstituer⁵² montrent à quel point le projet de Villon est réussi : il véhicule un manque que le lecteur doit combler immédiatement.

Le style de la ballade « s'ajuste au portrait de la récitante » par le choix du mètre, le décasyllabe, qui « trahit peut-être un soupçon d'archaïsme »⁵³ et par les oppositions tranchées – *l'un me fait paour, l'autre joye et liesse* (v. 898), pendant que le refrain – *En ceste foy je vueil vivre et mourir* – reproduit une formule du catéchisme⁵⁴. La périphrase *le sacrement qu'on celebre a la messe* (v. 891) qui désigne l'eucharistie marque le manque de familiarité avec les termes théologiques fondamentaux⁵⁵, en quoi la mère de Villon ressemble à Uta la Brabançonne du recueil de Césaire. Les connaissances théologiques de la vieille femme ne dépassent pas l'enseignement de base, bien qu'elles soient en fait infiniment plus développées que celles des autres

52 Elle est veuve, parce que Villon dit avoir perdu son père (Gérard Gros, « La vieille femme dans le Testament de Villon », *Les Niveaux de vie au Moyen Âge : mesures, perceptions et représentations*, dir. J.-P. Sosson, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruyant, 1999, p. 108) ; David Kuhn voit « la courbe de son dos, la taille tassée et sans élégance, la masse noire de ses jupons » ; *La poétique de François Villon*, op. cit., p. 44.

53 Gérard Gros, op. cit., p. 107.

54 *Premierement nous devons croire et en ceste foy vivre et mourir ...* ; le *Doctrinal aux simples gens*, cité dans *Le Testament Villon*, éd. J. Rychner, A. Henry, Genève, Droz, 1974, vol. II, p. 131.

55 Un clerc dirait « le sacrement de l'autel » ; François Villon, *Œuvres*, éd. Louis Thuasne, Paris, Auguste Picard, 1923, vol. II, p. 253.

personnages⁵⁶. Mais le rythme harmonieux, le phrasé majestueux – puisque dans la plupart des cas les syntagmes occupent toutes les dix syllabes du vers – confèrent à cette prière une vraie noblesse et une vraie dignité. Dès les premiers vers, où la triple invocation à la Vierge est agencée très simplement et avec une précision mathématique en deux vers :

Dame du ciel, regente terienne,
Emperiere des infernaux paluz (v. 873-4),

on baigne dans l'ambiance d'une certitude calme. Les anacoluthes et les errements chaotiques sont réservés dans le texte du *Testament* au fils savant, parfaitement aptes à exprimer ses inquiétudes. Dans le huitain même qui introduit cette ballade, la syntaxe est un peu chaotique, puisque aussi bien *qui* du vers 867 que *autre chastel* du vers 869 sont liés à des antécédents assez éloignés :

Item, donne à ma povre mere,
Pour saluer nostre Maistresse,
Qui pour moy ot douleur amere,
Dieu le scet, et mainte tritresse
Autre chastel n'ay ne forteresse (v. 865-869).

Désinvolture d'un ex-étudiant qui contraste avec la langue soignée de sa mère. Ceux qui ont une certaine culture peuvent se permettre des libertés ; la vieille femme simple traite le langage avec respect : c'est du sérieux.

Telle est la prière que le fils *donne a [sa] povre mere, Pour saluer nostre Maistresse* (v. 865-66). Cette ballade est donc un Salut, un *Ave Maria*, la prière préférée des simples, qu'ils connaissent pourtant dans la plupart des cas si mal. Villon ne veut pas que sa mère balbutie ; il lui offre une prière d'une élégance parfaite, prononcée dans un langage qui correspond à une certaine notion de la simplicité, à l'opposé de celui dont se servent les simples fictifs.

Les auteurs des vies de saintes non plus n'ont aucune intention de ridiculiser leurs protagonistes par des maladresses d'expression. Marie l'Égyptienne, au moment de se convertir, prononce une prière interminable résumant les vérités principales de la foi, formulée dans un langage tout à fait neutre. À l'autre pôle, la prière silencieuse de Douceline, tout aussi éloignée de quelconque maladresse.

56 Le terme « déesse » appliqué à la Vierge n'est pas forcément le résultat de son ignorance dans la matière ; il se retrouve chez les auteurs savants ; *ibid.*, p. 256. Mais on ne peut pas exclure que Villon l'a employé en tant que signe du culte marial excessif qui ne se soucie pas de dogmes.

D'autre part, si cette prière à l'air d'être parfaite, on apprend tout de suite après que ce n'est pas vraiment le cas : *on mais creissia en son entendement, mais si donava a pregar Dieu* (p. 4) ; la piété croît avec l'intelligence. Plus tard, sous l'inspiration de l'Esprit Saint, Douceline va parler plus abondamment, en insérant des passages en latin dans son discours. L'oraison enfantine est touchante parce qu'elle donne la mesure de la distance qui sépare l'homme de Dieu, le désir de franchir cette distance étant particulièrement fort lorsqu'il se heurte à l'obstacle que représente l'incapacité humaine : *e esgardava sus al cel, e non sabia ren dire* (loc. cit.). Mais pour cette même raison, cette prière est entachée d'une imperfection. Elle n'est pas un idéal à atteindre, mais un point de départ, prometteur (*signe d'oracion e mostrament de contemplacion*, loc. cit.), qu'il importe de dépasser par la maturation intellectuelle.

Associée au commencement, même si cette association confère à la parole la valeur de vérité, elle garde les traces du chaos originel. La langue des simples surgit du désordre ; telle est l'origine des langues vernaculaires, ces langues des laïcs, présentée par les plus anciens textes. Au VII^e siècle, la *Vie de saint Austregisille* raconte qu'un Breton muet venait tous les jours à l'église, mais était incapable de prier à cause de son handicap. Le jour de la fête du saint, il se mit soudain à cracher du sang ; le gardien voulut le chasser pour que le lieu saint ne soit pas souillé, mais le Breton commença à crier et finalement, s'exclama « dans la langue grossière de son pays : *libertinus sum, libertinus sum* », car il voulait dire, explique l'auteur, *liberatus sum*.⁵⁷ Tous les morceaux de l'*Ave Maria* et autres *Miserere tui Deus* des simples des textes narratifs français ont beaucoup en commun avec ce premier cri du Breton guéri du mutisme, qui, exultant d'avoir « brisé la chaîne » et retrouvé la liberté de pouvoir parler, en profite comme il peut, enchaîné qu'il est par ses capacités langagières limitées. Et l'auteur savant comprend, bien sûr, parce qu'il comprend tout : c'est pour cela qu'il est savant ; il parle du pauvre homme avec bienveillance, mais la seule chose qu'il est capable de concevoir de son univers à lui, c'est qu'il lui est inférieur : pour lui, le breton (« la langue grossière de son pays ») ou le mauvais latin, c'est la même chose.

Le langage des simples a plusieurs éléments en commun avec celui des fous : passage du silence à la logorrhée, répétition, impossibilité du dialogue.⁵⁸ D'ailleurs, il arrive que « le fou tient un discours de vilain, maniant le registre bas » – c'est le cas de Tristan dans la *Folie Tristan de Berne*⁵⁹. Lorsqu'il n'est pas corrigé par l'inspiration de l'Esprit Saint, il ressemble aussi à la parole des mystiques, dont plusieurs d'ailleurs étaient illettrés ou, si elles ne l'étaient pas, se faisaient passer pour telles (que

57 Cité par Aaron Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Âge*, op. cit., p. 415-16.

58 Jean-Marie Fritz, *Le discours du fou au Moyen Âge*, op. cit., p. 341-369.

59 *Ibid.*, p. 361.

ce soit le topos de la modestie ou la volonté de souligner que les propos prononcés viennent d'ailleurs). Hésitation entre le silence et la logorrhée, chaos, caractère affectif du langage, répétitions, parfois, comme dans la *Pagina meditationum* de Marguerite d'Oingt, interjections en dialecte⁶⁰ – tous ses éléments appartiennent au langage des simples.

La différence est que les simples des textes narratifs parlent rarement de Dieu. Contrairement à Jeanne d'Arc, dont on dit qu'elle *parloit peu, et le plus de son parler estoit seulement de Dieu*⁶¹, ils parlent beaucoup plus à Dieu que de Dieu. Dans le « Jardinier », le contraste est patent entre le silence de l'homme qui n'essaie même pas de montrer à sa femme l'importance de la charité et sa longue prière qui suit de près ce passage. Lorsqu'ils transmettent des révélations, soit le message concerne une question ponctuelle – la nécessité de l'agrandissement d'une église, comme dans le miracle sur l'enfant visionnaire de Gautier de Coinci ou sur le vilain messager de la Vierge – ou bien son contenu n'est que signalé, l'accent étant mis sur la beauté du langage.

On ne sait pas exactement ce que dit l'enfant de Gautier sur saint Joseph, ni ce que Marie l'Égyptienne dit de l'Écriture ; de toute façon, ce n'est rien que Zosimas ne sache déjà, puisqu'il connaît la Bible. Cette parole savante est juste un signe, signe de la sainteté de Marie, comme le don de marcher sur l'eau.

On ne rapporte pas la parole inspirée des simples parce que les mystères de Dieu dépassent les possibilités du langage humain ; mais aussi, parce que ce qu'ils disent n'est pas le plus important : l'essentiel est ce que les auteurs disent à travers eux. Ils sont eux-mêmes un signe à déchiffrer⁶² et leur langage n'est qu'un élément de ce signe. Élément important, parce que dans certains textes, comme « Miserere », il constitue le noyau du récit, et dans tous les cas il contient ce qui est essentiel dans la figure de l'idiot : l'imperfection et la possibilité d'atteindre la perfection, la distance par rapport à Dieu et la possibilité de la franchir. Et si leur langage, malgré ses imperfections, est montré comme compréhensible et compris par les savants, la possibilité de comprendre le signe que constitue le simple n'est pas accessible à tout le monde.

60 Cf. Danielle Régner-Bohler, op. cit., p. 443-500.

61 *Chronique de la Pucelle attribuée à Guillaume Cousinot*, réimpression de l'édition de Vallet de Viriville, Paradigme, Caen, 1992, p. 279.

62 Le récit dont il est objet constitue une *alegoria in factis*, comme dit Claudio Galderisi ; *Diegesis*, op. cit., p. 195.

2. Le geste

Pour celui qui maîtrise mal le langage, le corps offre l'opportunité de s'exprimer dans le cadre d'un système de signes moins intellectuel. Le geste, « mot visible »¹, est un moyen d'expression particulièrement adapté aux possibilités de simples et permet, dans une certaine mesure, de corriger les défaillances de leur parole².

Il est vrai que tous les gestes ne sont pas accessibles à tout le monde. Ceux qui font partie d'un système de communication propre à un groupe social supérieur posent aux simples autant de problèmes que le langage. Anathot se montre très peu doué lorsque Ludin essaie de lui apprendre des gestes de politesse ; avant lui, le jongleur de Notre-Dame ne comprend pas ceux dont se servent les cisterciens. La première chose qui le frappe lorsqu'il se trouve dans le couvent, c'est que les moines

(...) par signes s'enterraïsonoient
Et des bouches mot ne sonoient :
Si quida bien certainement
Qu'il ne parlassent autrement (35-38).

Lorsque plus tard il s'efforcera de faire tout comme les moines, il n'essaiera même pas d'imiter ces signes ; il semble que l'existence même d'une telle convention soit pour lui difficilement concevable.

Par contre, les simples s'expriment volontiers par des gestes de leur cru, des gestes spontanés ou propres à un domaine social inférieur – comme la jonglerie – parce qu'ils maîtrisent le corps mieux que l'intellect.

Le corps en tant que signe

André Vauchez constate que la sévérité excessive face à son corps est caractéristique de la spiritualité populaire, comme si « les laïcs avaient voulu compenser leur incapacité à lire ou à méditer la parole de Dieu par un surcroît de violence vis-à-vis de leur propre corps »³.

1 Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 81.

2 Si la civilisation médiévale a pu être appelée « civilisation du geste », c'est à cause de la faiblesse de l'écrit dans cette société, et les illettrés semblent particulièrement sensibles à la valeur du geste ; Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 15.

3 André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, *op. cit.*, p. 55.

Le convers de l'abbaye cistercienne de Villers, Arnoul⁴, est vénéré pour sa piété et sa capacité de comprendre les Écritures sans les avoir jamais lues ; l'auteur de sa biographie décrit longuement les multiples façons de mortifier son corps, qui semblent être pour lui directement associées à la simplicité du bienheureux : il appelle son héros « *sapienter indoctus* » juste au moment où il décrit son habitude de se flageller⁵.

Bien évidemment, les simples sont loin d'avoir l'apanage des exercices de ce genre. Opposée aux valeurs mondaines, l'ascèse est pratiquée par toute sorte de jongleurs de Dieu : saint Bernard avait l'habitude de mortifier son corps d'une façon aussi rigoureuse qu'Arnoul. Mais si l'auteur de sa biographie, Guillaume de Saint-Thierry, évoque rapidement cet aspect de la sainteté de Bernard, celui de la vie d'Arnoul consacre à la description de ses multiples pratiques ascétiques plus d'un tiers de son texte ; elles pèsent beaucoup dans les mérites de ce modeste convers.

Tel saint François d'Assise, Arnoul parle aussi bien à son corps qu'aux animaux, se faisant obéir des deux. Il se sert de son corps en tant que moyen de communication avec Dieu. L'efficacité de ce moyen est confirmée explicitement au moment où les blessures que le convers s'était infligées le soir se trouvent miraculeusement soignées le matin : le dialogue s'établit. Arnoul inclue ses prochains dans cette relation consacrant les coups de fouet à telle ou autre personne de sa connaissance. Et même si son comportement éveille parfois un étonnement de ses compagnons, cette réaction cache plutôt une admiration qu'une incompréhension.

Pour Marie l'Égyptienne, le corps est l'élément essentiel dans sa relation avec Dieu. Après en avoir fait le pire usage, c'est à travers son corps qu'elle reçoit de Dieu l'avertissement décisif : une force mystérieuse l'empêche d'entrer à l'église. Une fois convertie, cela se voit parfaitement dans son corps, qui perd sa beauté et se distingue mal de celui des bêtes sauvages. Le mot « noir » apparaît sept fois dans le paragraphe consacré à la description de Marie après un temps passé au désert, et l'auteur ne craint pas les tournures comme *et sembloit ecorce d'espine noire tant estoit noire* (X, 28). Cette couleur s'oppose à l'éclat de son corps de pécheresse : avant sa conversion, sa peau *estoit plus blanche que let* (*loc. cit.*). La blancheur et la beauté passées étaient un mensonge. Elles cachaient une âme pourrie ; maintenant, le corps de la mystique constitue un signe vrai : la noirceur signifie aussi bien le rejet des plaisirs charnels que le péché dont l'ascète s'efforce de se purifier. L'accomplissement

4 Goswin le Bossut, *Vie d'Arnoul de Villers, Acta sanctorum*, Juin, vol. 5, 30 juin, p. 608-631 ; traduction anglaise dans *Send me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of la Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, trad. Martin Cawley, Turnhout, Brepols, 2003.

5 *Ibid.*, *Acta Sanctorum*, p. 611.

de cet objectif est aussi signifié par le corps : pur esprit, la sainte lévite pendant la prière, comme si son corps ne pesait rien.

Tout cela doit être parfaitement clair pour le public, avec lequel le narrateur partage son omniscience, ce qui le met dans la position de Dieu. Mais du point de vue tout humain, celui du témoin intradiégétique, l'interprétation est délicate, puisque le corps est un signe ambigu. Malgré sa sainteté, le moine n'est pas dans toutes les versions du récit sûr de ce qu'il représente : *Quand Zosimas l'ot veue, si fu moult pensis et cuidast que se feüst enchantement ou fantosme. Et conmença a prier Dieu qui le deffendist de mauvesse temptacion* (X, 38). C'est la parole qui rend la situation claire : la femme appelle le moine par son nom, et *quant Zosimas s'oï nonmer, si sot que Dex la fesoit parler, car elle ne puet savoir son non fors que par le Saint Esprit* (X, 42).

Le geste, domaine des simples

Le corps peut servir comme signe de différentes façons, et pas seulement à ceux dont les moyens de communication sont pauvres ; mais le geste – mouvement du corps chargé d'une signification concrète – semble être considéré comme l'outil des simples par excellence. Ce n'est pas à cause de sa simplicité que le muet des *Miracles de Notre Dame de Chartres* s'exprime par des signes ; mais sous la plume de Jean le Marchand, les gestes, la simplicité et la piété du personnage se complètent parfaitement :

Li on, qui ne pœit parler,
Otraia et promist l'aler [à Chartres]
Par assenement et par signes.
Simples estoit moult et benignes
Et Dieu et sa mere craiet (v. 55-59).

Il est tellement attaché à ce moyen de communication qu'il l'utilise aussi après avoir récupéré la parole, et justement, pour dire qu'il l'avait récupérée : après avoir raconté le miracle, il tire et montre sa langue, ce qui ne lui confère pas un air particulièrement digne⁶.

6 Comme tout mouvement de la bouche, la langue tirée est dans l'iconographie médiévale signe d'un désordre (François Garnier, *Le langage de l'image au Moyen Âge*, Paris, Léopard d'Or, 1982, p. 136-137). Rarement représentée, elle apparaît parfois dans les coins peu visibles des cathédrales, pour souligner l'écart entre le sacré et le profane (Michael Camille, *Image on the Edge*, London, Reaktion Books, 1992, p. 83-85).

L'assimilation de la simplicité et du geste est la plus forte lorsque celui-ci devient l'arme de l'ignorant dans une confrontation qui l'oppose au lettré. Le savant comprend toujours le langage du simple, mais le geste est un moyen d'expression devant lequel il reste perplexe et demande des éclaircissements : il est ici moins compétent. Et c'est grâce à ce moyen d'expression que les simples réussissent à confondre la sagesse des sages. Il en est ainsi d'un berger que rencontre Alain de Lille dans *Ci nous dit* (349) : interrogé sur la raison pour laquelle il ne cesse de tourner son regard vers la terre et vers le ciel, ce dernier explique qu'il regarde un crapaud et, heureux de ne pas l'être, en remercie Dieu. Alain de Lille est émerveillé par la profondeur de ses remarques⁷ :

Je vin de Pariz ou j'ai despendu l'argent mon pere ; et si ai oï les grans maistres parler et y ai leu les grans livres. Mez je ne lu onques mez mot ne n'oï de bouche d'onme qui m'alast si prez dou cuer con tu m'as allé (p. 286).

Le geste est associé au simple d'une façon aussi naturelle que la parole et les livres aux *grans maistres*, et il les surpasse par sa concision et son efficacité.

Dans *Placides et Timéo* on trouve deux histoires qui se basent sur l'assimilation de la simplicité et du geste de deux façons très différentes⁸.

Dans la première, Amphiteus le philosophe se promène au bord de la mer en réfléchissant à la question de savoir où était Dieu avant la création du monde. Inspiré par l'Esprit Saint, un enfant se met à creuser un trou dans le sable et y verser de l'eau. Interrogé par le philosophe, il répond qu'il a l'intention de mettre l'eau de toute la mer dans ce trou ; lorsque celui-ci le traite de fou, l'enfant lui fait voir que sa prétention de répondre à la question qui le tourmentait est tout aussi folle.

La simplicité de l'enfant ne se reflète pas dans son geste qui n'a rien d'enfantin⁹ : on est loin de saint Cyr qui « semble parler » lorsqu'il déchire le visage du persécuteur des chrétiens avec ses ongles¹⁰. L'enfant n'est qu'un canal pour la voix divine, mais un canal idéal parce que – comme l'explique toujours le même personnage – il garantit la véracité du message, n'ayant jamais rien appris que ce qu'il a appris de Dieu, comme une fourmi, et parce qu'il permet de mieux confondre l'orgueil du

7 Il se fait convers dans une abbaye cistercienne pour montrer à quel point la sagesse d'un simple a confondu en lui l'orgueil d'un savant.

8 Éd. Claude Thomasset, Genève, Droz, 1980. Sur différentes versions de ces deux histoires, cf. Claude Thomasset, *Une vision du monde à la fin du XIIIe siècle. Commentaire du Dialogue de Placides et Timéo*, Genève, Droz, 1982, p. 25-26, 28-29, 232-235.

9 On peut hésiter si cet enfant représente la sainte simplicité ou le topos de *puer senex* décrit par Ernst Robert Curtius. De toute façon, les deux thèmes sont proches par le fait qu'il représentent un savoir paradoxal ; voir plus haut, p. 32, n. 84.

10 Voir plus haut, p. 33-34.

savant par son insignifiance¹¹ (p. 18). L'efficacité du geste du simple vient donc ici du fait que ce n'est pas vraiment lui qui en est l'auteur.

Les gestes du simple peuvent aussi parler malgré lui. La deuxième histoire de Timéo raconte la transmission des lois de la Grèce à Rome. Les Grecs veulent être sûrs que les Romains sont suffisamment intelligents pour accepter un tel don. Leur sens et leur savoir doit être éprouvé au cours d'une discussion. Un vieillard est envoyé de Grèce pour accomplir cette mission. Il décide que l'échange se fera *par signes, sans parler* (p. 193), ce que ses interlocuteurs acceptent à contrecœur. Mais lorsqu'il leur montre un doigt, ils sont perplexes ; voyant cela, un *joventel, fol par nature* (p. 194, 196), venu à l'assemblée avec ses parents, lui montre deux doigts et ainsi le dialogue s'établit. Le sage s'avoue vaincu et explique aux témoins la *senefiance* des gestes : un doigt signifie qu'il n'y a qu'un seul Dieu, deux doigts – Père et Fils, et cetera. Mais sachant que le jeune homme était incapable de discuter sur ces questions, les Romains lui demandent alors ce qu'il voulait exprimer par ses gestes :

Savés vous qu'il me monstroït, quant il me monstroït .I. doit ? Il me monstra que il creveroit a cascun .I. oeul et je li monstray .2. dois, ce fu a dire que on li creveroit avant les siens .2.. Et il me monstra après se palme, ce fu a dire qu'il me ferroit les lorailles, et je li monstray le poing, ce fu a dire que je l'en donroie parmi les dens (p. 196).

Le sens de cette histoire est opposé à celle d'Amphiteus. Ici, le sage a tort de ne pas demander à l'idiot une interprétation de ses signes : il aurait appris quel vide se cache là où il voit le savoir suprême. Les gestes sont le moyen de communication propre au sot parce qu'ils se prêtent parfaitement bien à l'expression des réalités basses et sont tout à fait inadaptés à transmettre des idées abstraites, étrangères à l'esprit grossier¹².

Comme on voit, le geste apparaît toujours en relation avec le langage verbal. Cette relation peut être de triple nature : le geste remplace les mots, il s'y oppose parfois, les nécessite pour être compris.

11 Dans une version de l'anecdote sur Alain de Lille devenu convers qui date du début du seizième siècle, l'histoire du berger et du crapaud est remplacée par celle de l'enfant qui veut mettre la mer dans un trou ; cf. *Ci nous dit, op. cit.* note au chap. 349, p. 336.

12 L'ambiguïté des gestes confirme leur infériorité. Denis Hüe considère que cette histoire illustre l'opposition entre la polyvalence des gestes qui donne occasion à une mésinterprétation et l'univocité de la loi figée par écrit ; « Le doigt du sage et le poing du fou », *Le geste et les gestes au Moyen Âge*, Senefiance 41, 1998, p. 286.

Le substitut des mots

Certains gestes de simples sont suffisamment éloquents pour être immédiatement compris sans le secours des mots. Certains sont éloquents justement pour cette raison qu'ils se passent des mots. La prière de la petite Douceline devient signe parce qu'elle est silencieuse : *enans que saupes ben parlar, fazia signe d'oracion, e mostrament de contemplacion al cel* (p. 4) ; agenouillée sur des pierres, regard tourné vers le ciel, la position du corps exprime parfaitement ce que la langue est incapable d'exprimer¹³. Adulte, elle pratique une prière qui est en continuation parfaite avec cette prière d'enfant (p. 71), et cette contemplation silencieuse s'accompagne de phénomènes corporels hors du commun, en particulier la lévitation, longuement décrits par l'auteur de la vie et admirés par les contemporains en tant que signe d'une relation privilégiée avec Dieu. Les premières paroles qu'on lui entend prononcer après l'une de ses extases – *meum modicum, meum modicum* – expriment la frustration causée par la distance entre l'homme et Dieu, impossible à franchir définitivement dans ce monde ; le latin fait le lien avec l'univers que la bienheureuse vient de quitter, mais l'extrême concision, à la limite du compréhensible, ainsi que la répétition, confère à ces propos une certaine maladresse en les rattachant au monde d'ici-bas. Les mots sont ici en-dessous du geste.

On pourrait dire la même chose de signes qui accompagnent la prière muette de sainte Marie l'Égyptienne. Ceux des simples ordinaires sont, dans la plupart des cas, beaucoup plus pauvres et le plus souvent n'ont rien de particulièrement spectaculaire. Leur modestie est à la mesure de celle des personnages.

Dans l'histoire de Sérapion, l'auteur omet de rapporter les mots de la confession du garçon, mais représente en détail tous les éléments du langage du corps qui la précèdent :

Si baissa maintenant la teste
Et gemi tout celeement.
Mais assez tost apertement
Soupira fort et sanglota
Et o ses doiz ses yeulx frota,
Dont li grosses lermes cheoient
Que toute sa face moilloient.

13 Sur les gestes de la prière et leur relation avec les mots, cf. Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 289-320. Selon cet auteur, l'un ou l'autre élément de cette relation est privilégié : Macaire considère que « il n'est pas nécessaire d'user de beaucoup de paroles. Il suffit de tenir les mains élevées », pendant que Hugues de Saint-Victor nie complètement le rôle des gestes au détriment de la voix, mais au degré le plus élevé de la prière, cette voix n'est qu'un cris d'allégresse, une sorte de « geste de la voix », comme dit Jean-Claude Schmitt ; *ibid.*, p. 291 et 300.

Lors trait, voians celx de la place,
 Hors de son sein le paximace [une sorte de pain]
 Que pour menger en tapinage
 Ot emblé selon son usage,
 Si l'a a son maistre rendu.
 Puis s'est a la terre estendu,
 En plorant angoisseusement,
 Et confessa tout vraiment (Le Tombel, v. 316-330).

La richesse inouïe de cette description (neuf signes suggestifs sur quinze vers !) rend sensible aussi bien l'esprit qui s'éveille grâce à la contrition que le caractère enfantin du personnage (*o ses doit ses yeulx frota*). D'ailleurs, l'insistance même sur son moyen d'expression privilégié semble intimement liée à son appétit irrépressible : le jeune homme est tout corps. C'est seulement la parole du maître qui parvient à discipliner le novice. Si le geste peut remplacer les mots, cela ne signifie pas qu'ils ont un statut égal.

Mais le fait que le geste est l'équivalent des mots, dits ou chantés, est souligné par plusieurs auteurs. Certains le font en établissant un parallélisme : dans la version courte du miracle de Jean Miélot sur l'enfant charitable, le garçon va à l'église avec sa mère et *ainsi comme celle femme se fut mise en oroisons, sont filz print un morseaul de pain et le mist a la bouche de limage de Jhesus* (Warner, p. 23). De même pour le jongleur de Notre-Dame. Lorsqu'il voit la messe commencer, effrayé de ne pas pouvoir répondre avec les autres, il décide de faire à l'honneur de la Vierge ce qu'il sait faire. Son art doit être le correspondant du chant sacré : *Li autre servent de canter/ Et jo servirai de tumer* (v. 135-136). Suit l'énumération de multiples tours d'acrobatie qu'exerce le jongleur dans la crypte de l'église (dont chacun à un nom !), énumération qui fait contrepoids à celle des prières qu'il ne connaissait pas et à celles que récitaient les membres du couvent ; la richesse de ses connaissances dans le domaine semble compenser son ignorance de tout ce qui appartient au langage. Les mouvements du corps deviennent une sorte d'oraison et on peut avoir l'impression qu'ils accomplissent parfaitement ce rôle. D'autant plus que l'auteur souligne la beauté du jongleur, l'opposant à son ignorance : le corps est son vrai domaine.

Opposition entre gestes et mots

Il arrive que le geste dépasse le rôle d'un simple succédané de la parole et révèle de vraies richesses. Il s'agit alors d'un geste de charité. Systématiquement opposé aux mots, il s'avère supérieur au langage : au langage imparfait du simple, parce que le

geste n'a rien de maladroit, ou au langage parfait des plus intelligents, parce que celui-ci est vide de sens.

Lorsque la femme du jardinier lui expose l'inutilité de la charité, elle emploie deux fois l'expression « *si m'aïst Deus* » et une fois « *por Deus* ». Le silence du jardinier marque, bien évidemment, son impuissance et sa faiblesse, mais il va de pair avec le fait que pour cet homme, l'amour de Dieu s'exprime dans l'action, et non dans le langage ; le caractère conventionnel des exclamations de sa femme, de même que le paradoxe de la phrase *Si m'aïst Deus, point ne me plect / ceste aumosne* (v. 3176-77), montre à quel point le langage peut être stérile et sec, pendant que le cœur du personnage central, conformément au prologue de ce récit, *come li fuz soz l'escorcel/ se tient en verdor et en force* (v. 3117-18), grâce à la charité qui l'anime.

Il est sans doute plus facile de parler de Dieu que de lui consacrer son argent ; mais les gestes se prêtent mieux à exprimer la piété profonde des personnages aussi pour cette raison que pour eux, ils sont plus faciles que le langage. Pour l'enfant charitable, il est plus simple de partager son pain avec le Christ que de lui parler, et cette opposition s'exprime le mieux dans une version où le protagoniste est un bébé que sa mère porte dans ses bras :

Partie de son pain brisa ;
 Al fil la Virge tendu l'a.
 Il li a dit en balbeiant :
 « Enfes, mengez de mon pain »¹⁴.

D'une façon analogue, le geste de charité parfait s'oppose au langage imparfait dans le miracle du vilain de Gautier de Coinci ; au balbutiement d'un enfant se substitue le juron d'un rustre :

Quant mainjoit, n'estoit povre ame,
 Se pour l'amor de Nostre Dame
 Dou pain li demandast, por Dieu,
 Qu'il ne deïst : « Par le cuer bieu !
 Tu en aras, n'i fauras mie,
 Se çaienz a crouste ne mie » (v. 55-60).

Il est vrai que la charité est ici opposée non seulement au blasphème, mais aussi à l'habitude qu'avait le vilain d'empiéter sur le champs de ses voisins, ce qui permet de mieux saisir sa nature. Elle est purement affective, elle résulte d'une réaction spontanée à la demande d'un indigent, et non d'un système de valeurs réfléchi. Mais

14 Éd. Joseph Morawski, *Romania* 44, 1938, p. 476.

le geste est loin d'être superficiel. « *Por Dieu* » rime avec « *cuer bieu* » ; le langage grossier déforme l'intention noble, mais le noyau se laisse toujours déceler.

Dans cette opposition, les gestes apparaissent comme la moelle, et les mots comme l'écorce ; les premiers sont la vérité, les deuxièmes – l'apparence.

L'incomplétude du geste

Mais le texte où le corps est le plus présent, le *Jongleur de Notre-Dame*, est aussi celui qui insiste le plus sur le fait qu'en tant que moyen d'expression, il a besoin d'être complété par les mots, qu'il nécessite une interprétation (et l'histoire de la discussion avec le maître d'Athènes montre combien l'interprétation des gestes d'un simple est délicate).

Pour Paul Bretel, le corps dans ce récit est un moyen de rédemption, et il s'agit d'un corps « qui s'exalte, et qui s'exulte jusqu'à l'épuisement – mais non jusqu'à sa négation » ; la danse du jongleur appartient au « sacré de la transgression, de type dionisiaque, qui s'exprime par le jeu, la fête, la jubilation » et le mène à « un état de transe paroxystique [...], une expérience mystique d'union à Dieu ». ¹⁵ Je ne partage pas cette interprétation ; il n'y a pour moi dans le spectacle du jongleur rien de dionisiaque, ni de jubilatoire. Il me semble que ce qui s'exprime ici, c'est le désir de Dieu d'autant plus poignant qu'il paraît difficile à assouvir. L'incongruité du moyen qui exprime ce désir, auquel le jongleur est réduit par son ignorance, donne la mesure de la distance qui nous sépare de Dieu. Bien évidemment, la conscience de celle-ci est le premier pas pour combler cet écart.

Le jongleur saute devant la Vierge parce qu'il ne sait pas prier. Les acrobaties sont la seule chose qu'il sache faire – et il sait très bien les faire – alors il se sert de ce moyen unique pour donner libre cours à ses sentiments. Il offre à la Vierge ce qu'il a de meilleur ; mais l'auteur montre avec toute sa finesse psychologique qu'au même moment, il est convaincu que ce qu'il a de meilleur est misérable.

Surtout, ce moyen d'expression n'exprime rien. Les acrobaties ne sont pas à proprement dit des gestes – ils n'ont pas de signification ¹⁶. Ils ne sont pas pour autant complètement vides, prêts à être chargés d'un sens voulu, puisqu'ils sont imprégnés d'une ambiance ludique, complètement étrangère à l'intention du jongleur. Son entreprise est extrêmement difficile : il essaie d'exprimer ses sentiments les plus profonds à l'aide de signes qui sont en décalage par rapport à son cœur. Le parallélisme

¹⁵ *Le jongleur de Notre-Dame*, op. cit., p. 37-38 et 145.

¹⁶ Sur le geste en tant que *signum* et différentes façons dont il peut être chargé du sens, cf. Jean-Claude Schmitt, op. cit., p. 31.

laconique du vers : *bale des piés et des ex plore* (v. 201)¹⁷ dit assez le déchirement intérieur. Ce sont les larmes qui contiennent la vérité de ce personnage, tandis que les acrobaties semblent être du côté des apparences et des limites imposées par l'imperfection humaine. Aussi, le moine qui le surprend ne comprend-il rien à ce qu'il voit ; la scène n'a rien d'univoque.

Ces gestes ne constituent donc pas vraiment un langage ; d'autant plus qu'ils ne s'inscrivent dans aucun continuum. Le spectacle du jongleur n'est pas vraiment une danse : ce n'est qu'une collection des sauts de saltimbanque qui se succèdent. L'énumération de leurs noms montre la richesse (quantitative) du domaine, mais elle montre aussi leur caractère disparate. S'il y a là une certaine analogie avec le langage, c'est avec celui qui est propre aux simples, et en particulier aux bergers, fait d'interjections et de syntagmes juxtaposés. En plus, le pauvre, voyant l'incongruité de ces gestes, aussi bien par rapport à l'espace que par rapport à ses sentiments, les complète par des signes plus adéquats : il interrompt par moment sa performance pour exécuter des gestes religieux : *l'image encline, si l'aore* (v. 173), ou bien *bat sa cope* (210). Il met du tout dans sa « prière » parce que rien n'exprime entièrement ses sentiments.

Aussi croit-il nécessaire d'y ajouter des mots. C'est lorsqu'il danse devant la statue de la Vierge qu'il parle le plus : il lui dit que tout ce qu'il fait, il le fait à son honneur et que ses acrobaties ne lui procurent *point de deduit* (v. 191). Il est fort probable que la Vierge se passerait de ces explications, connaissant suffisamment bien le cœur du fidèle ; mais le jongleur, lui, ne peut pas s'en passer. Il a une conscience aigüe du caractère défectueux de l'unique moyen d'expression qui est vraiment le sien¹⁸ et la conviction de ne pas être à la hauteur le plonge dans une tristesse profonde : *Plore mout tres tenrement/ Que ne sot orer autrement* (v. 211-212).¹⁹ Et à la fin de la scène, il jette le dernier regard à la Vierge et soupire : *con grant damage/ Que jo ne sai tos*

¹⁷ Tout jeu est difficilement compatible avec la piété. Rutebeuf dit de sainte Elisabeth enfant : *Se li cors jooit la fuer, / A Dieu avoit fichié le cuer. / Ainsî jooit sanz cuer li cors. / Li uns a Dieu, l'autre la fors* (*Vie de Sainte Elysabel*, éd. Michel Zink, Rutebeuf, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1990, t. II, v. 305-307). Le jeu est ce qui unit Elisabeth aux autres enfants, mais elle n'est pas une enfant comme les autres. Mais, bien évidemment, la situation du jongleur est plus complexe.

¹⁸ Le miniaturiste de l'Ars. 3516 (cf. le frontispice) ne semble pas non plus pleinement satisfait des ressources du protagoniste, même si la pose extraordinaire qu'il lui fait prendre montre combien l'art de la jonglerie peut inspirer le sien : il lui ajoute un instrument de musique, déposé aux pieds de la Vierge, qui vient peut-être des autres miracles sur les jongleurs, moins démunis, comme par exemple celui de Gautier de Coinci, II Mir 21.

¹⁹ Ce couplet est parfaitement ambigu : soit il pleure parce qu'il ne sait pas prier autrement qu'en pleurant, soit, il pleure parce qu'il ne sait pas prier autrement qu'en dansant – puisque son *geu* est présenté comme équivalent de la prière. Comme a montré Paul Bretel, la deuxième interprétation est plus logique.

ces sautiers ! (v. 250-251). Et pourtant, il vient de s'affaïsser, complètement épuisé : il a exploité toutes les ressources de son corps, il a tout donné de lui. Mais cela ne lui suffit pas. Connaître le psautier, ce serait quelque chose ! Il achève donc son exploit sur la note de l'insatisfaction ; les moyens du corps ne permettent pas de remplacer pleinement ceux de l'intellect. L'accomplissement spirituel dont il fait expérience, comme on l'apprend beaucoup plus tard – *s'ot tot son cuer asoagié* (v. 420) – n'est pas dû à ses efforts, mais à l'intervention miraculeuse et gratuite de la Vierge, puisque cette mention apparaît au moment où l'abbé la voit éventer son serviteur.

Je ne pense pourtant pas qu'« en réconfortant son serviteur épuisé par ses acrobaties, Notre-Dame approuve le service qu'il lui offre (...) et elle restitue à la danse et à l'acrobatie leur dimension de célébration religieuse »²⁰. Dieu n'approuve pas plus la version fautive de la prière récitée par le héros de « Miserere » en lui envoyant la lumière céleste : c'est sa foi qui est récompensée de la sorte. La « prière » du jongleur ressemble d'ailleurs beaucoup à celle de l'ermite de « Miserere » : l'un fait des acrobaties, l'autre dit des absurdités. La même maladresse, le même ridicule caractérise les deux personnages. Tout signe est bon aux yeux de Dieu pourvu que l'intention soit bonne. Mais le signe incorrect, maladroit et incongru est particulièrement bon ; cette imperfection décèle de multiples richesses, entre autres celle de ridiculiser le personnage devant les autres, puisque dans le domaine de la communication inter-humaine, c'est l'univocité et la clarté du langage correct qui est plus efficace. Mais pour que le mérite soit valable, il faut que la maladresse et l'imperfection soient reconnues pour telles.

Il faut pourtant signaler que dans la concurrence constante entre les deux modes d'expression, le geste n'est pas systématiquement désigné comme inférieur, même en apparence. Les gestes du sourd-muet, de même que sa prière du cœur, s'opposent à la parole pervertie du jongleur aveugle. Et on ne s'étonne pas que le mauvais élève qui vend son âme au diable, ressuscité après un séjour en enfer, préfère raconter ce qu'il a vu *magis opere quam sermone* : la vie pieuse qui sera la sienne depuis ce moment donne la mesure de l'effroi qu'inspirent les tourments infernaux mieux que la parole ne saurait le faire (Césaire, I, 32).

Finalement, il y a un simple dont le geste est d'autant plus efficace qu'il n'est pas un substitut, mais un complément de la parole. Lorsque Lanfranc demande à Wulstan d'abdiquer de sa fonction d'évêque, celui-ci prononce deux discours, adressés respectivement à Lanfranc et au roi Édouard le Confesseur mort, rappelant que c'est ce dernier qui lui a conféré cette dignité, c'est donc uniquement lui qui peut l'en démettre. Il se rend alors au tombeau du roi et lui remet sa crosse en la fichant

20 Paul Bretel, *op. cit.*, p. 41.

dans la pierre tombale. La crosse pénètre la pierre et reste fichée, retenue, comme on nous l'explique plus tard, par la main du roi mort ; et *tut cil ki la merveille virent,/ A merveilles s'en esbaïrent* (v. 5810-11). On s'émerveille encore en voyant ensuite que personne n'est capable de retirer la crosse et que, finalement, seul Wulstan, encouragé par Lanfranc, arrive à le faire. Le miracle qui dénonce l'erreur du savant légitime le pouvoir du simple.

Ainsi, Wulstan a beau ignorer le latin (ou le français) : il sait non seulement s'exprimer parfaitement dans sa langue maternelle, mais encore se servir des règles de la rhétorique, ponctuant son discours d'un geste bien choisi.

Celui-ci a quelque chose de simple et d'archaïque, mais au sens le plus noble du terme : loin de la maladresse enfantine, il a un aspect solennel et patriarcal. C'est que la simplicité de Wulstan est pleine de noblesse ; elle équivaut en fait à la mesure, jointe à la droiture qui se passe de subtilités superflues.

Son geste n'atteint pourtant pas le sublime de celui dont Jean Gerson a conservé le souvenir toute sa vie : quand il était jeune garçon, son père s'est mis contre le mur, les bras écartés, disant : « Regarde, mon fils, parce que c'est ainsi que ton Dieu, qui t'a créé et t'a sauvé, a été crucifié et est mort »²¹. Lorsqu'il revient à ce geste d'un illettré plusieurs années plus tard, l'auteur savant qu'il est devenu fait peu de cas de son opinion, exprimée ailleurs, sur l'incapacité des simples d'enseigner et de transmettre leurs expériences spirituelles²².

Fortement associé au silence, le geste peut absorber soit le côté maladroit, soit le côté idéal de celui-ci. Ses différents emplois permettent de saisir différentes nuances de la simplicité, de la gaucherie d'un Sérapion à la noblesse de Wulstan, du ridicule des acrobaties jongleresques au sublime de la prière enfantine. Le paradoxe chrétien fait que dans le domaine spirituel, ces extrémités se touchent ; si dans le domaine humain, c'est l'impression de la maladresse qui domine, c'est encore mieux.

21 Cité par Daniel B. Hobbins, « Gerson on Lay Devotion », *op. cit.*, p. 52.

22 Voir plus haut, p. 47.

3. L'écriture et l'image

Depuis l'échange de correspondance entre Grégoire le Grand et l'évêque iconoclaste Serenus de Marseille (599), les illettrés, l'écriture et l'image sont liés d'une relation indissoluble. La constatation du pape selon laquelle l'image est l'écriture des illettrés devient une formule répétée, avec des variations, tout au long du Moyen Âge¹. C'est l'image qui semble le domaine des simples ; la parole est par eux mal maîtrisée, l'écriture, en principe, ignorée, le geste ne satisfait pas toujours leurs besoins, ils ont donc tout à espérer des représentations picturales et sculptées.

Il est donc intéressant que dans les récits sur les simples, l'écriture occupe plus de place que l'image et semble être plus thématifiée. Cela s'explique sans doute par le fait que la figure du simple est déterminée par ce dont il est privé, ce qu'il ne comprend pas, et non par ce qui lui est accessible.

Le désir de l'écriture

Cette lettre, et une autre que je vous ai envoyée, ont été écrites de ma main dans l'île de Roche, au milieu de soupirs et de larmes si abondantes, que mes yeux ne pouvaient plus voir ; mais j'étais dans l'admiration de moi-même et de la bonté de Dieu en considérant sa miséricorde envers les créatures raisonnables, et les merveilles de sa providence à mon égard. Comme mon ignorance me privait de la consolation de me confier à quelqu'un, il m'a donné la faculté de pouvoir écrire, afin qu'en sortant de l'extase je pusse soulager un peu mon cœur et l'empêcher d'éclater. Il ne voulait pas me retirer encore des ténèbres de cette vie ; il a miraculeusement donné cette faculté à mon esprit, comme fait le maître pour l'enfant auquel il donne un modèle. Aussitôt qu'il m'eût quittée, avec l'évangéliste saint Jean et saint Thomas d'Aquin, je commençai à apprendre comme en dormant. Pardonnez-moi de trop vous écrire, mais les mains et la langue s'accordent avec le cœur.²

C'est ainsi que Catherine de Sienne partage avec son confesseur et biographe, Raymond de Capoue, sa joie d'avoir appris miraculeusement à écrire. Il ressort de la lettre que l'incapacité d'écrire était ressentie par l'auteur comme un poids, et que

1 Cf. Jean-Claude Schmitt, *Le corps des images*, Paris, Gallimard, 2002, p. 63-133.

2 Lettre CXXXVI (90), *Lettres de sainte Catherine de Sienne*, trad. de l'italien par E. Cartier, Paris, Librairie Poussielgue, 1886, vol. I, p. 860.

le don accordé par Dieu fut pour elle d'une importance vitale : il l'a sauvée de la mort³. L'écriture est comme une prolongation nécessaire de l'effusion mystique. Savoir écrire est donc un grand bonheur, tellement grand que les larmes empêchent Catherine de bien voir : visiblement, c'est toujours Dieu qui guide sa main. D'ailleurs, les yeux importent peu dans l'acte d'écriture, tout l'accent étant mis sur la main. Ainsi, à la relation entre le cœur et la bouche, obligatoire pour chaque simple, s'ajoute celle entre le cœur et la main.

Il ne semble pas que le fait de dicter leurs œuvres ait posé des problèmes particuliers aux auteurs lettrés contemporains à Catherine. C'est l'incapacité de s'en servir qui confère à l'écriture une telle valeur.

Les simples semblent avoir un goût particulier pour ce mode d'expression. Saint François ramasse tous les morceaux de papier portant une inscription quelconque qu'il trouve sur sa route. Interrogé par son compagnon sur le sens de ce geste, il explique que toutes les inscriptions, même celles qui ne sont pas très pieuses, contiennent des lettres qui composent le nom de Dieu⁴. Comme on a vu, son amour de l'écriture l'emporte sur le souci de correction, puisque dans ses lettres, il ne permet pas de gratter les fautes⁵.

Faute de savoir l'utiliser, les simples expriment parfois leur attirance pour l'écriture d'une façon assez excentrique. C'est ainsi pour Muse, dont l'histoire est racontée dans plusieurs recueils de miracles⁶ : cette petite fille rêvait d'avoir un psautier, mais son père était trop pauvre pour lui en acheter un ; une nuit, la Vierge lui est apparue dans un songe tenant deux psautiers dans ses mains. Cette approche quantitative permet de voir à quel point le livre pour un simple n'est qu'un objet. Dans ce récit, strictement associée au jeune âge de la protagoniste, cette attitude n'est qu'un point

3 L'écriture a le même rôle dans une lettre d'une autre mystique, Marguerite d'Oingt : celle-ci revient de ses extases avec la sensation d'avoir toutes ses visions inscrites dans son cœur ; elle est tellement bouleversée qu'elle n'arrive pas à boire et manger et risque de mourir, mais finalement elle *se pensa que s'ela metoyt en escrit ces choses que sos cuers en seroyt plus alegiez. Se comença a escrire tot co qui est ou livro, tot per ordre aussi come illi les avoyt ou cuer, et aussi tot come illi avoyt mis les mot ou livre et ce li sallioyt du cuer. Et quant illi ot tot escrit, illi fu tote garie* ; *Les Œuvres de Marguerite d'Oingt*, op. cit., p. 142. Contrairement à Catherine de Sienne, Marguerite sait écrire et son besoin ne nécessite pas l'intervention divine ; pourtant, dans son cas aussi ce soif d'écrire est celui d'une femme simple, ce qui va de pair avec l'accent mis sur le fait que le livre qu'elle écrit, inscrit dans son cœur, est libre de toute autorité, que tout simplement elle ignore : *je ne say pas se co que est escrit ou livro est en sainti escriptura* (loc. cit.).

4 Celano, *Vita prima*, op. cit., p. 287 ; cf. aussi la *Légende de Pérouse*, *ibid.*, p. 953.

5 Voir plus haut, p. 56-57.

6 La source est dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand, IV, 18, mais le motif de l'écriture est postérieur : chez Grégoire, la Vierge apparaît accompagnée de petites filles, et non avec les psautiers.

de départ, d'ailleurs prometteur, pour une relation rationnelle avec le livre : Muse va apprendre à y lire, grâce à une maîtresse dans la plupart des versions, ou d'une façon miraculeuse chez Thomas de Cantimpré. Mais nombreux sont les simples qui en restent à cette première étape.

Si les illettrés pieux sont tellement attirés par l'écriture, c'est qu'elle est fortement imprégnée de connotations religieuses⁷. Dans l'iconographie, le livre est un attribut privilégié de plusieurs saints, ainsi que du Christ et de Dieu le Père lui-même⁸. L'apprentissage précoce de l'écriture est un lieu commun des vies de saints⁹. L'illettrisme appartient plutôt au camp contraire : la plupart des hérétiques sont traités par les auteurs ecclésiastiques d'*illitterati*¹⁰.

Ainsi, Sainte Élisabeth âgée de cinq ans

Ja soit ce lettres ne savoit,
Portoit .I. sautier a l'eglize

7 Jesse M. Gellrich, *The Idea of the Book in the Middle Ages. Language Theory, Mythology, and Fiction*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1986, p. 29-50 ; Judith Guéret-Laferté, « Aspects de la symbolique religieuse du livre dans l'enluminure de la fin du Moyen Âge », *Revue française d'histoire du livre*, 88-89, 1995, p. 65-86 ; Jacques Stiennon, *L'Écriture*, Turnhout, Brepols, 1995, p. 40-59.

8 Judith Guéret-Laferté, *op. cit.*, p. 69-84 et Michel Pastoureau, « La symbolique médiévale du livre », *Revue française d'histoire du livre*, 88-89, 1995, p. 31. Judith Guéret-Laferté souligne que même si le motif du livre en tant que symbole de la sagesse s'ancre dans une tradition ancienne, c'est surtout à partir du XIII^e siècle (donc à l'époque dont datent la plupart des textes que j'ai étudiés) qu'on insiste dans l'iconographie sur l'érudition des saints, représentée par l'attribut du livre. Ce motif se prête parfaitement à illustrer la vie contemplative (ainsi, un paysan portant sa bêche peut être opposé à un moine absorbé par la lecture), même si vers la fin du Moyen Âge on rencontre des représentations de la contemplation où le livre est relégué au second plan ou même totalement banni (*op. cit.*, p. 77-82).

9 Danièle Alexandre-Bidon, « La lettre volée. Apprendre à lire à l'enfant au Moyen Âge », *Annales ESC*, 44, 4, 1989, p. 980.

10 Pierre Riché, « Recherches sur l'instruction des laïcs du IX^e au XII^e siècle », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 5, 1962, p. 181. Bien évidemment, le sens du mot est plus large et recouvre l'ignorance de la culture latine, mais justement, l'illettrisme et le manque d'instruction entretiennent des relations complexes (cf. Franz H. Bäuml, « Varieties and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy », *Speculum* 55, 2, 1980, p. 237-265). Pierre Riché considère que les hérétiques étaient appelés ainsi parce qu'ils ignoraient le latin et commentaient la Bible en traduction ; mais on ne peut pas écarter l'idée que l'image véhiculée par le mot *illitteratus* était aussi celle de quelqu'un qui n'a pas d'accès, ou n'a qu'un accès indirect à l'écriture, ce qui permet de présenter les croyances des hérétiques comme privées de toute autorité. D'une façon analogue, Judith Guéret-Laferté parle de la représentation du diable en tant qu'ennemi du livre, empêchant un saint de lire ou d'écrire (*op. cit.*, p. 84-86), motif qu'on pourrait rapprocher de la scène où le diable essaie en vain d'entraver le travail de l'écriture des miracles entrepris par Gautier de Coinci.

Si com por dire son servize (Rutebeuf, *Vie de sainte Elysabel*, v. 282-284).

Et saint Grégoire admire dans Servoul l'illettré son goût pour les livres : le mendiant s'achète des volumes de la sainte Écriture et se les fait lire à voix haute, grâce à quoi il apprend le texte par cœur (*Dialogues*, IV, 15, 3).

Les versions françaises (à part celle en prose, qui est très fidèle à l'original) insistent davantage que Grégoire sur le fait que la passion du paralytique a pour objet le livre même et ajoutent plusieurs précisions sur cette inclination pour l'écriture. Les deux développent la question des moyens dépensés par le mendiant : il achetait les livres *des espernes de sa queste* (*Tombel*, v. 138), *ses omosnes y metoit* (*Dialogue saint Gregoire*, v. 18596). Ces détails ne mettent pas seulement en évidence le prix que le pauvre accorde à la sainte Écriture et les sacrifices nécessaires à son acquisition, ils ont aussi pour effet de souligner la matérialité du livre : ce qu'il veut, c'est un objet concret. Il semble que la supériorité de l'écrit sur la voix consiste en ce que le premier est une chose que l'on peut posséder.

Les adaptateurs se posent aussi la question sur les sources du désir de livres ressenti par le personnage. Dans le *Dialogue Saint Gregoire*, on lit que Servoul

aimoit de sa nature
Livres de la sainte escripture,
Si que souvent en achetoit (v. 18593-95).

Il s'agit donc d'un sentiment profondément ancré, aussi profondément que la piété : l'amour des livres vient de la nature. Le fait qu'on aurait tendance à placer l'écriture plutôt du côté de la culture n'y est pour rien. Servoul est par nature un amateur de livres comme Perceval est par nature un chevalier ; les circonstances de leur vie font que ce noyau dur est profondément enseveli – un temps, pour Perceval, toute sa vie pour Servoul – mais la *norreture* n'arriverait jamais à faire taire la voix de la nature.

L'auteur du *Tombel de la Chartreuse* voit les choses un peu autrement : dans sa version, le paralytique

Volentier oait sermonner
Des sermons d'escripture sainte,
Et ot si fermement empainte
Ceste fantasie en la teste
Que des espernes de sa queste
Livres achatez en avoit (v. 134-139).

Bien évidemment, il ne peut être question ici du sens péjoratif du mot *fantasie* – caprice, bagatelle, image fuyante et trompeuse. La *fantasie empainte en la teste*

renvoie directement à la théorie de l'imagination que le Moyen Âge a hérité de l'Antiquité¹¹, et le pronom *ceste* ne peut se rattacher qu'aux *sermons d'écriture sainte*. Puisque la notion du fantasme s'attache aussi bien aux représentations imaginées qu'au langage¹², il semble que ce sont les mots de l'Évangile qui s'imprimaient dans l'esprit du paralytique, ce qui lui inspirait le désir d'en posséder une forme plus matérielle, écrite.

Servulus n'est donc pas comme Sanctulus dont le même saint Grégoire dit qu'il n'a jamais lu les Écritures, mais en pratiquait l'esprit. Les livres sont ce qui est le plus précieux dans sa vie, faite de misère et de souffrance, parce qu'en les possédant, il est plus facile de pratiquer l'esprit qu'ils contiennent¹³. Dans la version du *Tombel* surtout, on passe sans transition de l'amour pour l'esprit de la lettre à celui de son support matériel. Visiblement, écouter ne suffit pas ; quand on aime la parole de Dieu, on veut la voir écrite.

Ainsi, le contact avec la matérialité du livre peut nourrir l'âme, même si on ne sait pas le lire¹⁴. Mais la relation si étroite entre l'écriture et la religion peut avoir un autre effet. Trois chevaliers de *Ci nous dit* sont fermement résolus à se convertir, mais leur séjour parmi les moines apprend à deux cadets que la religion est réservée à ceux qui savent lire. Avant que leur compagnon ne leur fasse découvrir un autre type d'écriture, ils pensent quitter le couvent, complètement découragés, persuadés que la distance qui les sépare des livres leur interdit aussi l'accès au sacré.

La distance

Celle-ci est parfois ressentie douloureusement, au sens tout à fait physique. Le jeune saint Romuald se choisit pour maître un frère Marin, à peine plus instruit que lui-même. L'aîné exige de son disciple qu'il lise des psaumes :

11 Giorgio Agamben, *Stanze*, Paris, Bibliothèque Rivages, 1992, p. 122-170 ; Mary Carruthers, *Le livre de la mémoire*, op. cit., p. 76-96.

12 Selon Aristote ; la voix est un son accompagné de quelque fantasme ; Giorgio Agamben, op. cit., p. 128.

13 La Bible semble avoir sur Servulus le même effet que la poésie sur Alain de Lille : « La poésie, dit-il, dépeint à mon intellect l'image du son vocal faisant, grâce à la voix, passer à l'acte ce qui était pour ainsi dire paroles archétypiques préconçues par l'esprit » ; cité par Paul Zumthor, *La lettre et la voix*, op. cit., p. 149.

14 Michel Pastoureau souligne d'ailleurs qu'« au Moyen Âge, tous les livres ne sont pas faits pour être lus et c'est une époque où le lecteur ne fait pas le livre » ; l'aspect symbolique l'emporte sur le pragmatique (op. cit., p. 36).

Romuald ayant abandonné le siècle sans avoir fait d'études, pouvait à peine prononcer distinctement les paroles des versets du psautier et l'attention des yeux penchés sur le livre pour la lecture était pour lui d'un intolérable ennui. Marin tenant un bâton dans sa main droite, frappait très souvent Romuald assis à côté de lui, sur la joue gauche. Longtemps après, Romuald poussé par la souffrance, dit avec beaucoup d'humilité : « Maître, s'il vous plaît, frappez-moi désormais sur la joue droite, car je suis en train de perdre l'ouïe de l'oreille gauche »¹⁵.

L'illettrisme vécu de cette façon présente plusieurs avantages. L'écriture devient l'occasion d'un double exercice : celui de l'ascèse et celui de l'humilité, puisque cette souffrance ridiculise l'élève si récalcitrant. Bien évidemment, pas devant son maître qui, tout imprégné de sagesse spirituelle, accueille la demande du jeune ermite avec admiration pour sa patience et adoucit ses méthodes d'enseignement. Mais lorsque, plusieurs années plus tard, Romuald raconte cet épisode, il rit de sa maladresse, faisant ressortir de cette façon la dimension comique de ses problèmes avec l'écriture.

Ainsi, on pourrait soupçonner que la barrière qui sépare le simple de l'écriture lui interdit de goûter pleinement la parole divine, mais cet handicap est compensé par l'expérience qui permet d'approcher Dieu par une autre voie.

Le lettrisme et l'illettrisme possèdent dans la société médiévale plusieurs degrés et des cas intermédiaires¹⁶. En principe, l'illettrisme n'exclut pas la culture, de même que la capacité de lire et d'écrire ne s'accompagne pas automatiquement du savoir¹⁷. Pourtant, l'illettrisme est pour les auteurs des textes narratifs le signe le plus simple et le plus éloquent pour évoquer le dénuement intellectuel.

La plupart des personnages ignorent complètement l'écriture, que ce soit explicitement ou non. Marie l'Égyptienne étonne Zosimas par sa connaissance de la Bible, mais quand il lui demande si elle la lit, elle répond n'avoir jamais appris à lire ; c'est peut-être pour cela qu'elle cite l'Évangile très librement (O, 54)¹⁸. Il est important qu'elle ne sache pas écrire pour que Zosimas soit émerveillé devant sa sagesse et le miracle qui couronne sa vie lorsqu'il trouve sur le sable, à côté de son corps, une inscription qui révèle le nom de la défunte.

15 Saint Pierre Damien, *Vie de Saint Romuald*, dans *Saint Pierre Damien et Bruno de Querfurt, textes primitifs camaldules*, trad. L.A. Lassus, Éditions du soleil levant, Namur, 1961, p. 39-40.

16 Franz H. Bäuml, op. cit.

17 Selon Gautier Map, un bon scribe peut être *illitteratus* ; cf. Paul Zumthor, *La lettre et la voix*, op. cit., p. 132.

18 Comme l'explique Peter Dembowski (*La Vie de sainte Marie l'Égyptienne*, op. cit., p. 192), « Cil qui n'ont vestement vestoient la perre » (O, 53) est une paraphrase libre de « Non habentes velamen amplexantur lapides » (*Job*, 24,8).

Pour la sainte, l'illettrisme n'est donc la source d'aucune frustration, d'aucun désir.¹⁹ On pourrait dire la même chose du petit berger visionnaire de Gautier de Coinci, qui *onques lettre n'ot conneüe/ N'onques lettre n'avoit veüe* (v. 155-156). Celui-ci ne reçoit pas le don de l'écriture, mais, revenu de son voyage dans l'au-delà qu'il a fait en songe, tout ce qu'il dit est savant *com s'il le leüst en un livre* (v. 174). Le livre est le modèle de toute science, accessible aux simples uniquement par l'intermédiaire d'un miracle.

Pour les chevaliers devenus cisterciens, aucun miracle spectaculaire ne raccourcit ce chemin, et l'illettrisme devient un véritable problème. On se représente facilement le moment où ils s'en rendent compte comme le creuset de leur spiritualité. L'incapacité de lire un texte peut stimuler le désir de le comprendre, et la difficulté de l'entreprise rend son objet d'autant plus précieux. Il est vrai qu'aucun des textes français ne présente de scènes comparables à celle de l'apprentissage de Romuald, mais lorsqu'il est question des moines qui s'efforcent en vain d'apprendre à lire au chevalier converti, on devine que ce dernier y consacre tous ses efforts. Il rêvait de devenir cistercien, et au seuil de cette vie nouvelle il apprend qu'il faut savoir lire ! S'il se décide à remplir cette condition difficile, cela donne la mesure de la force de sa vocation.

L'inaccessibilité de l'écriture qui barre et ouvre la voie au sacré devient un motif récurrent dans l'une des versions latines de l'histoire (Césaire de Heisterbach, *Libri VIII*, III, 71). C'est un convers illettré qui trouve la fleur miraculeuse et, faute de savoir déchiffrer l'inscription, il demande à un moine de le faire ; le personnage principal trouve un reflet spéculaire qui lui renvoie, par-delà la tombe, sa distance par rapport à l'écrit.

Ce moment ressemble étrangement au passage d'une homélie de saint Augustin où l'attitude de l'illettré devant l'écrit sert à l'auteur de comparaison dans un développement sur la nécessité de comprendre le sens du miracle sans se contenter de l'admirer :

Si tu vois des lettres, et que tu ne puisses les lire, ne dis-tu pas : Qu'est-ce qui peut être écrit là ? Puisque tu vois quelque chose, tu cherches à savoir ce que c'est, et la personne que tu interrogues pour connaître ce que tu as aperçu, te montre ce que tu n'y avais pas vu. Cette personne a-t-elle des yeux d'une certaine nature ? En as-tu d'une nature différente ? Ne voyez-vous pas, l'un comme l'autre, les signes de l'alphabet ? Pardon ; mais la connaissance que vous en avez n'est pas la même. Tu vois donc, et tu admires :

l'autre voit, admire, lit et comprend. Donc, puisque nous avons vu et admiré, lisons et comprenons.²⁰

Il va de soi pour Augustin qu'on veut toujours savoir ce qui se cache derrière les petits signes noirs, qu'on en a un désir ardent : *commoneris legere*. Il est pour lui tout aussi évident que celui qui « voit, admire, lit et comprend » est plus parfait que celui qui voit, admire, ne comprend pas, cherche à savoir et pose des questions ; mais ce chemin plus long et plus sinueux n'évoque-t-il pas mieux l'attitude de l'homme devant les mystères divins ?

En plus, l'importance de l'inscription et son origine surnaturelle sont pour le deuxième convers évidentes sans qu'il soit obligé de lire le texte. Peut-être il est parfois important de ne pas savoir tout lire ? Peut-être l'auteur veut-il attirer l'attention, par cette multiplication d'illettrés autour de l'inscription, sur le caractère transcendant du sacré, dont on peut faire l'expérience sans jamais le comprendre ?

Le texte lapidaire de Césaire ne fait que suggérer ce genre de réflexions. Pour d'autres personnages l'illettrisme est une évidence qui ne nécessite pas de longs développements. Si le héros de « Miserere » était capable de lire, il pourrait vérifier le texte de sa prière. Le savoir transmis oralement, conservé uniquement dans la mémoire – qui n'est pas le fort des simples – se prête plus facilement à toutes sortes de déformations.

L'opposition entre le savoir oral et celui qui a une source écrite est développée dans les pastorales du *Mystère de l'Incarnation* lorsque les personnages échangent des propos sur les prophéties concernant la venue du Messie. Le peu de connaissances que possèdent les deux bergers *ydiots* leur a été transmis oralement. Tandis que les bergers-intellectuels commentent la naissance du Christ en s'appuyant sur la Bible, Ludin ne peut que se réclamer de quelqu'un de plus savant que lui : *A ung qui bien ce congnoissoit/ J'ay ouy dire...* (p. 395). Le savoir oral n'est pas erroné, mais incertain ; quelle que soit la science de celui qui l'a dispensé, il est d'un rang inférieur et a besoin d'être confirmé par l'écriture : *Tu dis tres bien, et de ce lettre /Fist David (loc. cit.)*. C'est Nachor, le plus savant d'eux tous, qui tient ce rôle d'arbitre. L'écriture est étroitement associée au pouvoir et à l'autorité ; c'est la position par rapport à l'écriture qui détermine la place dans la hiérarchie du savoir. Ludin est fier d'avoir su glisser dans la conversation des informations qui ont un fondement scripturaire et qui peuvent se dire en latin. Il sent aussitôt sa supériorité sur Anathot :

Os tu ? Espelle,

¹⁹ Contrairement à la situation de Catherine de Sienne, pourrait-on dire ; il faut pourtant noter que cette dernière parle de son désir de l'écriture au passé, au moment où il est déjà accompli.

²⁰ *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean, Tractatus 24, 2*, cité par Celia M. Chazelle, « Picture, books and the illiterate : Pope Gregory I's letters to Serenus of Marseilles », *Word and Image*, vol. VI, nr 2, 1990, note 55.

Anathot ; y congois tu bien
Autant que moy ? Y sçais tu rien ? (p. 397)

Celui-ci se voit donc obligé de prendre la parole, mais il le fait comme en s'excusant du fait qu'elle manque de sources écrites :

Ung mot diray a l'adventure,
Mais ne l'ay veu en l'Esriture:
Je n'y congnois ny A ne B. (*loc. cit.*)

Autre chose ne suis sçavant, termine-t-il modestement (p. 398). Ce qu'il dit a un sens, mais les maîtres ne s'expriment pas là-dessus. Les propos d'Anathot s'inscrivent dans le chœur des louanges de Dieu, où la diversité des voix converge dans la vérité unique ; mais, sans être confirmés par l'écriture, ils occupent dans ce chœur une place qui n'est pas très éloignée des mouvements admiratifs des bêtes *mues*.

L'écriture donne un sens à l'univers et permet d'interpréter ce qu'on a vu et vécu. Ainsi, lorsque Malaleel cite le livre d'Abacuc, le fol lui demande des détails :

Fait point ce latin²¹ mention
Que [*les bêtes*] devant luy s'agenouilloient
En l'onorant et alenoient
Encontre luy pour l'eschauffer ? (p. 395)²².

Effectivement, on trouve une mention analogue dans Ysaïe ; Ludin comprend alors que la présence des animaux dans la crèche était un signe important. Le témoignage des yeux peut être conforme à la vérité – il souligne que tout ce qu'il a vu, il l'a *veu sans truffer* – mais c'est le renvoi à l'écriture qui permet d'organiser le tout en un ensemble cohérent. Sans le secours de leurs compagnons lettrés, les simples bergers seraient complètement démunis devant la révélation qui leur a été faite. Aussi, considèrent-ils *ce latin*, que ce soit la langue ou le livre, à une certaine distance, avec respect et admiration.²³

21 Il s'agit d'un livre en latin. Sur la stricte association entre l'écriture et le latin, cf. Franz H. Bäuml, *op. cit.*, p. 238.

22 L'éditeur considère ce propos de Ludin comme une phrase affirmative, mais il n'y a pas de signes de ponctuation dans le manuscrit, alors je crois possible de l'interpréter comme une question.

23 Par ailleurs il faut préciser qu'à cette fin du Moyen Âge, l'association écriture - savoir d'un côté et oralité - simplicité de l'autre n'est pas toujours évidente. Dans le récit de la conversion de Jean Tauler, c'est l'élève laïc, Ami de Dieu, qui transcrit les sermons de son maître ; celui-ci est émerveillé de les voir sous cette forme : il serait, dit-il, incapable de retrouver ses propres expressions. Mais pour le laïc, plus que de la relation entre l'écrit et la voix, il s'agit de celle

Bien évidemment, cette distance valorise encore les deux idiots. D'abord, parce qu'ils respectent et confirment la hiérarchie établie par l'accès à l'écriture, et ensuite, parce que, sans en avoir lu, ils possèdent une certaine compréhension du sacré. Cela montre qu'il existe un détour pour approcher Dieu par une voie autre que celle du savoir. L'handicap que constitue l'illettrisme met en valeur les vertus du personnage, qui malgré cette faille atteint la sagesse spirituelle.

La méconnaissance de l'écriture peut prendre une tout autre signification lorsque le prestige de celle-ci ne vient plus de son association avec la religion. Comme l'ont vu plusieurs penseurs chrétiens, l'écriture est liée avec le pouvoir terrestre et la richesse²⁴ ; c'est pour cela que, selon saint François, pour suivre le Christ, il faut apprendre à s'en passer²⁵.

Ainsi, le manque de familiarité avec l'écriture peut aller de pair avec l'infériorité dans le domaine du pouvoir et des biens matériels. Cette association est pleinement exploitée par Arnoul Greban. Dans la scène du recensement de Bethléem racontée par Riffard à ses compagnons, l'écriture joue un rôle important et elle est présente d'une façon très matérielle. Les sergents tiennent de grandes feuilles sur lesquelles ils inscrivent les noms des habitants et cet accessoire fait partie d'une mise en scène soulignant le pouvoir et la richesse des fonctionnaires de l'état : échafauds élevés, bâtons d'argent, vêtements luxueux et aussi exotiques pour Riffard que tout ce qui appartient à cet univers hostile.²⁶ L'écriture l'est aussi. Le berger n'a aucune notion de ce qui s'écrit sur ces feuilles, il peut uniquement se perdre en conjectures avec ses

entre le texte et la vie, puisque selon lui, le prédicateur est infidèle à ses propres préceptes : sa science l'a plongé dans l'orgueil. Cette révélation entraîne la conversion de Tauler ; le récit de celle-ci fait objet du livre qu'on est en train de lire et qui est l'œuvre du même Ami de Dieu. L'écriture est donc humblement mise au service de la parole savante, en même temps qu'elle permet de démasquer la futilité de la science. Sur ce récit, ses différentes versions et ses relations avec la réalité historique, cf. A. Chicot, *Histoire ou légende ? Jean Tauler et le Meisters Buoch*, Strasbourg/Paris, 1922.

24 Cf. Franz H. Bäuml, *op. cit.*, p. 249 ; pour le contexte plus large, cf. Jack Goody, *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Paris, La dispute, 2007, p. 217-233.

25 Voilà ce qu'il répond à un compagnon tenté par le désir de posséder un psautier : « Et quand tu auras un psautier, tu voudras un bréviaire ; et quand tu auras un bréviaire, tu t'installeras dans une chaire comme un grand prélat, et tu commanderas à ton frère : Apporte-moi mon bréviaire ! » ; et, en répandant du cendre sur la tête du malheureux, il conclut : « le voilà, ton bréviaire ! » (*La Légende de Perouse, Saint François d'Assise, documents, op. cit.*, p. 946).

26 Dans la réalité médiévale, les entreprises de recensement de tout type sont systématiquement mal vues par les simples. Richard Fitz Neal affirme dans son *Dialogus de Scaccario* (vers 1179) que le grand inventaire ordonné par Guillaume le Conquérant a été appelé par les paysans illettrés Domesday Book parce qu'il leur rappelait le Jugement Dernier décrit par l'Apocalypse (probablement, il s'agit de Ap 20, 12 : « Et des livres furent ouverts. Un autre livre fut ouvert : le livre de vie ») ; cf. Michael Camille, « Seeing and writing », *Art History*, vol. 8, nr 1, 1985, p. 36.

compagnons, s'étonnant que l'empereur ait conçu une entreprise tellement sottise. Il a bien dit son nom au sergent qui l'a mis dans ses papiers, objet passif et indifférent dans les mains du pouvoir qui n'a pas la vraie légitimité. La distance du berger par rapport à l'écriture impériale révèle, sous l'infériorité apparente, sa vraie supériorité.

Les simples doivent toujours se tenir à distance de l'écriture, sinon, ils perdent tout l'avantage de la simplicité. Césaire de Heisterbach raconte l'histoire d'un convers qui avait appris à lire avec le secours d'un moine ; faute d'avoir accès à la bibliothèque, il se faisait ensuite copier des livres en cachette, cédant à la tentation de la propriété. Il en vint à fuir le couvent pour aller à l'école, ce dont il ne tira aucun profit, puisqu'il était trop âgé pour apprendre ; ainsi, après avoir apostasié, il finit comme voleur (V, 16).

Écriture orale

On a déjà vu que les simples ont intériorisé la hiérarchie entre l'écriture et l'oralité²⁷. Leur domaine est celui de l'oralité ; l'écriture, lorsqu'elle s'associe avec la religion, est pour eux un objet d'aspirations et de rêves : un fantasme. Mais lorsqu'elle se matérialise, elle semble toujours fortement imprégnée d'oralité.

Dans l'histoire du chevalier cistercien, on observe des hésitations constantes entre l'écriture et l'oralité. Les versions latines disent qu'il ignorait *litteras*, traduit dans les versions françaises par *lettres*. C'est ce handicap que les moines essaient de corriger. Faut-il comprendre qu'ils essaient de lui apprendre à lire et écrire ? Le sens du terme utilisé est large : *litterae* peut signifier aussi bien l'écriture que la culture en général²⁸. Il faut distinguer ici les versions où le personnage veut devenir moine de celles où il se contente de la condition de convers²⁹. Dans le deuxième cas, l'instruction devait se faire oralement : en principe, les Us des convers non

27 Il est vrai que d'un autre point de vue, la parole peut être considérée comme plus prestigieuse que l'écriture; cf. Paul Zumthor, *La lettre et la voix*, op. cit., p. 83-106. Elle est réputée plus proche du cœur et de la vérité ; ce n'est pas sans raison que le Christ n'a pas écrit. Par contre l'autorité de l'écrit est plus appuyée sur son association avec le pouvoir.

28 Franz H. Baüml, op. cit., p. 238-242 ; Pierre Riché, op. cit., p. 180-181.

29 Voir plus loin, p. 169. Chez Césaire de Heisterbach, deux versions de la même histoire (*Libri VIII*, III, 3 et 71) sont différenciées justement par le statut social du protagoniste et cela va de pair avec le degré de présence de l'écriture dans le récit. Lorsqu'il est question d'un convers, l'auteur élimine de l'apprentissage de celui-ci tout ce qui pourrait avoir trait à l'écriture, insistant sur le caractère à la fois oral et non intellectuel de la matière enseignée : si le chevalier qui devient moine ignore les lettres, le laïc qui devient convers ignore les prières, et la seule qu'il est capable d'apprendre l'attire par sa douce sonorité.

seulement leur interdisait de posséder des livres, mais précisait qu'ils devaient apprendre leurs prières uniquement par cœur, et non en lisant³⁰.

Pour ceux qui veulent devenir moines par contre, on peut admettre que l'initiation à la culture était inaugurée par l'apprentissage de l'écriture (*Ave Maria* était l'un des textes les plus utilisés à cet effet³¹), d'autant plus que le même mot *litterae* ou *lettres* apparaît pour désigner l'inscription sur les feuilles de la fleur. De cette façon, lorsqu'on nous informe que le chevalier arrive à apprendre uniquement deux mots, *Ave Maria*, on comprend qu'il apprend à les lire. Mais à ce moment-là, on passe imperceptiblement de l'écriture à l'oralité : le chevalier répète ces mots tout le temps. Il a trouvé ce qu'il cherchait en choisissant la vie monastique et il revient au mode d'expression qui est le sien : l'écriture s'efface devant l'oralité.

Le même chemin conduit de l'écriture à l'oralité dans l'histoire du moine ignorant de Gautier de Coinci, bien que la situation du personnage soit différente et son savoir infiniment plus grand. C'est un original : parmi tous les simples de mes textes, il a une certaine familiarité avec l'écriture, suffisante pour savoir isoler les premières lettres de huit psaumes qu'il connaissait et en choisir cinq qui composent le nom de Maria. Il récite ensuite cette oraison souvent, et, après sa mort, on trouve cinq roses dans sa bouche. L'écriture est donc un point de départ pour l'oralité.

Et, ce qui est important, il s'agit d'une écriture dépourvue de son aspect prestigieux et intimidant. Le moine joue avec les lettres comme un jongleur³². Faute de pouvoir trouver dans l'écriture la seule chose dont il a besoin, il individualise le texte en changeant son sens pour pouvoir se l'approprier. Son accès à l'écriture est partiel ; il n'en a pas la familiarité qui lui ferait chercher dans les livres la prière qui l'intéresse. Aussi, Gautier insiste-t-il sur la faiblesse intellectuelle de son personnage. Après avoir multiplié à l'ouverture de ce texte le mot « simple », il présente la trouvaille du moine en soulignant son caractère naïf et modeste :

Tant eut de sens qu'il seut bien metre

Une saume a chascune lettre ;

N'i quist autre phylosophye (v. 23-25).

Ainsi, le point de départ du moine n'est pas très différent de celui du chevalier cistercien. Dans les deux cas, avant que l'écriture ne soit abandonnée au profit de

30 Jacques Dubois, « L'institution des convers au XIIe siècle. Forme de vie monastique propre aux laïcs », *Il laici nella « societas christiana » dei secoli XI et XII*, Milan, 1968, p. 217.

31 Danielle Alexandre-Bidon, op. cit., p. 955.

32 Les médecins du XIXe siècle observent dans l'écriture des idiots une prédilection pour les assonances, les calembours, les allitérations, les rimes et associent ce fait à leur sensibilité aux effets musicaux du langage ; Claire de Ribapierre, op. cit., p. 54.

la parole, on voit qu'elle n'est pas un moyen approprié au personnage : là, elle est inaccessible, ici, contournée, avec toute sa richesse dont le moine n'a que faire.

Pour ce qui est du chevalier cistercien, elle revient pourtant à la fin du récit, dans l'inscription sur la fleur de lys qui sort de sa bouche après sa mort ; le même miracle gratifie la piété du clerc ignorant de la *Vie des Pères*, de même que celle de Salaün. L'écriture est associée à la bouche, à la langue, et non à la main. Le fait n'a rien d'étonnant dans le contexte médiéval. Le livre mangé apparaît dans l'Apocalypse de saint Jean ; les commentateurs comprennent cette image comme celle de la bonne lecture de la Bible, et les enlumineurs suggèrent parfois une relation avec l'eucharistie³³. Mais le cas des simples est différent. Ils ne sont pas comme Petrus Comestor, ainsi appelé pour la quantité des livres qu'il a « dévorés » : ils ne mangent pas l'écriture, elle sort d'eux. L'écriture n'est que la matérialisation des mots qu'ils avaient prononcés³⁴ ; en ce sens, il n'y a pas de différence entre ce motif et celui des roses trouvées dans la bouche du moine ignorant. Figeant la parole directement, sans l'intermédiaire des instruments d'écriture, ces inscriptions miraculeuses ne font que consacrer le rôle dominant de l'oralité dans ces textes.

Valorisation par l'écriture

Mais sous certains aspects, les roses ne valent pas tout à fait l'inscription. On a l'impression que l'écriture doit conférer *post mortem* un peu de son prestige à ces personnages si modestes en confirmant leur valeur³⁵.

L'inscription sur le sable à côté du corps de Marie l'Égyptienne réjouit Zosimas d'autant plus qu'il la savait illettrée. Que ce soit elle qui l'aurait laissée après avoir reçu avant de mourir le don de l'écriture ou que ce soit une inscription *acheiropoiete*, comme celles sur les pétales de fleurs dans les autres textes, l'écriture permet à la grâce divine de se révéler en confirmant la sainteté du personnage.

Dans l'histoire du clerc ignorant de la *Vie des Pères*, où le motif de l'écriture occupe une place importante dans l'apothéose finale du personnage, il ne s'agit pas uniquement du pouvoir divin. Non seulement on trouve la fleur avec l'inscription

33 Jesse M. Gellrich, *op. cit.*, p. 22.

34 Laurel Broughton compare l'inscription sur la fleur de lys aux phylactères dans les représentations picturales de l'Annonciation, portant les mêmes mots, prononcés par l'Archange Gabriel ; *op. cit.*, p. 6.

35 Il est intéressant que dans les versions du miracle sur le clerc enseveli dans les champs où le personnage principal n'est pas illettré, comme celle du *Gracial* ou de la *Deuxième collection anglo-normande*, la fleur miraculeuse ne soit pas ornée de la description, comme si ce motif n'avait pas ici de nécessité.

et on porte ensuite *et flor et cors* en procession, *hautement com un cors saint* (v. 7551-52), mais en outre, après l'enterrement devant un autel de la Vierge, le récit du miracle est rédigé par des clercs sur la pierre tombale. L'écriture humaine s'ajoute au miracle pour confirmer par son prestige l'importance de l'évènement³⁶.

Dans l'histoire du bourgeois charitable, c'est le passage de l'oral à l'écrit qui confirme la valeur de la prière. Lorsque le protagoniste révèle quelle oraison le protégeait des assauts du diable, l'évêque en est tellement joyeux qu'il demande qu'on transcrive son texte. C'est seulement à ce moment-là que Gautier dit la teneur de la prière, jusqu'alors mystérieuse : le narrateur et son protagoniste parlent uniquement d'une orison ou de bonne orison, (v. 150, 319) et le diable de *ne sai quel priere en latin* (v. 289). Tant qu'il s'agit de mots prononcés oralement, ils sont entachés d'imprécision ; l'écriture fige le texte, lève le mystère et assouvit la curiosité piquée depuis longtemps. Et maintenant, Gautier peut conseiller *a toz lettrés* (v.338) de suivre l'exemple de son analphabète : il leur a fourni le texte à réciter.

L'écrit précise ce qui était vague, reconstitue ce qui manquait au langage du simple, comble ses lacunes. Dans « Ave Maria » de la *Vie des Pères*, l'inscription miraculeuse couronnant la piété du clerc qui *de lettres petit savoir* est trouvée par un *clerçon* qui va à l'école. Celui-ci la déchiffre soigneusement ; à l'occasion, l'auteur insère la prière entière dans son texte. Jusqu'à ce moment, le public entendait uniquement ses premiers mots, répétés par le simple. De même, c'est en transcrivant le contenu de la révélation de Thurchill que le narrateur lui confère la cohérence qui manquait, d'après ce qu'il dit, au récit fait sur le vif. De cette première version « spontanée » il ne reste rien.

Le geste de l'auteur savant, qui met en écrit l'histoire d'un simple, parfois ses paroles, est aussi une façon de valoriser ces personnages modestes. Dans « Ave Maria » de la *Vie des Pères*, son rôle est mis en relief par le fait qu'il est le dernier d'une série : après Dieu, qui produit l'inscription sur la feuille, les clercs qui éternisent le miracle sur la pierre tombale, l'auteur fournit le récit le plus complet. Les deux mots prononcés par le personnage sont enchâssés dans le triple écran de l'écriture.

Il est un peu étonnant de voir dans le recueil d'Adgar l'histoire du vilain-mesager précédée par un petit prologue qui vante les mérites de la *letrure*. Chacun doit étudier les livres :

Ki d'icel art ait apris rien
 Par ceo pura saveir grant bien.
 Ceo que ne seit puet si aprendre,
 Grant saveir e grant sens entendre (v. 7-10).

36 Cf. l'analyse d'Élisabeth Pinto-Mathieu, *op. cit.*, p. 725-726.

À part ces questions générales, l'écriture présente l'avantage de donner l'accès direct aux meilleurs contes : *les plus bels met l'en en escrit* (v. 4). Suit l'histoire de quelqu'un qui, privé de cette voie du savoir, n'en a pas moins reçu un message directement de la Vierge. Exclu de l'univers de l'écriture, il est pourtant digne d'être valorisé par elle.

Même si ces textes étaient diffusés oralement, le passage par l'écrit n'est sûrement pas anodin dans le cas des récits dont les protagonistes sont illettrés. Là encore, la trouvaille de Césaire de Heisterbach qui fait découvrir la fleur par un deuxième illettré s'avère très astucieuse : elle souligne l'importance de ceux qui savent lire les inscriptions sur les pétales de fleurs et en figer l'histoire par leur propre écriture ; ceux qui sont honorés de la sorte dépendent de ce pouvoir qui les renseigne sur le sens de leurs expériences et les sauve de l'oubli.

Écriture imagée

Dans le passage cité où saint Augustin montre la nécessité de dépasser la couche superficielle, visuelle, du texte pour en comprendre le sens, l'écriture est opposée à la peinture :

Entre la peinture et l'écriture, il y a une grande différence. En présence d'un tableau, quand tu as admiré et loué le talent du peintre, c'est fini ; mais en face d'une page écrite, tu ne t'arrêtes pas à l'examiner et à donner des louanges, tu dois aussi la lire.

Mais il arrive que l'écriture devienne image et il suffit de la regarder pour la comprendre : c'est ainsi qu'elle se fait symbole. Elle est image lorsque les couleurs des lettres suffisent pour dire le sens du livre, comme c'est le cas dans l'histoire des trois chevaliers cisterciens ; elle l'est aussi lorsqu'elle apparaît sur les pétales de fleurs sortant des langues. Le « support floral » parle autant que les lettres et en fait, il n'est pas nécessaire de savoir lire pour déchiffrer la symbolique de la fleur de lys³⁷. Le *clerçon* qui la trouve dans la *Vie des Pères* est d'abord arrêté par la beauté de la plante, ensuite par celle de l'écriture : les lettres sont d'une belle couleur et toutes enluminées d'or ; c'est, comme dit l'enfant, un bel écrit. L'inscription devient une sorte d'objet qui se donne à voir. Elle ne s'associe pas uniquement à la bouche, mais aussi à l'œil, comme les « objets alphabétiques » qui servaient à l'apprentissage de la lecture aux enfants³⁸.

37 Même si seulement un savant, fort de l'enseignement de saint Bernard sur l'Annonciation, peut en saisir toutes les nuances ; cf. Laurel Broughton, *op. cit.*, p. 5-8.

38 Danielle Alexandre-Bidon, *op. cit.*, p. 971-978. D'ailleurs, le rôle de la fleur de la *Vie des Pères* peut être comparable à celui de ces instruments d'apprentissage : en déchiffrant soigneusement



Le lys miraculeux (un peu perdu dans la végétation drue de la bordure) sur le tombeau du chevalier que ne savait lire que l'*Ave Maria*. Jean Mansel, *La fleur des histoires*, Bibliothèque de Genève, fr. 64 (vers 1480), f. 297 v.

De même, l'inscription sur le sable dans la *Vie de Marie l'Égyptienne* parle autant par sa forme matérielle, parfaitement adaptée à la personne³⁹, que par son contenu. Comme toutes les inscriptions qui apparaissent dans ces textes, elle est brève, et ce caractère lapidaire participe de la représentation de l'écriture en tant qu'objet.

L'écriture, comme la parole, est pour les simples quelque chose de très matériel, qui ne se voit pas seulement, mais se fait ressentir de tout son poids. C'est ce que montre l'épisode de l'apprentissage de saint Romuald : l'écriture mal maîtrisée se fait plus présente, lourde, s'inscrivant dans le corps de celui qui doit l'affronter. Elle perd toute la transparence qu'elle a pour ceux qui s'en servent sans problèmes.

C'est pour cela qu'il est facile de décourager un illettré en lui montrant l'effort que demande l'apprentissage de l'écriture. Ainsi, les compagnons du futur voleur du *Tombel de la Chartreuse* n'ignorent pas comment le faire sortir du droit chemin :

« O chaistif, tu n'aras ja pris :
quant tu ara trestout appris
A, b, k, q, et fa, mi, ré,
Moult y aras le poil tiré (v. 83-86).

Que ce soit les lettres ou les notes, le savoir ainsi divisé en ses éléments dévoile tout son côté technique, donc peu enthousiasmant. L'énumération suggère le temps qu'il faudrait consacrer à son acquisition, et le désordre dévoile le manque d'expérience dans ce domaine de celui qui s'exprime ainsi, mais aussi une certaine désinvolture méprisante. De cette distance dédaigneuse, l'effort paraît monotone, ennuyeux et vain⁴⁰ : c'est un mauvais ignorant qui parle ; ceux qui sont ignorants et pieux considèrent l'écriture avec tout le respect qu'elle mérite. Un respect d'autant plus grand que sa valeur symbolique ou sa fonction religieuse est ressentie plus fortement par ceux qui sont incapables de s'en servir à des fins pratiques et la regardent comme un art accessible uniquement aux privilégiés⁴¹.

l'inscription, l'écolier reconnaît le texte et lorsqu'il prononce les mots de la prière entière, avec un plaisir manifeste, c'est aussi un exercice qui lui permet de se remémorer sa forme écrite, de vérifier le savoir qu'il a acquis peut-être récemment.

39 Sur l'importance du support pour la symbolique de l'écriture, cf. Michel Pastoureaux, *op. cit.*, p. 21-22.

40 Curieusement, les mauvais garçons rejoignent ici certains théologiens dévalorisant la science terrestre, comme Pierre Damien, qui insistent sur son côté fragmentaire et progressif pour l'opposer à la science divine. La différence est que Pierre Damien sait de quoi il parle : il n'énumère pas les lettres isolées en désordre, mais les instruments qui servent à l'acquisition de la science, dont les premiers sont les alphabétiques ; cf. plus haut., p. 42.

41 Cf. Marco Mostert, « La magie de l'écrit dans le haut Moyen Âge. Quelques réflexions générales », *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société, études offerts à Pierre Riché*, dir., Michel Sot, Publidix et Éditions européennes Erasme, 1990, p. 273-274 ; Joseph-Claude Poulin, « Recherches

L'image

Si pour les simples l'écriture devient parfois image, l'image est-elle pour eux l'écriture ?

La formule célèbre de Grégoire le Grand n'a pas manqué d'éveiller les doutes des chercheurs⁴². Comment l'image peut-elle accomplir le rôle du livre ? En fait, les deux ne sont pas interchangeables : contrairement au livre, l'image ne saurait pas nous apprendre d'informations nouvelles. Il est impossible d'y déchiffrer autre chose que ce que l'on sait déjà. Et ce que l'on sait, on l'a appris grâce à l'écriture, même si on n'y a pas d'accès direct, mais assuré par un lettré⁴³. Par contre, l'image peut accomplir une autre fonction de l'écriture, importante pour les gens du Moyen Âge, celle de l'anamnèse de l'histoire sacrée. Cette fonction de l'image s'adresse, bien évidemment, aussi bien aux illettrés qu'aux savants ; mais pour les illettrés, elle n'est assurée que par ce mode d'expression.

En plus, si l'association des images avec les illettrés va de pair avec le rang inférieur des arts plastiques par rapport aux livres, cela change au cours du Moyen Âge. Dans sa célèbre lettre à Guillaume de Saint-Thierry, Bernard de Clairvaux reconnaît que les sculptures fantaisistes peuvent avoir leur raison d'être dans les églises paroissiales, mais la seule chose qui l'intéresse, c'est leur inutilité dans les cloîtres, et Hugues de Fouillois (le moine du XIIe siècle) dit avec dédain « Laissons les images peintes aux simples »⁴⁴ ; mais dans la deuxième moitié du XIIIe siècle, Guillaume Durand de Mende affirme que puisque les images ont une faculté d'émouvoir plus forte que les mots, elles sont plus révérees dans l'Église que les livres⁴⁵.

En même temps, l'évidence de la relation privilégiée entre les simples et l'image se perd de plus en plus. Elle est niée déjà par Suger qui considère que l'illettré serait

sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire du haut Moyen Âge », *La Culture populaire au Moyen Âge*, dir. Pierre Boglioni, Montréal, L'Aurore, 1979, p. 124.

42 Cf. Michael Camille, « Seeing and reading : some visual implications of medieval literacy and illiteracy », *op. cit.*; id., « The gregorian definition revisited: writing and the medieval image », *Cahiers du Léopard d'Or*, 5, 1996, p. 89-101; Celia M. Chazelle, *op. cit.*, p. 138-153; Lawrence G. Duggan, « Was art really the "book of the illiterate"? », *Word and Image*, vol. V, nr 3, 1989, p. 227-251.

43 Ainsi, Paulin de Nole (début du Ve siècle) se réjouit de l'effet produit sur les paysans par les peintures qu'il a fait faire dans une église nouvellement construite, espérant que lorsqu'ils auront regardé les couleurs et lu les uns aux autres les inscriptions qui expliquent la signification des scènes représentées, ils seront moins attirés par les plaisirs de la nourriture ; il est pour lui évident que l'emprise de la peinture doit passer par l'écriture (et il est intéressant que cette médiation puisse être assurée par certains paysans). Cité par Michael Camille, « Seeing and reading », *op. cit.*, p. 32.

44 Cité par André Vauchez, *La spiritualité médiévale*, *op. cit.*, p. 176.

45 Cité par Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 92-93.

incapable de comprendre la signification allégorique du décors de la basilique Saint-Denis⁴⁶. Un siècle plus tard, Gautier de Coinci s'inscrit dans cette lignée. Bien qu'il reprenne dans un passage la définition de saint Grégoire⁴⁷, ailleurs il ne voit aucune raison pour laquelle l'image soit un mode d'expression approprié aux simples :

Se nos l'ymage Nostre Dame
Et la son doz fil n'aourons
Devotement et honorons,
Qui sage et discrét devons estre,
Uns vilains bobelins champestre,
Qui de Dieu parler n'oï onques,
Par quel raison l'onnona donques ? (I Mir 32, v. 210-216).

Il semble que selon Gautier, il faut d'abord *oïr parler de Dieu* pour être ensuite capable de pratiquer le culte des images, que ce soit pour cette raison que celui-ci est considéré comme une forme plus développée de piété ou tout simplement parce qu'il faut une certaine instruction pour que l'image soit reconnue.

Dans l'autobiographie de saint Célestin (deuxième moitié du XIII^e siècle), on trouve une scène qui illustre parfaitement cette question. Enfant, Célestin apprend rapidement à lire. Une fois, il lit son psautier dans une église. Il était à l'époque *puer et simplex*, au point qu'il n'a pas reconnu la Vierge et saint Jean représentés dans une scène de la crucifixion sur le mur. Soudain, les deux images sont descendues vers lui, ont pris son psautier et se sont mis à chanter les psaumes⁴⁸.

Il y a donc bien un simple, l'écriture et l'image ; mais la simplicité n'est pas là où l'on pourrait croire : l'enfant sait lire, mais ne sait pas interpréter l'image. Contrairement à ce qu'en dit saint Augustin, regarder et admirer une représentation picturale n'épuise pas son sens ; l'iconographie est aussi un langage qui exige des connaissances préalables. Il est vrai qu'elles ne sont pas dispensées par l'enseignement scolaire, mais exigent plutôt une expérience quotidienne, et c'est pour cela qu'un

46 Cf. Michael Camille, *op. cit.*, p. 34, et Lawrence G. Duggan, *op. cit.*, p. 233.

47 Dans un contexte bien particulier, il est vrai : ce sont les Juifs qui deviennent image vivante de la Passion, comme le crucifix ; *les laies gens n'ont autre escrit* (I Mir 11, v. 443-447).

48 L'« Autobiografia » di Pietro Celestino, dans Arsenio Frugoni, *Celestiana*, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1954, p. 57. L'histoire est racontée en français dans le *Rosarius* (XXXVI), où pourtant on omet de traduire le mot *simplex* et on ne dit pas que le garçon ne reconnaît pas les saints ; visiblement, l'auteur dominicain considère que ces éléments sont incompatibles avec la dignité pontificale, même s'ils se rapportent à l'enfance du pape.

très bon élève, mais tout jeune, peut en être ignorant. N'empêche : pour Célestin, la simplicité consiste justement dans l'incapacité de déchiffrer le sens de l'image⁴⁹.

Tant qu'on est enfant, on peut être idiot devant l'image tout aussi bien que devant l'écriture. Dans les textes français, on trouve aussi un jeune garçon qui ignore la signification de la sculpture qui occupe la place centrale dans sa vie spirituelle : l'enfant charitable de la *Vie des Pères*. Il ne sait pas reconnaître la représentation sculptée de la Vierge à l'enfant : lorsqu'il raconte ensuite l'évènement à sa mère, il parle de *l'ymage* et d'un *enfes que ele tient* (v. 24632, 34), d'un *valetonz (...)* *qui est fix a la grant ymage* (v. 24671-2). Son geste de charité ne s'adresse pas à Jésus Christ ; c'est n'importe quel enfant inconnu qu'il essaie de nourrir. Aussi, peut-il conjurer la statue de manger par des mots *se Diex t'aït* (v. 24589), puisqu'il ne sait pas que justement, il s'adresse à Dieu, ce qui crée un effet comique incontestable.

On obtient de cette façon un résultat paradoxal. La situation est l'envers de celle qui est racontée dans les récits sur un mendiant ou un lépreux qui s'avère être le Christ en personne ; l'enjeu est de « reconnaître » le Christ sous cette apparence. Ici, ne pas reconnaître le Christ permet de faire la preuve d'une vraie charité, telle qu'elle s'exerce au profit de n'importe quel prochain. C'est la version de Nicole Bozon qui insiste particulièrement sur le paradoxe : l'enfant *ne sout qe il fist* (119, p. 141). Il ne se rend pas compte de la valeur de son geste, parce qu'il ne sait pas qui est représenté par la statue ; il n'en parle pas autrement que comme de son *compaignon*.

Jean Miélot élimine cet effet dans sa mise en prose de ce texte, qui reste très fidèle à la version de la *Vie des Pères* jusqu'au moment où l'enfant parle de *l'ymage de Nostre Dame* (Laborde, p. 211). L'auteur doit considérer que les images sont l'écriture des illettrés et il est impossible qu'un simple n'en reconnaisse pas une.

Si certains ignorants adressent leur piété à l'image, cela n'a rien de spécifique : il n'y a pas dans les recueils de miracles de personnage trop savant pour prier devant la statue de la Vierge. On pourrait peut-être s'attendre à une attitude plus proche de l'idolâtrie de la part des simples ; ce n'est pas vraiment le cas. On en trouve des traces dans les textes latins : chez Césaire de Heisterbach, deux recluses se lamentent d'avoir perdu *Deum* lorsqu'elles n'arrivent pas à trouver leur crucifix (VI, 31, 32) : l'identification entre le Christ et sa représentation est totale. Cela ne va pas sans soulever des questions théologiques sérieuses, comme la place exceptionnelle qu'occupe le crucifix parmi les images religieuses : selon saint Thomas d'Aquin, « l'image du Sauveur mérite la même adoration que son „prototype” », alors que les représentations des saints sont l'objet d'une simple vénération⁵⁰ ; il n'est donc pas sûr que les deux nonnes s'éloignent beaucoup de l'orthodoxie.

49 « ...*puer et simplex esset, in tantum quod non cognosceret Beatam Virginem et Beatum Johannem, qui sunt depici in cruce* » ; *loc. cit.* Célestin parle de lui-même à la troisième personne.

50 Jean-Claude Schmitt, *Le corps des images, op. cit.*, p. 90.

Dans les textes français, en principe, les simples ne semblent pas plus idolâtres que les autres personnages. Il y a pourtant une exception : l'enfant charitable aux yeux de Nicole Bozon, dont la version de ce récit est aussi brève que complexe. Le pauvre a beau ne pas savoir qui représente la statue ; l'auteur le sait, et il saisit toute la distance entre le culte de l'image morte et celle du Christ vivant, ce premier étant une forme inférieure du sentiment religieux :

puis qe Dieux alowa tant l'enfant, qe ne sout qe il fist, un poy de payn e la charitee
qe il lui mounstra a la mort ymage, mout plus savera gree a ceux qe soustiennent ses
membrez demenes (p. 141).

Mais considérée du point de vue du personnage, cette expression de piété est à l'opposée de l'idolâtrie : si le garçon ne sait pas que l'effigie représente la Vierge et le Christ, il ne peut pas la vénérer comme une divinité ; au contraire, il a plutôt l'air de descendre le divin à son propre niveau – traitant le Christ comme son compagnon – ce qui frôle plutôt un autre danger, celui de la profanation⁵¹, attitude qui n'est d'ailleurs pas sans relation avec l'idolâtrie⁵².

Certains textes semblent pourtant imprégnés de l'esprit grégorien. Il est sans doute significatif que dans la *Vie de Marie l'Égyptienne*, c'est une statue de la Vierge qui ouvre la voie de la conversion : cette image semble opposée aux livres dont on voit entouré Zosimas avant de quitter son couvent, même si cela n'est pas explicité, mais suffisamment suggéré par l'expression de *lettres endoctrinés* (Y, 1) appliquée au saint homme. D'autant plus qu'on insiste beaucoup sur le rôle de cette effigie (et de la Vierge) en tant qu'intermédiaire entre la pécheresse et Dieu : elle se trouve à l'extérieur de l'église, tandis que la place centrale à l'intérieur est occupée par la croix. L'image est pour Marie la vraie voie qui mène à Dieu, comme le sont les livres pour le moine savant.

De même pour Benoît du *Livre de saint Voult*. Dans son histoire, l'image est opposée à la parole et à l'écriture. Cette dernière est évoquée uniquement pour dire que le pauvre n'en a aucune connaissance, information qui revient avec une grande insistance. La parole de sa prière est banale et trop attachée à la vie quotidienne. C'est l'image qui est le domaine de la vie spirituelle de Benoît, celle du crucifix qu'il est allé voir à Lucques. C'est devant ce crucifix qu'il prie Dieu de lui accorder des faveurs toutes terrestres : la santé et la prospérité pour toute sa famille ; il revient

51 Voir plus loin, p. 251-254.

52 On sent dans le *Jongleur de Notre-Dame* le désir d'éviter le soupçon d'idolâtrie par la distinction nette de la représentation et la personne représentée. Il est vrai que le jongleur parle à la Vierge en dansant devant sa statue, mais lorsqu'elle vient éventer son serviteur épuisé, elle est tout à fait autonome par rapport à sa représentation.

dans son village en pleurant de joie ; il enseigne à ses voisins la puissance du *glorieux signe de la croix* qu'il avait vu (f. 477r.)⁵³ ; finalement, il bénéficie de deux visions où le Christ lui apparaît dans son rêve, *en cette forme que il l'avoit veue* (f. 477r), pour lui apprendre à bien prier.

Benoît est donc instruit grâce à l'image d'une façon tout à fait imprévue par Grégoire le Grand : c'est l'image du Christ qui lui apprend la prière. Mais là n'est pas l'essentiel. C'est la vue du crucifix qui provoque une conversion profonde de ce simple. En effet, la joie qu'il ressent sur son chemin de retour s'explique uniquement par l'impact du souvenir de Saint Voult. Les dons qu'il avait demandés ne lui ont pas été accordés d'une façon spectaculaire ; de toute façon, il n'aurait pas pu le savoir avant de revenir chez les siens. Mais, comme Paulin de Nole espère que les peintures à l'église feront oublier aux paysans de son diocèse les joies de la nourriture, la vue du crucifix fait oublier à Benoît les soucis quotidiens. La puissance divine qu'il enseigne à ses voisins ne lui a pas été révélée par le fait que sa prière a été exaucée, mais par l'impression produite par l'image. Celle-ci devait s'accomplir conformément au principe décrit au XIe siècle par Gérard de Cambrai, selon lequel la représentation de la passion du Christ agit de cette façon qu'elle « s'inscrit sur la membrane du cœur » et excite l'esprit intérieur de l'homme⁵⁴. Visiblement, cette impression était durable, parce que c'est sous la même forme que le Christ apparaît à Benoît dans son rêve.

Mais l'association de la simplicité et de l'image n'est nulle part aussi étroite que dans la « Ballade pour prier Notre-Dame » de Villon. Ce texte est le meilleur argument en faveur de l'image comme écriture des illettrés.

Entre l'illettrisme de la mère de Villon et l'importance de la représentation picturale pour sa religiosité il y a un lien de cause à effet, même s'il n'est pas explicité, le langage simple ayant une prédilection pour la parataxe :

Femme je suis povrecte et ancienne,
Qui riens ne sçay, onques lettres ne leuz.
Au moustier voy, dont je suis paroissienne,
Paradiz paint, ou sont harpes et leuz,
Et ung enffer, ou dampnez sont bouluz (v. 893-897).

Occupant la plus grande partie de la dernière strophe, l'image semble être une culmination de tout le poème. En effet, le côté sensuel (couleurs et sons) et affectif (*L'un me fait paour, l'autre joye et liesse*, v. 898) contiennent sûrement l'essentiel

53 L'auteur ne fait pas du tout la distinction entre le signe de la croix et l'image du crucifix, établie pourtant depuis longtemps ; cf. Jean-Claude Schmitt, *Le corps des images*, op. cit., p. 76.

54 Cité par Jean-Claude Schmitt, *Le corps des images*, op. cit., p. 81.

de la foi que l'on peut nommer simple. En plus, comme l'a remarqué David Kuhn, l'importance du motif ressort encore davantage par le fait que le paradis et l'enfer peints sont dans la ballade les seuls éléments visuels⁵⁵. Pour le reste, il n'y a que la voix de la vieille femme.

Dans la ballade de Villon, l'image complète la voix, les deux étant du côté de la mère, tandis que l'écriture est du côté du fils. Non seulement il inscrit son nom en acrostiche, d'une façon perceptible uniquement à ceux qui lisent son texte – sa mère ne saurait pas le déchiffrer – mais en outre cet acrostiche insiste sur le fait que c'est lui l'auteur ; en effet, comme l'a montré Jacques Mariès, le sens le plus probant de *Apella ce Villon* est « Villon composa ceci »⁵⁶ ; et l'acrostiche commence juste après les deux vers où la mère du poète avoue son illettrisme.

Lawrence D. Duggan constate que les réflexions de Grégoire sur le rôle des images pour les illettrés révèlent son incapacité d'abandonner le point de vue d'un lettré ; autrement, il aurait compris que personne ne peut rien apprendre de l'image⁵⁷. Mais la formule de cet auteur tellement intéressé par la simplicité s'avère plus pertinente lorsqu'on la considère d'un point de vue plus large. Comme l'a montré Celia M. Chazelle, ce que le pape dit des images peut être rapproché du passage de la *Regula Pastoralis* où il conseille de recourir pour instruire ceux qui manquent d'intelligence aux exemples des vies de saints, plus efficaces que les notions générales⁵⁸. Ainsi, l'univers mental des simples est peuplé par les images de tous types, et cela se vérifie aussi dans les textes narratifs. Tous les systèmes des signes dont les idiots se servent tant bien que mal – l'écriture, le langage et le geste – ont pour eux une dimension sensuelle, et plus ces éléments deviennent tangibles, mieux ils sont adaptés à la sensibilité de ceux dont la capacité d'abstraction reste limitée.

55 *Op. cit.*, p. 55.

56 « Un nouvel acrostiche chez Villon ? », *Revue de linguistique romane*, 26, 1962, p. 165-169.

57 *Op. cit.*, p. 250.

58 *Op. cit.*, p. 143.

II LE SIMPLE DANS LA SOCIÉTÉ

1. Marginalité

Il est paradoxal de parler de la marginalité des simples : comme dans toutes les sociétés et à toutes les époques, ils constituaient au Moyen Âge la majorité, alors que les savants étaient une exception. Pourtant, telle est la représentation littéraire de ceux dont la simplicité est signalée explicitement par les auteurs. À l'exception des bergers de la Nativité, qui ont l'air de se sentir parfaitement à leur place, non seulement ils sont relativement peu présents dans les textes, mais en outre on les montre comme des êtres mal insérés dans leur entourage, mis à l'écart et fondamentalement différents.

En racontant l'histoire d'un convers illettré qui reçoit la science infuse, Conrad von Eberbach en tire cette leçon que « dans la béatitude éternelle du royaume [de Dieu] il n'y aura, selon la parole de l'Apôtre, ni juif, ni grec, barbare ou scythe, pas d'esclave et d'homme libre, de lettré et d'illettré » (IV, 17). Dans cette paraphrase de l'*Épître aux Galates* (Ga 3, 28), le fossé qui sépare les lettrés des illettrés remplace la différence sexuelle et manifestement, il apparaît à l'auteur comme aussi profond que celle-ci ; suffisamment évident pour montrer par contraste l'égalité idéale apportée par le Christ ; et suffisamment important pour que le public se rende compte de la force du pouvoir divin qui seul est capable de le combler. Cette frontière est d'ailleurs plus solide que les divisions dont parle la source de Conrad, puisqu'elle ne va disparaître que dans l'éternité. Le savant et le simple sont deux êtres fondamentalement différents.

L'altérité

Pour Césaire de Heisterbach, le parallèle entre les simples et les jongleurs repose sur le caractère exceptionnel de leur activité. Leurs faits et gestes doivent être mis entre parenthèses pour qu'on puisse les juger et en saisir le sens. Chez ceux qui ne sont pas simples, ces faits pourraient déplaire ; la simplicité leur ôte tout côté coupable.

Effectivement, plusieurs exemples montrent qu'être simple signifie s'adonner à des jongleries assez extravagantes, et cela ne concerne pas seulement les idiots des textes littéraires. En même temps qu'on admire le savoir qu'Arnoul de Villers reçoit directement de Dieu, son comportement excentrique étonne les témoins. Lorsque la Vierge lui apparaît, il saute et frappe des mains (comme le jongleur de Notre-Dame, mais sans son art), ce que les témoins mal avisés expliquent par le dessèchement de son cerveau. Mais surtout, bien qu'il passe sa vie à mortifier son corps, il est très enclin au rire. Ce signe exprime ses émotions spirituelles et est envoyé par l'Esprit Saint. C'est surtout pendant la prière en commun ou bien pendant un sermon – lorsqu'il est question du *Cantique des cantiques*, des joies du paradis, de la vision de la Trinité – qu'il ressent une allégresse telle qu'il n'arrive pas à retenir un rire qu'il accompagne d'une sorte de danse. C'était, dit l'auteur, un rire spirituel, mais en apparence inutile ou lascif. C'est pour cela que, même si certains moines reconnaissent l'effet de la grâce¹, d'autres optent pour des interprétations moins avantageuses, qui les font se moquer du convers et mépriser son innocence. Surtout les séculiers n'en comprennent pas le sens, Arnoul est donc souvent embarrassé lorsque, se trouvant parmi eux, il est surpris en pleine crise. Il ne s'en trouve pas mieux parmi les moines : ses attaques sont parfois si violentes qu'il est obligé de fuir du chapitre. L'auteur de sa biographie parle à plusieurs reprises des moqueries et des humiliations dont il était l'objet, ce qui lui permit de perfectionner sa vertu d'humilité².

Parmi les personnages des textes français, le degré d'excentricité est variable. Comme nous allons le voir dans un instant, certains ont l'air tout à fait « normaux », même trop, mais justement cet excès de normalité peut choquer. La mère de Villon n'est pas du nombre ; elle est, par contre, à la fois normale et inférieure : pour se présenter, elle accumule des termes qui dénotent la faiblesse – *femme, povrecte, ancienne* (v. 893) – et l'ignorance jointe à l'illettrisme s'inscrit bien dans ce contexte ; mais son personnage n'a absolument rien d'excentrique. D'autres sortent des

- 1 Bien que, selon Hugues de Saint-Victor, la joie spirituelle ne se traduise jamais par le rire (cf. Jeannine Horowitz, Sophia Menache, *Humour en chaire : le rire dans l'Église médiévale*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 23). Les simples ne se conforment pas aux convictions des théologiens.
- 2 *Non sit tibi curae si quis te subsannet et irrideat*, l'encourage le narrateur (op. cit., p. 615) ; *Eorum etiam qui eum irridebant, pacem irreprehensibiliter custodiret* (ibid., p. 617).

normes d'une façon qui peut paraître anodine, mais cela suffit pour que ressorte leur altérité. Il en est ainsi du moine Or, à qui son sourire éternel confère un certain air énigmatique, tout comme de l'enfant charitable dont le comportement au début du texte est assez incongru : pendant que les autres participent à la messe, il se promène dans l'église en jouant et en mangeant du pain.³ Voici un personnage qui se détache des autres, et pas pour le mieux : rien n'annonce le geste de charité, tout aussi incongru, qui sera au centre du récit. De même pour le jongleur de Notre-Dame qui, avant de faire des acrobaties devant la Vierge, étonne et amuse les moines par ses tentatives maladroites de se trouver une place au couvent.

Essayer de prendre le diable au piège ou enduire la main d'un juge d'huile, répéter la même messe tous les jours, chanter « O Marie » en se balançant sur les branches – les excentricités de certains idiots les rapprochent des fous. Et bien qu'il soit tout à fait normal dans la société médiévale de ne pas savoir lire et écrire, on peut se poser la question si, lorsqu'on est absolument incapable d'apprendre, malgré des efforts répétés, cela ne témoigne pas de certaines anomalies mentales⁴.

Simplicité et folie

Les idiots partagent plusieurs particularités avec les fous ; outre un langage spécifique, ils ont, on va le voir, les mêmes problèmes avec l'identité et avec le temps.⁵ Du côté du vocabulaire, le rapprochement va le plus loin justement dans le cas de l'un des hiper-normaux : c'est le vilain de Gautier de Coinci qui est appelé *fou* et *lunage*, et ceci non par les diables, mais par le narrateur. Et pourtant, il n'a même pas la folie de mépriser les biens terrestres. Pas plus que les paysans de *Ci nous dit* qui comptent être récompensés pour leur charité : personne ne saurait être plus raisonnable. S'ils sont montrés comme des êtres étranges, fondamentalement différents, ridicules (comme le vilain de Gautier) ou amusants (comme les vilains à vaches de *Ci nous dit*), cela résulte d'un parti pris d'auteur qui jette un regard de clerc sur ceux qui représentent la norme la plus banale. Ce point de vue fait que la bassesse des personnages et leur attachement aux valeurs terrestres sont grossiers et prennent des formes grotesques par leur mélange comique de piété et d'avidité. Mais même sans le côté comique, une fixation excessive sur les biens terrestres est considérée comme pathologique : lorsque Benoît prie pour la santé et la prospérité

- 3 Élisabeth Pinto-Matthieu souligne cet aspect de la version de la *Vie des Pères*, op. cit., p. 675-678.
- 4 *Il n'et merveille, ce m'et vis, / S'an ne set ce qu'an [n']a apris. / Mais merveille est que l'an [n'] aprent / Ce que l'an ot et voit sovant* ; Chrétien de Troyes, *Le conte du Graal*, v. 487-490.
- 5 Jean-Marie Fritz, op. cit., p. 354.

de ses proches, le narrateur déplore sa *folie*, appelée ensuite par le Christ sa *simplexe avuylée* (f. 477r.), puisqu'il ne conçoit pas que la maladie puisse être plus profitable que la santé. La simplicité est folie parce qu'elle limite le champ de vision.

Se basant sur les textes du XXe siècle, Julie Quellet constate que l'idiote se trouve « dans l'ombre du fou » et que les deux constituent des « figures à la fois polaires et complémentaires faisant apparaître le vide trop vide et le plein trop plein »⁶. Il me semble que pour ce qui est des récits médiévaux, il s'agit plutôt d'un continuum ; la simplicité, dans son versant le plus excentrique, est une version atténuée de la folie.

Parmi différents types des fous, ceux qui possèdent le don de la sainte simplicité sont les plus proches des fous de Dieu : ils peuvent illustrer la même vérité, puisée dans la *Première Épître aux Corinthiens*, sur la sagesse de Dieu qui est folie aux yeux du monde, alors que la sagesse humaine est folie aux yeux de Dieu.

La tradition des fous de Dieu appartient plutôt à la spiritualité orientale⁷. Dans la société et la littérature de l'Occident médiéval, on trouve peu d'exemples d'hommes pieux qui, pour se rapprocher de Dieu par une ascèse poussée à l'extrême, simulent la folie, en éveillant les moqueries des autres, ce qui est pour eux un exercice d'humilité. Dans la littérature française, deux textes exploitent ce thème : le « Fou » de la *Vie des Pères* et le miracle de « L'excommunié » de Gautier de Coinci⁸. Ils racontent, avec des variantes, la même histoire : un excommunié repentant cherche à obtenir l'absolution. Ni son évêque, ni le pape ne sont capables de résoudre le problème ; après plusieurs années d'errance, le pécheur rencontre un fou de Dieu qui intercède pour lui auprès de la Vierge.

Dans la version de la *Vie des Pères*, pour arriver jusqu'au fou, l'excommunié doit franchir plusieurs étapes : le pape l'envoie à un ermite de Jérusalem, Boniface, celui-ci à Dieudonné, reclus d'Antioche, et ce dernier au fou, Félix. Les trois ascètes sont des amis de jeunesse et le récit s'ouvre sur leur décision de quitter le siècle. Or, il n'est certainement pas fortuit que l'auteur présente le premier de ces personnages comme quelqu'un qui *n'estoit pas bien letrez* (v. 4675). Un simple ouvre la voie qui mène à un fou.

La simplicité de Boniface est bien discrète. L'auteur la signale seulement au moment où le pécheur arrive chez lui, pour justifier le manque de confiance que

6 *Op. cit.*, p. 169 et 171. L'auteur donne plusieurs exemples de textes où la figure de l'idiote côtoie celle du fou. Bien entendu, le terme d'idiote qu'elle emploie n'englobe pas une simple ignorance, il s'applique à des personnages qui présentent de vrais troubles mentaux ; citant Frederic Bateman, elle admet que « le fou souffre d'un développement anormal du cerveau, l'idiote, d'un cerveau mal développé – l'esprit du fou manque d'équilibre, celui de l'idiote, de puissance » (*ibid.*, p. 170). Cette définition ne correspond qu'à une partie d'idiotes des textes médiévaux.

7 Jean-Marie Fritz, *op. cit.*, p. 311-316 ; John Seward, *Perfect Fools. Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press, 1980, p. 12-47.

8 *Robert le diable* présente un cas à part : il s'agit là de la folie pénitentielle.

l'ermite inspire au repentant : c'est que, retiré du siècle jeune, il n'a pas eu le temps de compléter son éducation.

Le texte est imprégné de l'esprit de la *Première Épître aux Corinthiens* dont l'auteur traduit des passages. Le personnage de Boniface s'inscrit parfaitement dans ce contexte : on pourrait dire de lui comme de Félix qu'*au monde est fols et a Dieu saiges* (v. 4833). Mais en comparaison avec la figure pittoresque de son ami, sale, vêtu de haillons, la tête tondue, celle de l'ermite paraît bien pâle.

Si la simplicité semble être une version atténuée de la folie⁹, celle-ci n'est pas la version amplifiée de la simplicité : la folie n'exclut pas le savoir¹⁰. Dans la version de Gautier de Coinci, bien que l'épilogue fustige la science humaine vaine, on dit du fou de Dieu qu'il *n'a millor clerc* que lui (v. 180) ; lorsqu'il lit une lettre, l'auteur insiste sur le fait qu'il *s'en sot bien entremetre* (v. 320) ; et sa piété est nourrie de lecture : il précède ses conseils par un *en esriture lisant truis* (v. 478).

Soulignant les capacités intellectuelles de son personnage, l'auteur fait remarquer à ceux du public qui en auraient encore besoin qu'il n'est pas aussi fou qu'il en a l'air. La folie pour Dieu est apparente et simulée¹¹. Elle contraste avec la vraie valeur du personnage. Et ici, cette valeur, ce n'est pas que la foi, c'est aussi le savoir. Le paradoxe de la folie qui est une sagesse devient de cette façon plus sensible, l'opposition entre les apparences méprisées par les sots et la vérité cachée, plus forte.

Ce caractère simulé et artificiel va de pair avec une autre spécificité de la folie médiévale : qu'elle constitue pour le personnage qui en est atteint une étape à franchir¹². Elle est tout aussi passagère lorsque la nouvelle période qu'elle ouvre appartient au hors-texte ; ainsi, Félix, à la fin du récit de la *Vie des Pères*, se fait cistercien ; comme s'il s'agissait de se purifier par un rejet des valeurs du siècle avant de quitter le monde.

9 Selon Valérie Deshoulières, pour saint François, l'idiote est le reflet atténué de la folie du Christ ; *op. cit.*, p. 70.

10 Par contre, la contradiction entre la simplicité et le savoir se traduit parfois par la folie. Un médecin du XVe siècle raconte le cas d'un forestier ignorant qui, en coupant des arbres, essayait de résoudre des problèmes théologiques : il en est devenu fou ; cf. Danielle Jacquart, « Le regard d'un médecin sur son temps : Jacques Despars », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 138, 1980, p. 69.

11 Il est vrai que, par rapport aux fous de l'Orient (et à la folie pénitentielle de Robert le diable), le jeu est plus discret. Il se limite en fait à afficher les emblèmes conventionnels de la folie (tonsure, haillons) et à subir patiemment les persécutions, tout aussi conventionnelles, de la foule. Les fous de Dieu des deux textes mentionnés ne font pas de « folies » et plusieurs simples les dépassent en excentricité ; si ceux-ci incarnent une forme atténuée de la folie, c'est uniquement par rapports aux types plus répandus de fous. C'est un peu comme si la sainte simplicité concentrait le côté excentrique de la folie au nom de Dieu.

12 Cf. Jean-Marie Fritz, *op. cit.*, p. 243-245.

La simplicité par contre dure toute la vie. Il est vrai que pour certains, le don de la science infuse peut y mettre fin (pour certains, parce qu'il peut arriver que la science infuse se détache sur le fond d'une ignorance toute humaine et coexiste avec elle), mais ce sont des cas exceptionnels. D'habitude le caractère atténué d'anomalies par rapport à la folie va de pair avec une durée plus longue. Si l'on associe cela avec le fait que la simplicité n'est pas simulée, on saisit une différence fondamentale par rapport à la folie au nom de Dieu. Le personnage en question n'a aucune distance par rapport à ses déficiences, il en est complètement absorbé et identifié avec elles. Même si, contrairement à l'adage, il connaît sa sottise¹³, comme c'est le cas du jongleur de Notre-Dame, du chanoine élu comme chef du chapitre ou de plusieurs autres. Bien que moins fou que le fou, le simple incarne mieux l'infériorité, parce qu'il n'y a en lui, ni en synchronie (esprit sain contrastant avec la folie simulée), ni en diachronie (abandon de l'épisode de la folie) aucune part qui soit libre de sa tare.

Le cas du prêtre à une messe de la *Deuxième collection anglo-normande* montre à quel point la condition d'ignorant est permanente et irréparable. Dans cette version, l'évêque a l'idée de remédier à son manque d'instruction en l'envoyant à l'école ; mais le prêtre s'oppose à ce projet :

.../entre altres enfanz
 Un homme ke est de karante anz,
 Ke ad perdu vue et oïe,
 Semblereit ore grant briconie
 Ke fuse ore remis a lettre,
 Ne me saveroi, sirre, entremettre (v.53-58).¹⁴

L'ignorant n'est jamais à sa place, ni devant l'autel, ni à l'école. Il en résulte un sentiment d'impuissance et un certain fatalisme lié à l'ignorance. Ici, des limites d'ordre tout à fait physique font qu'il est impossible de s'en sortir ; dans d'autres textes, la question ne se pose même pas ; les miracles de la science infuse confirment le caractère exceptionnel du succès.

13 Cf. par exemple Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, Paris, Vrin, 1994, p. 90.

14 Au début du XIXe siècle, Jean-Marie Vianney a fait l'expérience d'une telle humiliation lorsqu'il a repris ses études à l'âge mûr. Cela permet de voir ce que son prédécesseur a évité : « Il était plus âgé que son professeur. Ce qui parut le plus clair, c'est que le retardataire n'était pas fort. Dès la première question qui lui fut posée en latin, il resta bouche bée : il ne l'avait pas comprise. Ce fut dans toute la classe un bel éclat de rire et la suite ne valut guère mieux. „À Verrières, j'ai bien eu un peu à souffrir” » ; Daniel Pezeril, *Pauvre et saint curé d'Ars*, Paris, Le Seuil, 1959, p. 30.

Les idiots et le pouvoir

Même si elle n'aboutit pas à une incapacité aussi radicale que la folie, la simplicité réduit à une position subalterne. Qui dit « savoir » dit « pouvoir » ; c'est cette association qui rend le savoir facilement suspect, et la simplicité – méritoire.¹⁵

La simplicité et le pouvoir s'opposent de la façon la plus évidente dans l'histoire de la vieille femme qui graissa la main d'un avocat du *Roman de Carité et de Misere*. La pauvre commence par prier Dieu, et ensuite

Au jour de son plait a court vint ;
 De paour tous li cuers li flote,
 Car contre soi vit une flote
 De plaideours, pres dusqu'a vint (XIV, 8-12).

La frontière qui sépare l'espace consacré à la prière et celui de la cour de justice est nette. La vieille est à sa place dans ce premier espace ; dès qu'elle franchit le seuil de la cour, elle a peur, et l'auteur fait sentir au public la force de cette appréhension en insistant sur le nombre d'hommes de justice qui semblent constituer un seul front dirigé contre la pauvre vieille (*contre soi, une flote, dusqu'a vint*). Les problèmes de communication s'inscrivent parfaitement dans ce contexte de l'exclusion.

L'histoire de l'enfant charitable, dans la version de la *Vie des Pères* et de Miélot, est aussi fondée sur l'opposition entre la simplicité et le pouvoir. Elle est précédée d'un court prologue qui parle de la mauvaise habitude de conférer la fonction de chanoine à des enfants en bas âge, *qui à peines sceuent leur nez moucher*. Le narrateur connaît précisément un évêque qui permettait d'accéder au canonat aux enfants de ses parents pauvres, *qui savoyent pou de lettres, ains plus volentiers eussent alaitié leurs meres que faire le service divin*, et dont certains à *grant peine disoyent-ilz amen* (Laborde, 211)¹⁶.

Le prologue fustige donc un abus de pouvoir, et l'évêque coupable apparaît surtout comme un puissant. L'histoire se passe dans une cité riche, l'église est *bien rentée* ; si elle est dans la réalité pauvre, c'est au sens péjoratif, parce qu'elle est mal dirigée.

15 La polyvalence du mot simple renforce ces connotations : plusieurs personnages doivent leur présence dans la partie sur la simplicité de *Dialogus Miraculorum* au fait qu'ils n'accomplissent aucune fonction, qu'ils sont de « simples moines ». Cette signification rejoint l'étymologie du mot idiot, dont le premier sens est « simple particulier ».

16 Dans un autre contexte, Gautier de Coinci fustige aussi les ecclésiastiques dont les *neveu sont ançois chanoigne/ Qu'aient apris leur ABC* ; I Mir 11, v. 1067-8. Jacques Heers note que la pratique était d'admettre au canonat à partir de quatorze ans (*Fêtes de fous et Carnavals*, Paris, Fayard, 1983, p. 93) ; Jean Miélot semble avoir en vue des enfants plus jeunes encore.

Les enfants au départ ne sont pas une image de faiblesse, ils sont associés à l'idée du pouvoir, parce que c'est à travers eux que se manifeste le népotisme de l'évêque.

Le prologue est suivi de la scène où un enfant qui a *pou de sens* se promène dans l'église en jouant. Avant que le public se rende compte que la foi de cet enfant trop spontané est exemplaire, l'auteur prépare la surprise par une certaine disposition spatiale : dans cette église *grande et spacieuse* se trouve une image de la Vierge à l'enfant, cachée dans un angle parce qu'elle est vieille et abîmée ; et c'est à cette image-là que s'adresse le garçon. C'est là que l'idiot est à sa place : devant une vieille image, ou mourant auprès de sa mère, comme cela se produit trois jours plus tard. Tant qu'il n'usurpe ni pouvoir, ni honneurs, ses qualités peuvent s'épanouir pleinement, et ce n'est pas grave qu'il a *pou de sens*.

Par contre lorsque ceux qui manquent d'instruction exercent des fonctions, ils s'attirent des moqueries et des humiliations. Il est vrai que le dédain peut se manifester aussi par une sorte d'élection bouffonne : c'est par moquerie que les compagnons du chanoine ignorant l'élisent pour chantre principal. Il a beau être *moult riche et moult puissant* : son ignorance, dont l'auteur nous montre toute l'étendue (*il ne savoit ne livre ne chanter ne contruire ne escrire*), le met en position d'infériorité. À partir de ce moment, sans l'intervention de la Vierge, la situation ne peut qu'empirer : ce que craint le chanoine, c'est qu'il ne sera pas capable d'exercer sa nouvelle fonction *sans grant confusion et sans vilenie* ; il prévoit donc de nouvelles humiliations qui vont découler de cette première. Vivant jusqu'à ce moment-là parmi les autres chanoines, il s'avère maintenant qu'il est seul contre une multitude de plus savants que lui, qui trouvent un moyen particulièrement perfide d'exprimer leur mépris.

Il y a un personnage qui, contraint par son ignorance, s'isole lui-même du monde. Dans la version de Thomas de Cantimpré, le prêtre qui ne connaît qu'une seule messe n'attend pas d'être dénoncé : il se rend lui-même compte qu'il est incapable d'exercer son métier comme il faut et, au lieu de postuler un bénéfice, se fait construire une chapelle sur son propre domaine – l'auteur insiste sur ce point – où il peut tous les jours célébrer sa messe.

Mais le plus souvent, les ignorants sont tout simplement déposés de leurs fonctions. Saint Wulstan est jugé indigne d'être évêque, parce qu'il n'est pas assez savant. Le prêtre d'une messe, de même. Jean Miélot montre l'évêque furieux contre le prêtre ignorant ; et ce dernier n'est pas seulement écarté, il est aussi privé de ce qui lui était le plus cher : l'évêque *le priva du tout en tout du saint office de la messe* ; rien d'étonnant que cette frustration rende le prêtre *melancolieux*. Et si l'intervention de la Vierge fait revenir saint Thomas sur sa décision, dans *Ci nous dit*, la permission que l'on accorde au prêtre de chanter la messe a pour lui quelque chose de honteux : il lui demande qu'il *ne le redeïst a personne* – et de cette façon le malheureux semble ne pouvoir exercer ses fonctions que clandestinement.

Le rejet et le mépris

On comprend que ces personnages soient écartés de fonctions qu'on les juge incapables de remplir ; mais ceux qui n'ont pas beaucoup d'ambitions éveillent également des réactions malveillantes. Florentius ne demande à Dieu que de lui donner un ami ; puisque cela se fait d'une façon miraculeuse, les envieux le croient tout de suite indigne d'un tel honneur, qui le met au-dessus de leur abbé savant, et tuent l'ours envoyé par les cieux, condamnant le pauvre ermite à la solitude totale.

Mais les simples ont rarement de quoi éveiller l'envie, et pourtant ils rencontrent souvent des réactions de rejet, à cause de leur présence même. Lorsque Paul le Simple demande si le Christ a vécu avant les prophètes, Antoine ne trouve d'autre réponse que « tais-toi et sors d'ici ». Il le dit très doucement, assure l'auteur ; n'empêche : les ignorants ne provoquent pas que le rire, ils agacent aussi. Par leur bêtise, comme Paul le Simple, ou par la futilité apparente de leurs occupations, comme le jongleur de Notre-Dame. Parce que la première réaction du témoin qui le surprend au cours de sa « prière » n'est pas dépourvue d'irritation :

Par foi, fait-il, cis a bon may
Et plus grant feste, ce me samble,
Que nos n'aions trestot ensemble.
Or sont li autre en orison
Et en labor par les maisons,
Et cil bale als fierement
Con s'il eüst .C. mars d'argent (v. 332-8).

Ce moine qui, conformément à la parole de l'Ecclésiaste, doit avoir beaucoup de savoir et beaucoup de soucis (Ecc, 1, 18), n'aime pas tellement regarder les autres danser.

Même lorsque le personnage est bien inséré socialement dans son milieu, on le montre volontiers seul, privé d'amis. Ainsi du vilain de Gautier de Coinci, qui vit bien parmi les vilains, mais, puisqu'il est encore plus *sotart* (v. 25) que tous les vilains le sont par nature – et à cause de son caractère peu facile – n'est aimé de personne. Bien sûr, son habitude d'empiéter sur les champs de ses voisins n'y est pas pour rien. Mais la simplicité, même assortie de toutes les vertus, ne permet pas toujours de se faire des amis. L'un des recueils dépouillés par Klapper raconte l'histoire d'un paysan *simplex et bonus* que ses voisins prenaient pour un muet, tellement sa simplicité le rendait taciturne ; après sa mort, il pleut pendant trois jours : tout le monde s'accorde à dire que ce signe dévoile qu'il était un homme

mauvais. Cependant sa veuve, belle et loquace, s'entoure de nombreux amoureux, jusqu'au jour où il lui faudra expier sa vie dissolue¹⁷.

Mais celui à qui son entourage fait sentir son infériorité de la façon la plus humiliante est l'archevêque Udo enfant. L'école est un milieu hostile pour celui qui a un esprit lent :

tant estoit de dur et de rude engien qu'il ne pavoit rien apprendre, pour laquelle cause son maistre le batoit souvent comme ung ane et ses compagnons se mocquoient de luy comme de une beste, dont Udo avoit grant deul (f. 103 r^o).

Les coups reçus par le mauvais élève dominent la première partie du texte ; Udo va à l'église cruellement *batu est escarni*, il demande à la Vierge de l'illuminer pour ne plus être battu et lorsqu'il est ensuite capable de participer à une discussion, ses collègues s'étonnent de l'intelligence de celui qui était *hier batu comme ung asne pour la rudesse de son engien* (*loc. cit.*).

Chez Jean le Conte, dans l'histoire de l'élève qui rend hommage au diable, l'énumération de toutes ces persécutions s'intériorise : *estoit honteux pour les autres qui aprenoient bien* (LX). Le poids de la honte est lourd à porter, trop lourd pour les deux mauvais écoliers qui, hésitant entre la Vierge et le diable, choisissent, à tel ou tel moment, le mauvais chemin. Chez Jean le Conte, le pauvre préfère le péché à l'humiliation ; dans l'histoire d'Udo, l'humiliation initiale se mue en péché. Autant dire le caractère destructeur de cette expérience.

Grégoire le Grand a-t-il prévu que l'humiliation vécue par la faute de son ignorance peut avoir un effet exactement opposé à celui qu'il espère, qu'elle peut mener non pas à l'humilité, mais à l'orgueil ? Quant à Bernard, il précise que seulement l'humiliation acceptée est profitable ; que c'est l'humble qui transforme l'humiliation en humilité ; et il regrette que plusieurs sont humiliés sans devenir humbles pour autant¹⁸. Udo n'a pas su profiter de la leçon, et il n'est pas arrivé à sortir de son isolement. En tant que simple, il était moqué, en tant qu'évêque – craint et haï. Voilà une confirmation inattendue de l'incompatibilité entre la simplicité et le pouvoir : lorsqu'un ignorant acquiert la science qui lui permet d'occuper de hautes fonctions, il n'est pas toujours en mesure de résister aux tentations qui y sont liées.

17 Klapper, *Erzählungen des Mittelalters*, Breslau 1914, 180, p. 372-373.

18 Sermon 34, *Sermons sur le cantique*, vol. III, Paris, Le Cerf, 2000, p. 76-79.

La vie dans le siècle

Pourtant, tous les idiots ne sont pas exposés à cette épreuve. La plupart d'entre eux échappent à la moquerie et à la violence, présentées par les auteurs uniquement en tant que potentielles. Ils ne trouvent pas pour autant facilement leur place dans la société.

Les simples appartiennent à toutes les couches sociales. Certains auteurs tiennent à ce que leur dénuement soit total et ajoutent la pauvreté matérielle à la pauvreté intellectuelle. *De lettres petit savoir / aveques ce ke riens n'avoit* (v. 7418-18) : c'est par cette rime suggestive que l'auteur de la *Vie des Pères* caractérise le protagoniste de « Ave Maria ». Quatre d'entre eux exercent le métier de mendiant qui fait d'eux des marginaux par excellence. Mais il y a aussi parmi eux des chevaliers, un riche bourgeois, des moines, des prêtres et un chanoine. Ils ont pourtant un point commun¹⁹ : la plupart de ceux qui vivent dans le siècle y sont très faiblement enracinés. Pour certains, la charité est le seul acte qui les rattache à la communauté, celle dont ils profitent ou celle qu'ils exercent.

Souvent, ils n'ont pas de famille. Dans le cas des mendiants où de ceux qui se retirent au couvent, cela va de soi ; mais parfois ce manque correspond mal à la situation sociale du personnage : pourquoi le riche bourgeois charitable de Gautier de Coinci n'a-t-il pas de femme ?

S'ils vivent de mendicité, ils sont plus seuls que les autres mendiants. C'est le cas du muet des *Miracles de Notre Dame de Chartres*, dont la figure est opposée à celle de son compagnon non seulement dans le domaine du langage : la volubilité de l'aveugle fait qu'il est très entouré. Il circule entre les cours, où il exerce son métier de jongleur, et la taverne, qui est le vrai but de son pèlerinage à Chartres. Le muet, lui, préfère aller à l'église, où il prie seul ; lorsque l'aveugle se lie avec lui, cela lui fait sentir encore davantage sa solitude :

Compaignon furent de la voie ;
Mes cuers dom li pensers desvoie
Si n'est pas loial compaignie (v. 71-73).

19 À part le fait que dans les textes français, pour la plupart, les protagonistes sont des hommes, ce qui participe de la marginalité de ces personnages, parce que l'ignorance masculine, considérée sans doute comme plus paradoxale, crée plus de problèmes sociaux. Par contre, dans les textes latins (à part *Exordium Magnum*, dont l'action est située dans le milieu monastique), les proportions sont plus équilibrées ; les figures féminines particulières y sont peut-être vues comme l'incarnation de la faiblesse propre à leur sexe ; cf. Jole Agrimi, Chiara Crisciani, *op. cit.*

C'est Salaün et son homologue de la *Vie des Père*, qui incarnent le mieux cette vie sans attaches. Ce dernier est un clerc ignorant ; situation paradoxale qui le réduit à la marginalité : il est obligé de vivre de mendicité. Venu de nulle part, aucun lien ne l'unit aux villageois. L'habitude de répondre *Ave Maria* à tous ceux qui lui adressent la parole ne lui facilite sûrement pas la communication avec les autres. Mais en fait, on ne le sait pas : l'auteur ne dit rien sur les réactions qu'il éveille ; pour les autres, il n'est que bénéficiaire de leur charité. Aussi, après sa mort, on s'aperçoit que de son vivant il n'avait pas d'amis qui puissent exhumer son corps pour l'enterrer dignement ; personne ne se souvient de lui. Cet oubli contraste avec la joie universelle de ceux qui, l'interdit levé, se pressent de transporter les corps enterrés dans les champs au cimetière. *Chacun exploita/ tant ke le suen en raporta* (v. 7462-3) ; le corps du clerc ignorant semble être le seul qui soit abandonné dans les champs.

Et il aurait été condamné à un oubli éternel si le chemin de l'école ne menait pas un clergeon par les champs. Mais une fois l'inscription déchiffrée, il faut encore identifier le corps dans lequel la fleur s'enracine et expliquer le sens du miracle. Il se trouve alors un clerc (sûrement savant) qui peut renseigner les autres sur la vie du mendiant et son *errement de la gloriose* (v. 7540) : pur artifice nécessaire du point de vue narratif, dont l'invraisemblance est patente, puisqu'on ne comprend pas d'où ce personnage tire ces informations alors que personne n'a conservé le souvenir du clerc ignorant. Cet oubli est consubstantiel du personnage²⁰. L'auteur a su créer l'image d'un vrai marginal, à la fois excentrique et transparent, dont la vie est faite de rien et passe naturellement inaperçue. La vérité de ce portrait est saisissante ; il est difficile de ne pas penser aux milliers de représentants de cette espèce qui peuplaient les marges de la société médiévale sans qu'on en tienne compte dans la culture, avant qu'un Bruegel n'en fixe l'image.

Si Salaün est plus excentrique que le protagoniste de « Ave Maria », il a pourtant l'air moins isolé. Non seulement il bénéficie de la charité des autres, mais encore il est observé et jugé par eux. Ce jugement est changeant : au début, les *admirateurs de la simple vie* (p. 13) le soutiennent et sont plus que bienveillants envers lui ; mais par la suite, son comportement devenant excentrique, ils le prennent pour un fou ; toutefois en principe, ils éprouvent toujours de la sympathie pour leur benêt du village : après sa mort, ils l'enterrent²¹. Mais, bien évidemment, il est accepté par

20 Pour Élisabeth Pinto-Matthieu, ce conte parle moins de l'ignorance sublimée que de l'oubli ; selon moi, les deux sujets se complètent parfaitement ; *op. cit.*, p. 720.

21 La version de frère Albert le Grand de 1636, qui se base sur le même original, diffère sur ce point de la traduction de Pascal Robin. Salaün y est constamment traité par ses voisins comme un fou et appelé Salaün le Fol. Il devient victime d'une attaque d'un groupe de soldats qui se moquent de son refrain pieux ; finalement, après sa mort, il est vite oublié. Albert le Grand, *Les vies de saints de la Bretagne Armorique*, Quimper, J. Salaün, 1901, p. 84-86.

la communauté justement dans ce rôle du marginal, du simple d'esprit inoffensif, nécessaire à l'exercice de la charité. Et il remplit parfaitement cette fonction : toute son existence se résume dans la mendicité et la prière.

Le protagoniste de « Ave Maria » se déplace *d'uis en huis* (v. 7415), Salaün – *de porte en porte* (p. 13) ; le chemin emprunté par les deux personnages est circulaire, dépourvu de direction. Il s'agit de leur chemin terrestre, bien sûr, parce qu'intérieurement, ils se dirigent dans un sens bien précis : toute leur vie est un *errement de la Gloriose*. Cette concentration sur la vie intérieure (où pourtant le public n'a pas d'entrée, elle n'est que signalée, et les auteurs sont très loin de l'analyser) est facilitée par la pauvreté et la monotonie de la vie sociale. L'espace délimité par la déambulation quotidienne dans les mêmes rues correspond au temps arrêté de leur vie ; la répétition des mêmes mots qui résument le sens de leur existence crée un cercle qui sépare du monde extérieur leur vie intime, dominée par la relation avec la Vierge, qui se passe dans un éternel présent.

Il n'est pas étonnant que certains simples (Ludin ou l'écolier de Jean le Conte, sans parler de l'oubli de Dieu par Perceval) aient des problèmes avec la mémoire²² et que la question de Paul concerne la succession temporaire : ils vivent en dehors du temps²³. L'ermite de « Miserere » récite la prière qu'il connaît dès son enfance pendant trente ans avant que son maître s'en inquiète : il « vit en dehors du temps et en dehors du siècle »²⁴. Le prêtre à une messe arrive à nier complètement l'écoulement du temps. Jean le Marchand souligne que le cycle liturgique est sérieusement perturbé par son ignorance²⁵ :

22 Bien évidemment, même si le fait n'est pas signalé explicitement, la mémoire déficiente caractérise tous les ignorants : s'ils savent peu de choses, c'est qu'ils ont peu retenu. Ainsi, lorsque Conrad d'Eberbach dit de l'un de ses convers qu'il trouve l'*Ave Maria* « dans la pauvre petite bibliothèque de son cœur » (IV, 13), il renvoie à l'image traditionnelle de la mémoire ; cf. Mary Carruthers, *Le livre de la mémoire*, *op. cit.*, p. 69.

Mary Carruthers a montré l'importance de la mémoire pour la conception que les médiévaux se faisaient de l'intelligence ; en plus, elle était considérée comme le fondement de l'éthique. Aussi, selon eux, « un être sans mémoire, si tant est que la chose fût possible, était un être sans caractère moral et, au sens premier du terme, sans humanité » (*ibid.*, p. 25) ; la tare qui touche certains simples des textes narratifs est donc un handicap important.

23 William Faulkner dit dans l'une de ses lettres de Benjamin Compson, le protagoniste de *The Sound and the Fury*, que « pour cet idiot, le temps n'était pas une suite d'événements, c'était un instant ; pour lui, il n'y avait pas d'hier et pas de demain, tout est ce même moment, tout est [maintenant]. Il ne peut pas faire la distinction entre ce qui s'est passé l'année dernière et ce qui se passera demain – il ne sait pas s'il a rêvé ou s'il a vu » ; cité par Julie Quellet, *op. cit.*, p. 172.

24 Élisabeth Pinto-Matthieu, *op. cit.*, p. 269.

25 La faute est grave. Conrad von Eberbach raconte dans son *Exorde* (V, 9) comment certains prêtres se sont trompés dans leurs calculs et ont fait respecter aux fidèles le jeûne en dehors du

Mez en Karesme et en Charnage,
A Pentecoste et a Noël
Ne chantast ja nule fois el (v. 8-10).

En plus, sa messe, il la connaît *d'enfance* : même si on comprend cette expression comme « depuis sa jeunesse », elle renvoie au passé et souligne que la même messe était répétée un nombre incalculable de fois ; le temps de la vie du prêtre apparaît tout aussi immobile que le cycle liturgique qu'il a arrêté.

Tout cela fait que la vie des simples se laisse raconter en peu de mots ; que dire d'Or, père de désert, sinon qu'il était toujours souriant et qu'il essayait toujours de se rendre utile aux autres dans la mesure de ses possibilités ? La mort, qui les arrache définitivement au siècle, est souvent le seul évènement dans le récit. Dans « Ave Maria » de la *Vie des Pères*, c'est seulement après la mort du protagoniste que quelque chose commence à se passer ; aussi, vingt-huit vers suffisent-ils à l'auteur pour résumer la vie du mendiant, et il lui en faut cent vingt-trois pour raconter ses aventures *post mortem*. Gautier de même consacre beaucoup plus d'espace au récit de la dispute des anges et des diables autour de l'âme de son vilain qu'à celui de ses jours monotones (63 contre 270 vers). Les simples sont passifs – ce qui permet aux autres de les manipuler facilement – et s'abstiennent de toute activité. Et si certains se décident à accomplir une action, c'est celle qui provoque une rupture plus ou moins définitive avec le monde : mourir, se retirer dans un couvent, ou bien, plus timidement, partir en pèlerinage.

Le couvent

Si de nombreux simples sont attirés par la vie monastique, ils ne peuvent cependant occuper parmi les moines qu'une place marginale, et en particulier celle de convers²⁶.

temps convenable ; ils ont dû avouer leur faute, mais l'un d'eux a refusé, tellement cela aurait blessé son amour propre.

26 Le terme de convers peut recouvrir des réalités fort différentes, selon l'ordre monastique et l'époque ; dans les textes que j'ai analysés, il s'agit des convers cisterciens du XIII^e siècle, donc de ceux qui sont chargés des tâches matérielles. Vivant soit dans des locaux séparés au couvent, soit dans les « granges » à l'extérieur, ils constituent une classe à part, différenciée par un habit proche de celui des paysans et le port de la barbe. Les us des convers prévoient pour eux des offices adaptés à un niveau d'instruction inférieur. La littérature sur les convers est très riche. Voici les travaux les plus importants : Édmond Mikkers, « L'idéal religieux des convers dans l'ordre de Cîteaux aux 12^e et 13^e siècles », *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem*, 24, 1962, p. 113-129 ; Clemens Van Dijk, « L'instruction et la culture des frères convers dans les premiers siècles de l'ordre des Cîteaux », *ibid.*, p. 243-258 ; Jean Leclercq, « Comment vivaient les frères convers », *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, Milan, 1968, p. 153-

Vivant au couvent sans être moines, ceux-ci sont dans le milieu monastique des marginaux par définition : religieux de seconde zone, d'après l'expression d'André Vauchez²⁷. Mais cette position est ambivalente : dans le contexte satirique, entre autres chez Gautier de Coinci, l'image des frères lais est souvent péjorative, et cela résulte de leur statut mal défini, oscillant entre celui du religieux et celui du paysan²⁸ ; en même temps, c'est l'infériorité qui est la base de la valeur spirituelle de ce mode de vie, faisant des convers des « spécialistes de l'humilité et de l'obéissance »²⁹.

Mais « ni les chartreux, ni les cisterciens n'ont posé pour principe que les candidats qui se présentaient seraient moines s'ils savaient lire et convers dans le cas contraire »³⁰. Les illettrés peuvent très bien devenir moines ; ils entrent alors dans la catégorie des « moines laïcs ». Le terme est suffisamment paradoxal pour rendre le caractère marginal de ce statut. Contrairement au convers, le moine laïc appartient à la communauté des moines, il est clerc et a le droit d'assurer les fonctions de ministres inférieurs dans la liturgie³¹. Son ignorance du latin le rapproche pourtant dans certaines situations du convers : par exemple, les coutumiers monastiques précisent qu'il faut employer la langue vulgaire en administrant les derniers sacrements à un « *conversus vel monachus, qui non intellegat litteras* »³².

Les textes latins qui traitent de la sainte simplicité abondent en personnages des convers et des moines laïcs. Dans le *Grand Exorde de Cîteaux*, tous les simples appartiennent à l'un de ces deux groupes ; une frontière nette établie par le

182 ; Jacques Dubois, « L'institution des convers au XII^e siècle : forme de vie monastique propre aux laïcs », *ibid.*, p. 183-261 ; Paul Bretel, *Les ermites et les moines*, *op. cit.*, p. 32-54. Pour le contexte plus large, cf. *Les mouvances laïques des ordres religieux*, Actes du Troisième Colloque International du C.E.R.C.O.R., dir. Nicole Bouter, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1996. J'ai consacré aux convers littéraires et à leur simplicité mon article « *Obcy w świecie klerków: sancta simplicitas w średniowiecznej literaturze francuskiej* », *Głos kobiecy, głos męski. Obcy*, Wrocław, 2004, 215-221 [« L'étranger dans le monde des clercs : *sancta simplicitas* dans la littérature médiévale française »].

27 *La spiritualité du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 125.

28 Cf. Jean Batany, « Les convers chez quelques moralistes des XII^e et XIII^e siècles », *Cîteaux*, 20, 1969, p. 241-259. On formule contre les convers plusieurs griefs adressés traditionnellement aux jongleurs ; cf. Paul Bretel, introduction à son édition du *Jongleur de Notre-Dame*, *op. cit.*, p. 29-31.

29 La formule est de Jean Leclerc (« Comment vivaient les frères convers », *op. cit.*, p. 155), qui insiste sur le statut marginal des convers et leur infériorité par rapport aux moines ; *ibid.*, p. 153-160.

30 Jacques Dubois, *op. cit.*, p. 216.

31 *Loc. cit.*

32 Cité par Jacques Dubois, *loc. cit.*

manque d'éducation les sépare des moines³³. Ils partagent les mêmes vertus que leur enseigne leur position inférieure.

Ainsi, le plus grand mérite d'un moine laïc est de réfléchir à la perfection de ses compagnons et d'ignorer complètement sa propre sainteté (IV, 12) ; et lorsqu'un convers inquiète saint Bernard par sa certitude d'être sauvé, il s'avère que c'est à tort : si le seul précepte que l'on connaisse est celui de l'obéissance, et qu'il soit strictement observé durant toute la vie, on n'est pas obligé de craindre pour son salut (IV, 19).

Chez Césaire de Heisterbach la situation est un peu différente. Les convers sont nombreux dans son recueil, mais tous les simples ne remplissent pas ce rôle : il y a parmi eux moines, moniales, chanoines, prêtres ou laïcs (les histoires de Césaire ne se passent pas uniquement dans le milieu monastique). Le simple n'est donc pas synonyme du convers. En plus, l'auteur du *Dialogus Miraculorum* marque parfois la séparation entre les convers et les moines, mais n'insiste pas toujours sur les vertus qui devraient résulter d'une situation inférieure. Ainsi dans l'histoire de celui qui voulait faire sentir la douceur de la prière à son maître dans le baiser. Cette prière lui fait délaissier son travail, ce qui provoque le mécontentement de son maître ; cependant, l'auteur est assez indulgent à son égard. Il est significatif que si le convers perd la grâce, ce n'est pas parce qu'il néglige ses devoirs, mais parce qu'il a divulgué le secret.

Césaire tient moins que Conrad à l'humilité de ses simples. Leur marginalité est plutôt pour lui l'occasion d'une certaine excentricité et la justification de l'insolence ; ainsi, un moine laïc se permet de corriger un cardinal (IV, 79)³⁴.

Pourtant, même si elle n'est pas soulignée, la vertu de l'humilité est sous-jacente à la valorisation des simples au couvent. Césaire leur accorde une certaine liberté d'esprit, mais à condition de rester à leur place. Comme on a vu, la volonté d'apprendre est de la part d'un convers le signe d'un orgueil impardonnable (V, 16), qui ôte toute valeur à son statut³⁵.

33 Sur les barrières matérielles et mentales qui séparent les convers des moines, cf. Clemens Van Dijk, *op. cit.*, p. 247, Jacques Dubois, *op. cit.*, p. 234, Jean Leclerc, « Comment vivaient les frères convers », *op. cit.*, p. 158-160.

34 Jean Leclerc le présente comme un convers (*op. cit.*, p. 173-174), mais si ce *monachus illiteratus* ou *monachus laicus* est appelé dans une variante *conversus monachus*, c'est probablement par contagion avec la tradition clunisienne, où ce terme était plus ou moins équivalent de *monachus laicus* ; cf. Jacques Dubois, *op. cit.*, p. 235-36. Chez les cisterciens, la frontière entre les deux groupes n'est pas tout à fait effacée : les convers constituent un monde à part et inférieur par rapport aux moines, les moines laïcs sont un sous-groupe inférieur dans les cadres de celui des moines. Il serait sans doute difficile d'imaginer une attitude tellement insolente chez un convers ; malgré tout, illettré ou pas, le moine est toujours un moine.

35 Cf. Jean Leclerc, « Comment vivaient les frères convers », *op. cit.*, p. 154-160 ; Edmond Mikkers, *op. cit.*, p. 118.

La situation d'un illettré dans le couvent n'est pas tout à fait la même dans les recueils latins et français. Tout d'abord, quelques nuances montrent que les auteurs de ces premiers sont plus sensibles aux questions sociales qui y sont associés. C'est ce qui apparaît dans différentes versions de l'histoire du chevalier converti qui n'arrive à apprendre qu'*Ave Maria*. Dans toutes les versions latines, ce cas constitue un problème, dont les auteurs présentent différents aspects, multipliant les circonstances et les conséquences du fait que l'ignorance du personnage décide de son statut au couvent. Dans la *Légende dorée*, on souligne que la nécessité d'apprendre l'écriture au converti vient du fait qu'il est chevalier, il serait donc déplacé d'en faire un convers³⁶. Il n'a cependant pas les capacités intellectuelles suffisantes pour apprendre à lire, et ainsi, ni convers, ni moine, il reste jusqu'à sa mort dans cette position mal définie. Dans *Scala Coeli*, lorsque le chevalier se rend compte qu'il est incapable d'apprendre, considérant que l'humilité vaut mieux que l'orgueil, il décide de devenir convers (650). Césaire de Heisterbach fait vivre la même expérience à un chevalier et à un laïc au statut social non précisé (*Libri VIII*, III, 3 et 71). Dans le premier cas, le personnage aspire à devenir moine, dans le deuxième, il se fait convers ; le premier récit porte dans le titre de *milite*, mais à la fin de l'histoire le personnage est appelé *conversus*, sans commentaire ; son échec dans l'apprentissage de l'écriture l'a dégradé.

Par contre, Jean Miélot parle d'un chevalier qui fut moine de Cisteaulx (Laborde, VII, Warner VII) : il ne réfléchit pas à l'incompatibilité de ces deux conditions dans le cas d'un illettré. Jean le Conte dans le titre annonce l'histoire d'un chevalier qui entra en religion (X ; il s'agit cette fois-ci des chartreux), et le personnage reste chevalier jusqu'à la fin ; son identité n'a pas été modifiée par le séjour au couvent. Il semble que pour les auteurs français, être illettré parmi les moines, c'est toujours être un marginal, et les subtilités de la différenciation selon le statut social précis comptent moins pour eux. La marginalité cesse d'être une question de statut, elle s'intériorise et devient sentiment : chez Jean le Conte, le chevalier est honteux de ne pas être clerc et c'est pour cela que le prieur lui assigne un maître.

Il n'est pas non plus sans importance que, si les recueils latins présentent dans la plupart des cas un épisode de la vie des convers qui le sont depuis un certain temps, bien installés dans cette condition, les trois récits français sur les ignorants au couvent commencent par la décision de quitter le siècle ; les personnages sont donc saisis au moment du passage d'un monde à un autre. Souvent, c'est la situation initiale qui montre le personnage mieux inséré dans son milieu ; le passage est celui de la stabilité relative à l'intégration problématique.

36 Il y a eu des chevaliers qui, par humilité, se faisaient convers, mais en 1288, le chapitre général le leur interdit ; Jean Leclerc, *op. cit.*, p. 161 et André Vauchez, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental*, *op. cit.*, p. 147.

Chez Jean le Conte et Jean Miélot, on entrevoit que le personnage occupe une certaine place dans le siècle ; le chevalier est qualifié de *noble et riche*, et le manque d'éducation ne met aucunement en cause sa position privilégiée. C'est seulement après sa conversion que ce défaut va poser un problème ; en quittant le monde, il choisit le déracinement. La nouvelle de Sens sur les trois chevaliers qui entrent chez les cisterciens développe cette opposition. Au début, l'auteur dit des trois amis qu'ils étaient d'excellents chevaliers et les montre traverser une forêt pour se rendre à un tournoi. Forêt, tournoi : là, les chevaliers sont à leur place. C'est à ce moment-là qu'ils décident d'entrer chez les cisterciens – et dès que l'espace change, ils s'y sentent mal à l'aise, inutiles, étrangers à cet univers qui, comme ils le pensent au début, n'a rien à leur offrir. Ils ont alors la tentation de quitter le couvent – avant que le plus mûr d'entre eux ne fasse appel à leur piété.

Le mot « convers » n'est pas employé par l'auteur. En fait, on ne sait pas quelle fonction les protagonistes voudraient remplir au couvent. Leur identité est restée laïque, malgré leur choix définitif, et définie par la relation tout à fait mondaine qui les relie mutuellement, et non par l'insertion dans le couvent : le titre de la nouvelle est bien « Des trois chevaliers qui s'entraymoient ».

Par contre, dans la version de *Ci nous dit*, les chevaliers entrent chez les cisterciens pour devenir convers et restent convers une année entière. Ce qualificatif, au lieu de définir la place qu'ils occupent au couvent, brouille encore la situation. Bien évidemment, les chevaliers ne sont pas des convers : si c'était le cas, ils n'auraient pas affirmé au bout d'un an *que pour ce qu'il n'estoient pas clerc perdoient leur temps, ce leur sembloit* (p. 274). Le convers n'a pas besoin de *clergie* pour ne pas perdre son temps. Les chevaliers accomplissent un geste d'humilité en se faisant *veistir converz* (*ibid.*), mais, sans le travail physique, ce geste est vide. Ils n'appartiennent à aucun groupe qui donnerait d'emblée un sens à leur séjour chez les cisterciens ; ce sens, il faut qu'ils se l'inventent, en fonction de leurs possibilités et de leurs besoins.

La situation initiale du jongleur de Notre-Dame est différente de celle des chevaliers. Non seulement il exerce un métier qui est inextricablement lié à l'instabilité, mais encore l'auteur souligne son manque d'enracinement :

Il ala tant et tant revint
En tant maint lieu et despendi
Qu'en un saint ordre se rendi (v. 10-12).

On a l'impression qu'en entrant chez les cisterciens, il arrive à bon port après une longue période d'errance :

Del monde si se demist

C'onques puis ne s'i vout ramordre.
Por ce se mist en cel saint ordre,
Si con l'en dist, en Clerevaus (v. 16-19).

Cela est sûrement vrai dans le domaine spirituel, mais pas dans celui de relations inter-humaines. Parmi les simples qui se trouvent au couvent, le jongleur est celui dont l'insertion dans ce milieu est la plus fragile.

L'auteur a rendu admirablement le déchirement profond qui le caractérise. Le couvent est le seul lieu qui lui convienne ; mais dans ce lieu, il n'est pas à sa place, et il s'en rend compte dès qu'il en franchit le seuil. Il ne comprend rien de ce qui s'y passe ; même le langage qui pourrait lui être familier, celui du corps, est pour lui énigmatique lorsqu'il est utilisé par les moines :

L'un ot plaindre, l'autre plorer,
L'autre gemir et sospirer
Si se merveille que il ont (v. 73-75).

Tout cela l'effraie : lui, il ne saurait faire comme les autres ; visiblement, même les soupirs lui semblent exiger une science qu'il ne possède pas. Dans ce milieu qui lui est étranger, tout est signe, et lui n'a pas la clé pour l'interpréter. Dès qu'il se rend compte de la distance intellectuelle qui le sépare des moines, il réalise qu'il y est de trop, et un moment, il semble regretter sa décision : *Bien fui caitis, quant me rendi* (v. 90).

Mais surtout, il est torturé par la peur d'être démasqué et éloigné du couvent :

Se je de ce sui perceüs,
Jo serai malement dechus.
On me metra as cans la fors (v. 95-97).

Cette crainte est une vraie obsession et elle augmente au cours du récit. Si d'abord le jongleur a peur d'être renvoyé dans des « granges », fermes dépendant du monastère, où logeaient la plupart des convers³⁷, plus tard, après avoir trouvé l'idée de prier par des acrobaties, il craint d'être pris au dépourvu,

car bien croit, lues c'on le saroit
C'on de laiens le chaceroit,
Et c'on le remetroit al monde (v. 274-276).

³⁷ Comme l'explique Paul Bretel, telle est probablement la signification de l'expression « *as cans la fors* » ; *Le Jongleur de Notre-Dame*, p. 115.

L'univers extérieur est hostile ; le jongleur essaie donc de s'adapter à la vie du couvent et de se faire transparent en imitant les moines autant que possible. Il le fait sans doute parce qu'ils sont pour lui le modèle de la sainteté, mais aussi pour ne pas trop sauter aux yeux. S'ils se taisent, il se tait lui aussi. Mais ce silence est autre ; les moines perçoivent tout de suite la différence et rien de lui. Même si ce rire est plus condescendant que méchant, il n'en exclut pas moins le pauvre de la communauté.

Les relations entre le jongleur et les moines sont dominées par les malentendus. L'attitude de ses compagnons est amusée, pendant que lui la ressent comme hostile. Il les voit partout :

Par officines, par encloistres
Garda par tot et sus et jus,
Et vit par ces angles repus
Cha .V., cha .III., cha .II., cha un (v. 68-71).

Il semble envahi par l'ubiquité de tous ces religieux qui bien sûr, lorsqu'il les regarde, s'adonnent à des occupations utiles et exigeant un savoir, ce qui renforce sa conscience d'être de trop.

D'autant plus qu'ils appartiennent à un univers strictement hiérarchisé, où chacun accomplit une fonction qui a un nom et occupe un lieu précis à l'église, qui se reflète dans l'ordre de la description :

Il vit les prestres as auteus
Car lor offices estoit tex,
Les diakes as ewangilles,
Les soudiakes as vigilles ;
Et as espistres, quant lieus est,
Li acolite resont pres :
Li un[s] dist vers, l'autre leçon,
Et as sautiers sont li clerçon
Et li convers as misereles
- Ensi ordonent lor quereles -
Et li plus nice as patrenostres (v. 57-67).

Puisque le jongleur ne connaît pas cette dernière prière, il n'entre dans aucune des catégories énumérées, même celle des *plus nices*. Il n'y a pas de place pour lui dans cet univers si parfaitement organisé.

Non seulement il ne sait pas prier, mais ne connaît *nul mestier / Dont on eüst laiens mestier* (v. 23-24). La rime autour de ce *laiens* rêvé montre bien que la capacité de travailler aurait résolu le problème libérant, au moins en partie, le jongleur de son

obsession de l'inutilité. Puisqu'elle fait défaut, ce n'est pas facilement que l'auteur accorde à son personnage le titre de convers. Il est appelé ainsi une seule fois, assez tard dans le texte : l'auteur parle de ses acrobaties devant la Vierge comme de *l'office del convers* (v. 391). Il semble donc que c'est grâce à l'hommage extravagant rendu à la Vierge qu'il est promu à ce rang, le plus modeste dans la hiérarchie monastique ; depuis, on peut le considérer comme ayant une place dans cet univers. Métaphoriquement, bien sûr. Comme son office n'est pas un vrai office, lui, il n'est pas un vrai convers : « la tâche propre des convers était le travail manuel ; c'est pour cela qu'ils étaient reçus dans l'Ordre »³⁸. Du point de vue humain, il reste inutile, et la notion d'inutilité occupe une place importante tout au long du texte ; cela renvoie sans doute au caractère gratuit du service de Dieu.

La nature

Mal insérés dans la société humaine, certains ignorants sont en parfaite intelligence avec les animaux. Peut-être c'est sa capacité à communiquer avec son ami l'ours qui a fait de Florentius un simple dans la version française de son histoire³⁹, puisque Grégoire le Grand qui en fournit la source ne dit rien sur les capacités intellectuelles du personnage. Sainte Douceline, fidèle à l'esprit de son maître spirituel, est pénétrée de compassion pour toutes les créatures, surtout dans son enfance ; et les bergers de la Nativité sont parmi les simples les plus sereins, les mieux enracinés dans leur milieu. Dès que Riffard met le pied à Bethléem, il est déboussolé ; d'abord objet de moqueries, ensuite incapable de trouver les mots pour raconter la scène dont il a été témoin, il détonne dans cet entourage.

Bergers, paysans ou ermites, les simples sont plus à l'aise au sein de la nature que parmi les hommes. Salaün partage sa vie entre deux espaces : la ville où il gagne sa vie en mendiant et un lieu écarté auprès d'une fontaine flanquée d'un arbre. Ce *locus amoenus* devient son ermitage ; c'est là qu'il vit. La ville, il ne fait que la traverser ; pour manger son pain, il va à la fontaine. Ce lieu est vraiment habité par lui : il s'y

38 Clemens Van Dijk, *op. cit.*, p. 246. Il est vrai qu'Arnoul de Villers est exonéré par ses supérieurs des tâches physiques pour pouvoir se consacrer à la vie spirituelle, d'autant plus facilement qu'il ne connaît aucun métier utile ; mais l'auteur souligne le caractère exceptionnel de ce privilège. En plus, pour le recevoir, le bienheureux doit d'abord faire preuve devant la communauté de ses dons hors du commun ; il commence par une assiduité particulière au travail.

39 De même que l'injustice dont Florentius est victime suite à la rivalité involontaire avec son ex-compagnon promu abbé. Les oppositions de la nature et de la culture, du pouvoir et de l'abandon, de la marginalité humaine et de l'élection spirituelle ne demandent qu'à être inscrites dans le thème de la sainte simplicité, et il a suffi d'ajouter à la source un vers - *Florentius fut meins lettré* (v. 3935) - pour que cela se produise.

est aménagé un lit, qui était de *la terre nuë, avec une pierre qui lui servait d'oreiller sous sa teste* (p. 14). Il comprend la nature mieux que les livres. Il sait que pour éviter le froid, il est utile de grimper à l'arbre et de se balancer ; il a remarqué que l'hiver, l'eau de la fontaine est plus chaude que l'air et il a pris l'habitude de s'y baigner ; les villageois le prennent pour un fou, mais sa connivence avec la nature, protection divine aidant, est telle que ce mode de vie ne lui fait pas de mal. On a l'impression qu'il existe un certain parallélisme entre le lieu isolé qu'il a adapté à ses besoins et que l'auteur décrit si soigneusement et son univers intérieur, complètement fermé aux autres ; l'auteur semble suggérer que, dans son opacité et son excentricité, le personnage peut trouver sa place uniquement à l'extérieur de la société.

La relation avec la nature n'est pas toujours aussi étroite. Dans le *Mystère de l'Incarnation*, les bergers qui restent en bas de la hiérarchie de l'intelligence établie d'une façon tellement rigoureuse, se démarquent de leurs compagnons plus savants aussi par leur incapacité à s'orienter dans le domaine qui devrait être le leur, celui de la vie quotidienne dans la nature : lorsqu'ils doivent se rendre à la veillée annuelle, Ludin ne sait pas s'il est déjà l'heure, et Anathot s'égaré. À l'incapacité de Ludin de gérer le temps correspond donc celle d'Anathot dans le domaine de l'espace ; ces difficultés sont nettement opposées à la ponctualité des bergers *prudents*.

C'est peut-être qu'ils manquent de distance par rapport à l'univers de la nature, distance nécessaire pour la maîtriser. Les simples ressemblent eux-mêmes aux animaux qu'ils côtoient. Les problèmes langagiers font d'eux des *bêtes muës* ; le mépris des autres rabaisse le jeune Udo au niveau d'un âne. Le vilain de Gautier, *qui bestiaus est plus que beste* (v. 88), est comparé à un sanglier (v. 203) – au moins, ce sont les diables qui l'appellent ainsi. Mais le jongleur de Notre-Dame dit lui-même ressembler à un bœuf : il se croit oisif et inutile comme un bœuf en laisse qui ne fait que brouter de l'herbe ; et lorsqu'il fait ses acrobaties devant la Vierge, il se compare à un *taureçon* (v. 158) qui saute devant sa mère – sans se soucier de ce que devient la Vierge dans cette comparaison.

Ces comparaisons ne sont pas totalement péjoratives : elles font penser à l'image de saint Benoît couvert de peau de bête, vivant dans sa caverne, que les bergers prennent pour un animal sauvage. Mais, bien que très présente, la nature semble dans ces textes une notion plutôt négative : ce n'est que le contraire de la société. Saint Bernard affirme dans son épître à Henri Murdach (Ep. 106) qu'on peut apprendre davantage dans les forêts que dans les livres, et que les arbres et les rochers sont les meilleurs maîtres. Ainsi, Zosimas apprend-t-il en plein désert de la bouche de Maire l'Égyptienne des choses qu'il n'a pas lu dans les livres ; mais il est difficile

de voir quelle sagesse en tirent les simples eux-mêmes⁴⁰. Ils sont plutôt éléments de la nature, et c'est ainsi qu'ils peuvent devenir source de sagesse pour les savants.

Il en est autrement pour Douceline qui ne se fonde pas dans la nature, mais la lit. Son amour pour les animaux résulte du fait que les bêtes lui parlent de Dieu : elle apprécie surtout celles qui sont image du Christ. Déjà dès son enfance, une sainte a donc vis-à-vis de la nature une attitude intellectuelle, basée sur une vision symbolique de l'univers. Pour les simples ordinaires par contre, à l'exception des ermites, le lien avec la nature est encore un signe d'infériorité, que les auteurs traitent avec une condescendance (bergers) qui va jusqu'à la moquerie (paysans), et surtout, il est signe de leur marginalité.

Le seul simple non béatifié dont l'attitude soit comparable à celle de Douceline est l'un des trois chevaliers qui se font convers : c'est le vert bois et le chant des oiseaux qui lui inspire la pensée que la gratitude envers le créateur doit s'exprimer par le renoncement au siècle. Mais cette exception confirme la règle : cet illettré a l'air très peu ignorant au moment où il s'adonne à ces réflexions. Comme il le dit lui-même, celles-ci sont possibles grâce au fait que, contrairement aux oiseaux, il est doté de *sen et reson* et capable de *cognoissance* de Dieu (f. 96 r.). Les trois chevaliers cisterciens ne servent en fait qu'à introduire l'allégorie finale, celle des livres accessibles à tout le monde. Leur simplicité est la plus sensible au moment où ils prennent conscience du handicap que constitue pour eux l'illettrisme ; le seul élément de vraisemblance psychologique dans ce texte se lit dans l'écart entre l'insertion dans le monde chevaleresque du début et l'altérité par rapport au milieu conventuel de la suite. La sensibilité à la nature dont l'un des chevaliers fait preuve s'inscrit parfaitement dans la couche allégorique du texte : la « lecture » du livre de nature qui ouvre le récit mène logiquement à l'image du livre comme allégorie de la sagesse qui le clôt.

Et pour ce qui est des simples plus simples, bien évidemment, la nature, en éloignant des humains, les rapproche de Dieu ; mais le chemin y mène parfois par des détours. La nécessité de garder les brebis prive l'un des convers du *Grand Exorde* de la messe ; « cette charge lui parut lourde, car il désirait vivement entendre les hymnes et autres chants liturgiques que la communauté allait faire retentir » (p. 236). Le bêlement des brebis s'oppose nettement au chant sacré. Lorsqu'on apprend plus tard qu'il suffit d'un *Ave Maria* pour que la piété s'exprime pleinement, cela

40 En principe, ce qui rend difficile la lecture du « livre de la nature », ce n'est pas la faiblesse intellectuelle, mais le péché originel. Celui-ci devrait donc être accessible aux ignorants ; pourtant, selon Adelard de Bath, non seulement la compréhension, mais aussi l'admiration de la beauté de Nature est possible seulement lorsqu'on parvient à l'âge de la raison (cf. Michel Zink, *Nature et poésie au Moyen Âge*, Paris, Fayard, 2006, p. 36-37 et 39) ; et puisque les simples sont comme des enfants, ils peuvent eux-aussi manquer de maturité intellectuelle nécessaire.

ne s'inscrit pas tellement dans la relation avec la nature, mais dans le contexte de l'isolement. La nuit, pendant qu'il veille au troupeau, le convers entend des cloches ; ce son ravive sa frustration ; pour la chasser, avant de dire sa prière, il se tourne dans la direction du monastère, « y fixant son cœur et ses yeux » (p. 237), et il n'est plus question des brebis.

Marginalité spirituelle

Bien évidemment, dans l'esprit religieux, la position de marginal peut s'interpréter comme un signe de détachement des valeurs terrestres et préparer naturellement la voie à une élection dans le domaine spirituel. Nombreux sont les exemples de ceux qui jouissent de dons d'autant plus étonnants pour les témoins qu'ils se tenaient jusqu'alors à l'écart. Il en est ainsi de Thurkill que sa simplicité excessive – *nimia simplicitas*⁴¹ – rendait tellement honteux qu'il passait auprès de ses voisins presque pour muet, tel le paysan anonyme du recueil de Klapper. Ces constatations ne constituent qu'un cadre pour le récit détaillé de sa vision de l'au-delà qu'il a reçu en songe. Et si celui-ci n'émeut pas tout le monde, puisqu'il y en a qui le tournent en dérision, si son comportement étrange, lorsque, une fois réveillé, il bondit nu de son lit, le fait prendre pour un fou – tout cela est l'envers du privilège dont il a été gratifié ; l'élévation spirituelle s'enracine tout naturellement dans la marginalité sociale du personnage.

Il va de soi que telle est aussi la situation des deux saintes, et en particulier de sainte Marie l'Égyptienne qui passe quarante sept ans dans le désert en se nourrissant, après avoir mangé trois petits pains, de la parole de Dieu, qui lui est révélée sans intermédiaire de l'écriture, puisque son esprit est aussi vide que l'espace qui l'abrite. Proche des animaux au point que le moine Zosimas ne sait pas à première vue s'il a à faire à un être humain, tellement sa peau est noire et velue, elle se débarrasse de tout ce qui est humain pour devenir pur esprit. Douceline, par contre, vit parmi les hommes, mais ces hommes dont elle s'entoure sont surtout des marginaux envers qui elle accomplit des gestes de charité, effaçant ainsi la barrière qui l'en sépare, puisqu'elle porte des malades sur son dos, les lave et tire la vermine de leur peau ; tout cela, bien évidemment, la mène aux sommets d'une spiritualité qui s'exprime par des expériences mystiques.

La spiritualité des personnages des contes pieux est plus modeste. Même ceux qui reçoivent la science infuse n'en sont pas tellement exaltés, à l'exception du petit porcher visionnaire de Gautier de Coinci. Pour certains, cette science ne sert qu'à

41 *Visio Thurkilli, op. cit.*, p. 9.

comblent les manques de leur savoir, à les mettre au même niveau que les autres ; c'est le cas du chanoine de Jean le Conte ; ou, si elle les rend supérieurs, comme dans l'histoire d'Udo, cette supériorité est très terrestre : Udo devient le meilleur élève. Dans les deux cas, la science surnaturelle ne profite qu'à eux-mêmes.

Certains simples sont marginalisés non seulement socialement, mais aussi spirituellement. Dans le recueil de Césaire de Heisterbach, Uda la Brabançonne n'est qu'une parmi plusieurs femmes, enfants ou convers qui se voient refuser la communion pour la raison qu'ils ne devraient pas la demander trop souvent ou qu'ils ne sont pas suffisamment préparés à la recevoir⁴². Le cas particulièrement significatif est celui du garçon malade à qui un prêtre apporte l'hostie non consacrée parce qu'il n'est pas sûr qu'un enfant, qui ne comprend pas ce que c'est que l'eucharistie, puisse communier : les capacités intellectuelles de base sont considérées comme nécessaires pour avoir le plein accès au sacré ; la foi sans la compréhension méritera tout au plus une pieuse ruse (IX, 44).

Tout aussi significatif est le convers de Conrad von Eberbach qui se voit interdire l'office de l'Assomption parce qu'il faut que quelqu'un reste garder les brebis. Cette frustration crée une tension d'autant plus grande que les limites intérieures s'ajoutent à l'interdiction : resté seul, il voudrait participer à la célébration de la fête même à distance, mais faute de connaître l'office, il ne peut que réciter des *Ave* (IV, 13). De même pour le voleur du *Tombel de la chartreuse* : il a beau se trouver à l'église, ne sachant pas répondre aux paroles du prêtre il devient prisonnier de son ignorance⁴³. Ainsi, la simplicité, interdisant le plein accès aux biens intellectuels, est aussi un obstacle pour atteindre les biens spirituels. Mais le désir est plus fort que les possibilités de l'accomplir ; cela ne fait qu'exacerber la ferveur spirituelle.

La marginalisation spirituelle des simples est souvent soulignée par les auteurs ; elle se voit par exemple dans une disposition spatiale bien réfléchie. À l'église, les idiots se trouvent des lieux écartés : une crypte (le jongleur de Notre-Dame), un *anglet* (l'enfant charitable, Jean Miélot), un *destour* où on avait déposé une statue *pour ce qu'elle ert vieille et flastrie* (le même miracle dans la version de la *Vie des Pères*, v. 24549-50). Dans ce lieu, ils sont seuls, alors que la nef principale est comble ; chez Jean Miélot l'action du récit se passe *ung jour de feste que chascun estoit à l'eglise*,

42 Sur les hésitations des théologiens concernant la fréquence de la communion des laïcs, cf. Caroline Bynum, *Jeûnes et festins sacrés*, Paris, Cerf, 2007, p. 82-84. Le témoignage de Césaire va à l'encontre de l'opinion de Pierre Chaunu qui considère que les laïcs au Moyen Âge ne ressentaient pas le besoin de communier souvent parce qu'ils s'en sentaient indignes ; *Le temps des réformes*, Paris, Fayard, 1975, p. 204.

43 Ce texte est sûrement l'un des rares témoignages du désir de participation active à la messe à l'époque médiévale.

chanoines, bourgeois, marchands, et autres gens (p. 211). De même pour le jongleur, qui saute devant la Vierge pendant que les moines assistent à la messe.

Spiritualité individuelle

Ainsi, lorsqu'on montre un simple à la messe, soit il ne la comprend pas, soit il n'y fait pas attention exprimant sa piété à sa manière (pour le jongleur, les deux attitudes se succèdent). Mais certains disposent d'un office spécial, rien que pour eux, dont au contraire ce sont les autres qui sont exclus.

Le fait de provoquer des perturbations temporelles dans le cycle liturgique ne pose pas de problème au prêtre à une messe, parce qu'il ne pense aucunement aux fidèles qui assistent à son office. Celui-ci est pour lui son affaire privée, l'expression de sa piété personnelle : *Grant devocion i trouvoit./ Soulas et consolation (Rosarius, L, 7-8)*. Dans le *Rosarius*, cette messe devient la *chanterie de s'amie*, (29-30), destinée à la *bele Marion* (6) ; la relation est menacée à cause des jaloux qui dénoncent le prêtre, mais *bele Marion*, en amie loyale, ne laisse pas son adorateur sans secours.

Il est vrai que dans cette version le prêtre cesse d'être ignorant, et c'est à tort qu'il est accusé d'ignorance. Mais partout, une relation idéale entre le protagoniste et la Vierge est suggérée et dans ce cadre ce qui constitue la faute de l'ecclésiastique, le fait d'arrêter le temps, prend un sens positif : le prêtre et son amie sont enfermés dans l'éternel présent du chant, liés par une union mystique indissoluble.

Dans la version de Thomas de Cantimpré, où la scène se passe en outre dans la chapelle privée du prêtre, cela suscite l'envie des voisins, « *eo quod dissimilis vita eius aliis nollet dissimilibus sociari* » (p. 286). Cette constatation manque un peu de clarté, mais il semble que c'est la singularité du personnage qui éveille les soupçons, en même temps que la possibilité d'entretenir une relation privilégiée avec la Vierge fait naître l'envie.

L'un des convers de Conrad von Eberbach va encore plus loin. Il reçoit dans son sommeil la révélation de la messe du Saint Esprit ; il en conserve la mémoire après son réveil et désormais, il la médite dans ses oraisons. La messe se célèbre dans sa tête, d'une façon purement intérieure et individuelle.

Plus souvent, le simple se passe de toute forme collective de piété. La mère de Villon se dit paroissienne, elle se voit donc en tant que membre d'un certain groupe, mais si elle va *au moustier dont [elle est] paroissienne* (v. 895), ce n'est pas pour participer à la messe, mais pour regarder les images sur le mur. La foi des ignorants s'exprime surtout dans la prière individuelle. L'histoire du convers-berger est emblématique sur ce point : au lieu d'assister à l'office de l'Assomption, il récite des prières. Cette prière est souvent propre au personnage seul, soit parce qu'elle

ne ressemble à rien, comme *Miserere tui Deus* ou *Ave Maria* récité à la manière du vilain de Gautier, soit parce qu'elle est le résultat d'une invention astucieuse, comme la combinaison des incipit des psaumes, soit parce qu'elle est inconnue, peut-être oubliée, comme *Beata et intemerata* que le bourgeois charitable connaît depuis son enfance, mais l'évêque l'entend de la bouche de celui-ci pour la première fois de sa vie⁴⁴.

L'ignorant est réduit à la pure intériorité. La prière du bourgeois se propagera parmi les fidèles grâce à l'intervention de l'évêque, mais dans la plupart des cas, la piété des idiots se manifeste par des moyens qui ne peuvent constituer en rien un modèle : la danse ou le geste de nourrir la statue de Jésus.

L'admission

Vos serés de no covent./ Dex doinst que nos soions del vostre ; c'est ainsi que l'abbé rassure le jongleur torturé par la crainte d'être chassé (v. 568-569). Non seulement il peut rester, mais la situation est renversée : ce sont les moines qui doivent aspirer à être admis en sa compagnie, celle des élus.

Une manifestation si spectaculaire de l'intégration est insupportable au jongleur, et intenable pour l'auteur. Les paroles de l'abbé font que le malheureux manque de s'évanouir – tellement elles correspondent à un rêve qu'il considérerait comme irréalisable. De cette joie, il tombe malade, et meurt bientôt. Et c'est seulement après sa mort que l'abbé raconte aux moines comment la Vierge est venue l'éventer avec son mouchoir. Lui-même ne l'a jamais su. L'abbé ne lui a rien dit du miracle – probablement, pour ne pas mettre à l'épreuve son humilité ; et lui, il n'a pas vu la Vierge (ni ne s'est senti éventé par elle). Le miracle est donc destiné non pas à lui, mais à l'abbé ; lui, il avait atteint l'accomplissement spirituel de la façon qui ne lui permet pas d'en puiser la conviction d'être un élu. Ainsi, il ne peut pas comprendre pleinement le sens des mots prononcés par l'abbé ; être toléré, c'est le comble de ses attentes.

L'intégration des simples dans la communauté est souvent spectaculaire, mais elle se produit uniquement après leur mort. Longtemps après dans le cas du protagoniste de « *Ave Maria* »⁴⁵. On a l'impression que l'éclat des festivités autour de son

44 Le récit de Gautier est l'un des premiers qui servent de promotion à cette prière ; cf. Laurel Broughton, « The Rose, the Blessed Virgin Undeiled : Incarnational Piety in Gautier's Miracles de Notre Dame », *Gautier de Coinci: Miracles, Music, and Manuscripts*, éd. Kathy M. Krause et Alison Stones, Turnhout, Brepols (Medieval Texts and Cultures of Northern Europe, 13), 2006, p. 296.

45 Élisabeth Pinto-Matthieu fait une lecture eschatologique de ce récit ; *op. cit.*, p. 726-727.

corps exhumé doit compenser la discrétion de sa présence sur terre et l'oubli dans lequel il est tombé après sa mort :

Li evesques de la contree,
quant la chose li fu contee,
i vint a grant procession
de clers, et de religion
i ot et moines et convers,
si ke pleins en fu li convers (v. 7524-28).

Finalement, son corps est enterré dans le lieu central de l'église, devant l'autel de la Vierge, avec l'inscription qui immortalise son histoire. Et sur le tombeau de Salaün, construit sur la place de son « lit » auprès de la fontaine, on érige une église. Le curé savant témoin de sa vie la met en écrit ; à la fin, il dit son nom en exprimant le vœu de mériter de cette façon « *d'avoir place de repos éternel avec le simple et pauvre innocent* » (p. 16). Il a fait le premier pas pour mériter cette récompense : il a reconnu la valeur d'un personnage tellement extravagant. Les exemples de l'ermite savant de *Miserere* et de l'abbé du *Jongleur de Notre-Dame* montrent que ce n'est pas facile : le premier a failli provoquer la mort de son élève en essayant de corriger sa prière, faute d'en avoir perçu le sens ; la perspicacité du deuxième est mise en relief par la réaction erronée du moine qui le premier surprend l'acrobate et ne comprend rien à ses excentricités. L'altérité des personnages principaux par rapport à l'univers du savoir représenté par les personnages secondaires donne la mesure de la sagacité de ceux qui sont capables de les apprécier ; il faut donc qu'elle soit considérable.

L'histoire du chevalier qui prend la décision d'entrer au couvent, dans plusieurs versions latines (celle de Césaire de Heisterbach ou de la *Légende Dorée*) se passe en Pologne⁴⁶. De cette façon, le récit est transposé dans un ailleurs, dans un pays aux confins de la latinité. Et l'auteur de la vie de Salaün résume ainsi le sens de son conte :

par ce petit homme Dieu a voulu faire étinceler les flammes du feu du Saint-Esprit, comme au cul et dernières marches du monde, comme là, n'y ayant outre qu'une abyme de mer jusqu'à l'occident (p. 13).

Le pauvre idiot semble s'identifier complètement avec sa Bretagne, avec la terre située au bout du monde.

⁴⁶ Césaire insiste sur la couleur locale de son histoire racontant la soi-disant habitude qu'ont les Polonais de se prosterner à l'église en se cognant la tête contre le sol et en battant sa coulpe, ce qui n'a aucune relation avec le récit.

Les simples sont partout, mais ils ont quelque chose – au moins, ceux qui sont encore plus simples que les autres – qui fait qu'on les écarterait volontiers du champ de vision, pour mieux les admirer de loin.

A part les bergers de la Nativité, ceux qui ont l'air d'être le plus à leur place, ce sont les ermites. Il est dangereux pour eux de quitter leur ermitage (« Fornication imitée ») ou de l'ouvrir à l'univers extérieur (« Piège au diable »). Le rejet radical du siècle serait-il le meilleur choix qui s'offre aux idiots ? Mais pour certains, la part du corps est trop forte pour qu'ils aient même cette idée. D'autre part, s'ils ont un lien incontestable avec la nature, seul Salaün a son petit lit de terre sous un arbre, seule Marie l'Égyptienne passe sa vie dans le désert. Les auteurs préfèrent les montrer dans des lieux qui ne sont pas à eux, où leur différence saute aux yeux ; même Riffard quitte un moment ses brebis pour dévoiler son ignorance à Bethléem. Ainsi, la plupart d'entre eux vagabondent quelque part dans les marges, entre le monde laïc et l'ecclésiastique, entre la nature et la société.

2. Individualité

Réfléchissant sur le processus de l'émergence de l'individu au Moyen Âge, Alain Bourreau s'arrête au cas particulier que constitue la dissidence. L'hérétique a plus de chances d'être perçu comme un individu à part, et non seulement un élément de la communauté : la vérité est universelle, l'erreur est singulière¹.

Ceux qui incarnent la sainte simplicité, loin d'être des hérétiques, ont pourtant avec ceux-ci ce point commun qu'ils commettent des erreurs et s'écartent de la norme établie. Leurs prières fautives ou incomplètes, leurs questions stupides, leur comportement incongru les individualisent ; différents des autres, ils invitent à être envisagés comme des êtres à part, qui gardent une certaine autonomie par rapport aux règles qui leur échappent.

Ce qui plus est, comme l'affirme Aaron Gourevitch, « La „simplicité d'esprit" est la seule forme admissible dans laquelle puisse s'exprimer librement et sans péché l'individualité et l'originalité de l'homme ». C'est que la simplicité ne signifie pas seulement l'ignorance, mais aussi la spontanéité et la candeur dans le dévouement à Dieu, qui permettent plus facilement d'atteindre l'idéal du « socratisme chrétien » : se connaître soi-même, c'est renoncer à soi-même pour s'élever vers Dieu². Aussi, le simple s'oppose nettement sur ce point à l'hérétique qui non seulement est singulier, mais veut se singulariser, succombant au péché d'orgueil.

Si la notion d'individu est donc à utiliser avec précaution pour la période médiévale, elle semble trouver une justification particulière lorsqu'elle s'applique aux idiots³. Mais ceux-ci sont des individus bien particuliers. Leur singularité et l'intériorité qui les caractérise leur confère une individualité au sens moderne. Mais d'autre part, loin de constituer une revendication, leur caractère individuel repose sur un oubli de soi et un renoncement à leur autonomie ; non seulement en faveur de Dieu, mais de ceux qui Le représentent sur terre.

1 « L'individu, sujet de la vérité et suppôt de l'erreur. Connaissance et dissidence dans le monde scholastique (vers 1270-vers 1330), *Individu au Moyen Âge*, dir. Brigitte Miriam Bedos-Rezac et Dominique Iogna-Prat, Paris, Aubier, 2005, p. 289-306.

2 Aaron Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris, Seuil, 1997, p. 257.

3 Cette notion pourrait être, en plus, relativement accessible à leur intelligence, sensible au concret : comme le dit le franciscain détective Guillaume de Baskerville, imbu de l'enseignement de Roger Bacon, « Les simples ont quelque chose de plus que les docteurs, qui souvent se perdent à la recherche des lois les plus générales. Ils ont l'intuition de l'individuel » ; Umberto Eco, *Le Nom de la rose*, trad. Jean-Noël Schifano, Paris, Bernard Grasset, 1982, p. 210.

Intériorité

L'importance de l'intériorité des simples dans les contes pieux doit sans doute être rapprochée du fait que dans le domaine pénitentiaire, les recueils de miracles et la *Vie des Pères* sont profondément contritionnistes⁴, ce qui signifie non seulement l'importance accordée aux larmes, mais aussi l'accent mis sur l'intention du pécheur et la sincérité de son repentir qui doit s'accompagner d'une conversion profonde⁵.

Même si la plupart des idiots ne commettent pas de péché, la question de l'intention est fondamentale dans leurs histoires⁶. Dieu ne se soucie pas de la correction grammaticale de la prière, ni de l'excentricité du comportement, l'intention pieuse l'emporte sur l'expression. La fréquence relative avec laquelle le sujet est abordé aussi bien par les auteurs de textes narratifs que par les théologiens⁷ s'explique sans doute par des préoccupations tout à fait pratiques : dans une société constituée d'analphabètes et qui se sert pour communiquer avec Dieu d'une langue étrangère, les questions de ce type sont pressantes. Mais en même temps, cette insistance sur l'intention fait que l'accent est mis sur la relation personnelle du fidèle avec Dieu, relation qui se passe de la médiation des mots ou de gestes conventionnels. *Le Jongleur de Notre-Dame* et « Miserere » sont sans doute les récits qui vont le plus loin dans ce sens, et l'auteur du deuxième de ces textes explicite l'importance de l'intention avec le plus de force. Mais dans les autres histoires on observe systématiquement une divergence plus ou moins grande entre l'intention et son expression, qui doit être interprétée par le public en faveur de la première.

L'intériorité, c'est aussi celle des pratiques religieuses, avec l'accent mis sur la prière individuelle et sur l'isolement, à l'écart du commun des fidèles. L'insertion des simples dans un groupe est parfois faible et peu institutionnalisée : le prêtre qui ne connaît qu'une seule messe appartient-il au clergé ? Le sentiment d'appartenance peut être tout subjectif : Césaire raconte (*Libri VIII*, II, 11) l'histoire d'un convers très pieux et pourtant incapable de communier. Personne n'en connaît la raison jusqu'à ce qu'un évêque ne se mette à le questionner. Il s'avère que l'homme, d'après ce qu'il a entendu dire à ses parents, est né dans un pays lointain et mal

4 Jean-Charles Payen, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale*, Genève, Droz, 1968, p. 516.

5 *Ibid.*, p. 54-75.

6 John F. Benton montre que l'importance croissante de la notion de l'intention que l'on observe au XIIe siècle ne concerne pas uniquement le domaine pénitentiaire : on en trouve des répercussions dans la définition du mariage, qui se base sur le consentement, et l'analyse littéraire, où on tient compte de l'intention de l'auteur ; « Consciousness of Self and Perceptions of Individuality », *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, éd. Robert L. Benson et Giles Constable, Harvard University Press, Cambridge, 1982, p. 273-274.

7 Voir plus haut, p. 56.

christianisé ; l'évêque devine tout de suite qu'il n'a pas été baptisé. Le convers ne le savait pas ; il se croyait chrétien, mais ne se souciait pas de l'appartenance formelle à l'Église pas plus que du nom de son pays natal.

L'insistance sur l'intériorité peut marquer la présence de la grâce divine accordée aux simples. Un seul vers bien modeste : *S'ot tot son cuer asoagié* (v. 420) exprime l'expérience mystique du jongleur de Notre-Dame, contrastant avec l'image splendide du miracle qui lui est caché.

Mais parallèlement, cette intériorité, c'est un certain enfermement dans son propre univers dû aux problèmes de communication, qui rend les idiots inutiles dans l'économie du salut. C'est ce qui résulte d'un passage de la *Vie de saint Edouard le Confesseur* ; l'auteur interrompt un moment son récit pour parler des différents dons du saint Esprit : les uns reçoivent le don de l'éloquence pour enseigner,

Es altres simple sens abite
Ki sulement a eos profite
E ne sevent lur sen mustrer
Fors sulement par bien uvrer.
Il sunt essamples de bien faire,
Mais ne sevent altres atraire (v. 3263-68).

Les simples ne sont pas totalement dépourvus d'intelligence : ils ont un *sen*, mais ne savent pas le montrer. Le *simple sens* (var. *simpleté*) profite seulement au salut de celui qui le possède. Pour l'auteur, il importe de manifester son intelligence, parce qu'elle doit servir le salut des autres⁸. Dans l'opposition éloquence-action, celle-là éclipse celle-ci, parce que la parole est seule capable d'influencer les autres – de même qu'elle est le moyen naturel de manifester son intelligence. *Fors sulement par bien uvrer* : l'action n'est que le succédané imparfait de la parole. Le dernier vers cité insiste sur cette stérilité des bonnes œuvres des simples.

Ce passage est d'autant plus étonnant que son sens sera démenti deux mille vers plus loin par l'histoire de saint Wulstan qui, lui, était bien capable d'attirer les autres vers la foi malgré son ignorance. En fait, tous les simples ont cette capacité dans leur relation avec les auditeurs des récits. Mais à l'intérieur de l'histoire, s'ils sont capables d'exercer une influence positive sur la vie spirituelle des autres personnages, cela se passe dans un cadre bien particulier. En effet, dans aucun conte pieux le simple n'a pour fonction de convertir un incroyant où de fléchir un indifférent⁹.

8 Ce genre de considérations sont rares dans les textes narratifs ; elles font pourtant penser à ce que dit saint Jérôme : que la simplicité n'est utile qu'à elle-même (voir plus haut, p. 46).

9 À une exception près : la candeur du moine qui récupère du chevalier rapace autant de viande qu'il peut manger fléchit le cœur de l'impie, qui promet la restitution de tous les biens volés (*Dialogus Miraculorum*, VI, 2).

Un tel modèle existe bien : sans parler des apôtres, il est incarné par saint Antoine qui convainc les philosophes païens de la suprématie de la foi chrétienne sur le paganisme (et en même temps, de la suprématie de la simplicité sur la science). Mais les simples ordinaires que l'on trouve dans les récits pieux sont très loin d'avoir un tel pouvoir. S'ils exercent une influence bénéfique sur ceux qui les côtoient, c'est soit après la mort, lorsque c'est Dieu qui révèle leur valeur par un miracle (c'est le cas du chevalier cistercien ou du clerc ignorant de la *Vie des Pères*) ; soit envers un personnage déjà suffisamment mûr spirituellement pour subir cette influence (c'est le cas du *Jongleur de Notre-Dame* ou de « Miserere »). C'est que cette influence est soutenue par des moyens faibles et s'exerce au prix d'un paradoxe. Sans la perspicacité des témoins, la piété des protagonistes n'aurait profité qu'à eux seuls¹⁰. Cette perspicacité permet un enrichissement de la vie spirituelle, mais n'apporte pas de véritable conversion, puisque ni l'abbé du jongleur, ni le maître de « Miserere » n'en ont besoin et ils seraient tout aussi bien sauvés sans le secours de leurs idiots.

Manque d'autonomie

On pense à l'étymologie du mot idiot : simple particulier. La faiblesse intellectuelle non seulement empêche d'exercer une influence sur les autres, mais elle fait qu'on est particulièrement soumis aux influences extérieures.

Comme on l'a vu, les simples sont plutôt passifs : le mendiant muet n'a pas même l'idée d'aller à Chartres, il faut que les propos de son compagnon impie lui révèlent que ce projet correspond à son désir profond. Sans l'aide de Dieu, plusieurs d'entre eux seraient incapables de prendre soin d'eux-mêmes : *jo ne sai certes plaidier* (v.520), se plaint le jongleur de Notre-Dame craignant d'être chassé du couvent. Finalement, ils se laissent facilement manipuler. Le jardinier de la *Vie des Pères* incarne le mieux la constatation de l'auteur de la *Vie de saint Edouard* : il est *essamples de bien faire, mais ne sait altres atraire* ; au contraire, il se laisse fléchir par ces autres en la personne de sa femme. Pour ce qui est de l'ermite de la « Fornication imitée », c'est l'auteur de la version française qui ajoute à la source latine la simplicité du personnage¹¹ ; l'aurait-il déduite de la facilité avec laquelle celui-ci se laisse manipuler, pour le mal comme pour le bien ?

10 On peut espérer que le moine qui épie le jongleur de Notre-Dame a profité spirituellement de la rencontre avec celui-ci, mais cela est possible uniquement grâce à l'intervention de l'abbé qui lui montre la valeur du simple : l'abbé joue ici le rôle plus actif que le jongleur lui-même, inconscient de son impact.

11 Pour la comparaison des deux versions, cf. Élisabeth Pinto-Mathieu, *op. cit.*, p. 33-41.

Ce défaut peut se transformer en vertu, celle qui pour plusieurs auteurs est particulièrement exigée des simples et pour laquelle ils sont particulièrement doués : l'obéissance. Selon saint François d'Assise, la science rend celle-ci difficile¹², et il donne comme modèle à ses compagnons Jean le Simple qui, après avoir promis de l'imiter en tout, pousse le respect de cette promesse jusqu'à l'absurde. Thomas de Celano souligne que suivre l'exemple de ceux qui sont meilleurs est l'un des traits de la simplicité : « qui donnera aux sages de ce monde la grâce d'imiter saint François, maintenant dans la gloire du ciel, avec autant de ferveur que n'en mit ce frère simple à l'imiter durant sa vie ! »¹³. Les correspondants de frère Jean, l'ermite Johan des *Vies des pères* d'Henri d'Arci où Paul le Simple, élève de saint Antoine, qui partagent avec lui la littéralité, sont admirés par leurs maîtres pour leur obéissance. L'incapacité de s'élever au-dessus du sens propre prédispose à cette vertu ; qu'une telle obéissance puisse être considérée comme une obéissance aveugle ne semble pas gêner les auteurs.

Parfois le simple a l'air de pouvoir se passer de toute autorité, parce que c'est lui qui a raison, et non celui qui est plus savant ; mais la hiérarchie doit être toujours respectée. Il en est ainsi dans « Miserere », où la situation est assez paradoxale : l'ermite perd le privilège de la lumière divine pour avoir obéi à son maître ; mais on doute que s'il avait refusé de corriger sa prière, il aurait conservé la grâce de Dieu : ce serait un signe d'orgueil. Par contre, l'obéissance confirme la valeur de sa simplicité, et lui permet de retrouver toute la profondeur de son expérience spirituelle, représentée par la lumière.

Césaire de Heisterbach est dans ce domaine un original : pour lui, le simple ne doit pas nécessairement briller par cette vertu. Le moine qui lave le dos aux pauvres (VI, 9) persiste à le faire malgré l'interdiction de son abbé, et le miracle prouve qu'il a raison ; la charité est plus importante que l'obéissance, et par ce fait, l'accent est mis sur le libre arbitre du personnage. Qui plus est, Césaire affirme que si quelqu'un d'autre se serait comporté ainsi, sans avoir l'excuse de la simplicité, il aurait sans doute offensé Dieu. Probablement parce que cette vertu est fondée sur une relation sincère avec Dieu, dont la voix se laisse percevoir au fond de l'âme, sans être perturbée par des informations superflues. Ce personnage est d'ailleurs plus distrait qu'ignorant : il sort de sa cellule par une fenêtre et ne se rend pas même compte que c'est un miracle qui lui a sauvé la vie. Mais le cas de celui qui préfère savourer l'oraison plutôt que d'aller travailler (VIII, 95), et dont les facultés intellectuelles

12 Thomas de Celano, *Vita secunda*, *op. cit.*, p. 504. Il est vrai que dans la règle de saint François, par rapport à celle de Benoît, le rôle de l'obéissance est limité et le saint insiste sur le fait que loin d'être aveugle, elle doit être subordonnée à la conscience ; cf. John F. Benton, *op. cit.*, p. 283. Il n'est pas exclu que dans le passage cité, Thomas Celano fausse le message de son maître.

13 *Ibid.*, p. 501.

semblent beaucoup plus obscurcies, est d'une certaine façon analogue, puisque ce n'est pas pour s'être soustrait à ses obligations qu'il est puni par Dieu. La constatation que la simplicité dispense de l'obéissance colle bien au caractère des idiots de Césaire, qui semblent trop vivants et trop singuliers pour se conformer à des règles.

Pourtant, même Césaire exprime sa foi en cette vertu associée à la littéralité : la concubine du prêtre qui, ne comprenant pas la métaphore du purgatoire, trouve la mort dans un four, est sauvée précisément grâce au fait que son geste est le résultat de l'obéissance, et non du désespoir.

Le miracle du pèlerin de saint Jacques présente une situation analogue. Ce récit montre que l'obéissance privée de discernement peut provoquer des problèmes ; mais c'est aussi elle qui sauve le malheureux :

Tut cume a mei obeisant
Fist simplement e si se ocist ;
Nent pur vus, mes pur mei le fist (*Le Gracial*, v. 88-90).

C'est ainsi que saint Jacques le défend devant l'Ennemi. L'essentiel, c'est que le suicidé, dans son esprit, s'en remettait au saint, et non au diable déguisé en ce saint. C'est l'intention qui compte, et cette intention consiste ici dans le choix de la bonne autorité.

Au saint et au diable, dans sa version du miracle, Gautier de Coinci ajoute encore une autre autorité lorsqu'il déplore que son personnage

.../ n'ot pas tant de science
Qu'il netoiast sa conscience
A son provoire l'endemain (v. 21-23).

Il serait plus prudent de s'en remettre à une instance plus proche que saint Jacques, à un intermédiaire qui aurait montré au fidèle perdu la voie à emprunter. Une hiérarchie du pouvoir se dessine d'une façon très nette : le simple chrétien devrait obéir à son curé dont le savoir non seulement le dispense de la connaissance des principes de la foi (dans le cas du péché, au lieu de désespérer, il faut se repentir), mais lui épargne la nécessité de distinguer la voix du bien, incarnée par saint Jacques, de celle du mal, représentée par le diable. La science minimale qu'on peut exiger de chaque fidèle, et que le pèlerin justement n'a pas (*n'ot pas tant de science*), c'est de s'en remettre à la science de plus savants que soi. Selon Jean Gerson, l'intention qui peut sauver les simples dans leurs erreurs doit être pénétrée du respect

de la hiérarchie institutionnelle : ils ne pèchent pas lorsqu'ils ont l'intention de suivre l'enseignement de l'Église¹⁴.

Bien évidemment, la remarque de Gautier de Coinci, indiquant la confession en tant que solution du problème, montre en même temps la voie qui pourrait mener à l'approfondissement de la connaissance de soi. Mais pour un texte qui parle du suicide, les questions existentielles fondamentales y sont très peu développées¹⁵.

Pour un simple, l'obéissance vaut la connaissance de soi. C'est ce qui résulte du récit de Conrad von Eberbach (*Exorde*, IV, 19), où saint Bernard s'inquiète de la certitude d'être sauvé qu'exprime un convers mourant ; il croit que celui-ci, faute de la connaissance de soi, est devenu présomptueux, et pour le guérir de ce péché lui fait un long discours dans lequel il expose à l'agonisant sa misère. Le convers reconnaît que tout cela est vrai, mais la pratique de l'obéissance lui apporte la certitude absolue de plaire à Dieu, d'autant plus que cette vertu est, selon lui, toujours présentée par saint Bernard comme essentielle.

Si l'obéissance est ici strictement associée à la simplicité, il faut noter qu'à la différence des récits français, elle n'est pas un simple réflexe où une conséquence naturelle de cette valeur, mais une décision. L'obéissance résulte de la liberté individuelle du personnage¹⁶. Ce n'est pas le seul paradoxe de ce récit : la certitude d'être sauvé, loin d'être un signe d'orgueil, résulte ici de l'humilité, de l'effacement total de sa propre personnalité. Mais la leçon principale n'a rien de paradoxal : qui s'en remet entièrement aux autres, n'a pas à s'inquiéter du salut de son âme ; il n'est pas de tout urgent pour lui de se connaître soi-même.

Auto-conscience

Et pourtant, cette auto-conscience est au centre de l'enseignement de saint Bernard. Dans la lignée de saint Augustin, il considère que le seul savoir qui compte, c'est celui qui permet de se connaître soi-même et Dieu, ce premier étant la voie qui mène au deuxième, et il précise que la maîtrise des arts libéraux n'est pas plus nécessaire à l'acquisition de ces deux connaissances que celle de l'art du forgeron.¹⁷

14 Daniel B. Hobbins, « Gerson on Lay Devotion », *op. cit.*, p. 56.

15 La différence ressort particulièrement lorsqu'on le compare par exemple à l'histoire de la jeune fille qui essaie de se suicider en avalant des araignées de la *Vie des Pères*, qui explore les profondeurs du désespoir pour représenter la valeur de l'espérance ; il est vrai que le miracle du pèlerin de saint Jacques ne se trouve pas dans ce recueil.

16 Alain Boureau souligne que l'obéissance nécessite une coopération de l'individu ; *op. cit.*, p. 298.

17 Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, t. 3, Paris, Le Cerf, Sources chrétiennes 452, 2000, Sermon 36 et 37.

Tout en assurant que la science, si elle s'accompagne de ces deux connaissances essentielles, peut être très utile, il insiste sur la suprématie de ce savoir spirituel, et donne plusieurs exemples de ceux qui y ont accédé bien qu'ils ne possèdent aucune éducation. « Personne, dis-je, n'est sauvé sans cette connaissance, si toutefois il a l'âge et la capacité de connaître »¹⁸.

Saint Bernard envisage donc l'existence de ceux qui, comme les enfants, pourraient ne pas avoir cette capacité essentielle ; mais il ne s'arrête pas à ce cas exceptionnel. Conrad von Eberbach est-il fidèle à l'esprit de son maître spirituel lorsqu'il lui fait reconnaître que pour un simple, l'obéissance peut remplacer la connaissance de soi ? Et si c'est le cas, quel minimum de maturité intellectuelle peut-on exiger du fidèle pour fonder sa foi sur l'auto-conscience ? On comprend bien que le savoir acquis n'y est pour rien ; mais qu'en est-t-il de ceux dont l'intellect est vraiment lourd ? Le vilain de Gautier de Coinci serait-il à même d'accéder à la connaissance de soi ? On en doute. Non seulement il est incapable de retenir le Salut en entier, mais son ignorance intellectuelle s'accompagne d'une ignorance du bien et du mal : d'une main, il distribue les aumônes, de l'autre, il empiète sur le champ de son voisin, et il fait les deux sans aucune réflexion, mû par un simple automatisme. Selon Nicole Bozon, la charité de l'enfant qui offre du pain au Christ est aussi inconsciente : *ne sout qe il fist*. La personne n'adhère pas pleinement à son geste, ce qui prouve l'infériorité spirituelle du personnage : en effet, Nicole Bozon tire de ce récit la leçon que puisqu'un enfant ne sachant pas ce qu'il faisait a mérité une telle bienveillance du Christ, alors ceux qui exercent une charité plus mûre peuvent d'autant plus y compter ; l'enfant n'est qu'un faire valoir. Par contre, le moine charitable de Césaire a pleinement conscience de soi-même et de sa singularité : s'il persiste à s'occuper des pauvres malgré l'interdiction, c'est que, comme il dit, personne ne le ferait à sa place.

Bien évidemment, selon Bernard de Clairvaux, la connaissance de soi n'est pas celle de sa singularité, mais de sa misère. Son intérêt et son rôle dans l'acquisition de la connaissance de Dieu, c'est de mener à l'humilité : l'ignorance de soi entraîne inévitablement l'orgueil, puisque lorsqu'on s'ignore, on a tendance à se voir meilleur qu'on est. Il est vrai que saint Bernard prévoit aussi qu'on puisse se voir pire qu'on est, mais ce danger ne semble pas le préoccuper¹⁹.

Leur bêtise fournit donc aux simples un bon objet de la connaissance de soi : la contemplation de celle-ci permettrait sûrement de mesurer l'imperfection humaine et d'aboutir à l'humilité. Le problème est que cette bêtise n'est pas seulement objet

18 *Ibid.*, Sermon 37, p. 125.

19 Pierre Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris, Études Augustiniennes, 1974, p. 264.

de connaissance, elle caractérise aussi l'outil de celle-ci, qu'elle obscurcit au point d'en rendre l'exercice impossible²⁰.

Cette ambivalence est parfaitement exploitée dans l'histoire de l'ermite du « Piège au Diable », qui est en fait celle de l'acquisition d'une autoconscience.

La simplicité dans le texte correspond aussi bien à la bêtise (essayer de prendre le diable au piège) qu'à l'innocence (*Deboinaires et simples fu/ De malisses n'ot riens seü* ; v. 22040-41). Après avoir provoqué inconsciemment le diable et être tombé dans ses pièges à lui, l'ermite apprend deux choses en même temps : l'existence de cette *malisse* jusqu'alors ignorée et sa propre fragilité. Mais cet apprentissage se fait au cours d'une longue évolution.

Puisque *fu tous jours en boin renom* (v. 22042), après avoir commis l'adultère auquel l'a poussé le diable, l'ermite fait tout pour garder cette estime : s'il cache son péché par un autre – le meurtre de la femme – c'est pour éviter la punition, mais aussi pour que sa honte ne soit pas dévoilée publiquement. Le désir d'échapper aux conséquences de ses actes est sa seule préoccupation ; après avoir succombé à la tentation, il exprime le regret du péché en deux vers, pour passer au projet de l'assassinat. À partir de ce moment, on quitte l'ermite et l'attention du public est déplacée vers l'univers extérieur : l'enquête sur la disparition de la femme et la douleur de son mari lorsque le corps est retrouvé. On ne sait pas ce qui se passe dans la tête du coupable et on n'a pas tellement envie de le savoir : si l'auteur revient vers lui, c'est pour entretenir son image de criminel endurci qui espère échapper à la punition.

Le personnage central retrouve progressivement sa place dans le récit pendant que la situation se renverse dans une série de paradoxes. L'assassin est saisi par la justice et la punition paraît imminente, mais au moment même où on s'apprête à lui passer la corde au cou, le diable manifeste imprudemment sa satisfaction. Ceci éveille la curiosité des villageois, qui se mettent à questionner l'ermite. Il est de cette façon forcé, bien malgré lui, à faire l'aveu public de ses péchés. En même temps, il révèle le rôle que le diable a joué dans cette histoire : le pécheur apparaît comme la victime d'une manipulation diabolique.

Il n'est donc pas vraiment responsable de ses péchés ; tel est l'avis des notables qui décident immédiatement de libérer le criminel²¹. Il a le droit de revenir à son ermitage et de recouvrer tous ses biens. En apparence, tout revient au point de départ.

20 Aussi l'expérience est-elle plus accessible à ceux dont la bêtise est toute relative : John F. Benton montre comment la honte d'avoir confondu les antiphones est pour Guigo, prieur des chartreux du début du XIIe siècle, l'occasion d'autoanalyse très fine ; *op. cit.*, p. 263.

21 Ce qui va à l'encontre de l'adage formulé par Abélard que les hommes jugent sur des faits, mais Dieu juge sur l'intention (cf. Jean-Charles Payen, *op. cit.*, p. 60). Ici, l'importance du fait que le libre arbitre est enchaîné par le diable est confirmé par le jugement des hommes ; cf. Elisabeth Pinto-Mathieu, *op. cit.*, p. 61.

Le paradoxe est qu'au moment où il obtient le résultat désiré – la remise de ses fautes – au lieu de savourer ce succès, il choisit de se punir lui-même. La justice le considère comme irresponsable, comme un objet passif manipulé par le diable ; lui, il s'accorde la position de sujet et d'individu à part entière en assumant la responsabilité de ses actes. Quinze ans de lourde pénitence et de larmes lui gagnent le salut éternel.

La prise de conscience qui mène à cette fin heureuse a lieu au cours de l'aveu public. À ce moment-là, le narrateur se concentre sur le vécu du personnage et sur le récit qu'il fait de sa vie. Le caractère humiliant de cette expérience est augmenté par le fait que le pauvre n'omet pas dans son récit la tentative de prendre le diable au piège, ce qui éveille la gaieté universelle. Il semble que s'il hésitait à faire ce récit, c'est justement pour éviter ce genre de réaction. Exposer sa bêtise devant un public, c'est une lourde épreuve, même pour un meurtrier : « ce n'est pas ce qui est criminel qui coûte le plus à dire, c'est ce qui est ridicule et honteux »²².

Conformément à la parole de saint Bernard²³, l'humiliation mène à l'humilité, ce qui fournit une base nécessaire à la connaissance de soi, c'est à dire des profondeurs de sa misère morale, mais aussi intellectuelle. Ainsi, la bêtise s'avère propice à l'autoconscience, puisqu'elle mène à l'humiliation. Mais, au moment où l'ermite fait cette expérience, il sait déjà que le diable ne ressemble pas à un animal sauvage et que les pièges métaphoriques peuvent être plus dangereux que ceux dont on se sert à la chasse. Il n'est plus naïf. L'état initial de ce personnage était proche de l'innocence enfantine, ce qui ne peut aller de pair avec l'autoconscience. La connaissance de soi s'acquiert au prix de la simplicité ; on ne peut pas en même temps être un ignorant et se rendre compte de son ignorance.

À moins d'être comme le jongleur de Notre-Dame. Torturé par la pensée de son infériorité, longtemps avant de vivre l'humiliation de l'aveu de sa bêtise tout à fait comparable à celle qui est imposée à l'ermite²⁴, il est de tous les idiots celui qui atteint le plus haut degré de l'autoconscience, celle-ci étant le ressort principal de l'action. Et c'est sans doute dans ce contexte qu'il faut envisager la discrétion de son abbé concernant le miracle. Celui-ci lui cache la faveur accordée par la Vierge pour ne pas tenter son humilité ; en même temps, cette occultation permet de ne pas perturber la vraie connaissance de soi à la manière de saint Bernard : celle de

22 Jean-Jacques Rousseau, *Confessions, op. cit.*, p. 24.

23 Lettre à Ogier, voir plus haut, p. 51.

24 Le rire et le côté spectaculaire en moins : le jongleur raconte son exploit seulement à son abbé, qui est plus qu'indulgent. Mais il semble que c'est la honte qui rend cette épreuve particulièrement difficile : au début, le pauvre préfère même quitter tout de suite le couvent que de parler, et finalement, l'abbé lui extorque son aveu contre son gré : - *Sire, fait il, con m'avés mort !/ Con cis commandemens me mort !* (v. 553-554).

sa misère. D'autre part, ce savoir est acquis grâce à l'ignorance de sa propre valeur révélée ici d'une façon tellement spectaculaire²⁵. Effectivement, c'est la part de l'autoconscience qui semble la plus difficilement accessible à ceux qui incarnent la sainte simplicité : s'ils peuvent, éventuellement, avoir la connaissance de l'étendue de leur simplicité, ils ignorent toujours leur sainteté. L'un des convers de Conrad von Eberbach égale le jongleur dans ce domaine ; l'auteur loue la « *felix ignorantia* » qui lui fait ne pas connaître ses mérites, et saint Bernard souhaite qu'il devienne un modèle pour tous les moines : qu'ils progressent dans leur vie spirituelle et ne le sachent pas (IV, 12). Ainsi, le saint ne cherche même pas à corriger l'opinion que son convers a de lui-même, pas plus que l'abbé n'informe le jongleur du miracle dont il était l'objet : mieux vaut les protéger de l'orgueil parce qu'ils peuvent se révéler trop fragiles pour s'en protéger eux-mêmes.

Parler de soi-même

L'aveu de l'ermitte consacre la fin de sa simplicité. Mal à l'aise dans le langage, les idiots parlent peu d'eux-mêmes et de leur ignorance. La mère de Villon est une exception notable ; mais en fait, qui est le sujet de son discours ? En lui faisant prononcer une prière si belle et si parfaite, le poète permet de s'exprimer à celle qui peut-être n'aurait pas su le faire d'elle-même ; mais aussi, s'avouant auteur de la prière – aussi bien dans le huitain qui introduit la ballade que dans le poème lui-même, par l'insertion de l'acrostiche – il souligne le manque d'autonomie de la vieille illettrée. En outre, la relation qui s'établit au sein des couples mère et fils nous fait soupçonner que cette prière émane du poète plutôt que de sa mère. Celle-ci est pour lui un intermédiaire qui, s'adressant à l'intermédiaire par excellence qu'est la Vierge, doit atteindre le Christ. L'insistance sur l'indignité de la pécheresse, bien qu'elle puisse résulter de la culpabilisation des fidèles par l'enseignement de l'Église, s'expliquerait mieux si on admettait que ce n'est pas sa mère, mais Villon qui parle²⁶. Il n'est pas nécessaire de recourir au biographisme pour arriver à une telle conclusion : à la lumière même du texte et de l'image du moi poétique de l'auteur qui s'y dessine, on peut parfaitement admettre que celui-ci, pas très bon chrétien, mais pas tout à fait indifférent au salut de son âme, s'il ressent le besoin de prier, choisit de

25 Pour le moine charitable de Césaire, c'est la distraction qui provoque la même occultation : il ne remarque pas le miracle dont il bénéficie, parce qu'il a la tête ailleurs ; probablement, il pense à ses pauvres.

26 Cf. David Kuhn, *op. cit.*, p. 63-66, et Charles Méla, "Je, François Villon...", *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier*, Genève, Droz, 1970, vol. II, p. 791.

le faire par un intermédiaire. Il est tout à fait logique que celui-ci incarne la sainte simplicité, à la fois chère à Dieu et plus propice à l'expression de la foi inébranlable et libre de tout doute que le savoir de l'ex-étudiant. En plus, grâce à la relation avec l'enfance et avec ses origines, la mère, en tant qu'intermédiaire, permet d'exprimer une part de soi-même qui est oubliée mais dont la trace est peut-être profondément enfouie au fond de l'âme : la pureté perdue. Dans le cas de la jeune fille qui fait dire le Salut à des enfants du miracle de Jean Miélot, on peut bien se poser la question : qui est le sujet de cette prière ? L'enfant est-il plus que la voix, voix plus parfaite que celle de la protagoniste, mais qui ne fait qu'exprimer la piété de la jeune fille ? De même, si la mère de Villon occupe toute la ballade par sa parole, qu'elle s'exprime à la première personne et expose son ignorance, elle n'en devient pas pour autant le sujet à part entière.

Les autres sont tout simplement plus évasifs. Un Salaün pourrait sûrement dire avec Rutebeuf :

Povre sens et povre mémoire
M'a Diex donei, li rois de gloire,
Et povre rente.
Le froit au cul quant byze vente :
Li vens me vient, li vens m'esvente,
Et trop souvent
Plusors foies sens le vent²⁷.

Mais il ne dit rien de ce genre. Thurkill toute sa vie était *elinguis et verecundus pro nimia simplicitate* (p. 9) : la honte, le silence et la simplicité vont de pair. La honte fait que la seule personne devant qui on est capable de s'épancher, c'est la Vierge : c'est à elle que s'adressent les mauvais écoliers. Mais leur propos ne sont rapportés qu'en discours indirect. Exaspéré par les humiliations que lui infligent ses collègues, Udo

par grant devocion et humilité se ietta sur le pavement devant l'ymaige de la Vierge Marie et luy pria devotement, et au benoit martir saint Maurice, qu'il luy vaulsist enluminer son engien tellement qu'il peust aulcune cose apprendre et comprendre, affin qu'il ne fust plus ainsi batu (fr. 1843, f. 103 r).

Le discours direct est réservé à la Vierge, dont la réponse est très développée.

La parole du simple peut être représentée en discours direct lorsqu'elle ne concerne pas l'ignorance même, mais les circonstances secondaires. Il en est ainsi du prêtre à une messe de la *II collection anglonormande* lorsqu'il expose à l'évêque les rai-

27 « La Grièche d'hiver », éd. Michel Zink, Rutebeuf, *Œuvres complètes*, Paris, Bordas, 1989, t. I, p. 184, v. 10-16.

sons pour lesquelles il ne veut pas aller à l'école. C'est seulement à l'occasion de cet aveu si lucide qu'on apprend quelque chose de plus précis sur ce personnage qui jusqu'ici n'était que l'incarnation d'un problème : son âge et les imperfections de son corps, qui correspondaient à celles de l'esprit. En parlant de ses failles et de ses inhibitions, le personnage s'individualise et, éveillant la compassion peut-être, il permet qu'on s'identifie à lui.

Il est rare qu'un ignorant raconte lui-même son histoire. Dans les *Collations* de Cassien, Sérapion apparaît à plusieurs reprises. Lorsqu'il est question de ses erreurs de jeunesse, on parle de lui à la troisième personne ; ailleurs, il se souvient lui-même de la période éloignée où il était sujet au péché de gueule – mais dans la version de Cassien, celui-ci n'a aucun lien avec la simplicité intellectuelle. Par contre, la version française suggère un tel lien, et en même temps, le récit est raconté à la troisième personne. Sérapion le simple n'a pas le droit à la parole, ni en tant que narrateur, ni en tant que personnage²⁸. Chez Cassien, Sérapion-narrateur cite des auteurs savants, comme l'Écclésiaste, et il n'y a aucune distance par rapport à Sérapion-personnage. Dans le *Tombel*, lorsque le narrateur cite saint Grégoire et se vante de ses connaissances concernant la mythologie antique – il évoque *dam Bachus* et Jupiter – un clivage se dresse entre lui et le pauvre novice entièrement (ou presque) absorbé par les besoins de son corps.

L'enfant charitable ne raconte pas toujours à sa famille ce qui lui est arrivé. Dans deux versions brèves²⁹, le garçon est dès le début plus passif : il accompagne sa mère, et dans l'une des versions celle-ci le tient dans ses bras³⁰. On souligne que la *povre fame* (p. 476, v. 2) est seule dans une grande église de Spire, lieu *moult rices, moult biaux* et *de grant auctorité* (p. 478, v. 5, 8). Mais après le miracle de la réponse de l'enfant Jésus au garçon, *clercs et lais* accourent et c'est la mère (contrairement aux versions « canoniques », elle a tout vu et entendu), qui raconte ce miracle à tout le monde, et en particulier à un sage chanoine. Après avoir *balbeïé* (p. 476, v. 15) une seule phrase à l'enfant Jésus, le garçon lui, se tait. Il apparaît uniquement en tant que personnage (très passif) et objet du miracle, et non en tant que narrateur. Lorsqu'une lumière surnaturelle commence à émaner de son corps et que tout le monde accourt pour le regarder, on a l'impression qu'il se transforme entièrement en un objet précieux, preuve de la *bonté* et *douçor* de Dieu (p. 476, v. 21).

Tous les illettrés n'ont pas cette discrétion. C'est justement dans les versions où Marie l'Égyptienne est la plus simple que le public apprend son histoire de sa propre bouche, en même temps que le moine Zosimas. Mais cela s'explique lorsqu'on envisage l'organisation générale du récit. Il en existe deux schémas :

soit on raconte chronologiquement la vie du personnage éponyme de la jeunesse dissolue à la rencontre avec le moine Zosimas et la mort ; soit on commence par le personnage de Zosimas, on présente sa perfection, le danger qu'il tombe dans l'orgueil, sa résolution de chercher dans le désert quelqu'un qui soit plus proche de Dieu que lui et sa rencontre avec Marie qui à ce moment-là lui raconte sa vie. Sur six versions du premier type, une seule contient le passage où Marie dit n'avoir jamais lu les Écritures ; sur cinq versions du deuxième, le passage se trouve dans trois. La simplicité de Marie n'a de sens que pour Zosimas et elle est soulignée surtout dans les versions qui sont centrées sur lui. Et même si l'histoire que Marie l'Égyptienne raconte à Zosimas ne parle pas de sa simplicité mais dévoile sa débauche passée, il est important qu'elle provienne d'un personnage intellectuellement inférieur. La leçon que reçoit le moine savant est d'autant plus salutaire pour son humilité ; il est surpassé dans la foi par une femme qui est non seulement une pécheresse, mais aussi une simple.

Il est plus facile d'avouer son ignorance lorsqu'elle est compensée par des dons surnaturels ; dans ce contexte, elle devient le complément parfait de ceux-ci. Aussi, le récit d'une vision accordée à un simple ne change pas d'une façon spectaculaire selon qu'il est raconté par un narrateur hétérodiégétique ou par le visionnaire lui-même : il en est ainsi pour l'histoire du voyage dans au-delà qu'à fait le paysan Godeschalch, qui existe en deux versions, l'une écrite à la troisième, l'autre à la première personne³¹. Dans les deux cas le narrateur introduit le personnage en insistant sur sa simplicité³². Ensuite, dans la première version, il rapporte la vision de Godeschalch, et dans la deuxième, lui cède la parole pour qu'il la raconte lui-même. La simplicité du personnage est ensuite rappelée dans les deux versions au cours du récit de la vision : *Testis est Deus verba hec tam mistica ex ore tam ydiote glebonis efressa esse*, dit le narrateur de la première version (p. 124) ; *Multa prorsus varietas rerum et differencia, quam ibi vidi, inexplicabilis est nec a quolibet sapiente, nedum a me simplici et ydiota, plene enarrari posset*, avoue le vilain dans la deuxième (p. 190).

Il existe peut-être une différence subtile entre ces deux constatations. Lorsque le visionnaire dit *a me simplici et idiota*, il exprime surtout les limites qui sont associées à cette caractéristique, alors que pour le narrateur qui en parle à la troisième personne, le manque d'instruction est surtout la preuve de la véracité du message,

28 Voir plus haut, p. 90, 123-124.

29 Publiées par Józef Morawski dans « Mélanges de littérature pieuse », *op. cit.*

30 De cette façon, une symétrie parfaite se crée entre ce couple et la statue de la Vierge à l'enfant.

31 *Godeschalchus und Visio Godeschalci*, éd. Erwin Assmann, Karl Wachholtz Verlag Neumünster, 1979. Les divergences entre les deux versions en ce qui concerne le contenu du récit ont été analysées par Aaron Gourevitch dans son article « Oral and Written Culture », *op. cit.*

32 La première version dit « vir simplex et rectus, pauper spiritu et rebus ». Peut-on en déduire que l'auteur identifie la pauvreté de l'esprit avec la simplicité intellectuelle, contrairement aux théologiens de l'époque (voir plus haut, p. 20) ? Ce n'est pas sûr ; Godeschalch a plusieurs vertus et le détachement intérieur par rapport au biens terrestres peut en faire partie.

inspiré par Dieu, ce qui se confirme par la citation du verset de Matth, 11, 25 et Luc 10, 21 : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits » (p. 156). Le simple ne se rend pas compte de la valeur de sa simplicité, uniquement de son poids – même s'il est conscient du fait que les savants ne seraient pas plus à l'aise devant sa matière. De cette façon, il s'affirme en tant que bon chrétien, plein d'humilité, qui ne va pas se glorifier du don que Dieu lui a accordé et qu'il n'a pas mérité.

Par ailleurs, ceux qui parlent le plus de leur ignorance ne sont pas nécessairement les plus simples. Le prédicateur inexpérimenté ressent lourdement son manque de compétences dont on ne sait pas à quel point il est réel, et certains auteurs, on le verra, disent avoir le même problème. Mais, on l'a compris, ce n'est pas dans mon corpus qu'on va trouver les exemples les plus éclatants : c'est Rutebeuf qui crée l'image de lui-même où la conscience de sa faiblesse intellectuelle joue un rôle structurel. Cette conscience, vraie ou affectée, est-elle comparable à celle qui ne s'exprime pas chez les vrais idiots ? Son aveu permet-il de saisir un aspect qui resterait chez ces derniers en germe ?

Chez Rutebeuf, le dénuement intellectuel est inséré dans le contexte de la misère morale et matérielle, constituant une image du poète qui éveille à la fois la compassion et le rire³³. Les effets de sa sottise se voient aussi bien dans la façon de gérer sa vie quotidienne (prendre femme lorsqu'on n'a pas de quoi la nourrir, c'est une folie) que dans le manque de finesse qu'il attribue à sa poésie et dont il tire son identité – *Rutebuez qui rudement huevre* (*Mariage*, v. 45) – et dans le domaine religieux : dans la *Repentance*, le poète reconnaît que l'ignorance ne justifie aucunement ses péchés. Mais celle-ci peut aussi avoir une place dans l'expression de la foi. Le *Mariage*, longue énumération de maux ridicules se termine par une sorte de prière :

Or prie a Dieu que il li plaise
Ceste douleur, ceste mesaise,
Et ceste enfance
M'atourt a sainte penitence
Si qu'avoir puisse s'acointance (v. 134-138).

Enfance, folie, povre sens et povre mémoire, ignorance – tout ce qui fait de Rutebeuf un marginal misérable et ridicule, peut constituer un tremplin pour la conversion. Il est vrai que Dieu l'aime de loin et joue avec lui comme avec nouveau Job, ce qui

33 Michel Zink, *La subjectivité littéraire*, Paris, PUF, 1985, p. 66-68 ; Olivier Collet, « „Sic ubi multa seges, bovis acres nosce labores” : les inscriptions d'auteur dans l'œuvre de Rutebeuf » *Fonctions et figures d'auteurs du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, dir. Virginie Minet-Mahy, Claude Thiry, Tania Van Hemelryck, Louvain, 2004, p. 33-43.

fait de lui un jongleur de Dieu très différent des idiots, puisque le rire de Dieu qu'il croit entendre lorsque ses bêtises successives le plongent dans une misère de plus en plus grande n'a pas l'air bienveillant, mais plutôt cruel. Il est vrai que le poète, lui, s'adonne à des occupations peu pieuses ; il est aussi loin de Dieu que Dieu de lui. Mais il s'adresse à Lui pour dire cette distance ; Dieu ne se cache-t-il pas pour qu'on Le cherche ? *L'esperance de l'andemain* (*Mariage*, v. 114) qui maintient le pauvre en vie paraît plutôt être d'ordre spirituel que concernant sa vie terrestre, puisqu'il avoue lui-même quelques vers plus haut que cet espoir, il ne l'a plus. La prière adressée à Dieu qu'Il *atourt* ses faiblesses en expression de la vraie foi s'inscrit parfaitement dans la figure de retournement qui domine le poème – représentée par l'ironie, par le thème de la folie et le chiasme des vers comme *Or fais feste a mes anemis, / Duel et corrouz a mes amis* (v. 59-60) – pour y apporter le point final par l'attente de la conversion : ultime contorsion jongleresque.

Les déficiences intellectuelles permettent d'individualiser la voix (même d'une façon conventionnelle). La stupidité n'est pas neutre, elle présente un écart par rapport à la norme établie par le savoir. En même temps, cet écart est propre, à des degrés différents, à tout le monde ; l'aveu de l'ignorance permet de marier l'individuel et l'universel. C'est pour cela que dans la poésie qui se base sur une mise en scène du « moi » du poète, la plainte autour de ses insuffisances intellectuelles est un thème fréquent³⁴.

Pour autant, ces auteurs ne se rapprochent pas tellement des vrais simples. Villon est *povre de sens et de savoir* d'une façon très différente de sa mère qui *rien ne sait*. L'aveu du poète suit directement l'image de la jeunesse qui est partie, on ne sait pas comment, à pied où à cheval, sans laisser à l'auteur un seul don :

Alé s'en est, et je demeure,
Povre de sens et de savoir,
Triste, failly, plus noir que meure,

34 C'est Rutebeuf qui a inauguré le jeu d'*avoir* et de *savoir* autour de la notion du dénuement. Vers 1440, Michault Taillevent se plaint : *De toutes pars povre me sens / Que je ne puis recompenser, / Povre d'avoir, povre de sens* (*Le Passe Temps*, 624-626) ; une vingtaine d'années plus tard, François Villon se dit *povre de sens et de savoir*, et ce dénuement intellectuel rime avec le manque d'*avoir*. À la fin du Moyen Âge, les poètes qui se montrent en tant que vieux comptent la dégradation intellectuelle parmi les maux de leur âge. Dans ce contexte, l'expérience humiliante de la perte des capacités intellectuelles – représentées assez systématiquement en tant que possession, en tant que bien qu'on avait et qu'on a perdu – complète la notion du dénuement qui caractérise la personne du poète vieillissant. En même temps, ce trait individuel est montré comme immanent à la condition humaine, puisque tout le monde est soumis à l'action du temps. Cf. Anna Gęsicka, *Le stéréotype de la vieillesse dans la poésie française du XVe siècle*, thèse de doctorat dactylographiée, Toruń, 2002, p. 97-101.

Qui n'ay ne cens, rente n'avoir (v. 177-180).

La sagesse qui vient de l'expérience semble être l'un de ces dons refusés par le temps qui passe : *je demeure povre de sens* comme avant. Et c'est surtout par rapport au temps que le poète a l'air de ressentir le dénuement intellectuel : *je demeure povre de sens* devant la rapidité avec laquelle la jeunesse est disparue. Et dans ce domaine, tout le monde est *povre de sens*, même saint Augustin³⁵. Dire ne pas comprendre la nature du temps n'est pas propre à l'ignorant, mais au philosophe ; la mère du poète n'a sûrement pas ce genre de problèmes.

Le poids de l'ignorance peut être ressenti par tout le monde, mais tout le monde n'est pas capable de le dire. Si on sait le faire, on peut englober l'aveu de son ignorance dans le projet de la construction d'un moi ; mais le moi de celui qui est vraiment ignorant est problématique.

Identité : *ce suis-je !*

Peu de textes montrent les imbrications de l'identité et des limites intellectuelles avec autant de force que le récit du miracle qui permet au paysan muet de la *Vie de saint Austrigisilius* de recouvrer la parole. La première chose que dit le Breton après s'être exclamé « *Libertinus sum, libertinus* », c'est son identité : il a reçu au baptême le nom Emmo. On n'attend plus rien de lui, il peut quitter la scène ; mais l'auteur transmet l'information sur son nom dans une phrase rallongée par des redites, d'un ton solennel, comme s'il s'agissait du nom d'un Gauvain. L'identité du miraculé émerge donc du chaos linguistique de façon triomphale : il l'a gagnée, grâce au miracle, avec la parole ; la conscience de sa liberté nouvellement acquise, celle de l'expression, confirme le statut de l'individu auquel il accède. L'individu en question n'en est pas moins entaché d'infériorité, d'une certaine incomplétude même peut-être, puisque cette liberté, il est incapable de la nommer correctement, cette parole qui la fonde, il ne la maîtrise que d'une façon très approximative.

Plusieurs simples ont l'air d'avoir des problèmes avec leur identité, comme si leur altérité et la faiblesse des liens avec les autres rendaient difficile l'élaboration de celle-ci. Cela apparaît surtout dans les textes tardifs.

35 *Confessions*, XI, 14-25. Les vers de Villon se rapprochent en particulier de cet aveu : « Et vous avez fait mes jours périssables, et ils passent. Et comment? je l'ignore » (XI, 22). La première phrase vient de la Bible (Ps. XXXVIII,6), l'aveu de l'incompréhension est de saint Augustin.

Il est vrai que Riffard dit fièrement son nom au recensement de Bethléem. Mais ce nom ridicule éveille le fou rire des sergents³⁶ ; qu'il soit dérivé de « *rabot* » ou de « *vol* », il concentre tout le côté grossier du berger. Quant à lui, il n'y voit rien d'amusant ; il est difficile de prendre une distance par rapport à son propre nom.

Ce manque de distance fait que, interrogé par les sergents sur son origine, il répond qu'il vient « *de nos ville* » (p. 68). Il est incapable de prendre en compte un autre point de vue que le sien, ce qui serait nécessaire pour se forger une identité. C'est ainsi que Ludin, à la question de Nachor, s'exclame joyeusement *ce suis-je*, et n'est capable que de réitérer cette constatation tautologique, ce qui ne peut pas renseigner l'autre sur l'identité de celui qu'il voit s'approcher.

Si Riffard et Ludin n'arrivent pas à dépasser les limites de leur « *je* », il y en a un qui n'arrive pas à dire « *je* ». Dans la seule phrase que l'on entend dire par Salaün (à part les invocations de la Vierge), il parle de lui à la troisième personne, comme un enfant : *Salaün a deppre bara*. Bien qu'il sache comment il s'appelle, il ressemble un peu à Perceval qui, à la question sur son nom, sait seulement dire que sa mère l'appelle beau fils : il a la même incapacité à assumer le rôle de sujet, répétant pour parler de lui la forme qu'il entend employer par les autres. En plus, son nom apparaît dans un contexte d'infériorité absolue, puisque c'est cette phrase que l'idiot prononce pour demander du pain ; le dialecte participe de la marginalisation du personnage, le fait de se nommer à la troisième personne consacrant son image de simple d'esprit.

Mais la distance par rapport à son identité et à son moi peut permettre d'atteindre un certain idéal spirituel. Telle Marie l'Égyptienne, qui acquiert une identité progressivement. Après avoir rejeté son identité de prostituée, la sainte met des années à se fondre entièrement dans le désert et dans Dieu. C'est seulement après sa mort que l'acquisition d'une nouvelle identité est confirmée : à la grande joie de Zosimas qui *moult s'esleeçoit de ce qu'il savoit son nom* (X, 70), auprès du corps se trouve une inscription sur le sable où on peut lire que la défunte portait le nom significatif de Marie. Cette révélation par l'écriture est miraculeuse, puisque, comme se souvient Zosimas dans plusieurs versions, son amie ne savait pas écrire. Il y a pourtant une petite hésitation concernant la personne qui dit ce nom. Dans trois versions, l'inscription est entièrement rédigée à la troisième personne, dans cinq – on passe de la troisième à la première personne : *Perez Zosimas, met en terre le chetif cors Marie. Rens a la terre ce qui est sien et prie pour moi* (X, 69). C'est Marie qui serait ici l'auteur de l'inscription, et non Dieu, c'est elle qui aurait révélé son nom – même si pour le faire, elle se cachait toujours en employant la troisième

36 Les personnages de théâtre qui appartiennent aux basses couches sociales sont souvent affublés de noms qui font rire ; cf. Jelle Koopmans, *Le théâtre des exclus au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1997, p. 147.

personne ; dans ce cas, il s'agit peut être de l'écho discret de la parole des femmes mystiques qui s'expriment souvent à la troisième personne³⁷.

L'identité de la sainte est donc forgée à partir d'un dénuement total. Elle acquiert son nom lorsqu'elle est déjà complètement diluée dans Dieu.

Il y a un conte pieux qui dit plus ou moins la même chose en inversant le motif du nom. Les chevaliers de la nouvelle de Sens qui se font cisterciens sont une exception notable à l'anonymat de la plupart des idiots. Ils ont des noms qui évoquent des aventures exotiques – Julien l'Esclavon, Guion de Ville Bloan et Yon de Vimpelle – et, tant qu'ils traversent la forêt pour se rendre à un tournoi, ils sont dotés d'une personnalité très romanesque. Mais une fois au couvent, ils ne sont plus appelés par leur nom (ce qui peut se lire comme un signe d'humilité, leur identité étant cachée sous le vêtement de convers), à l'exception du plus âgé, dont le nom est rappelé à la fin de la longue leçon qu'il fait à ses compagnons découragés. Cette leçon, concernant la valeur de trois livres de trois couleurs qu'on est toujours capable de lire, même quand on est illettré, est allégorique, et elle permet de voir les trois personnages comme de pures figures à laquelle chaque chrétien peut s'identifier. L'identité individuelle se dissout dans une généralisation.

L'individu que représente le simple est peut-être cet « homme intérieur » dont parle Caroline Bynum, l'image de Dieu qu'on peut découvrir en soi, identique pour chacun³⁸. La découverte de ce noyau de la nature humaine passe nécessairement par le rejet de tout ce qui est superflu, c'est à dire individuel. L'humilité est l'attitude qui ouvre la voie à la conquête de la vraie liberté, celle qui consiste à s'oublier et se dissoudre dans l'amour de Dieu. Les simples représentent parfaitement cette vérité, même s'ils ne s'en rendent pas forcément compte eux-mêmes ; l'ermite de « Miserere », le clerc ignorant, les chevaliers convertis s'effacent complètement pour faire place à l'objet de leur piété.

37 Comme, par exemple, Marguerite d'Oingt.

38 Carolyne W. Bynum, « Did the Twelfth Century discover the Individual? », *The Journal of Ecclesiastical History*, 31, 1980, p. 1-7; voir aussi John F. Benton, *op. cit.*, p. 285.

III. L'ESPRIT DE LA SIMPLICITÉ : LE RETOURNEMENT

Les simples de Césaire de Heisterbach méritent bien leur titre de jongleurs de Dieu et des anges. Leur vie baigne dans une ambiance ludique : les religieuses qui cherchent le crucifix perdu jouent avec Dieu à cache-cache, pendant que le cellérier dyscalculique, pour établir le nombre de ses jambons, récite des sortes de comptines. Ils font tout à l'envers : ils sortent par la fenêtre la prenant pour la porte. La simplicité bouleverse l'ordre établi ; elle fait que le haut se rencontre avec le bas¹.

Cela est vrai pour tous les idiots ; mais le domaine du bas peut être occupé par des éléments très variés. Certains viennent directement de déficiences intellectuelles, et en particulier l'incapacité de s'élever au-dessus du concret et du matériel, ainsi que le comique et le grotesque qui s'y associent facilement. Le bas peut prendre un aspect moral lorsque l'ignorance provoque le péché. Mais dans certains cas, tout innocemment, c'est la condition sociale inférieure qui fournit le contraste avec la spiritualité sublime du personnage ; *Bas hom fu et bas ses mestiers* (v. 3150), dit l'auteur de la *Vie des Pères* du jardinier charitable à l'ouverture du récit. La même fonction peut être remplie d'une façon plus paradoxale par la domination carnavalesque du bas matériel et corporel bakhtinien. Finalement, l'humilité doit accompagner la simplicité pour fonder l'élévation spirituelle. Celle-ci prépare la voie à une autre permutation du haut et du bas, dans le renversement final de la hiérarchie, lorsque dans « Miserere » l'ermite savant se fait disciple du simple, ou lorsque le jongleur de Notre-Dame, effrayé à l'idée d'être chassé du couvent entend les mots de l'abbé : *vos serés de no covent./ Dex doinst que nous soions del vostre* (v. 569-70).

1 Sur le grotesque dans la représentation de la simplicité, cf. Aaron Gourevitch, *Simplices et docti*, *op. cit.*, p. 336-342.



L'archevêque de Canterbury s'agenouille devant le prêtre qui ne connaît qu'une seule messe. Jean Mansel, *La fleur des histoires*, Bibliothèque de Genève, fr. 64, f. 314 r.

Deux recueils latins particulièrement riches en personnages de simples présentent deux versants de ce jeu : *Dialogus Miraculorum* de Césaire de Heisterbach, c'est le bas, *Exordium Magnum* – le haut. Chez Césaire, les simples sont surtout amusants par leur naïveté ; dans *Exordium*, ils sont sublimes. Aucun des convers illettrés qui peuplent ce texte ne fait rire, aucun n'est particulièrement attaché à la réalité matérielle. Cela ne signifie pas que Césaire ne montre pas l'élévation de ses idiots ou que Conrad n'humilie pas les siens. Les deux extrêmes sont nécessaires pour que le thème de la sainte simplicité prenne toute son ampleur ; dans la plupart des textes, les personnages oscillent entre les deux.

Ce va et vient se fait dans l'esprit du paradoxe chrétien, dont les simples sont une incarnation. L'inversion des valeurs, la « folie de la croix », ce n'est pas seulement la valorisation de tous ceux qui représentent l'infériorité, mais c'est aussi l'exaltation de tout ce qui dans la foi chrétienne s'oppose au bon sens et à la raison, comme par exemple la charité : dans le *Jardinier*, les arguments de la femme sont très rationnels ; bien sûr, c'est une folie que de distribuer aux pauvres la moitié de son gain. Dans ce sens, le protagoniste de ce récit appartient au même type de jongleur que saint Bernard : il rejette ce que les gens normaux considèrent comme raisonnable.

En même temps, les permutations du haut et du bas sont profondément ludiques et comiques ; non seulement les éléments comiques sont présents dans la couche du bas, mais en plus le retournement même est piquant.

Ignorance et savoir

Il va de soi que l'ignorance des simples n'est qu'une apparence qui cache la véritable sagesse. Il arrive pourtant que cette deuxième ne se limite pas à la foi et prenne la forme d'un savoir concret envoyé par Dieu. Le don de la science infuse consacre la piété, mais de quelle façon peut-il être compatible avec les avantages de la simplicité ? L'exemple de *Miserere* montre qu'on ne devient pas forcément plus proche de Dieu en devenant plus instruit.

Dans la figure de Douceline, le manque d'instruction et l'inspiration de l'Esprit Saint apparaissent comme un couple indissociable : *jassaisso qu'illi fos simple femena, e ses letras, a las sobeiranas autezas de contemplacion la levet Nostre Seinnhers* (p. 72). De même pour sainte Marie l'Égyptienne. Mais si certaines révélations de Douceline sont rapportées par l'auteur de sa biographie, le contenu de celles de Marie compte moins que l'histoire de sa vie. La science infuse, le fait qu'elle connaisse les écritures sans les avoir lues, est juste le signe de sa sainteté. D'une façon analogue, Conrad von Eberbach dote systématiquement ses convers de la science infuse pour

marquer leur sainteté (IV 15, 16, 17)², et ce don ne menace aucunement leur humilité ; mais d'autre part, il est parfois aussi modeste que le personnage : le convers sûr de son salut grâce à l'obéissance, comme l'affirme saint Bernard, n'a pas pu apprendre cette sagesse des hommes, mais directement de Dieu.

D'une certaine façon, chez les saintes femmes la science infuse coexiste avec le manque d'éducation. Marie l'Égyptienne ne sait pas tout : elle pose à Zosimas des questions concernant la situation de l'Église. Et lorsqu'elle écrit son nom sur le sable, il est évident qu'elle n'a pas pu le faire sans intervention divine.

Dans les contes pieux par contre, dès lors qu'un personnage reçoit ce don, il cesse d'être un simple. Au même moment, on le perd de vue : ce motif apparaît le plus souvent (dans les textes où l'ignorance est perçue comme un obstacle à l'exercice d'une fonction) à la fin des récits, pour résoudre le problème central ; il a donc la même fonction qu'un miracle qui guérit d'une maladie. Il en est ainsi du prédicateur qui a le trac et du chanoine élu comme président du chapitre.

Seul le petit porcher de Gautier de Coinci ne quitte pas la scène dès qu'il devient savant. L'auteur présente la teneur du message qu'il rapporte du Ciel, en particulier l'ordre d'agrandir l'église de Soisson et la prophétie du désastre qui va s'abattre sur la ville, faute de n'y avoir pas pensé plus tôt. Ce n'est pas le fait de recevoir miraculeusement la science qui confirme la piété du personnage, mais l'inverse : l'histoire du personnage, avec sa piété et sa simplicité, ne sert qu'à introduire le motif du savoir miraculeux, puisque celui-ci constitue un message important que l'enfant doit transmettre à ses voisins.

Mais à partir du moment où il commence à parler, il perd complètement le caractère de simple. Non seulement *Telz clers et telz devinz devint/ Que toute seut divinité* (v. 157-7), mais encore

Tant ert bons clers, c'en est la somme,
Qu'a trop grant painne a nul lai homme,
Se trop soutilz n'estoit d'entendre,
Daignoit parler ne raison rendre.
Moult par amoit lettree gent (v. 163-167).

On aurait des raisons de l'accuser d'orgueil, mais Gautier de Coinci ne soulève pas la question (pas plus que Vincent de Beauvais chez qui se trouve la source de Gautier : *laicis et illiteratis vix dignabatur facere verbum, tanquam ignorantiam eorum*

2 Par contre, ce motif est peu présent dans les récits sur les simples de Césaire de Heisterbach ; cela confirme que Conrad essaie d'élever ses simples, et Césaire les garde proches du bas.

*pertaesus*³). La prophétie se réalise, le jeune berger est le nouveau David, alors il a droit à une certaine estime de soi.

L'exemple d'Udo de Magdeburg enseigne pourtant que le don de la science, au lieu d'élever le simple, peut devenir l'occasion de sa chute. Au moment où le personnage cesse d'être un pauvre élève peu doué persécuté par ses collègues, il perd ce qui faisait sa valeur, l'humilité. La perspective de combiner le savoir et le pouvoir en exerçant la fonction d'évêque que lui promet la Vierge constitue une épreuve trop difficile pour sa vertu ; à partir de ce moment, le malheureux s'enfonce dans la perdition.

La situation de l'écolier peu doué de Césaire de Heisterbach et de Jean le Conte est inverse. Tout d'abord, ils semblent courir à leur perte, puisque dans leur désespoir face à leur incapacité d'apprendre quoi que ce soit, ils s'adressent au diable ; c'est de lui qu'ils reçoivent le don de la science, ce qui entraîne la damnation après la mort. Mais leur piété leur vaut l'intervention de la Vierge qui les ressuscite. Lorsque dans le texte de Jean le Conte la Vierge enlève l'âme de l'écolier aux diables et la rend au corps pour *amender sa deffaute*, il n'est pas évident qu'il s'agisse uniquement de racheter le péché : la *deffaute* de l'enfant est celle de la mémoire, qui l'empêche d'apprendre. Il se peut que la Vierge infuse une seconde fois la science à l'écolier. Le texte dans ce cas ne serait pas très orthodoxe, puisque signer un pacte avec le diable est sûrement un péché mortel, alors la condition de recevoir la science infuse d'une source divine n'est pas remplie. Cela s'inscrit pourtant parfaitement dans les fluctuations du haut et du bas, dont les mauvais écoliers font une expérience particulière.

Extérieur – intérieur

L'opposition du haut et du bas est doublée par celle de l'intérieur et de l'extérieur. En principe, l'extérieur est dominé par le bas, et l'intérieur s'élève vers le haut. Le personnage du simple présente une inadéquation entre l'apparence et la vérité cachée qui est présentée comme méritoire, puisqu'elle favorise l'humilité, parce que c'est cette couche extérieure et basse qui est exposée aux regards des autres⁴. Ainsi, le simple est l'envers de l'hypocrite, comme le montre l'auteur de la *Vie des Pères*. En effet, la morale du *Miserere* parle du fait que Dieu ne considère que les *entencions dedens* (v. 3076) et fustige

3 *Speculum Historiale*, XXVII, 4. Le mot *pertaesus* – ennuyé, dégoûté – semble très fort et proche du sentiment de mépris.

4 Le même principe s'observe dans la folie simulée par pénitence (cf. par exemple *Robert le diable*), mais là, le personnage fait exprès d'exposer sa « folie » et de cacher sa piété, pendant que le simple le fait indépendamment de sa volonté.

les papelards as chieres pales
 qui ont les grans corones lees
 et les grans chapes porfilees,
 qui Deu par lor semblant aorent
 et covertement le devorent (v. 3076-82).

Ils sont comme une poire belle à l'extérieur et pourrie de l'intérieur ; ils se couvrent de peau d'agneau et ont le diable *enz el cors* (v. 3091)⁵. Dans le cas du personnage central, ce jeu de l'intérieur et de l'extérieur est inverse : la parole maladroite est l'extérieur misérable qui cache un intérieur précieux et vivant.

L'importance de sa couche extérieure fait que la simplicité peut devenir presque aussi théâtrale que la folie. Mais si le spectacle est amusant pour le public, il l'est moins pour l'acteur.

C'est un tel spectacle – une sorte de fête de fous à l'envers – qui est esquissé lorsque le chanoine ignorant est élu *par moquerie* comme chantre principal ; l'intervention de la Vierge empêche que tout le potentiel comique de cette élection bouffonne se déploie pleinement. Par contre, aucune humiliation n'est épargnée à l'ermite qui prétend prendre le diable au piège. Le personnage est constamment exposé à des regards multiples. D'abord, le narrateur montre du doigt sa sottise au public :

Or veés del simple, del sotait
 Que il cuidoit tout entresait
 Que li dyables uns hom fust
 Et que il prendre le deüst (v. 22114-17).

Au même moment, c'est le diable qui regarde l'ermite, très amusé de sa *folie*. La redondance des termes *simple*, *sotais*, *fol* ne permet pas de rater le sens du spectacle. Les deux regards s'accompagnent de rires, dont les tonalités sont pourtant très diversifiées, indiquant la bonne et la mauvaise attitude face à la simplicité. Celui auquel le narrateur incite le public – *or veéz* – doit être un rire attendri, puisque l'auteur souligne la naïveté du personnage jointe à la bonne intention (combattre la tentation), tout en précisant que son bon cœur l'empêcherait de tuer même le diable. Ce n'est que le rire du diable qui est moqueur et méprisant⁶ ; mais celui du public exige aussi une distance et une supériorité par rapport au personnage.

5 Il faut souligner que la valeur du simple apparaît surtout par opposition : il faut présenter devant les yeux du public les *grans corones* et les *chapes porfilees* pour qu'on puisse percevoir la valeur d'un personnage tellement modeste.

6 On trouve ici la distinction traditionnelle du bon et mauvais rire (joyeux et moqueur) ; cf. Jacques Le Goff, « Rire au Moyen Âge », *Cahiers du Centre de Recherches historiques*, École de Hautes Études en Sciences sociales, 3, avril 1989, p. 1-14 ; *idem*, « Le rire dans les règles monastiques

Pour exposer toute la sottise de l'ermite au public, le diable se fait en même temps acteur (déguisé en jeune homme innocent) et metteur en scène en nouant un dialogue avec le personnage central : lorsqu'il lui demande la destination de son piège et ce qu'il compte faire avec sa prise, tout le caractère absurde du raisonnement de l'idiot, toute sa naïveté s'affichent pleinement :

Par ma tieste,
 ce n'est ne bieste ne oisiaus,
 c'est une chose desloiaus
 que je vorrai ci attraper (v. 22149-52).

La périphrase émouvante *chose desloiaus* gagne en potentiel comique du fait que cette « chose » est l'interlocuteur du simple. En outre, la théâtralisation dans ce passage met l'accent sur la réduction du mot « piège » à son sens concret, qui se matérialise par des gestes bien précis, décrits et commentés. Tout cela ne manquait sûrement pas d'éveiller le rire mi-attendri, mi-condescendant du public.

À la fin du récit, on retrouve différents types de rire. Celui du diable retentit lorsque celui-ci voit la punition imminente de sa victime ; c'est le rire sarcastique, tellement effrayant que tous les villageois se rendent compte qu'il doit avoir une origine infernale et décident de retarder l'exécution pour demander au condamné des éclaircissements. C'est alors que le pauvre est contraint de raconter son histoire ; lorsqu'il arrive à sa décision de prendre le diable au piège, *lors le tinrent a grant soulas/ et risent et fisent grant joie* (v. 22521-22), et ce rire participe de la transformation profonde du personnage⁷.

Le côté spectaculaire de la simplicité est parfaitement exploité par les bergeries des mystères. En particulier le *Mystère de l'Incarnation et Nativité* joue sur les imbrications de la couche apparente et la vérité cachée, puisque chez Ludin la bêtise et la sagesse se lisent simultanément dans le même aspect de ce personnage : son attitude par rapport au temps.

du haut Moyen Âge », *Mélanges Pierre Riché. Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société*, Paris, Publidix, 1990, p. 93-103 ; Jeannine Horowitz et Sophia Menache, *L'humour en chaire*, *op. cit.*, p. 35-36.

7 Adrian P. Tudor, qui dans son analyse de ce récit ne tient compte que du rire diabolique et considère qu'il s'agit là d'un rire qui n'a rien de comique, souligne quand-même le potentiel humoristique des contes de la première *Vie des Pères* : parmi ceux qui m'intéressent, *Miserere* et le *Jardinier*. Dans le premier, plus amusant que l'erreur du simple même lui paraît celle de son maître savant, qui considère que la mauvaise prière est mauvaise, alors qu'elle est bonne ; dans le deuxième, c'est l'humour conjugal que l'auteur décèle, avec la femme dominatrice qui fait que le mari s'écarte du droit chemin ; Adrian P. Tudor, « Nos rions de votre bien ; the Comic Potential of Pious Tales », *Grant risee ? : the Medieval Comic Presence : Essays in Memory of Brian J. Leyy*, éd. Adrian P. Tudor et Alan Hndley, Turnhout, Brepols, 2006, p. 132-150.

Ludin apparaît sur scène avec l'exclamation : *Quel heure est-il ? Par mon serment/ Se je scay !* (p. 65). Il se demande ensuite si c'est la lune ou le soleil qui brille et finalement, il arrive à la veillée trop tôt, ce qui lui permet d'énoncer des sagesses du genre *Puis que j'en vieng tout le devant/ Je ne seray pas le derain* (p. 66) ; c'est que d'habitude il est le dernier, puisque ses problèmes avec le temps ne datent pas d'hier.

Ainsi, l'attitude de Ludin par rapport au temps, hautement comique, s'inscrit dans sa qualité de fol. Seulement, pour tous ceux qui sont familiers de la tradition diffusée par la *Légende dorée*, il est évident que si le pauvre berger ne sait pas si c'est le jour ou la nuit, c'est que « la nuit même de la naissance du Seigneur, l'obscurité fut changée en une clarté pareille à celle du jour »⁸. Ce qui étonne dans le mystère, c'est que le fol berger est le seul à s'en apercevoir. L'assurance tranquille des bergers savants face au temps a donc pour condition nécessaire leur cécité totale à ce qui dépasse les capacités naturelles de l'intelligence humaine. L'esprit faible de Ludin est par contre à l'unisson avec la transcendance, ce qui le déstabilise complètement (il n'a aucun moyen d'expliquer à soi-même ce qu'il voit), et le rend ridicule aux yeux des autres bergers et du public.

Le motif de l'étrange clarté accompagne le personnage du fol berger dès son réveil et réapparaît, toujours associé paradoxalement avec sa bêtise, avant l'annonce des anges. Les bergers passent leur temps en posant des questions à Nachor. Ludin a aussi une question à poser, mais il l'a oubliée et n'arrive pas à se la rappeler. Finalement, cela lui revient : il voulait demander que signifie cette lumière au milieu de la nuit. La distraction du simple s'ajoute à ses problèmes avec le temps pour que cette question soit posée en passant, sans insistance, mais tout en étant préparée depuis longtemps, comme si elle attendait le moment ; elle doit être posée pour que les autres s'aperçoivent que quelque chose d'étrange se passe autour d'eux. Mais pour l'instant, *le plus connoissant* des bergers est incapable de trouver une explication de cette anomalie.

Ainsi, le burlesque enveloppe très bien le sublime du berger⁹.

Devant certaines excentricités des idiots, les humains peuvent rester perplexes. Mais le spectateur principal de leurs jongleries est, bien évidemment, Dieu. Même si sa présence ne se matérialise pas, on en devine une image très anthropomorphe, celle d'un bon vieillard ému par la naïveté de ses enfants, qui pousse parfois la bienveillance jusqu'à entrer dans leur jeu. C'est ce qui se produit systématiquement dans le recueil de Césaire de Heisterbach : Dieu répond à l'appel des religieuses qui

8 Jacques de Voragine, *La Légende Dorée*, trad. J.-B. M. Rose, Paris, Flammarion, 1967, vol. I, p. 69.

9 Le développement concernant Ludin est repris, légèrement modifié, de mon article « La simplicité des bergers », *op.cit.*, p. 118-119.

cherchent leur crucifix (VI, 31 et 32)¹⁰ et Il « cède » au chantage d'un convers, lorsque le Christ, *amator simplicitatis*, fait « comme s'il avait craint d'être accusé devant sa mère » (VI, 30). Il en est de même de la prière de Paul le Simple : cet ermite était d'une *si grant simplece qu'il cuidoit que Nostre Sire ne li osast escondire nulle chose por ce qu'il avoit en lui grant fiance* (p. 151), aussi est-il très étonné que Dieu n'apporte pas immédiatement à sa demande la guérison d'un malade, *com un enfes quant on li fait chose quil ne li atalante* (*loc. cit.*) ; il le menace donc de jeûner toute la journée, ce qui fait plier la volonté divine. On verra bientôt que Dieu ne dédaigne pas entrer dans un marchandage avec des vilains au sujet des vaches... Vraiment, Il a l'air de bien s'amuser grâce à ses jongleurs !

L'âme et le corps

Dans le *Mystère de l'Incarnation*, lorsque le Christ est né, les bergers continuent à attendre le Messie ; il ne savent rien de l'évènement, parce qu'au moment où il s'est produit, ils étaient occupés à autre chose : dans la maison d'à côté, ils se régalaient d'un repas copieux. Et la didascalie précise : *Adonc desjeunent sans plus parler* (p. 168) ; la bouche ne sert pas à parler, mais à manger. Les plaisirs des bergers-témoins de la Nativité sont d'habitude très charnels :

Aux, oignons, beurre, let, fromage
 Nous mengons a plaine cuiller,
 Puis nous reversons sur l'herbaige
 Et dormons de si bon couraige
 Que nul ne nous peult reveiller.¹¹

C'est le corps qui est le domaine naturel des simples, et puisque les bergers vivent dans leur monde à eux, conformément à leurs valeurs, ils n'en tirent que de la joie. Par contre, pour ceux qui ont l'ambition d'accéder à l'univers de la religion (et du

10 « Je suis dans le petit sac sous ton lit », répond le Christ à l'une des religieuses (VI, 32). En parlant à la première personne, comme au nom du crucifix, Dieu s'abaisse au niveau de cette simple femme, présumant qu'elle le confond avec son image, ce qui ne manque pas d'humour. Cet exemple fait penser à l'image employée par l'auteur d'une règle monastique du XIII^e siècle où la relation entre le fidèle et Dieu est comparée au jeu de cache-cache ; cf. Danièle Alexandre-Bidon et Didier Lett, *Les enfants au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1997, p. 101-102.

11 *Le mystère de la conception, nativité, mariage et annonce de la benoïste vierge Marie avec la nativité de Jesuchrist et son enfance*, cité par Joël Blanchard, *La pastorale en France aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris, Champion, 1983, p. 253. L'auteur associe l'insistance des images concernant la nourriture à la thématique du carnaval bakhtinien.

savoir), le corps devient un poids. Deux des trois chevaliers qui entrent chez les cisterciens ne voient pour eux aucune place au couvent *car ilz ne savoient lire ne chanter, ne ilz ne servoient que de dormir, boire et manger* (*Nouvelles de Sens*, p. 127). Source de culpabilité, le corps, synonyme d'inutilité, est incompatible avec le spirituel. Même si on a la foi, lorsqu'on est incapable d'occupations intellectuelles, il est difficile de s'élever au-dessus de la condition purement matérielle.

Les plaisirs du corps auxquels s'adonnent les simples sont plutôt ceux de la bouche que ceux du sexe ; ce sont de grands enfants, caractérisés surtout par l'oralité, et ils ont l'air plutôt asexués. Il y a des exceptions : le héros de la « Fornication imitée » et l'ermitte qui essaie de prendre le Diable au piège de la *Vie des Pères*, le pèlerin de saint Jacques et, bien évidemment, Marie l'Égyptienne. Pourtant, un récit de Thomas de Cantimpré paraît significatif sur ce point. Il s'agit d'un cas d'innocence excessive, comme dit l'auteur. Un jeune moine élevé dès sa première enfance chez les bénédictins conserve toute son innocence et sa simplicité jusqu'au moment où il sort du couvent et rencontre une femme avec un enfant ; puisque l'enfant lui plaît, elle lui demande s'il ne voudrait pas en avoir un et l'instruit ensuite sur la façon dont cela peut se produire. Après cette expérience, le jeune homme perd tous les avantages de la simplicité : ils sont incompatibles avec la sexualité (*Bonum universale de apibus*, II, 36, 2).

Le motif de la nourriture est associé à plusieurs simples¹², mais dans un cas il occupe la place centrale de l'histoire : Sérapion, le novice *pou sené* (v. 176) pêche par glotonnerie. À l'occasion, on apprend dans le texte qu'il y a plusieurs types de ce vice, selon le degré de science du pécheur. Aujourd'hui, plusieurs clercs vouent un culte idolâtre à Baccus – l'auteur adapte son langage à ce groupe – par gourmandise. *Par telx excès abhominables / De viandes trop delictables / Ne pecha pas Serapion* (v. 171-173) ; tout simplement, il a tout le temps faim, et pour se rassasier il se contente de pain. Mais il en vole à ses compagnons et surtout, il n'arrive à aucun moment à détacher ses pensées de la nourriture : *Quar pour ce qu'il li souvenoit / De menger la nuit ot corage* (v. 182-183). En soulignant que son appétit est lié à la jeunesse, en suggérant qu'il a quelque chose d'irrésistible, puisque le novice n'arrive pas à mettre fin à son appel malgré les remords, l'auteur met en relief son caractère physiologique.

Le thème de la nourriture permet donc, d'une façon assez inattendue, mais logique, d'aborder celui de la culture. Sérapion *pou sené* est opposé aux clercs aux goûts raffinés d'un côté et de l'autre à son abbé dont la *merveilleuse science* rime avec *la tresgrant abstinence* (v. 79-80). Celui-ci est raillé par *ceulx qui du monde*

12 Il faut pourtant préciser que cette association n'est pas automatique : chez Gautier de Coinci, ce motif est très présent, mais n'a aucune relation avec la simplicité ; cf. Jean-Louis Benoit, « Nourritures terrestres, célestes et poétiques dans les *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 7, 2000, p. 213-225.

sunt sages / Et rien de bien savoir ne veulent (v. 83-84) ; plus loin, on entend les échos de la *Première Épître aux Corinthiens* lorsque l'auteur fustige ceux qui sont « *incontinents* » malgré leur savoir. Il y a donc deux savoirs, l'un incarné par l'abbé et l'autre par ceux qui ne le comprennent pas, et deux types de glotonnerie, raffinée ou grossière. Cette dernière est moins grave : pour la combattre, il suffit d'un peu d'instruction. À y regarder de plus près, il s'avère donc que Sérapion avec le poids de son corps n'est pas au plus bas ; en multipliant les niveaux et les types de culture, l'auteur suggère la possibilité d'une inversion des hiérarchies.

À l'opposée de ce malheureux, les saintes s'élèvent au-dessus de la nourriture. Il en est ainsi de Douceline, qui, plongée dans la prière, en oublie de manger¹³ ; de même pour Marie l'Égyptienne, à qui trois petits pains ont suffi au cours des années passées dans le désert. Mais plusieurs simples ordinaires aspirent également à atteindre ces sommets de l'ascèse : le désir particulièrement fort de communier que ressentent certains laïcs chez Césaire de Heisterbach (IX, 35 ; IX, 37) peut être une façon de sublimer l'acte de manger¹⁴. Et le chemin inverse, du spirituel au matériel, peut exprimer la même élévation de l'esprit : ainsi du convers persuadé que la douceur de la prière qu'il ressent est une réalité objective (*Dialogus Miraculorum*, VIII, 95).

Certains choisissent de partager leur nourriture, de préférence avec Dieu ; c'est le cas de l'enfant charitable. D'autres ont pour charge de s'occuper de la subsistance, ce qu'ils font avec plus ou moins de succès – comme le cellérier de Césaire de Heisterbach. Ce dernier auteur caractérise d'ailleurs plusieurs de ses simples par une relation avec la nourriture. L'un est récompensé par Dieu pour sa simplicité par une abondance des provisions dont il est responsable en tant que cellérier (VI, 8), un autre se gave de viande chez le chevalier qui vole le bétail de son couvent (VI, 2), sans oublier le chanoine qui est incapable de compter plus loin que jusqu'à deux et, faisant l'inventaire des jambons, ne peut que répéter : *ecce perna et eius socia, ecce perna et eius socia* ; l'univers de ce dernier personnage semble se limiter à celui de la nourriture, dont les éléments, faute de pouvoir être soumis à une opération intellectuelle, l'arithmétique, deviennent personnifiés (VI, 7). Finalement, lorsqu'un moine illettré fait un sermon à un cardinal, c'est sur la question alimentaire qu'il concentre sa critique (IV, 79).

La sensibilité des simples aux besoins des autres concernant la nourriture se manifeste parfois d'une façon assez excentrique. Frère Junipère, compagnon de saint François, en est le meilleur exemple¹⁵. Son geste de charité lorsque, apprenant qu'un malade a envie d'un pied de porc, il prend tout de suite un couteau, va dans

13 Il est vrai que cette expression de piété est sans doute plus question de sexe que de niveau d'instruction ; cf. Caroline Bynum, *Jeûnes et festins sacrés*, Paris, Cerf, 2007.

14 *Ibid.*, p. 73-104.

15 Voir plus haut, page 26-27.

un bois et coupe la jambe au premier porc qu'il y trouve, est son exploit le plus pittoresque. Une autre fois, laissé seul dans un couvent, il doit préparer la nourriture pour les frères. Il considère que faire la cuisine tous les jours est une perte de temps qui empêche le frère qui en a la charge de prier ; il décide donc de préparer de la nourriture pour deux semaines. Après avoir mis des poulets non plumés avec des œufs dans d'énormes marmites, il fait un tel feu qu'il n'arrive pas à approcher de la cuisine. Il se fabrique donc une sorte de bouclier d'une planche qu'il attache à son corps avec une ficelle et protégé de la sorte, saute d'une marmite à l'autre, à la grande joie de l'un des frères¹⁶. La nourriture n'est pas comestible, mais les frères sont édifiés par la pieuse simplicité de Junipère.

L'épisode du porc abonde en quiproquos qui mettent en scène des renversements constants¹⁷. Junipère est étonné que saint François le gronde au lieu de le louer pour une action aussi charitable ; persuadé qu'il suffit d'expliquer au propriétaire les raisons de ce qu'il a fait pour être pardonné, il lui raconte donc les circonstances de la scène avec joie, alors que l'autre est furieux ; l'homme le couvre d'injures, mais le frère, bon élève de François, se réjouit toujours lorsqu'il rencontre le mépris ; il croit en même temps que son interlocuteur doit mal le comprendre pour être mécontent – il se met donc à lui raconter tout dès le début. Le dernier revirement a lieu lorsque l'homme, impressionné par tant de piété, consacre le porc entier pour l'offrir aux frères.

Dans la scène de la cuisine aussi, le haut et le bas se rencontrent constamment : si Junipère s'occupe tellement de nourriture, c'est pour qu'on ne soit plus obligé de s'en occuper ; cette pensée élevée ne le quitte pas un instant. Prendre en charge les besoins corporels des autres, c'est la meilleure façon d'associer le matériel et le spirituel. C'est ce que fait le moine Or de l'*Histoire des moines d'Égypte* : lorsqu'il plante des arbres pour que ses compagnons ne manquent pas de bois, l'auteur explique qu'il *avoit a cure des choses qui au cors lor estoient necessaires a salu de lor ames* (p. 129).

Ceux qui ne le font pas par obligation, le font par charité, qui est la vertu de plusieurs simples¹⁸ – tel le moine de Césaire de Heisterbach qui passe des jours entiers

16 Ces scènes correspondent à ce que Ernst Robert Curtius appelle « l'humour culinaire » ; cf. *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, op. cit., p. 531-535.

17 Et il est très théâtral : pendant que son compagnon mangeait, Junipère, « pour donner fête à ce malade, remimait, avec un vif plaisir, les assauts qu'il avait menés contre ce porc » ; op. cit., p. 245.

18 Le jardinier de la *Vie des Pères*, le bourgeois aisé de Gautier de Coinci et le vilain du même auteur en sont les meilleurs exemples. Par contre, Gautier Map considère que le manque de capacités intellectuelles empêche la charité, même si on a de la foi. Ce sont les Gallois qui, selon lui, sont pieux mais dépourvus de connaissances. Ils sont donc capables de prier toute la journée, mais pendant la guerre se comportent d'une façon très cruelle ; *Contes pour les gens de cour*, trad. Alan Keith Bate, Brepols, 1993, II, 8.

à laver la tête aux pauvres dans les bains, frotter leur dos et laver leurs vêtements (VI, 9). Dans le cas de saints, comme Douceline, les actes de charité même extravagants provoquent l'admiration unanime et s'inscrivent dans un certain topos de la sainteté féminine ; pour un simple anonyme, ce geste le réduit à la marginalité.

Il est vrai que l'amour du prochain de certains personnages semble même excessif : leur charité est purement affective, sans recours à la raison. L'ermite qui tend le piège au diable de la *Vie des Pères* ne veut pas le tuer (« *Diex me gart et deffende m'ame/ que je ne tue honme ne fame* », v. 22112-3), seulement le rouer de coups. Il ressemble à l'anachorète de Gautier Map « qui avait du zèle pour Dieu, mais non basé sur l'instruction » (Rom., 10, 2), et qui s'est mis à nourrir un serpent venu dans sa cellule. Sensible aux gestes, il a parfaitement compris son « attitude suppliante qui suggérait la faim » ; ignorant tout de la symbolique, il n'a pas vu le diable qui se cachait sous l'apparence de l'animal.¹⁹

Mais surtout, dans l'exercice de la charité, les simples semblent privilégier le bien du corps au détriment de celui de l'âme de leurs prochains.

Cela concerne en particulier les personnages de Césaire de Heisterbach. Le celtier tolère le fait que la nourriture des moines soit systématiquement volée par des servants ; ils sont pauvres, dit-il, et les frères ne manqueront de rien. Le chanoine qui ne sait pas compter, lorsqu'un serviteur vole l'argent, commence à se lamenter ; à ceux qui compatissent il explique qu'il ne pleure pas l'argent, mais le danger encouru par le voleur qui risque d'être pendu. Il ne se soucie aucunement de l'âme du pécheur. Pas plus que le mendiant Marcadellus qui meurt pour avoir refusé de dénoncer le voleur de l'encensoir. Sa mort est héroïque, mais il est difficile de passer outre le fait qu'il subit le martyre pour couvrir un sacrilège qui ne le choque nullement, lui ce simple tellement pieux. Son seul souci est d'épargner celui qui se trouve dans une situation sans issue (incapable de vendre l'objet volé ni de le cacher), et de rétablir la situation, comme si de rien n'était (VI, 33).

Sainte Douceline, dans sa charité, n'a pas cette clémence envers les pécheurs : elle fustige au cours de ses extases ceux qui appartiennent à ce monde trompeur et leur annonce des tribulations futures ; il est vrai que cette sévérité s'exprime en termes généraux, et que la bienheureuse rassure ses compagnes quant au salut de leur âme.

Le ciel et la terre

Le déracinement et la pauvreté dont souffrent plusieurs simples les montrent comme détachés de la réalité terrestre, même si cette condition leur est imposée indépen-

19 Gautier Map, *ibid.*, II, 6, p.141.

damment de leur volonté, et les relient mieux au ciel. Cette situation correspond naturellement à un idéal de vie chrétienne ; plus intéressants sont ceux qui ne présentent pas un tel détachement.

Sans aller jusqu'au péché, comme le vilain de Gautier, certains paysans donnent spontanément la priorité aux valeurs matérielles. *Qui terre est, de terre parle* (f. 477r) dit Jean Golein de Benoît juste après avoir signalé sa simplicité. Il commente ainsi la prière personnelle de Benoît, et regrette que le pauvre ignore que la maladie est plus profitable pour la perfection que la santé qu'il demande pour sa famille ; mais l'ignare ne peut pas le savoir, puisqu'il ne connaît pas les écrits de saint Paul cités par le narrateur, et une telle opinion serait pour lui de l'abstraction pure.

La femme qui offre une vache au prêtre ou le vilain qui la vend pour distribuer l'argent aux pauvres dans *Ci nous dit* ne sont pas différents de leurs correspondants du fabliaux célèbre de Jean Bodel : ils agissent en vue de la récompense et conçoivent cette dernière d'une façon tout à fait matérielle. Aucun sens spirituel n'est à déceler derrière le quiproquo, aucune intention pieuse ne justifie la bêtise des personnages. Au contraire : lorsque le héros du chapitre 528 reçoit les vaches tant désirées, l'auteur commente : *ainssi par sa bonne foy vint li preudons et sa fame a leur entention*. Leur intention, ce sont les vaches. Rien ne se cache en-dessous ; la vérité est tout aussi misérable que son expression.

Dans ce dernier récit, l'image de la spiritualité du héros semble particulièrement triste. Non seulement le vilain conçoit la récompense de Dieu au sens strictement matériel, ce que l'auteur représente d'une façon aussi concise qu'efficace en le montrant couper de l'osier pour lier les cent vaches qu'il compte recevoir en récompense de sa « charité ». Mais en plus, il garde cette perspective jusqu'à la fin : lorsqu'il demande à Dieu une chandelle contre l'une des cent vaches attendues, on voit bien qu'il ne cesse de marchander avec Lui et ne voit que la valeur matérielle des choses. Pourtant, Dieu accomplit tout de suite sa prière et l'auteur montre son vilain avec un clin d'œil amusé, certes, mais non sans sympathie.

La dimension didactique n'est jamais absente des histoires de ce recueil, et si le personnage est récompensé, cela doit indiquer une certaine valeur de sa simplicité. Peut-être un sens spirituel est-il malgré tout profondément caché derrière le comique du récit et le matérialisme du personnage ?

Il pourrait concerner la force de la foi. En attendant d'obtenir les cent vaches, le vilain prépare déjà des liens d'osier pour les lier ; sa confiance en la parole du prêtre est inébranlable.

Aussi n'est-il pas ému par le miracle, contrairement à l'évêque. Pour lui, il est absolument normal que lorsqu'on demande quelque chose à Dieu, la prière soit accomplie. Le miracle appartient à son univers quotidien au même titre que les

vaches et, s'il est incapable de s'élever au dessus du niveau matériel, le spirituel y descend d'une façon aussi inattendue que naturelle.

La familiarité avec laquelle Paul le Simple s'adresse à Dieu cache la même confiance dans le pouvoir de sa prière : *il avoit si grant simplece qu'il cuidoit que Nostre Sire ne li osast escondire nulle chose por ce qu'il avoit en lui grant fiance* (p. 151). Rien d'étonnant que son chantage s'avère efficace ; Dieu ne peut rien refuser à celui qui a tant de foi.

La façon dont les simples comprennent le langage, en prenant les métaphores au sens propre, participe du mouvement vers le bas qui les caractérise. Leur incapacité à comprendre les notions abstraites pose un certain problème dans le domaine spirituel, parce qu'on ne peut pas nier que Dieu soit une notion abstraite. Mais justement, ils ont un don remarquable de s'élever du bas vers le haut. Si on ne comprend pas la métaphore du lit de conscience, on a des chances d'accueillir Dieu dans son lit, célébrant ainsi le dogme de l'Incarnation : comme pour l'enfant charitable, le Christ est pour le convers qui prend la métaphore au sens propre un vrai enfant, qui a peur de rester seul dans un lieu inconnu. Le miracle donne raison à la réduction du langage au sens propre : il matérialise et objectivise l'erreur due à l'esprit étroit²⁰. La lionne menée en laisse par Jehan l'ermite dit assez le triomphe de la littéralité.

Dans toute représentation du sacré, les éléments matériels servent à rendre sensible ce qui appartient au domaine de l'esprit. Il y a pourtant un miracle dans lequel les deux parts ne sont pas là où l'on pense : le spirituel se trouve du côté du simple, et le matériel de celui du savant. Lorsque le jongleur fait des acrobaties devant la Vierge, il aboutit à un accomplissement spirituel qui s'exprime, de son point de vue à lui, par une expérience purement intérieure, et du point de vue des témoins, par l'image grandiose de la vision de la Vierge suivie d'un cortège des anges qui vient éventer son serviteur. Le miracle visualise l'expérience mystique du jongleur qu'on signale au moment même dans un seul vers, parce qu'elle est sûrement difficile à exprimer par des mots ; il la traduit en un langage accessible à l'humain. Une sensation indicible pour le simple, une belle image, et un geste aussi émouvant qu'il est profondément humain, pour le savant (et le public) ; l'abbé avait d'ailleurs demandé à Dieu, avant de descendre dans la crypte, de pouvoir *veoir/ Cele ovraigne* (v. 382). Ne trouve-t-il pas la réponse à cette prière dans sa vision ? Ainsi, après la révélation, il est heureux que *li a bien Dex mostré/ Que li services li plaisoit/ Que ses povres hom li faisoit* (v. 456-458)²¹.

²⁰ Voir plus loin, p. 240, n. 24.

²¹ Je me rend compte que cette interprétation peut paraître anachronique, puisqu'elle met en cause la réalité objective du miracle, qui pour un Gautier de Coinci semble être la base même de la foi (cf. par exemple II Mir 27, v. 516 et les suivants). Ne pouvait-on pourtant pas admettre une certaine gradation de cette réalité ? Le cas analogue à celui du *Jongleur*, mais beaucoup plus

Ce cas est tout à fait exceptionnel ; mais la voie qui mène les simples du bas vers le haut passe par divers chemins. Benoît présente un autre cas de figure. Il faut préciser que, contrairement aux vilains à vache, il n'est pas entièrement absorbé par les biens terrestres. Il en demande, mais il se soucie très peu d'en obtenir : le contact avec le sacré, représenté par l'image, suffit pour le combler de joie. Le caractère bas de la prière vient plutôt du fait que le paysan ressent le besoin de prier Dieu, mais il ne sait pas comment. Dans son esprit, la prière consiste en une demande adressée à Dieu et c'est pour lui la seule façon de communiquer avec celui-ci. Les mots ne sont pas à la hauteur du désir de Dieu qu'il ressent ; ce qui est en lui de terrestre s'arrête au niveau du langage.

Toutefois, il avait le ciel, /.../ maiz non pas selon la science (f. 477r)²². C'est Dieu lui-même qui l'aide à exprimer cette part céleste qui est en lui. Le Christ lui apprend à deux reprises à prier d'une façon plus digne, exprimant juste sa foi en Dieu, et il est caractéristique que la progression se manifeste par la concision : la deuxième prière est beaucoup plus courte.

Ainsi, le langage bas de Benoît cache une haute spiritualité.

C'est leur esprit lourd qui fait ressentir aux idiots le poids de la terre, et il arrive qu'il mène tout droit aux cieux. La voie semble la plus directe pour le brigand ignare du *Tombel de la Chartreuse*, où l'expérience même de ses limites intellectuelles a une dimension métaphysique et aboutit à la révélation de la transcendance. Lorsque l'homme ressent un besoin inattendu de participer à la messe et se rend compte que c'est impossible faute de connaître le latin, la découverte de l'inaccessibilité du spirituel converge pour lui avec celle de son existence ; c'est pour cela que le désir d'y accéder est tellement poignant et tellement douloureux.

Signe à déchiffrer

La rapidité avec laquelle certains personnages saisissent la simplicité des autres donne l'impression qu'elle est une évidence. *Sainz Anthoines le regarda, si lo vit de simple nature* : ainsi le saint accueille Paul le Simple (p. 147).

Mais elle n'est pas toujours aussi spectaculaire que dans le cas de cet ermite, ou de celui qui tend le piège au diable. En fait, les idiots ont une alternative : soit ils se font

simple, se trouve p. ex. dans le conte « Renieur » de la *Vie des Pères*, où la statue de la Vierge s'anime et sourit à l'homme qui prie devant elle, mais celui-ci ne le voit pas ; le miracle est perçu par la belle veuve dont l'homme est amoureux, et il doit la convaincre de la sincérité de ses sentiments : un miracle assez « subjectif ».

22 Déformation de la même citation de saint Paul (Rom., 10, 2) qui chez Gautier Map illustre la charité déplacée d'un simple.

particulièrement remarquer par les autres, soit ils restent complètement inaperçus. S'ils ne sont pas excentriques, ils se font trop discrets, réduits à la pure intériorité, et ne laissent rien percevoir de leur valeur. Dans les deux cas, ils constituent une énigme dont il importe pour les autres – et pour le public – de trouver le sens, qui est profondément caché. La simplicité demande une interprétation.

D'où l'importance des témoins qui perçoivent la maladresse du simple et dont la perspicacité est à la mesure de leur sagesse profonde. Le vrai sage reconnaît le sage dans l'idiot, pendant que celui qui est sage aux yeux du monde, ou qui n'est pas encore mûr spirituellement, se laisse tromper par les apparences.

Le jeu du jongleur de Notre-Dame a deux spectateurs dont la réception illustre cette opposition. Le moine qui surprend le jongleur est incapable de voir ce qui se cache sous une apparence d'excentricité. Il ne comprend pas du tout le côté spirituel de l'exercice du jongleur et le prend pour un pur jeu, destiné à passer le temps : selon lui, le jongleur le fait pour ne pas rester oisif au couvent. Il ne saisit pas qui est le destinataire du jeu ; il est persuadé que le jongleur danse pour les moines et regrette que le public ne soit pas plus large. Aussi, sa réaction, même si elle correspond au modèle de l'attendrissement amusé – *S'en a assez ris et ploré, / Car il en a joie et pitié* (v. 363-64) – est tout à fait erronée, parce qu'elle passe à côté de l'essentiel. L'abbé qui comprend tout de suite la portée spirituelle de la scène n'a aucune envie d'en rire ; ce qu'il ressent, ce n'est pas de l'amusement, mais de la joie (453). Mais sa perspicacité est sensible dès que le moine lui signale la présence d'un personnage extravagant dans son monastère ; il pressent tout de suite que l'essentiel est de *voir* quel est le sens de ce qui se machine dans la crypte ; les termes qui ont trait à la vision reviennent neuf fois dans cette partie du texte.

Celui qui sait regarder est capable de saisir d'un seul regard l'extérieur et l'intérieur, le haut et le bas. Lorsque *Sainz Anthoines regarda [Paul le Simple], si lo vit de simple nature*, on ne peut pas savoir ce que voit au juste le saint : la polyvalence du mot *simple* ne permet pas de trancher si c'est la franchise et l'honnêteté ou plutôt l'intelligence un peu borné, dont il donnera bientôt la preuve, qui se lit sur le visage de l'ermite.

D'autre part, bien évidemment, le déchiffrement immédiat aurait affaibli le sens des textes. L'histoire de Salaün montre comment le déchiffrement du personnage se fait progressivement, à travers des regards multiples : tout d'abord, *ceux qui l'on vu, comme l'auteur même cy-dessus allégué tesmoin oculaire (ou à l'œil) de cette histoire admirable* (p. 13), peuvent attester de la sainteté du jeune homme ; ensuite ceux qui sont au courant de sa vie solitaire, *le voyant ainsi /.../ le nommèrent fol*

(p. 14)²³; finalement, lorsque le miracle se produit pour attester que le pauvre était *bon exemple d'innocence et de simplicité* (*loc. cit.*), tout le monde accourt pour que le fait soit *veu publiquement de tous* (p. 15).

C'est progressivement que la sagesse cachée se dévoile grâce à Dieu, mais en même temps, l'accent est mis sur le côté spectaculaire de la révélation, qui s'inscrit dans le jeu de l'intérieur et l'extérieur. Dans la *Vie de saint Edouard*, cela est d'autant plus sensible que l'apparition de la sainte simplicité est précédée par le passage qui met l'accent sur l'intériorité du *simple sens* (v. 3263) ; cinq cent vers plus loin, il apparaît que même si les simples ne savent rien montrer aux autres, Dieu peut se servir d'eux pour démontrer une certaine vérité. Saint Wulstan, accusé de *simplicité* et déposé de sa charge d'évêque, est gratifié d'un miracle qui dévoile l'injustice de cette décision. *Veirement est Deus bons/ Ki si mustre le dreit des suens*, constate Lanfranc lorsqu'on l'informe de ce qui s'est passé (v. 5876-77). *Dieu ad bien par tei pruvé*, dit-il à Wulstan, qu'Il préfère la simplicité de la foi à l'orgueil de la science. Et tout le monde reconnaît le triomphe du simple :

./.../ idiote te jujames,
Mais Deus falsa nostre quider,
Ki te vult sage en sei mustrer (v. 5879-81).

La sagesse intérieure est donc dévoilée par Dieu, et d'une façon très spectaculaire, pendant que la qualité d'*idiote* s'avère être une apparence.

Il est vrai que la surprise n'est pas grande. La simplicité digne et noble de Wulstan, comme la charité, l'ascèse et les extases mystiques de Douceline et de Marie l'Égyptienne, font que ces figures de saints appartiennent d'une façon univoque à l'univers du haut. Ils ne constituent pas des signes particulièrement complexes ; chez les idiots ordinaires, la sainteté se cache si profondément que parfois elle se laisse à peine percevoir.

Le comique et le sérieux

Le récit qui met en scène le simple peut privilégier le haut ou le bas, l'extérieur ou l'intérieur. Cela fait que certains personnages changent de genre et de fonction, pas-

²³ La version du XVII^e siècle ajoute encore le rire méprisant avec lequel les soldats accueillent les mots de l'idiote : „Je ne suis (dit-il) ny Blois, ny Mont-fort (voulant dire, qu'il n'estoit partisan ny de Charles de Blois, ni du Comte de Mont-fort), VIVE LA VIERGE MARIE!» Albert le Grand, *Vies de saints de la Bretagne Armorique*, *op. cit.*, p. 85.

sant du comique à l'édifiant, ou vice versa²⁴. Je ne partage pas tout à fait l'avis de Brian J. Levy que dans ce cas, la distinction entre le genre profane qu'est le fabliau et l'*exemplum* repose sur le fait que dans ce premier, les personnages font rire, et dans le deuxième, « ils servent d'avertissement solennel contre le vice et le péché »²⁵. Il arrive que le rire fasse partie de la leçon religieuse. Ce qui change lorsqu'on passe d'un genre à l'autre, ce sont les proportions du comique et du sérieux, et le sens qu'on leur accorde. En même temps, c'est le personnage même qui change de sens. Il en est ainsi de l'histoire de la vieille femme qui oint la paume du juge qui existe en tant que fabliau et en tant que conte pieux.

La forme la plus simple du récit est représentée par un *exemplum* de Jacques de Vitry²⁶. Lorsque la vieille femme, qui a une affaire devant un juge vénal, graisse la paume de celui-ci, ce geste et son explication font rougir le juge et provoquent le rire des témoins ; la morale incite ceux qui exercent le métier de juge ou d'avocat de le faire de manière à pouvoir plus tard en rendre compte au Juge Suprême.

Le personnage de la vieille est ici très discret ; elle n'est qu'un instrument dans les mains de Dieu qui permet de dévoiler la vénalité du juge. Rougissant et moqué, c'est lui qui est au centre du spectacle, c'est sa méchanceté qui est dévoilée, et non la valeur de la vieille, qui n'a ici aucune importance²⁷.

L'auteur du *Roman de Carité*, ouvrage antérieur d'une trentaine d'années par rapport aux sermons de Jacques de Vitry, place aussi cette histoire dans le contexte de la satire contre les hommes de loi. Pourtant, la vieille acquiert dans sa version une certaine autonomie. Une petite modification la rend plus active : avant de se rendre au tribunal, elle prie Dieu, qui *ot volentiers tel note* (XIV, 8). Ses problèmes de communication inter-humaine sont donc précédés par une communication parfaite

²⁴ Cf. Mary Jane Stearns Schenck, « Narrative Structure in the Exemplum, Fabliau, and the Nouvelle », *Romanic Review*, 72, 1981, p. 367-382; Brian J. Levy, « Le fabliau et l'exemple : étude sur les recueils moralisants anglo-normands », *Épopée animale, fable, fabliaux*, éd. Gabriel Bianciotto et Michel Salvat, Paris, P.U.F., 1984, p. 311-321 ; Adrian P. Tudor, « Preaching, Storytelling, and the Performance of Short Pious Narratives », *Performing Medieval Narrative*, dir. Evelyn Birge Vitz, Nancy Freeman Regalado, Marilyn Lawrence, Cambridge, 2005, p. 141-153; cf. aussi mon article, „Widziane z góry, widziane z dołu: problemy z językiem w tekstach religijnych i w fabliaux”, *Widziane z góry, widziane z dołu*, Poznań, 2007, 15-21 („Vu d'en haut, vu d'en bas : les problèmes avec le langage dans les textes religieux et les fabliaux”).

²⁵ *Op. cit.*, p. 311. Ainsi, les éléments comiques dans les *Contes Moralises* de Nicole Bozon font constater à l'auteur que l'univers de ce texte est « bel et bien celui des fabliaux » (p. 317 et 320). Par contre, Adrian P. Tudor voit les accents comiques des récits édifiants comme leur élément intrinsèque (« Nos rions de votre bien », *op. cit.*).

²⁶ N° 38 dans Jacques de Vitry, *The Exempla or Illustrative Stories from the 'Sermones Vulgares'*, éd. Thomas F. Crane, London, D. Nutt, 1890.

²⁷ Pourtant, l'opinion de Mary Jane Stearns Schenck que la vieille est condamnée au même titre que le juge ne me semble pas du tout justifiée ; *op. cit.*, p. 371.

avec Dieu. Comme on a vu, la version du *Roman de Carité* insiste particulièrement sur l'infériorité de ce personnage dans le domaine du pouvoir terrestre. Dès qu'elle apparaît devant la cour de justice, elle est effrayée par la présence de tant d'hommes, d'autant plus qu'elle est incapable de plaider. Elle ne trouve aucun secours auprès de ceux qui ont les compétences nécessaires, puisque l'avocat qu'elle choisit (parce qu'il est particulièrement *sages de plait* ; XV, 3) ne réagit pas à sa requête ; ce silence est un signe éloquent, mais la bonne femme *ne s'aperçoit point/ Ke chil voelle k'ele li doigne* (XVI, 263).

L'auteur renforce donc l'impression du manque de communication entre la vieille et les représentants du pouvoir corrompus. De cette façon, il est clair que la femme ne comprend pas le sens de l'expression parce qu'elle ne comprend pas la réalité qu'elle désigne. D'autant plus que le conseil lui est donné par quelqu'un qui a l'air d'être plus proche des hommes de loi que d'elle : ce n'est pas sa voisine, comme dans le fabliau, ni *un siens amis*, comme dans *Ci nous dit*, mais *uns autres hom* (XVI, 5), faisant son apparition juste après les passages sur l'avocat peu serviable.

Les strophes qui précèdent ce récit sont constituées par des diatribes contre la vénalité des hommes de loi, *ki sont nomé sené*, mais selon l'auteur ils sont tout à fait *desené* (XIII, 4,5). La sagesse n'est pas là où on croit ; ne pas comprendre ce que signifie « oindre la paume à quelqu'un », c'est donner la preuve de la vraie sagesse, celle qui s'élève au dessus de la basse réalité que cette expression désigne.

Ainsi, l'incompétence langagière du personnage a deux significations : se combinant avec les autres éléments de la figure de la vieille (sexe, âge, situation matérielle), elle constitue l'image du dénuement et de l'infériorité ; s'opposant à la sagesse amoral des juges, elle marque la vraie sagesse et la supériorité spirituelle du personnage.

Renclus de Moliens revient à ses propos satiriques sans arriver à la fin de l'aventure de la vieille. On ne sait pas quelle est l'issue du procès. L'indignation de l'avocat choisi par la pauvre femme n'annonce pas le succès, qui aurait d'ailleurs gommé l'opposition tellement nette entre le spirituel et le matériel. La victoire de la vieille aura lieu dans l'autre monde ; l'inachèvement de l'histoire ouvre cette perspective eschatologique.

Dans *Ci nous dit*, l'histoire est placée dans le chapitre consacré à la valeur de la messe. L'avocat est ému par la *simpleice* de la vieille et gagne pour elle le procès ; l'auteur conclut que *tout ce fist Nostre Sires*. Mais que signifie au juste *tout* ? S'agit-il de l'issue de l'histoire, heureuse pour la vieille ? Ou de la conversion du juge malhonnête ? L'intervention divine doit-elle se lire à ce moment décisif, où dans toute l'histoire ? Si « tout » signifie vraiment « tout », alors l'incapacité de la femme à comprendre les métaphores est aussi voulue par Dieu, et celle-ci redevient outil de Dieu, comme chez Jacques de Vitry.

Bien évidemment, pas de messe ni de prière dans le fabliau ; par contre, le récit commence par une présentation plus circonstanciée du conflit qui oppose la femme au prévôt : il s'agit de deux vaches qui se sont régalingées dans le pré de celui-ci, retenues par lui en gage. Ainsi, les contes pieux commencent par Dieu, et le fabliau commence par les vaches ; cette ouverture donne le ton au récit. Finalement, la vieille du fabliau ne récupère pas seulement les vaches, mais reçoit en plus le pré. Le renversement de situation a lieu uniquement au niveau matériel, parce que c'est le seul qui soit concerné par l'histoire.

Le public dispose donc dès le début du récit des signes qui guident la réception. Les termes par lesquels le personnage est désigné permettent aussi de l'orienter : *simple vieillote* dans le *Roman de Carité*, *preudefame* dans *Ci nous dit*, *vielle* dans le fabliau.

Le geste de la vieille rencontre des réactions très variées : l'indignation du juge offensé dans le *Roman de Carité*, l'attendrissement de son collègue ému dans *Ci nous dit*, le rire du prévôt dans le fabliau ; chez Jacques de Vitry, les témoins rient, mais du juge, et non pas de la femme. Autant dire la polyvalence de la simplicité : derrière le même geste de graisser la main à un homme de pouvoir peut se cacher soit la sottise ridicule, soit la vraie sagesse.

Il arrive pourtant que la différence entre la version comique et religieuse soit moins perceptible. Les vilains qui offrent une vache au prêtre en comptant sur une récompense tout à fait matérielle ne sont pas rares dans les recueils d'*exempla*. Comme on a vu, dans *Ci nous dit* (530), l'auteur souligne que la motivation de la paysanne lorsqu'elle offre sa vache au prêtre est purement matérielle : tout ce qu'elle voulait, c'est que *Nostre Sires li rendist .C. vaches*.²⁸ La différence par rapport au fabliau est que ce n'est pas l'instinct de l'animal, mais Dieu qui guide ensuite la vache offerte avec cent autres, appartenant au prêtre, à la maison de la femme (il est vrai qu'on verrait mal comment le nouveau propriétaire pourrait lier toutes ces vaches ensemble). Dès les premiers mots, on insiste sur la richesse du prêtre, et la conclusion est que les cent vaches sont dues à la paysanne parce qu'il est injuste qu'un riche accepte l'aumône d'un pauvre.

Peut-on voir des traces d'une signification spirituelle derrière ce geste intéressé ? L'inversion se produit dans le domaine matériel uniquement, dans l'esprit de la justice sociale. Certes, la simplicité du personnage est une occasion qui permet à la Providence de se manifester. Comme la vieille femme devant le tribunal dans la version de Jacques de Vitry, la paysanne – qui passe au second plan par rapport au prêtre fustigé pour son avarice – accomplit la fonction de l'outil de Dieu ; le rôle est

²⁸ L'auteur de *Ci nous dit* se fonde sur une autre traduction de la formule latine, selon laquelle on promet que Dieu rend non au double, mais au centuple ; les espoirs du personnage sont donc d'autant plus grands.

sans doute de taille, mais il n'exige aucun apport de la part de la femme, qui reste passive. Rien ne se cache derrière sa simplicité : la volonté divine s'inscrit dans le vide.

À moins qu'on n'y voit la louange de la confiance en Dieu du même type que chez le confrère de cette paysanne du même recueil, qui dès qu'il accomplit l'acte de charité, se prépare à la réception de la récompense. Mais qui peut prouver qu'une telle interprétation est vraie ?

Bien évidemment, l'appartenance à un recueil pieux ne rend pas les idiots sublimes d'une façon automatique. La combinaison de la simplicité et des vaches a pour effet de tirer vers le bas. Ainsi, dans un *exemplum* d'Étienne de Bourbon (142) un vilain, après avoir donné sa vache au prêtre (sur le conseil de sa femme), frustré dans son attente de cent vaches, décide de tuer le prêtre par qui il se sent dupé. Il change d'avis lorsqu'il trouve sur sa route une pépite d'or et, comme le commente l'auteur, reçoit de cette façon la preuve de la véracité de la parole divine. Celle-ci se manifeste ici d'une façon assez inattendue, sans dévoiler la moindre profondeur derrière la sottise du personnage : il arrive donc que l'intérieur est encore plus bas que l'extérieur.

Aussi, il ne faut pas toujours chercher un sens caché derrière la bêtise. Comme nous l'enseigne le « Vilain mire », parfois ce n'est pas la peine de battre le sot pour le forcer à révéler son savoir : il ne fait pas semblant d'être idiot, il l'est vraiment ; Nicole Bozon dans sa version du récit²⁹ en tire cette conclusion que mieux vaut laisser aux fous la place qui leur est assignée que de les honorer.

La simplicité invite à l'interprétation par sa double construction ; on a envie de chercher ce qui se cache sous la couche apparente, mais on ne peut jamais être sûr d'y trouver des trésors. Il est sans doute plus facile de la sous-estimer, mais le contraire arrive aussi. C'est ce qui se produit dans la scène du dialogue des gestes de *Placides et Timéo* : le sage croit voir un sens élevé là où le vrai sens est bas. Le sage pourrait se croire vaincu par le fou, mais il est fou parce qu'il croit à la sagesse du fou. *Quant les Rommains oïrent ce, si s'en risent et virent bien et congurent que bien leur estoit venu de la folie au fol* (par. 405) ; mais ce ci n'incombe ni à l'intention, ni à la valeur cachée du fou.

²⁹ *Contes moralisés, op. cit.*, 44, p. 61-63.

IV. LE SIMPLE DANS LE DISCOURS NARRATIF

1. Instances narratives : le simple entre les intelligents

Comme on a vu, le simple se raconte peu ; ceux qui le font à sa place disposent à cette fin de moyens qui sont pour lui-même inaccessibles. Il ne s'agit pas seulement des narrateurs, qui se confondent avec les auteurs. Ceux-ci mentionnent parfois leurs sources, et du coup, toute une hiérarchie basée sur le savoir s'organise autour du pauvre idiot qui est le noyau du récit : l'auteur savant tient l'histoire de quelqu'un qui l'est autant, et qui marque parfois une distance par rapport au protagoniste. L'aventure du convers polonais qui ne savait apprendre que *Ave Maria* vient de Godefroi de Bergen qui avait visité les couvents de cisterciens en Pologne, et c'est ainsi, de cette perspective de surveillance, qu'il a pris connaissance de l'histoire (*Libri VIII*, III, 3) ; d'ailleurs, comme tous les récits de Césaire, ceux qui ont pour protagonistes des simples proviennent systématiquement de sources savantes : un *magister Johannes* (VI, 31) ou *quidam abbas de ordine nostro* (VII, 4). Le récit du mauvais écolier qui a vendu son âme au diable présente un cas plus complexe : il a été transmis à Césaire par un abbé qui l'a entendu de la bouche du personnage central lui-même. Pourtant, après avoir reçu le don du savoir du diable, après sa mort et sa résurrection, au moment de raconter son histoire à l'abbé il n'était plus le pauvre imbécile incapable de retenir sa leçon dont il est question dans le conte, il est donc à même de transformer son expérience en récit (I, 32). Les recueils français sont moins prolixes sur les sources, mais le narrateur du *Rosarius* avoue connaître l'aventure du prédicateur qui a le trac d'un *mestre /.../ qui longuement fu a escole* (v. 1-2). De cette façon, l'histoire et le personnage lui-même sont séparés du public par plusieurs instances qui représentent un savoir supérieur.

Cette multiplication d'instances est particulièrement intéressante lorsque l'acte de raconter est mis en scène. Le narrataire a l'air de représenter le public, et le narrateur lui suggère la meilleure réception du récit. Un personnage-témoin peut aussi jouer ce rôle : le dialogue avec le public est alors voilé, mais il a toujours lieu. Il arrive aussi que l'histoire soit jugée par différents personnages de différents points de vue ; le narrateur, en principe discret, exprime aussi dans certains textes un jugement de valeur. Mais s'il crée souvent une distance qui le sépare de son protagoniste, il utilise parfois des moyens qui permettent au public de la franchir et d'épouser le point de vue de celui-ci.

Les simples dans un dialogue

L'ouvrage de Césaire de Heisterbach est un traité dialogué : un moine expérimenté raconte des anecdotes à un novice¹. Cette forme² permet à l'auteur d'introduire des commentaires, d'imaginer les doutes que peuvent éveiller ses histoires et d'y répondre, tout cela dans le contexte d'une relation hiérarchique du savoir et de l'intelligence. Le narrateur est supérieur au narrataire, mais cette distance n'est pas infranchissable : les questions du novice montrent qu'il est un élève intelligent et qu'il possède certaines connaissances ; il appartient au même univers que le moine et pourra un jour atteindre son niveau³. Cependant, les idiots qui peuplent les récits de Césaire sont infiniment inférieurs aux deux religieux ; leurs univers mentaux sont séparés par une frontière nette.

Mais puisque le moine est plus savant, il comprend mieux ses simples que le novice. Dans ce sens, il est plus proche d'eux. Et puisque le sujet est délicat, il est obligé de fournir à son élève plusieurs explications.

Les doutes du novice viennent dans une large mesure de ce qui fonde la définition des simples par Césaire : de leur côté comique ; il serait sûrement plus sensible à leur charme s'il les traitait avec plus d'humour. Mais il y a le bon et le mauvais rire ; il s'agit d'apprendre à distinguer les deux.

1 Sur le personnage du novice dans le texte de Césaire, cf. Brian Patrick McGuire, « Friends and Tales in the Cloister », *op. cit.*, p. 241-243.

2 Sur le genre du dialogue dans la littérature monastique, cf. Jacques Fontaine, « Le genre littéraire du dialogue monastique dans l'Occident latin », *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium, Cracow-Tyniec, 16-19.11.1994*, éd. M. Starowieyski, 1995, p. 227-250.

3 Le genre du dialogue « impliquait l'égalité des interlocuteurs dans leur usage de la raison, à la poursuite d'une sagesse théorique et pratique. Mais il n'en supposait pas moins la prééminence discrète d'un maître de sagesse, capable d'orienter le dialogue vers la vérité à découvrir » ; *ibid.*, p. 233.

La première histoire de la partie sur la simplicité est annoncée par le maître comme *satis iocunda, satis mirabilis* (VI, 2). Elle parle du moine envoyé chez un chevalier pour récupérer les biens qu'il avait soustraits à l'abbaye. Mais pour le moment, le novice ne semble pas très sensible à la notion même de simplicité. Les questions pratiques lui paraissent plus importantes : lorsqu'un moine quitte le couvent, son hôte comment-il un péché s'il lui propose de la viande ?

Puisque Césaire explore tous les sens du terme « simplicité », les chapitres suivants présentent des personnages qui n'ont aucun problème intellectuel, mais font preuve d'honnêteté et de modestie. Ce genre de simplicité ne peut rencontrer qu'une réception univoque : *Satis admiror Decani huius pietatem, humilitatem, simplicitatem* (VI, 5), *Satis placet quod dicis* (VI, 6) – telle est la réaction du novice. Ses attentes sont parfaitement comblées, et il en redemande. Le moine considère donc qu'il est temps de présenter des cas plus difficiles et plus inattendus. Il propose donc *historiam hominis simplicissimi secundum naturam*, grâce à laquelle son disciple pourra connaître à quel point *sancta et prudens simplicitas* plaît à Dieu.

Suit l'histoire du chanoine qui ne savait pas compter ses jambons, et il s'avère que quand même, c'est un peu trop pour le novice. Il est vrai que son premier commentaire montre son indignation à l'égard de ceux qui se moquent de la simplicité, en l'occurrence les servants du chanoine qui abusent de sa naïveté : ils commettent un péché, puisqu'il ne faut pas rire des simples. Cette remarque permet au moine de réfléchir sur l'opposition entre la simplicité et la sagesse de ce monde en s'appuyant sur saint Grégoire commentant Job : les *sapientes huius mundi* prennent la pureté pour de la stupidité (*fatuitas*). Mais le novice répond que selon lui, le chanoine semble plus stupide (*stolidus*) que simple. Est-il donc tellement différent de ceux qui représentent « la sagesse de ce monde » ?

Pour l'instant, le moine sauve son personnage aux yeux de son interlocuteur en lui montrant comment Dieu a suppléé à son défaut : devenu cellérier, il fait des sottises, mais son abbaye prospère, parce que Dieu bénit la simplicité.

Le novice semble convaincu. Quand il aura écouté l'histoire du prêtre ignorant qui comparait devant le pape, il saura alors conclure avec pertinence : *Cum simplicium verba et opera saeculi Principes tantum venerentur, puto quod in illorum oratione Deus plurimum iocundetur* (VI, 29). L'autorité du pape est incontournable. Césaire construit soigneusement cette instance : Innocent est *vir literatissimus*, et pourtant il ne tient pas compte des fautes de grammaire, mais de la piété du prêtre ; si le novice avait des doutes quant à la valeur de la simplicité, il doit reconnaître l'autorité du savoir.

Le moine raconte donc quelques histoires sur la prière des simples qui confirment l'intuition de son disciple sur la joie qu'elle procure à Dieu⁴. Dans la première de cette série, un personnage secondaire sert comme modèle de bonne réception. Il s'agit de l'histoire d'un convers qui, en priant le Christ de le libérer de la tentation, le menace de se plaindre à sa mère s'il n'exauce pas sa prière. Dans cette petite anecdote, les niveaux de la narration sont multipliés, ainsi que les degrés dans la hiérarchie de l'intelligence. La prière de l'idiot est entendue par un autre convers, plus intelligent, qui d'abord sourit, et ensuite raconte l'histoire aux autres pour édification : mise en abyme de l'amusement et de l'édification que doit produire le récit chez le novice, et ensuite, chez tout auditeur ou lecteur du recueil de Césaire (VI, 30).

La bonne réception des récits sur les simples semble déjà assurée. Le novice est sensible surtout à l'image du Christ qui en découle, tellement indulgent envers les faiblesses humaines : *Quem non aedificet tanta Christi humilitas ?* (VI, 30). Ses brèves remarques permettent au narrateur de passer d'un aspect à un autre – *cum Deus in simplicium oratione tantum delectetur, puto quod in conspectu eius valde pretiosa sit mors illorum* (VI, 32) – et ne montrent aucune réticence. Même le suicide de la concubine du prêtre, causé par la compréhension littérale de la métaphore du purgatoire, ne le scandalise pas parce qu'il avait entendu parler d'un cas analogue – en dehors, il est vrai, du recueil de son maître.

Mais dans le chapitre suivant, consacré à la Vierge Marie, écoutant l'histoire du prêtre suspendu par saint Thomas de Canterbury, le novice a l'air d'avoir déjà oublié la leçon qu'il vient d'apprendre : *Satis miror pietatem Dominae nostrae, quod idiotam depositione dignum sic defenderet, et in ministerio tanto dignum iudicaret* (VII, 4). La façon dont la simplicité se manifeste ici rend la réception de l'histoire difficile : cette fois-ci, il ne s'agit plus du ridicule inoffensif, puisque le personnage est un prêtre. L'autorité même de la Vierge n'est pas suffisante pour faire passer le récit. Mais le moine ne cherche pas d'autres justifications pour son personnage : il explique que la décision de la Vierge résulte de sa miséricorde ineffable.

La valeur de la simplicité risque donc soit de passer inaperçue, soit d'être mise en question, et elle n'est jamais suffisamment prouvée. D'autre part, plusieurs fois, le narrateur semble éluder la question, comme s'il était à court d'arguments. On pourrait avoir l'impression que la fréquence avec laquelle les idiots apparaissent dans le recueil résulte plus d'un faible de l'auteur pour ce genre de personnages que de l'importance théologique du thème. Ou peut-être le sujet s'incarne-t-il surtout dans le récit même, le commentaire restant toujours un peu à côté de ce qui fait son sens.

4 Paul le Simple, que le disciple doit connaître, est mentionné comme exemple ; VI, 29.

La pluralité des voix

Dans le miracle du vilain de Gautier de Coinci, on observe aussi une sorte de dialogue : le narrateur cède presque totalement la place à d'autres voix, discordantes. L'histoire est aussi mince que la vie du personnage était insignifiante : il a vécu, il a commis de petites fautes banales, il a prié comme il savait et il est mort. Le récit du narrateur occupe soixante huit vers, et les deux cent soixante suivants sont consacrés à la dispute des anges et des diables, suivie de l'épilogue de cent quatre-vingt vers.

Au cours du jugement, les péchés commis par le vilain sont vite oubliés : c'est l'ignorance qui est au centre de la discussion. Il s'agit donc de présenter des arguments pour et contre la simplicité. Les diables accumulent les preuves de la bêtise du défunt et les présentent d'une façon apte à frapper l'imagination. Ils multiplient les adjectifs qui, à part *symple* et *ydiote* (v. 200), sont tous injurieux : *sotouars* (v. 77), *sotinas*, *lunages* (v. 121), *fol* (v. 203), *sot*, *bobelin* (v. 263), *sotard* (v. 273). Ils présentent des comparaisons et des métaphores peu flatteuses : le vilain *bestiaus est plus que beste*, plus sot que *motons*, *sire Belins* (v. 264), il est un *senglers* (v. 203). Ils insistent sur le fait que *de ses levres/ Un mot seant ne bel de dist* (v. 79-80), *ne seut onques bu ne ba* (v. 85), *ainc ne sot nes Dieus loer* (v. 95), *n'ainc ne sot nes sa patrenostre* (v. 127), et répètent la question : *par quel raison* (v. 87, 83) doit-il être sauvé ?

Le discours angélique, plus court, est moins centré sur le personnage et sur sa simplicité. Le seul mot qui s'applique à l'infériorité intellectuelle est *symple* (v. 188 deux fois, v. 237), et il apparaît dans des contextes mélioratifs : *symple et devot et humele* (v. 237). Le mérite du vilain, à part sa charité, c'est sa piété mariale, et c'est la miséricorde de la Vierge qui occupe la plus grande place dans ces passages. L'accent se déplace du fidèle à l'objet de son culte ; la possibilité du salut pour le vilain et ses pareils est la preuve de l'amour de Dieu.

Les diables qui veulent en connaître la raison parlent au nom de la logique apparente : ils essaient de prendre leurs adversaires au piège du paradoxe, leur faisant observer que la prière d'un clerc savant peut être moins appréciée que celle d'un rustre, ou que le ciel est peuplé par les âmes de basse condition sociale, alors que le beau monde se retrouve en enfer. Ils représentent la sagesse de ce monde, mais celle-ci est sottise aux yeux de Dieu ; aussi, les anges les traitent-ils de sots. Leur logique à eux est par contre affective et obéit à l'inversion chrétienne des valeurs.

Entre ces deux visions de la simplicité, le vilain lui-même se perd quelque peu. Il doit ressembler à la représentation qu'en donnent les anges, puisqu'ils ont toujours raison. Mais ils parlent moins de lui que de la simplicité en général ; et lorsque c'est du personnage qu'il est question, une petite brèche apparaît dans l'image édulcorée : quand les anges évoquent sa charité, ils citent les jurons du vilain – *par le cuer bieu* (v. 58) – au moment où il partage son pain avec les pauvres. Dans la bouche des

envoyés du Ciel, cette exclamation crée un effet comique tout à fait inattendu : la présence plus concrète du personnage détonne dans le contexte.

Par contre, l'image générale de la simplicité, et surtout du langage des simples, dans sa version idéalisée, ne diffère pas seulement de ce qu'en disent les diables, mais aussi de la présentation initiale qu'en fait le narrateur : celui-ci affirme que son personnage ne connaissait qu'un tiers ou la moitié du Salut ; ce côté fragmentaire s'accorde mieux avec la représentation de la prière du vilain selon les diables qu'avec les mots dans lesquels, selon les anges, se résume la prière des gens simples : *Merci, biaux sire Diex* (v. 190).

La version diabolique de cette prière⁵ frappe infiniment plus l'imagination du public que celle des anges, qui peut passer inaperçue à cause de sa brièveté et de son caractère neutre. Tout cela fait qu'on soupçonne facilement que les diables sont plus proches de la vérité ; l'image que le public se fait du personnage central est façonnée par leur voix.

Ceci résulte d'une manipulation astucieuse (domination des voix des diables sur celles des anges) qui s'inscrit dans un jeu multiple autour de la maladresse du vilain. Le diable qui rapporte la prière a la satisfaction de pouvoir massacrer les mots pieux et de commettre un sacrilège. Gautier se saisit de l'occasion pour prouver sa maîtrise habituelle de la versification, en faisant rimer les mots latins avec les mots français et les mots coupés ou des sons isolés – A E – avec les interjections. La voix de l'auteur se mêle donc ici à celles du vilain et des diables. Selon l'instance d'énonciation qu'on veut entendre dans cette prière déformée, le même discours sera porteur de différentes significations : maladresse du vilain, blasphème des diables, dons poétiques de Gautier. Et si toutes les instances qui s'expriment autour de lui, anges, diables, auteur, sont infiniment supérieures au personnage, il est particulièrement frappant que la supériorité de l'auteur-narrateur s'exprime au moment même où le vilain révèle sa bêtise.

La distance des narrateurs

La distance qui sépare les narrateurs de leurs personnages est une évidence. Elle se fait davantage sentir lorsque le narrateur auctorial laisse entendre sa voix pleine d'enthousiasme envers la science qui lui permet de raconter de si belles histoires : c'est le cas d'Adgar qui trouve que la meilleure place pour ce genre d'aveux est le prologue du miracle sur un simple vilain (XXXIX). Le savant raconte, le simple est raconté ; une relation de pouvoir ambiguë s'établit entre les deux : d'un côté, le

simple est élevé par le fait d'accéder au récit, d'autre part, il apparaît comme inférieur puisqu'il ne peut occuper dans un domaine aussi prestigieux qu'une place d'objet.

La frontière qui les divise est plus ou moins sensible. Elle se manifeste parfois dans le langage, lorsque la langue savante du narrateur tranche sur celle de son personnage : l'auteur de la vie de saint Salaün (ou le traducteur du XVI^e siècle) explique que l'eau de la fontaine dans laquelle se réchauffait le simple en hiver était plus chaude que l'air « *par antipéristase ou contrariété de qualités extrêmes* » (p. 14), « bara-gouin » qui contraste avec celui de Salaün.

Il arrive que lorsque le narrateur veut rendre son personnage plus proche du public il souligne en même temps la distance : Césaire de Heisterbach fait parler Uda son langage à elle, mais il est obligé de préciser qu'il s'agit d'un terme utilisé par les laïcs : *sic enim hostias vocare solent* (IX, 35).

Mais cette distance est parfois nettement hostile. Les auteurs n'ont pas toujours beaucoup de sympathie pour leurs personnages et ne semblent pas toujours entièrement convaincus de la valeur de leur simplicité. Celui qui éveille le plus de doutes, c'est le prêtre à une messe ; le novice du recueil de Césaire n'est pas le seul à avoir des réticences envers son histoire. Le nombre de ses versions ne résulte pas forcément du fait qu'elle plaisait tant, mais qu'elle intriguait et posait un problème. Selon les théologiens, si l'ignorance peut être un péché, c'est celle d'un prêtre qui ignore quelque chose qui a trait à son sacerdoce⁶. C'est très exactement la situation de ce prêtre. C'est pour cela que les auteurs ont quelques difficultés à adhérer pleinement à l'histoire qu'ils racontent ; cela concerne aussi Césaire de Heisterbach, puisque sa réponse aux doutes du novice – la Vierge prend le parti du prêtre à cause de sa miséricorde – est évasive : la miséricorde de la Vierge se manifeste même à l'égard des pêcheurs.

La façon la plus simple de résoudre le problème, c'est de rendre le protagoniste instruit. Ainsi, dans la version du *Rosarius*, le prêtre chante tous les jours la même messe en l'honneur de la Vierge parce qu'il a une dévotion particulière pour elle. Il est alors accusé d'ignorance, et déposé – mais l'accusation est injuste ; la Vierge ne se donnerait pas la peine d'intervenir en personne en faveur d'un prêtre inculte. L'auteur est un dominicain très savant qui n'admet pour un ecclésiastique qu'une ignorance toute relative, comme celle du prédicateur qui a le trac. De même, Jean Miélot allège le poids de l'ignorance de son personnage : celui-ci est *ennobly de très bons et vertueux estudes, mais il n'estoit pas bien introduit en sciences de lettres* (Laborde, p. 88)⁷. La contradiction est patente, mais l'ignorance n'est pas absolue.

5 Voir plus haut, p. 105-106.

6 J.-Ch. Payen, *op. cit.*, p. 90, n. 71.

7 L'auteur suit ici la version de Vincent de Beauvais.

Thomas de Cantimpré conserve la caractéristique fondamentale du personnage, mais essaie de la justifier. Son prêtre à lui se met tard à l'étude et n'a pas l'air très doué puisqu'il « apprend avec beaucoup de peine les premiers éléments des lettres » (p. 286, trad. p. 155). Mais surtout, c'est la ferveur religieuse et l'impatience de pouvoir célébrer la messe qui l'empêche de terminer ses études. L'amour de Dieu est ici en concurrence avec les études, l'un demandant d'être assouvi tout de suite, les autres exigeant une longue assiduité.

Cet amour prépare le terrain pour rendre le personnage sympathique, mais il ne suffit pas à lui seul. L'auteur nous montre ensuite l'homme qui fait construire une chapelle sur son propre domaine où il vit en compagnie d'un clerc et célèbre chaque jour la seule messe qu'il a eu le temps d'apprendre. De cette façon, le prêtre est séparé des fidèles et le scandale est évité. La messe devient une *chanterie de s'amie* d'une façon plus légitime.

Cette modification va de pair avec celle de la réaction de saint Thomas, qui n'est pas du tout violente. Bien sûr, l'archevêque ordonne au prêtre de renoncer à la messe jusqu'à ce qu'il soit capable de bien remplir son rôle, mais au lieu d'être indigné il n'est qu'étonné ; le prêtre ignorant devient dans ce texte, contrairement à la situation réelle, un oiseau rare. Au lieu de le réprimander, comme le font les évêques des autres versions, le saint plaint l'idiot, sans qu'on sache si c'est parce que le pauvre ne connaissait qu'une seule messe ou parce qu'il devait perdre le droit de la dire. De toute façon, le personnage est montré comme démuni et digne de compassion.

Finalement, pour écarter tout blâme de son prêtre, Thomas de Cantimpré le fait, à l'issue du récit, s'avant : c'est la Vierge qui lui infuse la science après plusieurs années à son service. Bien sûr, cela ne change rien à ses habitudes : il continue à célébrer toujours la même messe. En fait, tel était toujours son but : lorsqu'il commence ses études, c'est pour pouvoir « célébrer tous les jours la messe en l'honneur de la mère du Christ » (p. 286, trad. p. 155).

Mais la solution la plus radicale et la plus contradictoire est donnée par l'auteur de *Ci nous dit*. Ici, l'histoire est racontée dans sa version commune, et l'ignorance du prêtre n'est pas diminuée. Mais à la fin, l'auteur exprime son opinion :

Et a juiste cause /Saint Thomas/ leur⁸ defendi le chanter ; que pluseurs estas sont, la ou en n'est pas tenuz de necessité a mout savoir de l'escripture, si comme chevaliers et bourgoiz et gens de pluseurs estas qui bien se puent escuser de savoir ; mez li prestres ne s'en puet escuser, qar se il ne soit aucune chose et ce qu'il afiert a savoir a prestre, il a esté foulz de requerir les saintes ordres et si a esté foulz cilz qui l'a examiné quant i l'a fait passer ; que, combien que uns hons soit sains et de bonne volenté, ne doit il

pas prendre les saintes ordres ne en ne li doit pas ballier s'il n'entent soufisanment son latin. Que estat de prestre n'est pas jeu d'enfant, que li plus sages et li plus sains en est bien chargiez ; que de touz estas c'est ciz ou il convient plus savoir et sentir de Nostre Segneur.

L'indignation de l'auteur est tout à fait fondée. Il n'empêche que, si saint Thomas se plie à l'ordre de la Vierge, l'auteur ne le fait pas. Dans son indignation, il semble oublier l'intervention en faveur du prêtre, ce qui donne l'impression que, selon lui, la Vierge n'avait pas raison. De plus, un décalage étrange se crée entre l'histoire et la voix qui la raconte : l'auteur a l'air de composer un récit qui ne lui plaît pas. En même temps, il déplace son sens : ce qui l'intéresse le plus, ce sont les irrégularités dans l'ordonnance des prêtres, et non l'importance de l'intention.

L'organisation particulière du récit fait qu'on peut se demander ce qui intéresse le plus l'auteur de la *Vie des Pères* et Jean Miélot dans le miracle de l'enfant qui offre du pain à Jésus. Le prologue consacré à l'habitude néfaste d'ordonner chanoines des enfants illettrés occupe une partie importante du texte, et les proportions vont croissant avec la transmission de l'histoire : plus d'un dixième dans la *Vie des Pères*, un cinquième environ chez Jean Miélot. L'indignation du narrateur, les expressions pittoresques (*a peine sceuent-ilz leurs nez mouchier* ; Laborde, p. 211) font que cette entrée en matière ne se laisse pas facilement oublier. Quelle est au juste sa relation avec l'histoire qui suit ? Certes, l'enfant qui en est le protagoniste s'oppose à ceux dont on fait des chanoines et montre la voie à la spiritualité enfantine, affective et purement privée. Mais à la fois, le comportement du jeune garçon confirme que le manque d'intelligence rend impossible l'exercice de fonctions ecclésiastiques. Après avoir écouté l'histoire, le public doit se dire qu'effectivement, on voit mal comment un tel enfant pourrait devenir chanoine. Aussi, une double réception est suggérée par les auteurs : l'épilogue inspire un émerveillement devant la naïveté enfantine, mais le prologue avait montré qu'elle peut poser des problèmes. L'histoire de l'enfant charitable peut illustrer soit la valeur de la sainte simplicité soit les dimensions de l'abus qui consiste à conférer des dignités ecclésiastiques à ceux qui n'y sont pas préparés.

Il faut ajouter que les réticences des auteurs médiévaux par rapport à ce récit qui peut nous paraître tellement charmant et émouvant ne s'expliquent pas uniquement par son insertion dans le contexte précis de l'abus du pouvoir, mais par la nature de la simplicité même. Nicole Bozon omet le prologue sur les chanoines et précède sa version d'une fable qui dit la valeur de la charité ; et pourtant, on a vu que pour cet auteur le protagoniste est juste un faire-valoir, source d'espoir d'autant plus précieuse pour le public que l'amour de Dieu s'exprime ici envers quelqu'un qui n'en n'est pas tellement digne.

8 Cette version combine l'histoire du prêtre qui ne connaît que *Salve Sancta Parens* à celle du prêtre qui ne connaît que la messe des morts.

L'ignorance soulève donc des réserves pas seulement lorsqu'elle empêche de bien exercer ses fonctions. Le vilain de Gautier de Coinci ne nourrit aucune ambition déplacée, mais lorsque les anges et les diables cèdent dans l'épilogue la place au narrateur, celui-ci relativise le caractère exemplaire de l'idiot. L'épilogue commence par une brève récapitulation : la Vierge a fait un miracle pour ce paysan qui disait si souvent le salut et s'abstenait de labourer le samedi. Il enchaîne par un « mais » : mais les vilains sont *maufés*. Suit un développement de cent cinquante vers qui montre cette méchanceté des vilains : ils sont *si fol et si rude/ Que bestials sont comme bestes* (v. 354-5) ; *tant par ont sotes cerveles/ Qu'entrer nus bien ne puet en eles* (v. 503-504) ; de plus, ils haïssent les clercs et les livres.

Ces éléments qui constituent l'image traditionnelle du vilain⁹ ne sont que l'intensification de motifs illustrant la simplicité du héros de ce miracle : la proximité des animaux devient bestialité, la simplicité devient sottise, l'ignorance – la haine des livres. De même, le langage imparfait du simple transparait au moment où Gautier accuse les vilains de *jargonner* contre les clercs : la médisance fait écho au balbutiement. Et finalement, il s'avère qu'il faut avoir de la raison pour comprendre le bien, il est donc impossible de concilier l'imperfection intellectuelle et la perfection morale.

La personne de l'auteur est très présente dans le recueil de Gautier¹⁰. D'après ce qu'il dit, elle l'est surtout dans les épilogues : il justifie la présence de ces « queues » par le fait que dans les miracles mêmes il se sent emprisonné, alors il les prolonge par les épilogues où il est plus libre et il peut dire tout ce qu'il veut (II, 28, v. 228-242). Il semble être particulièrement libre dans cet épilogue là, où il exprime toute sa haine envers ceux qui haïssent les gens comme lui, les clercs entourés de livres.

Et de cette façon, exprimant plus de haine pour les vilains en général que de sympathie pour ce vilain en particulier, Gautier met un bémol dans cet éloge de l'ignorance qu'est son miracle. Elle ne peut être louable qu'exceptionnellement.

Ces réticences sont tout à fait compréhensibles : comme le dira Gerson, rien n'est plus dangereux qu'une dévotion ignorante¹¹ ; il serait encore plus dangereux d'en faire un éloge inconditionné. Mais la charge émotive de ces passages suggère qu'il ne s'agit pas que de cela : elle montre à quel point l'ignorance peut irriter.

9 Cf. Paul H. Freeman, *Images of the Medieval Peasant*, Stanford University Press, 1999, p. 133-156.

10 Cf. Anna Drzewicka, « Le livre ou la voix ? Le moi poétique dans les *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci », *Le Moyen Âge*, 96, 1990, p. 245-263.

11 Cité par Johann Huizinga, *L'automne du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1989, p. 203.

L'ignorance du narrateur

En lisant ces passages, on ne dirait jamais que Gautier puisse se considérer lui-même comme un ignorant ; et pourtant, c'est ce qu'il dit ailleurs.

Ce genre d'aveux s'inscrit dans le modèle du topos de l'humilité¹², mais chez Gautier de Coinci, son sens dépasse le désir de gagner la bienveillance du public ; cela est d'autant plus clair que ce topos n'apparaît pas à l'ouverture du texte, mais dans le prologue du II^e livre de ses miracles. Il s'agit moins de solliciter l'attention du public que de marquer sa présence dans le texte. L'auteur s'excuse de la maladresse de son œuvre :

Mout rudement espoir dirai
Con cil qui n'a pas grant savoir ;
Mais sains Jeroimes fait savoir
Et bien le dit l'autoritez,
Que symplement la veritez
Vaut milz a dire rudement
Que biau mentir et soutilement (v. 56-62).

C'est l'opposition entre le langage orné et mensonger d'une part, et *li symple mot charchiés de fruit* de l'autre (v. 77) qui justifie selon lui la rudesse de son langage : entre le prophète et le poète, il choisit d'imiter le premier¹³.

Le langage de l'auteur est donc d'un côté présenté comme découlant naturellement de la personnalité de Gautier, et concrètement de la faille dans cette personnalité que constitue le manque d'instruction ; d'autre part, il est parfaitement adapté au sujet pieux, qui exige la simplicité de l'expression. Autrement dit, la simplicité du langage est la preuve de la sincérité de la foi ; jointe à la position de l'humilité, elle caractérise l'auteur en tant que bon chrétien.

12 Robert Curtius, *La littérature européenne et le moyen âge latin*, op. cit. p. 103-106. La simplicité peut avoir ce rôle aussi dans le recueil de Césaire. Lorsqu'un moine laïc est invité à raconter une histoire à un cardinal, tout d'abord, il essaie de se dérober en alléguant son manque d'éducation. Ces protestations ne font que préparer le terrain à une liberté de parole considérable : l'humour de l'histoire racontée laisse passer une critique qui serait autrement considérée comme injurieuse. Et même si ce moine laïc manque d'instruction, il ne manque sûrement pas d'intelligence ni de don de parole ; s'il tire certains avantages de sa simplicité, c'est qu'elle est toute relative (IV, 79).

13 Voir l'analyse de ce passage dans Michel Zink, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, op. cit. p. 218-227, et celle d'Annette Llinares-Garnier, « Écrire selon Gautier de Coinci », *Le Moyen Âge*, 106, 2000, p. 526-528.

Bien évidemment, « cet éloge maniéré du style simple »¹⁴, de même que l'aveu d'ignorance, éveillent des soupçons. Il est tout aussi paradoxal lorsqu'il apparaît deux siècles plus tôt chez Pierre Damien, par ailleurs grand admirateur de la simplicité. Son affectation de rusticité est, comme le croit André Cantin, trop fréquente et trop développée pour la prendre pour une pure convention ; en même temps, elle est exprimée dans un langage étonnement soigné. Selon André Cantin, le style de Pierre Damien est pourtant relativement simple en comparaison de celui des auteurs néolatins de son époque. L'auteur serait donc partagé entre son aspiration au dépouillement qui convient aux moines, disciples de pêcheurs, et la conviction que le beau style est plus efficace¹⁵.

De même, le fait que Gautier opte pour la simplicité du langage peut étonner : son ouvrage fourmille d'acrobaties verbales compliquées. Mais Michel Zink a montré que ces moyens, qui peuvent nous paraître maniérés, n'étaient pas considérés comme tels par les auteurs médiévaux puisqu'ils se rattachaient naturellement à la pensée d'Isidore de Séville pour qui *nomina sunt consequentia rerum*¹⁶. On pourrait donc considérer que d'une façon qui peut nous étonner, l'auteur met en pratique dans son œuvre le programme établi dans le prologue : éviter le langage recherché.

Mais cela ne résout pas la question de l'aveu de l'ignorance. Dans le Prologue du IIe livre des miracles, la rusticité de Gautier est immédiatement excusée par l'autorité de saint Jérôme¹⁷ ; celui-ci est le premier de nombreux auteurs cités dans ce passage. On voit tout de suite que si l'auteur se présente *con cil qui n'a pas grant savoir*, il ne faut pas prendre cela trop au sérieux. Il est possible que saint Jérôme, saint Jean, saint Luc, Lucan, Juvenal et Virgile soient invoqués tous ensemble après cet aveu justement pour montrer à quel point il faut relativiser son sens. Cette énumération de références est ostentatoire, surtout pour ce qui est des références désavouées : ce n'est pas faute de les connaître que l'auteur ne les suit pas, mais par choix. Et

elle dresse un clivage entre l'image que l'auteur donne de sa personne et celle des idiots qui font l'objet de certains de ses récits ; on voit mal son vilain lire Virgile.

Pourtant, il se rapproche de l'un d'eux, de celui dont il dit que, justement, il n'était pas aussi savant que saint Jérôme – décidément, ce père de l'Eglise est pour Gautier l'incarnation de la science – le moine illettré qui ne connaissait que quelques psaumes. Son moyen de prier la Vierge, en disant les cinq psaumes de sorte que leur premières lettres composent le nom de Maria, rappelle les jeux poétiques de Gautier lui-même, comme ceux de ses *Salus Notre Dame*, joints aux miracles, où le poète décortique la nom de Marie pour méditer sur chacune des lettres qui le composent ; la Vierge y devient *dame as cinc lettres* (*Li Salu Notre Dame*, I).

Mais pour suivre une démarche analogue à celle du moine ignorant, Gautier croit-t-il vraiment que son langage est tout aussi simple, et qu'il révèle une même simplicité d'esprit ? Son personnage n'est-il pas considéré comme simple pour cette raison que son jeu avec les psaumes s'arrête à un niveau rudimentaire d'anagramme, tandis que Gautier, lui, est capable de construire des variations autour de cinq lettres en question tout au long de cent vingt vers du premier de ses Saluts ?

Finalement, il se sert peut-être du topos de l'humilité un peu à la manière de Rutebeuf¹⁸, le soumettant au projet de la mise en scène du moi (dont le résultat est pourtant différent et beaucoup moins sympathique par rapport au poète parisien), pour mieux marquer sa présence dans le texte. Dire son ignorance peut permettre de se monter d'un côté humble et bon chrétien, de l'autre – intéressant, parce que singulier. Un élément sépare nettement l'auteur de ses idiots : la conscience de la valeur que possède la simplicité. Si cette valeur est fondée sur l'humilité, somme toute, celle-ci est d'autant plus précieuse lorsqu'elle contraste avec la science. Aussi, Gautier semble-t-il plus convaincu des résultats positifs que peut posséder l'ignorance lorsqu'il parle de lui-même que lorsqu'il parle de son vilain.

Le jeu avec le public

Il est quand même étonnant à quel point la vision qu'il a des vilains en général ressemble à l'image que les diables donnent de son vilain particulier. Le même engagement émotif, le même mépris, et les mêmes expressions : le vilain *bestiaus est plus que beste* (v. 89), comme tous ses congénères (v. 355).

18 Ou à l'envers, puisque l'œuvre de Rutebeuf est légèrement postérieure à celle de Gautier. Sur l'image du moi poétique chez celui-ci (et ses relations avec celle de Rutebeuf), cf. Jasmina Foehr-Janssens, « Le clerc, le jongleur et le magicien : figures et fonctions d'auteurs aux XIIe et XIIIe siècles », *Fonctions et figures d'auteurs*, op. cit., p. 21-25.

14 Michel Zink, *Ibid.*, p. 226.

15 André Cantin, *Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien (1007-1072)*, Spoleto, 1975, p. 336-345.

16 *Loc. cit.* Marie-Christine Pouchelle a montré que Gautier de Coinci utilise le jeu de mots comme une technique de l'extase ; « Mots, fluides et vertiges : les fêtes orales de la mystique chez Gautier de Coinci », *Annales ESC*, 1987, n° 5, p. 1209-1230. Sur le langage poétique de Gautier et sa conception du langage en général, cf. aussi Bernard Cerquiglini, « Les énonciateurs Gautier », *Médiévales*, 2, 1982, p. 68-75, et Orlando de Rudder, « Gautier de Coinci ou l'écriture subreptice », *ibid.*, p. 104-111 ; Gérard Gros, « „ Por ses myracles biau rimer... ” Étude sur le projet hagiographique de Gautier de Coinci », *Revue des sciences humaines*, 251, juillet-septembre 1998, p. 84-86.

17 Bien que son admiration pour la sainte simplicité soit en fait toute relative ; cf. plus haut, p. 46.

Gautier prend-il donc le parti diabolique ? Et encourage-t-il son public à le partager, en l'incitant à rire du pauvre ignorant ?

Le côté ridicule du personnage se joint aux dimensions de son ignorance pour inciter à une réception spécifique. Il suffit de savoir dire correctement *Ave Maria* pour avoir un agréable sentiment de supériorité intellectuelle par rapport à ce sot. Les plus simples dans le public avaient bien le droit de le considérer avec une condescendance teintée du mépris.

Pourtant, ce sont les diables qui font naître une telle attitude, et ensuite, il s'avère que le vilain est sauvé. N'est-ce pas un jeu très subtil de la part de Gautier ? Le jeu qui consisterait à faire vivre aux auditeurs le mépris pour qu'ils le rejettent mieux, après avoir pris conscience du fait que ce sentiment est fautif – à la manière du moine qui rit des acrobaties du jongleur pour convertir ensuite ce rire en admiration, grâce aux explications de l'abbé. Ce serait donc une sorte d'exercice spirituel pour le public¹⁹. Hélas, l'épilogue dément cette conception. Il faudrait sûrement un esprit aussi éclairé que celui de l'ermite de *Miserere* ou de l'abbé du *Jongleur de Notre-Dame* pour que, après avoir écouté ce récit, en faisant fi de la voix du narrateur, on puisse parvenir à la conclusion qu'il ne faut pas rire de l'ignorance accompagnée de bonnes intentions. Dans le jugement concernant le vilain on n'a que des va et vient incessants entre deux pôles opposés.

Mais dans les textes où la narration est menée d'une façon plus univoque à partir de la ridiculisation des personnages, à travers les réactions condescendantes des témoins jusqu'à l'apothéose finale – comme c'est le cas, justement, de *Miserere* ou du *Jongleur* – le public est sûrement invité à partager ces réactions et ces jugements, en se plaçant successivement au-dessus et au-dessous du protagoniste, ce qui pouvait constituer une expérience spirituelle profonde, aboutissant à l'humilité.

Le jeu avec les niveaux de savoir des personnages et du public s'observe encore mieux dans un texte dramatique, ce qui n'est peut-être pas fortuit. Dans le *Mystère de la Passion*, les bergers sont témoins des événements historiques qu'ils ne comprennent pas. Le recensement de Bethléem est raconté de la perspective d'un campagnard qui va au marché de la ville, dans un langage maladroit et naïf, et il est montré comme un événement aussi extraordinaire qu'incompréhensible. Cependant, le public comprend tout de suite de quoi il s'agit, ce qui crée une distance comique.

En même temps, si le public peut rire de l'ignorance de Riffard, il doit pourtant se rendre compte que l'infériorité de celui-ci résulte de sa supériorité. Premièrement, son ignorance du monde du pouvoir et son incapacité à se servir des mots comme « empereur » ou « sergent » vient du fait qu'il appartient à un univers bucolique

19 Adrian P. Tudor souligne le rôle actif du public des miracles de Gautier de Coinci et des contes pieux en général ; « Preaching, Storytelling, and the Performance of Short Pious Narratives », *op. cit.*, p. 148-149.

qui est, bien évidemment, plus propice à la bonne vie que celui du pouvoir. Deuxièmement, il ne comprend rien à la scène qu'il a vue parce qu'il en est témoin direct : pour lui, tout se passe ici et maintenant, contrairement aux spectateurs qui avaient appris tous ces événements de leur curé. Ainsi, l'ignorance est la trace de la familiarité avec le sacré dont le public médiéval peut seulement rêver.

Dans le *Mystère de l'Incarnation*, le procédé est utilisé, d'une façon plus significative encore, dans une scène centrée sur l'exaltation de la sagesse des ignorants. Bientôt après la Nativité, mais avant d'en apprendre la nouvelle, Nachor, s'appuyant sur le livre de Jérémie (31, 33-34), annonce qu'après la venue du Messie on n'aura pas besoin de maître pour avoir connaissance des choses divines. Anathot le *niais* s'en réjouit :

Ludin, se cela pouoit estre
En nostre temps, nous qui avons
L'engin rude et rien ne sçavons,
Nous serions clers tres parfais (p. 320).

Le piquant est que cette conversion de simplicité en clergie est exprimée sur le mode du souhait alors qu'elle s'est déjà produite. Les bergers ne savent pas que le Christ est déjà né et que la sagesse divine ne nécessite plus la sagesse humaine. Cependant, le public le sait – d'où encore un effet comique. Les personnages se retrouvent vis-à-vis du public dans une situation d'infériorité qui révèle leur supériorité d'une façon plus forte encore que lorsque Riffard raconte le recensement de Bethléem chez Arnoul Greban. Mais d'une façon plus ambivalente, aussi : le public, après avoir ri de cette prétention incongrue, doit-il comprendre que ce rire est déplacé, et que les bergers sont plus près de la vérité qu'ils ne le croient eux-mêmes ? Ou peut-il penser que, là encore, mais d'une façon particulièrement grotesque, les idiots font une erreur d'interprétation, réduisant au particulier un sens général qui leur échappe ? La constatation que la connaissance spirituelle se passe de maître ne signifie pas forcément qu'elle est accessible à tout *engin rude* ; dans le jeu du haut et du bas, les deux attitudes du public, admirative et ironique, semblent tout aussi possibles²⁰.

Focalisation

Le fait que la spiritualité des idiots est montrée comme purement privée et individuelle attire l'attention sur leur vie intérieure. Le fait qu'elle se manifeste d'une façon

20 Cf. mon article « La simplicité des bergers », *op. cit.*, p. 119-120.

excentrique rend difficile l'identification avec eux et même leur compréhension. Cette contradiction pèse sur le choix du point de vue duquel l'histoire est racontée.

Le simple se présente bien de l'extérieur : ses actions éveillent le rire et piquent la curiosité. L'auteur de *Ci nous dit* manie à merveille la focalisation externe, grâce à laquelle il ménage des effets inattendus dans l'histoire du vilain à vaches, relevant tout le côté incongru des gestes du personnage principal :

Ci nous dit comment uns preudons vendi sa vache et donna l'argent aus povres pour ce qu'il avoit oï preschier que Nostre Sires rendoit a .C. doubles ce qu'en donnoit aus povres. Et alla au boiz couper des hardellons [de l'osier] (ch. 528).

Il faut que le chemin d'un évêque passe par le bois et que celui-ci, intrigué par la scène, demande des explications, pour que le public apprenne de la bouche du vilain quelle est la relation entre la promesse de récompense pour la charité et la nécessité de couper de l'osier : puisque la focalisation externe n'est pas abandonnée un seul instant jusqu'à la fin du récit, les motivations du simple ne peuvent être connues que lorsqu'il les verbalise. Les sentiments du témoin nous sont tout aussi cachés. Après avoir entendu la réponse, l'évêque invite le vilain chez lui ; on devine qu'il vient de reconnaître dans le sot un simple de Dieu et c'est ce qui provoque ce mouvement de sympathie. La suite du récit, avec le marchandage autour des vaches et des chandelles, racontée sur le même ton posé et impassible, est d'un humour très efficace.

Ce procédé n'est pas forcément comique. Loin de faire rire, le mendiant de « Ave Maria » intrigue lorsqu'il déambule dans les rues répétant deux mots, sans qu'on apprenne quoi que ce soit sur sa vie intérieure. Mais en fait, ce texte contient une justification éloquente de l'emploi de la focalisation externe pour un tel personnage : sa langue révèle ce qui se trouve dans son cœur ; l'extérieur correspond exactement à l'intérieur. Ce qui n'épuise pourtant pas la question, puisque si cela est vrai – si on peut s'exprimer entièrement par deux mots – le fait est d'autant plus surprenant : l'intérieur tellement inhabituel ne cesse d'intriguer.

L'idiot peut être présenté par le narrateur de l'extérieur sans qu'il s'agisse de la focalisation externe au sens strict. Ainsi, dans « Miserere », le récit est construit de sorte que ce qui est le plus intéressant et le plus profond dans son protagoniste reste longtemps caché. La présentation initiale établit bien la hiérarchie : l'ermite savant est la lumière de tout son pays. La métaphore est filée sur huit vers ; cette lumière, c'est celle de la science, et il n'est pas étonnant que le simple y mette tout son espoir. Le narrateur nous présente longuement le personnage principal, sa simplicité, sa piété et sa résolution à devenir ermite, en cachant seulement un petit détail : son expérience mystique. En présentant sa vie passée, l'auteur se garde bien de mentionner sa façon de prier ; cela aurait gâché l'effet de surprise. Il faut attendre longtemps pour

que les mots *Miserere tui Deus* résonnent dans le texte²¹ ; juste après, le narrateur mentionne brièvement, comme en passant, la lumière qui accompagne la prière. Cette lumière, qui illumine le lieu où se trouve le simple, a l'air bien modeste par rapport à celle qui ouvre le récit : elle en est parfaitement éclipsée. Le public est bien préparé à donner raison au savant lorsqu'il corrige son disciple ; on est vraiment étonné par la suite que celui qui incarne une telle science puisse se tromper. Mais surtout, lorsque le simple lui avoue avoir prié de la même façon depuis trente ans, on comprend que cette prière et cette lumière accompagnaient le protagoniste dès le début du récit, sans que le public le sache. La construction du récit correspond parfaitement au sujet dont il traite, cachant profondément la valeur de l'idiot et la richesse de sa vie spirituelle, que l'on découvre progressivement, procédant de l'extérieur vers l'intérieur.

Il est intéressant que plusieurs auteurs essaient d'explorer cet intérieur par le procédé de la focalisation interne²².

Dans le *Jongleur de Notre-Dame*, la présence constante du regard de tel ou tel personnage fait que la narration devient très subjective. Le jongleur regarde les moines, et vice versa ; mais, bien évidemment, c'est le point de vue du personnage central qui donne le ton au récit.

Celui-ci s'ouvre par le premier regard du jongleur qui entre dans le couvent et à ce moment même perçoit un univers qui lui est complètement étranger :

Quant en cel ordre fu rendus
Si vit ces gens si haus tondus,
Qui par signe s'entreraisnoient
Et des bouches mot ne sonoient (v. 34-35)

Il a l'air d'être incapable de reconnaître un moine à sa tonsure ; pour lui, ce n'est qu'un homme qui a le crâne rasé. La restriction du champ de connaissances due à la focalisation interne permet au narrateur de montrer l'univers monastique comme absolument étranger à son personnage ; le jongleur arrive au couvent comme un extraterrestre.

Au moment où le jongleur aperçoit *ces gens si haus tondus*, la focalisation interne est la plus sensible. Et puisque ce moment est celui de l'entrée du personnage dans

21 Si on ne compte pas l'épilogue, exactement au milieu du récit.

22 À la définition que donne de la focalisation interne Sophie Marnette dans son livre *Narrateur et points de vue dans la littérature française médiévale*, Bern, Peter Lang, 1998, p. 140-144, j'ajouterais une caractéristique que Gérard Genette emprunte à Tzvetan Todorov et à Georges Pouillon : « le narrateur ne dit que ce que sait tel personnage » ; dans la terminologie de Georges Pouillon, il s'agit de la « vision avec ». Cf. Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 206.

le couvent et de l'entrée du public dans le récit, le point de vue établi ainsi n'est pas facilement oublié. Même si l'auteur n'est pas conséquent : quelques vers plus tard, suivant toujours le regard du jongleur, le narrateur énumère les fonctions des habitants du couvent et les prières que chacun d'eux récite, alors que son personnage ne peut pas connaître les termes *diakes* ou *soudiakes*, ni saisir la différence entre *evangilles*, *vigiles*, *sautiers* (v. 57-67). Mais même si à ce moment-là, le récit est raconté en focalisation zéro²³, lorsque le jongleur voit ensuite les moines et les convers dans chaque coin du couvent – *cha cinq, cha trois, cha deus, cha un* (v. 71) – et quand il constate que chacun est occupé à une activité utile, on conçoit sans peine à quel point ce regard est révélateur des sentiments du personnage : la sensation d'être observé, la peur d'être chassé et la conviction d'être inutile.

L'auteur de la *Vie des Pères* dans le miracle de l'enfant charitable maîtrise le procédé de la focalisation interne avec une finesse tout à fait comparable. Dans la partie initiale, le narrateur se meut dans les limites du savoir moyen de son public et présente les éléments du récit d'une façon objective : lorsqu'il montre l'objet de la piété de l'enfant, il précise que *De la douce Vierge Marie/ fut l'ymage ; son enfant tint* (v. 24551-552). Dès qu'on épouse le point de vue de l'enfant, le champ de connaissances du narrateur se limite :

Li clerçons, de petit aage,
Mengoit son pain et regarda
L'enfant petit qui estoit la (v. 24565-67).

Cet *enfant petit* n'a pas de nom, pas plus que sa mère ; c'est que pour le garçon, il s'agit de n'importe quel enfant. Le narrateur anticipe par cette limitation du champ de connaissances sur le discours prononcé par le garçon lui-même lorsqu'il raconte l'évènement, où la Vierge et l'enfant Jésus sont *l'ymage /.../ et li enfes que ele tient* (v. 24632-34), *les ymagenes* (v. 24664), *li valetonz /.../ qui est fix a la grant ymage* (v. 24671-72). L'apparition du mot *ymage* ne traduit pas la conscience qu'aurait le garçon de son erreur, mais marque son incapacité de concevoir une frontière entre la chose et sa représentation, puisque le Christ est toujours désigné par les termes qui s'appliquent aux personnes vivantes, ce qui crée dans le dernier exemple cité un certain effet comique²⁴.

23 Éventuellement, on pourrait voir ici la focalisation interne, si on admettait que les termes techniques accumulés dans ce passage atteignent le jongleur par le biais du discours dans lequel il est immergé, celui des moines, et l'accumulation même exprimerait la sensation d'être envahi par cet univers sonore où tout est pour lui étranger.

24 Dans le manuscrit de la *Fleur des histoires* de Jean Mansel (Genève, BPU fr. 64, f. 315r), c'est l'enlumineur qui procède peut-être à une sorte de focalisation interne. Cela se traduit par



L'enfant qui offre du pain à Jésus. Jean Mansel, *La fleur des histoires*, Bibliothèque de Genève, fr. 64, f. 315 r.

Il est très rare dans la littérature médiévale de marquer la focalisation interne par la restriction du savoir du narrateur. Le seul exemple analogue que j'ai trouvé dans le livre de Sophie Marnette, c'est le passage de l'arrivée de la fée à la cour dans *Lanval* : la scène est filtrée par le regard émerveillé des chevaliers qui la voient pour la première fois, elle est donc présentée comme *une pucelle*²⁵.

Mais ne pas reconnaître une fée qu'on n'a jamais vue et ne pas reconnaître la Vierge, c'est tout autre chose. Le personnage du simple offre des possibilités particulières à la focalisation interne puisque, par définition, son savoir est limité, et ceci non pas d'une façon ponctuelle, mais au niveau fondamental. Épouser son point de vue, c'est se mettre à la place de quelqu'un qui est entièrement étranger à la société actuelle.

L'exercice exige sans doute beaucoup d'imagination. Jean Miélot doit considérer que même un petit enfant sera toujours capable de reconnaître la statue de la Vierge à l'enfant, ou bien il ne saisit pas l'intérêt du procédé de la focalisation interne, parce que sa narration est plus objective. Il est vrai que dans sa version, comme dans celle de la *Vie des Pères*, au début de l'histoire le garçon regarda *le petit enfant, que l'image tenait entre ses bras* (Laborde, p. 211), et on peut avoir l'impression que le protagoniste ne sait pas qui représentent ces statues, jusqu'au moment où au

une certaine animation de la sculpture grâce à laquelle le peintre communique au spectateur l'impression du protagoniste que les effigies sont des personnes vivantes. Il est vrai que la grisaille montre bien qu'il s'agit de sculptures, mais la pose dynamique et le visage animé de la Vierge et surtout de Jésus s'opposent nettement aux statures hiératiques et aux regards fixes des trois statues du fond de l'église : les deux personnages se tournent vers le garçon et regardent le morceau de pain qu'il tend à Jésus. Mais plus probablement, la miniature représente le miracle qui a animé la statue ; puisque celui-ci est une sorte d'objectivation de l'impression subjective et fautive du garçon, il est difficile de choisir entre les deux visions. Seule la mère du protagoniste pourrait le faire. L'artiste a accordé une place importante à ce personnage : de taille comparable à celle de la Vierge, elle est exactement symétrique à celle-ci, le garçon constituant une sorte d'axe central. Sa figure est comme un grand point d'interrogation qui marque la polyvalence de l'image, renforcée par une certaine maladresse dans la représentation de la perspective. Entièrement couverte d'un manteau noir, tournée de dos au spectateur, la mère agenouillée soit prie devant l'autel derrière la statue pendant que son fils offre le pain à Jésus – dans ce cas, la disposition symétrique marquerait l'équivalence des deux expressions de piété, et l'animation de la statue relèverait de la « focalisation interne » sur le garçon - soit, elle regarde la scène au moment du miracle ; l'animation de la statue serait alors objective et la symétrie soulignerait l'importance du témoin qui la saisit ; effectivement, dans la version de Jean Mansel, la mère du protagoniste entend les paroles de l'enfant Jésus. La possibilité des deux interprétations me paraît être la meilleure expression du fait que le miracle est une réalisation de la littéralité (confusion entre la personne et sa représentation) avec laquelle le simple perçoit le monde.

25 *Op. cit.*, p. 151-152. Il faut ajouter que pour parler de son simple à lui, Chrétien de Troyes utilise ce procédé d'une façon bien particulière, lorsqu'il tait le nom de Perceval jusqu'à ce que le *nice* ne l'apprenne lui-même, ou bien dans la scène de la mort de sa mère (voir plus loin, p. 270).

cours de la conversation avec sa mère, il parle de *l'image de Notre Dame* (*loc. cit.*), sans que cela lui pose de problèmes. Dans la version courte, la situation est tout à fait claire : dès qu'il entre dans l'église, l'enfant remarque *l'image de Jhesus, que sa mere tenoit entre ses bras* (Warner, XXVIII). Ainsi, plus le texte est court, moins la focalisation interne est présente²⁶.

La focalisation interne peut se manifester aussi par l'usage du discours indirect libre pour rapporter les pensées du personnage²⁷. L'auteur de *Rosarius* a recours à ce procédé pour présenter la prière (du cœur) du prédicateur qui a le trac. Comme c'est toujours le cas dans ce type de discours, les pensées du personnage se fondent complètement avec les propos du narrateur²⁸ : il est difficile de voir à quel moment se termine le résumé de la prière et commence le commentaire du narrateur. Les vers *Preschier est chose merveilleuse:/ Hons si propose et Diex dispose* (v. 25-26) peuvent se lire soit comme le début de la prière du personnage, présentée en discours indirect libre, soit comme la suite des réflexions du narrateur. Dans le premier cas, le caractère chaotique de cette prière rendrait parfaitement l'état psychique du personnage ; dans le deuxième, on ne peut pas chasser la pensée qu'il influe celui du narrateur. Qu'on se rende compte de la fluidité du passage :

A son sermon pense le moigne
Et li samble estrange besoingne.
En oroison, la nuit devant,
Se met, Dieu prie de cuer fervent
Que sa parole si puist dire
Sagement, ni ait que redire,
Que loé en soit Nostre Sire,
Qui souvent fait meilleur de pire.
Preschier est chose merveilleuse :

26 Pourtant, dans les textes latins aussi brefs que ceux de Césaire, la narration est par moment déformée par le point de vue subjectif du personnage, ne serait-ce que par de petites touches. Il en est ainsi dans l'histoire du chanoine qui veut obtenir la déposition de son vicaire pour mettre la main sur son argent. Lorsque l'envieux vient à l'église accompagné de son supérieur pour confondre sa victime, cela produit l'effet escompté : *Expavit ille visis tantis viris* (p.6). Il est vrai qu'ils ne sont que deux, mais leur rang et la peur qu'ils éveillent à l'air de les multiplier. L'énumération des titres du prêtre qui ouvre le récit et occupe trois lignes prépare déjà cet effet : l'idiot est écrasé sous le poids de tant de science jointe au pouvoir (VII, 5).

27 Sophie Marnette, *op. cit.*, p. 144-151.

28 Michel Olsen, « Polyphonie et monophonie au Moyen Âge. À propos du style indirect libre », « Pour acquérir honneur et prix ». *Mélanges de moyen français offerts à Giuseppe di Stefano*, éd. Maria Colombo Timelli et Claudio Galderisi, Montréal, Cérés, 2004, p. 49-56. L'auteur précise qu'il s'agit surtout de cas d'une « pensée non thématifiée » : la prière chaotique du prédicateur mériterait bien cette appellation.

Hons si propose et Diex dispose.
 Preschier est merveilleus office ;
 Point n'apartient a homme nice
 Ne qui est entechié de vice,
 Especiaument d'avarice.
 Comment dira : « Ne soies mie
 En rapine n'en usurie »,
 Qui du monde desirre avoir
 Or et argent et autre avoir ?
 Prescheur doit faire et après dire,
 Si com fist Jhesus, Nostre Sire,
 Du quel nous dist Sainte Escripiture
 Que le dit passa la faiture
 J'entens : la faiture le dist ;
 Bien dist, mes ainçois le bien fist.
Act. I. Cepit Jhesus facere et docere.
 Preudons seré quant ce feré.
 Cil qui dient et ne font mie
 Ne valent plain pot de boulie ;
 Il dient : « Ne mangiez pas lait »
 Et chascun le contraire fait.
 Notre religieus Dieu prie /.../ (v. 17-47).

La première personne du singulier qui apparaît à la fin de ce fragment (vers 39 et 42) pourrait marquer le passage imperceptible au discours direct (qui n'aurait pas de quoi étonner dans une écriture tellement disparate) et se rapporter au personnage ou bien désigner le « je » du narrateur : les deux se fondent parfaitement.

Michel Olsen a montré que dans les genres médiévaux qu'il appelle sérieux, il est inutile de chercher s'il s'agit des pensées du personnage présentées en style indirect libre ou du commentaire du narrateur, puisque de toute façon, il n'est jamais question d'une discordance entre les deux ; le narrateur²⁹ adhère toujours au point de vue de son personnage, que le public partage naturellement, puisqu'il s'agit de « scénarios culturels évidents »³⁰.

Dans le conte du *Rosarius*, la situation semble plus complexe. Le « scénario culturel » n'est pas évident : le prédicateur qui manque d'expérience est dans la littérature une exception et dans la vie réelle, un marginal dont les problèmes

29 Michel Olsen parle de l'auteur, puisqu'il s'agit le plus souvent du narrateur auctorial, on peut donc admettre que le narrateur exprime les opinions et les sentiments de l'auteur.

30 *Ibid.* Il s'agit surtout de l'épopée, pendant que dans les fabliaux, le narrateur se distancie des personnages par une représentation objectivée. Les miracles et les contes pieux appartiendraient probablement à une catégorie intermédiaire.

n'ont pas beaucoup de chances d'intéresser qui que ce soit. Mais malgré cela, le narrateur, qui se confond avec l'auteur, adhère pleinement au point de vue de son personnage. Et cela se manifeste justement au moment où le pauvre expose toute sa fragilité. Même s'il est sûrement plus expérimenté dans le domaine que son *couart prescheur*, de même que le maître dont vient le récit, il a l'air de bien comprendre son problème. Tout homme de savoir peut se sentir dépassé par ses obligations, toute science, si imposante soit-elle, est toujours insuffisante. Et tout homme dont les tâches professionnelles ne sont pas excessivement exigeantes peut comprendre les sentiments de celui dont le travail à accomplir *li samble estrange besoingne* (v.18). C'est dans cette sensation d'un poids lorsqu'on se rend compte que la tâche dont on est chargé est au-dessus de ses capacités que le public peut s'identifier avec le personnage ; c'est précisément la marginalité et l'imperfection qui rendent cette identification possible.

L'exercice spirituel que l'on propose au public, s'il doit passer par des réactions divergentes représentées par les personnages-témoins, contient donc nécessairement un élément d'identification avec l'idiot. Mais personne dans le public n'a ici les mêmes possibilités que celui qui interprète le texte. Et aucun texte ne s'y prête mieux que le *Jongleur de Notre-Dame*. Adrian P. Tudor observe que le jongleur qui en faisait la performance, en mimant son personnage dans l'emploi de tous les tours professionnels, s'identifiait naturellement avec le personnage³¹. Cette attitude lui permettait peut-être de faire une expérience unique, de sentir que finalement, l'ignorant n'est pas forcément l'autre ; son histoire reflète la part d'ignorance qui est en chacun, immanente à la condition humaine. Cette part est en général refoulée et mise à distance. Mais plus la frontière semble nette, plus il est souhaitable, du point de vue chrétien, de la franchir. Ainsi s'éprouve la vertu de l'humilité.

31 « Preaching, Storytelling, and the Performance of Short Pious Narratives », *op. cit.*, p. 152.

2. Horizon d'attente : le simple parmi les sots

La littérature médiévale est peuplée de sots. La poignée de ceux qui incarnent la sainte simplicité se perd dans la foule de *nices* et *fols* de tous types.

Comment peut-on donc savoir si tel idiot qui apparaît dans le texte doit uniquement faire rire le public ou l'inciter à chercher ce qui se cache sous la couche du ridicule ? Comment le public pourra-t-il reconnaître dans un sot l'incarnation de la sagesse spirituelle ? La différence est-elle uniquement dans le sens, ou se laisse-t-elle percevoir de prime abord ? Toute sottise se manifeste-t-elle de la même façon ?

Pour répondre à ces questions, je vais essayer d'imaginer les incarnations de la sainte simplicité sur l'horizon d'attente que crée pour le public la familiarité avec d'autres types de simples, ceux qui apparaissent dans les textes en dehors du contexte religieux immédiat. Puisque la matière est abondante, je vais en isoler quelques exemples qui me paraissent les plus significatifs.

L'extérieur

Dans les romans, semble-t-il, les idiots chrétiens à l'état pur n'apparaissent pas. La simplicité qui caractérise certains personnages romanesques est en plus moins individuelle que celle de leurs analogues religieux : en principe, elle est liée soit à la condition sociale, soit à l'âge. La condition sociale inférieure suggère souvent une infériorité intellectuelle ; les bergers que les chevaliers rencontrent dans les romans sont particulièrement susceptibles de l'incarner¹. Ceux de *Tristan en prose* par exemple *estoitent niche et fol, si comme vilains de bois doivent estre*². Par contre, les personnages qui appartiennent à la chevalerie peuvent manquer d'éducation avant d'intégrer pleinement la société : ce sont les *nices* qui peuplent les romans et les chansons de geste³. Lié par un réseau de ressemblances à ses pairs, le simple

1 Philippe Ménard, « Tristan et les bergers dans le *Tristan en prose* », *De Chrétien de Troyes au Tristan en prose. Études sur les Romans de la Table Ronde*, Genève, Droz, 1999, p. 131-140 ; Corinne Denoyelle, « Les bergers : des ermites carnavalesques. Étude pragmatique du discours des bergers dans quelques textes narratifs courtois des XIIIe et XIIIe siècles », *Cahiers de Recherches Médiévales*, 10, 2003, p. 143-154.

2 *Le roman de Tristan en prose*, tome I, éd. Philippe Ménard, Genève, Droz, 1987, p. 249.

3 Philippe Ménard, « Le thème comique du nice dans la chanson de geste et le roman arthurien », *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 31, 1965-66, p. 177-193, réimpression dans Philippe Ménard, *De Chrétien de Troyes au Tristan en prose. Études sur les Romans de la Table Ronde*, Genève, Droz, 1999, p. 35-47.

« profane » peut être identifié par le public d'autant plus facilement ; par contre, le simple « chrétien », n'ayant ni âge ni condition sociale définis, surprend : on ne sait jamais où on peut le rencontrer.

En principe, le *nice* se laisse reconnaître d'autant plus facilement qu'il constitue un type. Il est toujours un adolescent, le plus souvent élevé dans la proximité de la nature (l'enfance passée dans la forêt est la forme la plus significative de ce motif)⁴. Il faut ajouter qu'il porte souvent un costume approprié et que sa maturation intellectuelle s'accompagne d'un changement de vêtement⁵ ; l'ignorance est vraiment une couche superficielle qu'on enlève en apprenant les usages du monde civilisé. Il en est ainsi des adolescents grossiers façonnés par l'amour, comme le héros du *Dit du Prunier* ou Jean d'Avennes : l'attention croissante qu'ils portent à la toilette marque les progrès de leur éducation⁶. Il semble que plus on insiste sur l'habit, plus la bêtise est facile à guérir. Wolfram von Eschenbach renchérit sur Chrétien de Troyes en faisant la mère de Perceval habiller son fils non pas juste à la gauloise, mais en « habits de bouffon » ou en « vêtement qu'on réservait aux fous »⁷. Par rapport à la version française, la sottise du jeune homme chez cet auteur a l'air en même temps plus drôle, davantage mise en évidence par le narrateur⁸ et plus superficielle : elle disparaît soudainement et le public en est formellement informé au début du livre IV : « Depuis que sa simplicité d'esprit l'avait abandonnée... » (p. 67).

La simplicité chrétienne est plus profondément enracinée dans le personnage et ne disparaît pas pour céder la place à la maturité intellectuelle, mais coexiste avec la sagesse profonde. En même temps, elle se manifeste d'une façon moins stéréotypée. Non seulement elle peut apparaître chez des personnages appartenant à toutes les classes sociales, mais en outre le simple de Dieu ne se reconnaît à aucun signe conventionnel, ne porte aucun costume particulier – contrairement à certains simples réels⁹, et contrairement au fou à qui il est pourtant apparenté. Cela

4 *Ibid.*, p. 44-45.

5 Les nuances de ce costume ou de l'armement permettent aussi de nuancer les formes de la *niceté* ; cf. Michel Zink, « Renouart et Perceval. Le tinel et le javelot », *Mélanges Ulrich Mölk*, Heidelberg, Carl Winter, 1997, p. 277-286.

6 Agata Sobczyk, *L'Érotisme des adolescents dans la littérature française du Moyen Âge*, Louvain, Peeters, 2008, p. 291-292.

7 Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, trad. Danielle Buschinger et al., Presses du « Centre d'Études Médiévales », Amiens, 2000, p. 48.

8 Pour qualifier son personnage, l'auteur ne cesse de multiplier les termes qui ont trait à sa simplicité : « notre simplet » (p. 52), « le compagnon de la naïveté » (p. 53) « le garçon sans finesse » (p. 55) « le sot », « l'innocent » (p. 60). Dès qu'il ouvre la bouche, le narrateur précise qu'il parle « dans sa simplicité » (p. 54), et il lui fait beaucoup plus souvent que dans l'œuvre de Chrétien de Troyes invoquer l'autorité de sa mère.

9 Cf plus haut, p. 59-60.

ne s'explique pas par la brièveté des récits : l'auteur nous dit comment est habillé le jongleur de Notre-Dame, mais ce vêtement n'a rien d'excentrique, au contraire : il importe de signaler ce motif pour que le public sache que le personnage respecte les convenances et évite de se dénuder complètement devant la Vierge. En plus, on souligne sa beauté : son aspect extérieur ne traduit aucunement sa marginalité.¹⁰

Chez les *nices*, le vêtement n'est qu'un signe ; le symptôme qui indique leur bêtise de la façon la plus sûre et la plus directe est le même que celui de simples chrétiens : leur langage¹¹. Bien évidemment, les deux sont fortement liés en tant qu'éléments de deux systèmes de signes à fortes connotations sociales. Fergus, au moment où il voit les chevaliers arthuriens pour la première fois, est

Vestus d'une cote velue,
Corte et mal faite, d'aïgnelins,
Et en ses pieds uns revelins¹²,

et il n'est pas beaucoup mieux accoutré lorsqu'il quitte sa maison natale ; mais c'est dans la conversation que sa naïveté se déploie pleinement. Lorsqu'il se méprend sur le sens du mot *adouber* protestant qu'il a déjà subit le rite, puisque son père lui a donné un cheval, son interlocuteur *entend bien que il ert sos/ Et de doctrine laide et fole* (31, 24-25). De même pour Perceval¹³ : *Nus ne l'ot qui lo taigne a sage* (v. 934)¹⁴, et quand il s'adresse à Gornemant, celui-ci *nice et sot/ au parler lo connut et sot* (v. 1313-14). Le public a d'ailleurs fait la même constatation dès la première scène où on voit que le problème de Perceval vient du fait qu'il est incapable de dépasser le stade de la relation immédiate entre le mot et la chose : pour lui, la lance doit se

10 Le motif du vêtement a une certaine importance dans l'un des récits de l'Exorde (IV, 15), où un frère lai illettré, chargé du vestiaire, apprend à célébrer la messe dans son sommeil, et pour le faire dignement, il met une chasuble. Mais ici, justement, le vêtement ne révèle pas l'ignorance apparente mais la vraie sagesse.

11 De même, dans le folklore, la compréhension littérale du langage est le trait distinctif de la sottise ; cf. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Helsinki, 1930-1936, J 2450-2499.

12 Guillaume le Clerc, *Fergus*, éd. Ernst Martin, Halle, Verlag der Buchhanglung des Waisenhauses, 1872, 10, 14-16.

13 Micheline de Combarieu du Grès, « Perceval et les péchés de la langue », *Littérature*, 39, 1998, p. 5-30 ; Mihaela Voicu, *Chrétien de Troyes. Aux sources du roman européen*, Presses Universitaires de Bucarest, 1998, chap. « „ Quand dire c'est faire ”. Dialectique de la parole dans „Le Conte du Graal” », p. 282-295 ; Emmanuele Baumgartner parle du « style Perceval » du début du texte, « fait d'ordres brutaux, de questions pressentes, de propos très directes et parfois mal châtiés » ; *Chrétien de Troyes, Le Conte du Graal*, Paris, PUF, 1999, p. 65.

14 Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal*, éd. et trad. Charles Méla, dans *Chrétien de Troyes, Romans*, Paris 1994.

lancer. Plus tard, cette compréhension littérale du langage ne lui permettra pas de saisir l'ironie de Keu.

Les bergers, romanesques ou appartenant à d'autres genres, ne sont pas différents sur ce point. À la plus grande joie du public, la compréhension littérale se mêle à la maladresse générale de leur langage. Le berger d'*Aucassin et Nicolette* ne peut pas ouvrir la bouche sans que le narrateur ne précise qu'il est *le plus emparlé des autres*¹⁵ ; et lorsque celui de la *Farce de Maître Pathelin* essaie de décrire sa rencontre avec un sergent, on lui voit le même manque de familiarité avec le monde du pouvoir que celui dont témoignent les propos tout aussi décousus de Riffland du *Mystère de la Passion* :

Ne sçay quel vestu de roié,
mon bon seigneur, tout deroié,
qui tenoit ung fouet sans corde,
m'a dit ... mais je ne me recorde
point bien au vray que ce peult estre.
Il m'a parlé de vous, mon maistre,
je ne sçay quelle adjournerie.
Quant a moy, par sainte Marie,
je n'y entens ne gros ne gresle ! (v. 1022-1030)¹⁶.

Pour ce qui est de Perceval, l'incapacité langagière s'inscrit dans sa perception spécifique de la réalité. Confondant l'extérieur et l'intérieur, il s'arrête à l'apparence¹⁷ : *fustes vos ensin nez ?* (v. 276), demande-t-il au chevalier qui lui explique ce que c'est qu'une armure. Il va persister un certain temps dans la conviction qu'il suffit d'en endosser une pour devenir chevalier. Il n'arrive pas à enlever les armes au chevalier vermeil, parce

qu'eles se tiennent si au cors
Que ce dedanz et ce defors
Est trestot un si con [lui] sanble (var. après le v. 1099).

Il ne distingue visiblement pas l'accidentel de l'essentiel, puisqu'il croit nécessaire, pour interpellé un personnage, de préciser dans quelle situation celui-ci se trouve au moment même, comme si cela constituait son identité : *Vilain, fait il, ensaigne moi, / Qui l'asne meines devant toi* (v. 795-6) ; *Vallez, fait il, tu qui ça viens, / Qui lo*

15 *Aucassin et Nicolette*, éd. Mario Roques, Paris, Champion, 1982, p. 19 et 23.

16 Éd. Richard T. Holbrook, Paris, Champion, 1924.

17 Mihaela Voicu, *op. cit.*, chap. « „Semblance” et „Senefiance”. De la lecture des signes dans *Le Conte du Graal* », p. 129-137.

costel en ta main tiens (v. 875-6). L'abstrait et le concret, le spirituel et le matériel se confondent dans son esprit : dans la première scène du roman, tel l'ermitte de la *Vie des Pères* qui essaie de prendre le diable au piège, il considère que le signe de croix n'est pas suffisamment efficace et il préfère combattre celui qu'il prend pour le diable avec un javelot.

D'autres *nices* présentent des attitudes analogues. Renouart considère systématiquement son *tinel* comme une personne vivante, et dans le *Moniage*, lorsqu'il entend parler de la vieillesse, il s'apprête à la combattre avec ses armes : il personnalise aussi bien les choses que les notions abstraites.

La même tendance à la littéralité qui caractérise le langage des sots apparaît dans leur relation à l'image. Fergus prend la statue pour une personne vivante ; d'autres ne reconnaissent pas une représentation du Christ¹⁸. L'enfant qui offre son pain à la statue¹⁹ partage ce trait entre autres avec Renouart et Trubert. Ce dernier ne reconnaît pas le crucifix pendu dans la maison d'un bourgeois ; Renouart insulte celui qui se trouve dans le couvent et qui est le seul à l'y accueillir lorsqu'il décide de se rendre, puisque tous les moines se sont cachés devant son impétuosité.

Dans les fabliaux, la bêtise n'est plus apanage des vilains – le personnage éponyme du *Sot chevalier* en est la preuve – ni des adolescents : le piquant du *Vilain de Farbus* repose sur le fait que le père est plus bête que son fils. La sottise est d'autant plus comique qu'elle comporte un élément de surprise. Mais celui-ci peut être assuré par la sottise elle-même, puisqu'elle entraîne des conséquences contraires à la logique.

Aussi, pour provoquer le rire, la couche extérieure de la bêtise se suffit à elle-même. Il n'est pas nécessaire de suggérer qu'elle n'est qu'une apparence. Le fol vilain du fabliau qui porte son nom est aussi fol qu'il en a l'air ; lorsqu'il prend son ombre pour un voleur et compte ses deniers avec une grenouille – qui s'obstine à répéter *uit*, alors qu'il est sûr de n'en avoir que sept ! – cela complète en outre parfaitement le portrait qu'on en avait tracé en tant qu'homme sauvage. Tous ces éléments ne préparent même pas la surprise d'un succès inattendu, puisque la bêtise du pauvre ne provoque que des désastres : perte des biens matériels, infidélité de sa femme. Bien évidemment, ce type de renversement, à la manière des aventures de Jean le Sot du folklore moderne, est fréquent dans les fabliaux ; mais même lorsqu'un *fol* remporte des succès inattendus, sa sottise ne révèle aucune face cachée, elle reste réduite à sa couche extérieure. Cette couche extérieure peut pourtant ressembler

18 Dans le folklore, le motif apparaît souvent comme révélateur de la sottise d'un personnage: cf. Stith Thompson, J1823.1. Cf. aussi *L'humour en chaire*, p. 175.

19 Surtout dans la version de la *Vie des Pères*, où il est le plus évident que l'enfant prend les figures sculptées pour des personnes vivantes dont l'identité lui reste inconnue.

à s'y méprendre à celle qui voile la vraie sagesse des idiots chrétiens²⁰ ; c'est ce qui permet les passages entre le genre des contes pieux et celui des fabliaux qu'on a vu.

D'autres textes confirment cette parenté. Les aventures du pauvre mercier, qui confie son cheval à la protection du seigneur de la région et de Dieu, résultent des différentes nuances de sa compréhension étroite du langage : tout d'abord, il ne sait pas tenir compte du contexte, lorsqu'il exige du seigneur un dédommagement contre le cheval qui ne lui a pas été volé, mais dévoré par le loup ; ensuite, il ne comprend pas la plaisanterie du chevalier lorsque celui-ci lui fait observer que Dieu est redevable de la moitié du prix du cheval. Son attitude par rapport au sacré est propre à tous les simples : Dieu est pour lui une réalité tout aussi évidente et proche qu'antropomorphisée : en fait, on lui conseille au début du récit de s'en remettre à la protection du seigneur, et il ajoute Dieu de son propre cru par une sorte d'automatisme ; il est pour lui tout aussi naturel de prier la Vierge ou *Sainte Patenotre* (v. 96)²¹, et en latin et en roman (v. 52), et on imagine bien à quoi peut ressembler ce latin. Mais les lacunes dans le savoir théologique et l'antropomorphisation de Dieu ne sont ici en aucune manière le voile d'une vraie foi, sincère et profonde. Les motifs religieux, tellement nombreux dans ce fabliau comme dans d'autres, ne font pas non plus l'objet d'une hostilité sacrilège ; leur présence dans un contexte comique est simplement un élément de la profanation carnavalesque dans l'esprit bakhtinien.

La sottise et Dieu : la profanation

Mais la frontière entre la profanation joyeuse et la profanation hostile est floue. La bêtise et le religieux sont une combinaison dangereuse. Ne pas reconnaître une représentation du Christ, par exemple, n'est pas un motif tout à fait innocent.

Il est très ambivalent dans le *Moniage Renouart*. Lorsque le *nice* aperçoit le crucifix dans l'église abbatiale, il s'acharne en vain à le faire parler en des termes assez peu respectueux (*Vassal qui est lassus, / n'aies poor, descent a moi cha jus* ; v. 241-242²²) et finalement, exaspéré, il se met à l'insulter :

20 Pour Simone Weil, l'infériorité et le renversement font le lien entre le type folklorique et les simples chrétiens : « Le troisième fils des contes, idiot et à qui il arrive des aventures merveilleuses, c'est le philosophe Théétète [du dialogue de Platon du même titre], idiot pour les choses de ce monde ; ce sont les *νηπιοι* de l'Évangile [Mt, 11, 25], les naïfs » ; *Cahiers*, éd. Florence de Lussy, *Œuvres Complètes*, t. VI, Paris, Gallimard, 2006, p. 231.

21 Éd. Nico van dem Boogaart et Willem Noomen, *Nouveau recueil complet des fabliaux*, t. VIII, Assen, Van Gorcum, 1994.

22 *Le Moniage Renouart I*, éd. G. A. Bertin, Paris, SATF, 1979.

Or m'en irai et chiens remanrés.
Tu me regardes ausi com un dervés ;
as vis diables soies tu commendés ! (v. 260-263).

L'une des versions porte au lieu de *dervés* un *malrés*²³. Que le Christ crucifié ressemble à un fou livré au diable ou au diable lui-même, on a l'impression que pour l'auteur la bêtise de son personnage est un prétexte qui lui permet de tirer plaisir d'un blasphème en toute innocence.

D'autre part, si Renouart s'irrite, c'est qu'il n'arrive à trouver personne qui puisse le laisser entrer dans le couvent : c'est son désir de Dieu qui le fait blasphémer. Plusieurs couches de sens se superposent dans ce motif tellement grotesque.

C'est encore plus vrai dans le cas de Trubert de Douin de Lavesnes²⁴. Cet anti-Perceval²⁵ ou même Antéchrist,²⁶ aussi *non sachant et nice* (v. 13)²⁷ que rusé, en faisant ses premiers pas dans la société dévoile son ignorance dans deux domaines : celui de la religion et celui de l'argent. Les deux représentent l'univers civilisé que le sot élevé dans la forêt par sa mère-veuve ne peut pas connaître. Mais il a par rapport à ces deux domaines une attitude opposée, puisque la religion ne l'intéresse pas du tout, et l'argent, si. Ne pas saisir le rapport entre sous, deniers et livres ne l'empêche aucunement de vendre une chèvre bigarrée deux fois pour une somme considérable, tout en se faisant passer pour fou.

Pour ce qui est du domaine religieux, son ignorance se manifeste d'une façon hyperbolique et comique : *Bien voi que c'est un home mort*, s'écrie-t-il à la vue du crucifix (v. 91). Mais la première réaction qu'éveille en lui ce spectacle n'a rien de blasphematoire :

Par foi, fet il, ci a mal plait !
Qu'avoit or cist preudon mesfet
Qui en ce fust est clofichiez ?
Les eulz eüst il or sachiez
Cil qui eins l'a conraé ! (v. 83-87)

23 *Le Moniage Renouart II*, éd. G. A. Bertin, Paris, SATF, 1988, v. 262.

24 Pierre-Yves Badel a montré que le nom peut signifier « sot, niais » ; *Le Sauvage et le Sot. La fabliau de Trubert et la tradition orale*, Paris, Champion, 1979, p. 23-24.

25 Jean-Charles Payen, « „ Trubert ” ou le triomphe de la marginalité, *Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévale*, Senefiance 5, 1978, p. 122.

26 Alain Corbelari, « Trubert Antéchrist », *Figures de l'oubli (Études de Lettres 1-2)*, 2007, p. 161-174 ; Corinne Füg-Pierreville, « Le déguisement dans Trubert : l'identité en question », *Moyen Âge*, 114, 2008, p. 328-329.

27 Éd. Nico van dem Boogaart et Willem Noomen, *op. cit.*, t. X, Assen, Van Gorcum, 1998.

La compassion envers la victime et la haine de ses bourreaux s'expriment d'une façon excentrique, mais leur sens ne peut pas paraître déplacé à ceux qui connaissent l'identité du supplicié. Au contraire, on pourrait y entendre l'expression d'une foi aussi naïve que sincère et profonde. Le fait de ne pas reconnaître le Christ pourrait avoir la même signification que dans le cas de l'enfant charitable : celui de voir n'importe quel homme souffrant dans le Christ, c'est le même signe de la charité que voir le Christ dans un homme souffrant. Le comique de la scène n'enlève rien à son potentiel spirituel.

Tout change avec la deuxième réplique du fol :

Bien voi que c'est un home mort,
Je ne sai a droit ou a tort ;
Que qu'il ait fet, or le lesson ;
Damedeus li face pardon (v. 91-94).

La cécité face à la nature divine du Christ et le doute concernant son innocence aboutissent à l'aveu d'une indifférence profonde²⁸. Douin de Lavesnes se sert du sot, faisant de lui son double²⁹, pour remettre en cause les bases de la religion chrétienne³⁰. Mais avant, il fait prendre pour un moment à son avatar l'apparence d'un naïf entièrement ignorant de la religion chrétienne mais animé d'un instinct religieux. Le choc de la deuxième réplique en est d'autant plus violent.

Il semble donc que le même motif, celui de la non-reconnaissance d'une représentation du Christ, peut avoir une signification diamétralement opposée. Trubert voit un homme mort là où les autres voient le Christ crucifié, et c'est « l'approximation la plus littérale qu'il se peut au Moyen Âge du « Dieu est mort » nietzschéen »³¹ ; l'enfant du miracle voit un jeune garçon là où les autres voient Jésus, et c'est le signe de la foi la plus pure.

L'enfant charitable d'un côté et les deux *nices* de l'autre semblent représenter le haut et le bas de ce motif. Les réticences de Nicole Bozon ne voient pas le fait que le geste de l'enfant est gracieux dans sa forme et sublime dans sa signification,

28 Corinne Füg-Pierreville, *op. cit.*, p. 325-326.

29 Sur Trubert en tant que figure de l'auteur, cf. *ibid.*, p. 329-334.

30 Ce qui s'inscrit dans le potentiel subversif de ce fabliau dans le domaine social : cf. Jean-Charles Payen, *op. cit.* Pourtant, Jean Batany a montré que la leçon qu'en tire le public peut aller, au contraire, dans le sens de la valorisation de la stabilité et de la nécessité de veiller sur le maintien de l'ordre ; cette polyvalence du sens se combine bien avec celle de la figure centrale. Jean Batany, « Trubert : progrès et bousculade des masques », *Masques et déguisements dans la littérature médiévale*, dir. Marie-Louise Ollier, Paris-Montréal, Vrin, Presses de l'Université de Montréal, 1988, p. 25-34.

31 Alain Corbelari, *op. cit.*, p. 174.

puisqu'il représente la charité ; l'ambiance est celle de la joie et de la légèreté, ce qu'on ne pourrait dire des deux autres cas.

Bien évidemment, le motif n'est pas tout à fait le même. La Vierge à l'enfant n'a pas la même importance symbolique ni la même charge spirituelle que le crucifix, sans parler de la différence émotive de ces deux représentations. Tout cela fait que l'attitude libre par rapport au sacré dont témoigne l'enfant du miracle est bien excusable. Mais l'opposition est-elle tout à fait tranchée ? Il semble plutôt qu'il s'agit d'un certain continuum, où Renouart serait placé entre l'enfant et Trubert. Le geste de l'enfant peut faire rire un instant, comme il peut déplaire, parce qu'il n'est pas tout à fait dépourvu d'irrespect face au sacré. Et l'exemple de Renouart montre que la piété sincère, lorsqu'elle n'est pas éclairée par le savoir, peut se manifester par une attitude blasphématoire ; en apparence, plus blasphématoire dans le cas de Renouart que dans celui de Trubert, puisque le premier médit le Christ, et le deuxième compatit avec lui.

L'ignorance et Dieu : le scandale

Dans les fabliaux, lorsqu'on n'a pas l'excuse de la *niceté* et qu'on exerce une fonction qui exige un savoir, la sottise, prenant la forme de l'ignorance, devient objet de satire. Les prêtres avec qui les épouses de bourgeois trompent leurs maris ont parfois des problèmes avec le latin : c'est le cas de celui qui fut mis au lardier du fabliau qui porte ce titre. Pris en flagrant délit et placé dans le contenant que le mari s'apprête à vendre, il implore de l'aide à un congénère :

Frater, pro Deo,
Me delibera,
Reddam tam cito
Ce qu'il coustera (v. 137-140)³².

Incapable d'achever sa phrase en latin, il est complètement ridicule.

Mais c'est lorsque les compétences lui manquent pour exercer son métier que le prêtre est le plus malmené par l'auteur. Il s'agit de celui qui *dist la Passion*³³, ou plutôt qui n'était pas à même de la dire. Il représente le parfait pendant comique du prêtre qui ne connaissait qu'une seule messe des récits pieux.

Dans ce personnage, l'ignorance est loin d'être la couche apparente : elle est le reflet parfait de son manque de piété. En effet, la seule chose qui intéresse le prêtre,

c'est l'offrande ; pour cela, il n'a pas besoin de maîtriser la liturgie. Pourtant, il s'acharne à jouer son rôle jusqu'au bout, ce qui permet de montrer son ignorance dans toute son étendue : il feuillette en vain son missel pour y trouver la Passion ; en désespoir de cause, il se décide à lire le premier passage qui lui tombe sous la main, et qui est très loin de convenir ; il se souvient pourtant de bribes du texte en question, et il parsème sa lecture des exclamations « *Barraban !* » ou « *Crucifige eum !* » (v. 33 et 43).

Le latin imparfait revient à la fin du récit, lorsqu'il s'entretient avec son clerc sur la nécessité de passer à l'offrande :

Et dist au prestre : *fac finis !*
Et il li dist : *non fac*, amis,
*Usque ad mirabilia*³⁴ (v. 49-51).

Ils seraient sans doute plus à l'aise en se parlant en français mais cette langue sacrée qu'ils maîtrisent si mal marque leur supériorité sur le vulgaire. Le prêtre devient aussi ridicule que méprisable dans sa prétention peu fondée de se faire meilleur que ses paroissiens.

L'office de la Passion célébré par ce rustre devient une farce. Le chaos est total : le français se mêle au latin, les bribes de l'Écriture aux préoccupations matérielles, le tout dominé par la voix du prêtre qui tantôt hurle, tantôt parle trop bas. Le comportement des fidèles s'inscrit bien dans ce contexte : d'abord ils commencent à murmurer, parce qu'ils voudraient déjà rentrer pour manger alors que le prêtre tarde à commencer l'office ; mais sous l'effet des mots isolés de l'Écriture, ils sont fort bouleversés et se mettent à crier merci. Leur sottise est à la mesure de l'ignorance du prêtre : ils passent des sensations corporelles aux émotions religieuses superficielles, sans aucune réflexion. Au fond, il n'y a pas de grande différence entre eux et le personnage central ; pour eux tous, la messe est une simple obligation vide de tout sens, qu'il s'agit de terminer le plus vite possible pour passer à l'essentiel : l'offrande ou le dîner.

L'auteur présente ici une parfaite image du chaos provoqué par l'ignorance du prêtre. C'est cette ignorance qui bouleverse l'ordre temporel normalement assuré par la liturgie, qui devrait inscrire le temps des fidèles dans le temps de l'histoire sacrée.

On est contraint d'avouer que du point de vue littéraire, le fabliau est infiniment plus réussi que la plupart des miracles sur le prêtre à une messe. Celui-ci semble une figure bien plate et pâle, et les auteurs n'ont à dire de lui que deux choses : qu'il était pieux et ignorant, évitant de donner de cette ignorance une image trop

32 Éd. et trad. Geneviève et René Metais, *Les fabliaux*, Paris, F.P. éditions, vol. I, 1994.

33 Éd. Nico van dem Boogaart et Willem Noomen, *op. cit.*, t. VIII, 1994.

34 Probablement il espère, à force de progresser dans son texte, tomber finalement sur le récit de la Passion et des miracles qui accompagnent la crucifixion.

précise³⁵. Cela fait en somme des récits assez rudimentaires. Par contre, dans le fabliau, la vérité psychologique suggérée par petites touches, le rythme alerte de la narration, la maîtrise de la versification qui permet des jeux dignes de Gautier de Coinci³⁶ – tout cela prouve que le vice est une source d'inspiration beaucoup plus riche que la vertu.

En même temps, il est paradoxal que l'auteur du fabliau soit plus proche de l'orthodoxie que ceux des récits pieux qui vantent la simplicité de leur prêtre. En outre, la virulence du récit fait ressentir son engagement profond ; il semble très soucieux de la correction de la liturgie. La force comique du récit ne cache aucunement, au contraire, que l'ignorance du prêtre ne peut que l'indigner ; loin de constituer une couche superficielle sans importance, elle est source de scandale.

Le jeu

Mais l'extérieur ne colle pas toujours aussi parfaitement avec l'intérieur, et la bêtise n'est pas toujours si profondément vraie : puisqu'elle se voit, on peut la simuler. Le jeu des auteurs est mené à la perfection lorsque non seulement le témoin à l'intérieur du récit est berné, mais que le destinataire du texte lui aussi est incapable de savoir où commence la ruse et où se termine la bêtise. Les deux coexistent facilement chez les *tricksters*³⁷, dont Trubert est l'incarnation parfaite.

En principe, les simples chrétiens sont à l'opposée des *tricksters*. La ruse repose sur la duplicité, aussi est-elle foncièrement étrangère à la simplicité évangélique. Il semble que certains auteurs des textes pieux insistent sur ce fait, lorsqu'ils montrent leur personnages victimes de la ruse des autres et incapables de la déjouer.

Il y a pourtant Junipère, le compagnon de saint François, qui ne dédaigne ni la ruse ni le jeu³⁸. Il est vrai qu'il serait difficile de multiplier les exemples, mais ils

35 On peut espérer que la seule messe qu'il connaît, il l'a bien maîtrisée ; d'ailleurs, l'unicité suggère une concentration sur l'essentiel, opposée à la dispersion et l'accumulation chaotique (mélange de différents fragments bibliques) dans le fabliau ; mais le bouleversement temporel, provoqué par l'incompatibilité entre l'office et le moment du cycle liturgique, est le même, et il est signalé par certains auteurs des miracles.

36 *Et prist a dire isnelepas/ Primes en halt et puis en bas :/ Dixit Dominus Domino meo./ - Mes ge ne vos puis pas en o/ Trover ici conçonancie/ Si est bien droiz que ge vos die/ Tot le miels que ge porrai metre !* v. 21-27.

37 Cf. Carl-Gustav Jung, « On the Psychology of the Trickster-figure », *The Trickster : A Study in American Mythology*, dir. P. Radin, London, Routledge and Kegan Paul, 1956, p. 195-211 ; Michel Meslin, « Le trickster ou le fripon divin », *Hugur : mélanges Régis Boyer*, dir. Claude Lecouteux, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, p. 353-358.

38 Voir plus haut, p. 26-27.

reposent sur un modèle bien prestigieux, puisque dans la tradition des apocryphes, c'est le Christ lui-même qui apparaît parfois en tant que *trickster* en même temps qu'il est l'incarnation d'une sagesse qui s'oppose au savoir institutionnel. Telle est son image dans l'*Évangile de l'Enfance*³⁹.

Le Christ dans ce texte est surtout un enfant qui joue. Fabriquer des oiseaux en argile et les faire s'envoler, se balancer sur le rayon du soleil – autant de gestes où s'exprime avec beaucoup de charme toute la poésie de l'enfance ; ces jeux s'avèrent pourtant cruels lorsque les autres enfants veulent imiter Jésus et se cassent les jambes en essayant de se suspendre au rayon du soleil, ou trouvent la mort en sautant comme lui d'une grande hauteur, ou bien sont tout simplement tués par Jésus pour l'avoir irrité. Les résurrections qui suivent ont elles aussi l'air de faire partie de ce jeu et ressemblent à des tours de magie ; le tout s'accompagne d'éclats de rire.

Mais comme le rire de Jésus est signe de sa sagesse⁴⁰, le jeu auquel il se livre est riche de sens : il s'accompagne souvent d'une transgression de règles, comme lorsqu'il fait des oiseaux d'argile le jour de sabbat. Le jeu du Christ consiste à bouleverser l'ordre établi par la religion ancienne.

Le savoir institutionnel fait partie de cet ordre et semble entièrement identifié avec le judaïsme. C'est pour discipliner leur enfant que Marie et Joseph, sur le conseil des représentants du pouvoir local, envoient leur enfant à l'école, où il doit apprendre en même temps la clergie et la *jeuerie* (v. 1098) :

Nous li aprandrons de clergie
Son mestre sera Zacharie ;
Oïe a nostre loi souvent (G, 697-699).

De nombreuses scènes qui se passent à l'école permettent de montrer que le savoir du Christ est en opposition avec le savoir institutionnel et humain. Comme il le dit lui-même (v. 1158), l'enfant Jésus est plus sage que ses maîtres. Il le leur prouve en commentant le sens symbolique des lettres de l'alphabet – qu'il connaît directement de son Père – partageant avec les illettrés cette fascination pour l'écriture. En même temps, afin de dispenser son savoir, il préfère la parole à l'écriture : il vient à l'école avec un livre, mais au lieu de l'ouvrir, il parle du pouvoir du saint Esprit, et ces quelques mots suffisent à opérer la conversion des maîtres. D'une façon analogue

39 Je cite la traduction du treizième siècle d'après l'édition d'Erich Gast, *Die Beiden redaktionen des « Évangile de l'Enfance »*, Greifswald, 1909.

40 Sur la signification symbolique du rire de l'enfant, cf. Éric Berthon, « Le sourire aux anges. Enfance et spiritualité au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècles) », *Médiévales* 25, 1993, p.93-111 ; sur le rire comme signe de la sagesse, cf. Philippe Walter, *Merlin ou le savoir du monde*, Paris, Imago, 2000, p. 147-157. Merlin est encore un personnage qui possède plusieurs caractéristiques du *trickster* et dont le savoir se passe de l'apprentissage ; *ibid.*, p. 78, 156-7, 168-170.

l'écriture est dépassée dans un épisode inspiré par l'Évangile de l'Enfance raconté dans *Ci nous dit* : envoyé à l'école, le petit Jésus a pris un peu de parchemin où il n'avoit nient eicript et en regardant dedens disoit mout de belles choses (chap. 42). De cette façon il prouve ce que Joseph et Marie pressentaient : que les maîtres ne peuvent rien lui apprendre.

Mais si le Christ de l'Évangile de l'Enfance aime jouer, comme les simples, il est pourtant à noter qu'il ne fait pas semblant d'être un simple. Il lit sur une page blanche, mais n'est pas incapable de déchiffrer l'écriture réelle. Il fait des folies, mais il ne confond pas les mots, il ne fait pas semblant de ne pas comprendre quelque chose. Il n'a rien de ridicule. Les simples chrétiens n'ont pas cette parenté valorisante : leur apparence est plus basse. Ils ressemblent plus à Trubert qu'à l'enfant Jésus.

Ou plutôt, c'est Trubert qui leur ressemble, de même que, pour prendre un exemple beaucoup plus innocent, Thibaut Aignelet de la *Farce de Maître Pathelin*. Dans ce deuxième personnage, la fusion de la bêtise et de la ruse est poussée à la perfection : il est absolument impossible de savoir à quel moment le berger commence à simuler la bêtise, et on ne peut être absolument sûr qu'il le fait à la fin de la farce, répétant inlassablement son *bée* ! – puisque la ruse et l'humour peuvent émaner non pas du personnage mais de l'auteur.

Ces hésitations sont-elles tout à fait absentes dans le cas des jongleurs de Dieu ? La sincérité du moine qui tient à reprendre au chevalier avide au moins cette quantité de viande qu'il peut manger peut bien éveiller des doutes⁴¹ ; et pourtant, il a la même place dans le chapitre de Césaire sur la simplicité que le berger Marcadellus abusé par un voleur, et l'auteur n'hésite pas à présenter ses paroles comme inspirées par l'Esprit Saint, ni à évoquer à son sujet la « simplicité du juste », ni à attribuer la conversion du chevalier à sa « *sancta simplicitas* ». Donnée par Césaire comme exemple du caractère paradoxal de la simplicité, le moine semble être un *trickster* parfait : non seulement on ne sait pas quelle est en lui la part de la vraie simplicité et celle de la simulation, mais en outre, la simulation éventuelle peut avoir à la fois un but bas et un but élevé : sa visite chez le voisin malhonnête n'est-elle pas un petit spectacle soigneusement préparé à l'usage de celui-ci ? En effet, avant de partir, il demande à l'abbé s'il doit accepter une restitution partielle ; il a peut-être déjà conçu le projet, y compris la réponse à la question de savoir pourquoi il mange de la viande : pour ne pas retourner complètement vide. Il peut bien, tout en étant simple, comme l'affirme le narrateur, simuler une sottise encore plus grande pour émoouvoir le chevalier ; il n'en réussit pas moins à se gaver de viande.

41 Cf. *L'humour en chaire*, op. cit. p. 169.

Le regard des autres

Les témoins du spectacle de la sottise sont par la force des choses réduits à ne percevoir que sa couche extérieure. Leur réaction guide la réception du public et son interprétation. Cette réaction est toujours significative – même quand elle fait défaut. Cela se produit lorsque l'infériorité intellectuelle est une conséquence naturelle de l'infériorité sociale : elle n'éveille aucun étonnement. Ni Aucassin, ni Nicolette ne commentent le fait que les bergers soient plus ou moins *emparlés* ; le fait est signalé au public directement par le narrateur. Dans le *Tristan en prose*, on voit mal qui pourrait constater cette infériorité puisque les bergers sont confrontés à différents types de fous – Tristan le fou furieux, Dagueuet le fol inoffensif – ce qui place la simplicité dans le contexte plus large de troubles mentaux, sans laisser la distance nécessaire pour marquer l'infériorité ; quant au roi, sa supériorité dans l'ordre du pouvoir rend superflue toute expression d'une supériorité dans l'ordre intellectuel. La simplicité des bergers est une évidence et personne n'a besoin de la faire remarquer au public.

Remarquer la sottise de l'autre, c'est lui accorder une importance. Les constatations du type « alors il a compris que c'était un idiot » émanent d'habitude des personnages secondaires et s'appliquent aux protagonistes des récits. Elles concernent d'habitude des personnages qui ne sont des idiots qu'en apparence ; elles doivent inciter le public à chercher ce qui se cache sous cette couche superficielle.

Le choix du personnage-témoin aide parfois à relativiser son jugement. Lorsque Doon de Maience quitte l'ermitage de son vieux père, avec qui il a passé une grande partie de son enfance dans une forêt profonde⁴², la première personne qu'il rencontre sur son chemin vers la civilisation et qui remarque son altérité, est un vilain. L'auteur insiste tout autant sur le fait de regarder (*le vilain s'estut, sel regarda forment*, p. 81)⁴³, que sur l'orgueil du paysan. Il est vrai que le narrateur assure lui aussi que le jeune Doon *se contenoit assez nicheitement* (loc. cit.), mais ce n'était que le *semblant* ; le vilain ne voit que les apparences qu'il est incapable d'interpréter ; aussi, Doon *en son cuer li sembla homme moult non sachant* et il se moque de lui comme d'un fou ; d'ailleurs, il se l'imagine avec un fromage.

Filtrée par le regard d'un rustre, cette image n'a aucune fiabilité. Elle ne fait que souligner la disparité entre l'apparence et la vérité, présente depuis longtemps dans le protagoniste puisque dès sa première enfance, il apparaît en tant que *puer senex* :

42 Sur Doon en tant que *nice* et ses relations avec Perceval, cf. Jean-Louis Picherit, « L'influence du roman sur les *Enfances Doon de Mayence* », *Essor et fortune de la chanson de geste dans l'Europe et l'Orient Latin. Actes du IX Congrès International de la Société Rencesvals*, éd. Alberto Limetani et al., Modène 1984, p. 539-551.

43 Éd. M. A. Pey, Paris, F. Vieweg, 1859.

VII. ans ot et nient plus, moult i ot bel enfant ;
De son temps ne vit on onques mès si trez grant,
Si sage, ne si preus, ne si aperchevant,
Ne tant bel afeitié, ne si sage parlant (p. 14).

Aussi, même si sa prouesse précoce se manifeste parfois avec une naïveté qui fait rire son père (p. 73, 78), il est évident que ceci sert uniquement à rehausser la valeur du personnage.

Comme le dit Philippe Ménard, « la *niceté*, telle la folie de l'homme sauvage, n'est pas forcément un ridicule : elle pare le héros d'une sorte d'auréole »⁴⁴. Aussi, chez Wolfram von Eschenbach, la sottise est plus voyante en même temps que la valeur du personnage mieux pressentie que chez Chrétien de Troyes ; dans une seule réplique, Gurnemanz réprimande le jeune homme de parler comme un enfant et le complimente de sa nature noble.

L'intérieur : Nature et Dieu

Cette noblesse de Perceval chez Wolfram von Eschenbach et, dans une certaine mesure, chez Chrétien de Troyes, se voit dans sa beauté ; elle est transmise par le sang. La vraie valeur des *nices* leur vient, pour la plupart des cas, de la nature, dont la voix ne peut pas être tue par le manque de *nureture*⁴⁵. Tel est aussi le cas de Fergus. L'envers de sa *niceté* n'est pas la religiosité (par rapport à laquelle l'auteur de *Fergus* marque ses distances d'une façon assez ostensible), mais la noblesse.

Les deux se combinent pourtant parfaitement dans *Doon de Maience*. Sous l'impétuosité encore enfantine, la vocation religieuse du héros éponyme se découvre au même moment que sa bonne naissance : *Messages est de Dieu, si com j'ay en pensé, / Estrait de haute gent et de haut parenté* (p. 95).

Dès sa première enfance, il est celui qui parle le plus de Dieu dans le texte, et il ne le fait pas d'une manière particulièrement enfantine. Ce qu'il sait de la religion, il l'a appris, et il était très bon élève. Lorsqu'il parle à son maître qui l'a trahi l'accusant de commettre un péché et évoquant des souvenirs de l'histoire sainte, *Lechierre, fet le glout, trop avez de sarmon. / Si vous ay jen appris cheste bonne lechon* (p. 13).

La situation est sûrement paradoxale : les actes accomplis par le maître sont la négation des valeurs qu'il a inculquées à son élève ; mais l'élève, avant de suivre ces valeurs, les a parfaitement bien apprises. Doon est un *nice* dans son rapport

44 *Op. cit.*, p. 45. L'auteur précise que rares sont les *nices* qui ne sont pas voués aux plus hautes entreprises.

45 Cf. Philippe Walter, *Perceval, le pêcheur et le Graal*, Paris, Imago, 2004, p. 47-55.

avec le monde civilisé, mais non dans le domaine de la religion. À part la fois où il prend un château pour l'enfer, tel que lui a décrit son père⁴⁶, il n'y a en lui aucune naïveté dans sa relation avec le religieux. Visiblement, pour l'auteur, la foi sincère doit s'accompagner de la compréhension mûre.

Il n'en est pas de même pour tous les *nices* : Renouart est loin de posséder cette maturité.

François Suard considère que si ce personnage est « bâti sur le contraste entre un extérieur burlesque et la valeur profonde », c'est uniquement dans le *Moniage* que cette valeur prend une forme religieuse, pendant que dans *Aliscans* et dans la *Chanson de Guillaume*, elle se limite à la vaillance chevaleresque.⁴⁷ Pourtant, pour Jean Subrenat déjà dans *Aliscans*, Renouart est « du point de vue religieux le héros [...] le plus complet » ; il conclut que « sous ses dehors rudes, [...], dans le monde chrétien, c'est un pauvre, au sens de la béatitude » ; c'est ce qui lui gagne la grâce de convertir les païens après s'être converti lui-même.⁴⁸ Il me semble que l'aspect religieux est esquissé déjà dans la *Chanson de Guillaume*, renforcé dans *Aliscans*, et se manifeste pleinement dans le *Moniage* ; mais malgré de nombreuses similitudes, il n'atteint pas vraiment la simplicité évangélique.

La déchéance et la marginalité de Renouart font qu'il occupe une position incertaine dans le domaine de la foi, puisque pendant longtemps il n'est pas baptisé. Cette question revient à plusieurs reprises dans la *Chanson de Guillaume* et dans *Aliscans*, mais dans les deux textes elle apparaît de deux façons différentes.

Dans la *Chanson de Guillaume*, au cours de la bataille, un Sarrasin demande à Renouart d'un ton méprisant s'il est chrétien ; celui-ci répond *Jo sui ben baptizez* (v. 3252)⁴⁹. Il s'avère plus tard que ce n'est pas vrai. Se sentant offensé par le fait que Guillaume l'a oublié dans le partage du butin, Renouart pense rallier l'armée des infidèles se disant qu'il n'a aucunes obligations par rapport aux chrétiens : *Jo ne fu unques baptizez ne levé, / N'en muster n'entraï pur preer Dé* (v. 3358-9). Les deux vers sont repris plus loin à la troisième personne par les écuyers qui annoncent la désertion de Renouart à Guillaume, et par Renouart lui-même, après la réconciliation, avant qu'on lui administre le baptême.

46 Scène qui fait écho à la méprise de Perceval qui prend les chevaliers pour les diables, avant de les considérer comme des anges.

47 « L'originalité littéraire du Moniage Renouart, *Les Moniages Guibourc, Hommage à Jean Frappier*, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1983, p. 306. Cf. aussi David P. Schenck, « Le comique et le sérieux dans le Moniage Guillaume et le Moniage Renouart », *ibid.*, p. 239-259.

48 Jean Subrenat, « Le heurt des religions dans *Aliscans* », *Comprendre et aimer la chanson de geste (À propos d'Aliscans)*, *Feuillets de l'E.N.S.*, Fontenay-St. Cloud, mars 1994, p. 101.

49 Éd. François Suard, Paris, Garnier, 1999.

Dans *Aliscans*, on retrouve les mêmes hésitations mais dans un contexte différent. Tout d'abord, c'est Louis qui soulève la question lorsqu'il explique à Guillaume qui est Renouart :

Sovent m'a dit et mainte foiz rové
Qu'il recevroit sainte crestienté ;
Mes je li ai tot adés deveé (v. 3646-8)⁵⁰.

Lorsqu'un Sarrasin lui demande son nom au cours de la bataille, il répond : *en droit baptesme sui Renoart clamez* (v. 7055), mais quand Guibourc lui pose la question, il confirme qu'il n'est pas baptisé parce que Louis ne l'a pas permis.

En même temps, on voit le jeune homme plusieurs fois invoquer des saints et prier Dieu ; peu après la mention du baptême devant un Sarrasin, il prononce une sorte de *credo*, d'abord raccourci (v. 7077-79), ensuite plus développé, en forme de prière du plus haut péril (v. 7192-7228).

Renouart est donc un croyant dont la foi n'est pas institutionnalisée. Il ressemble en cela au convers de Césaire de Heisterbach qui désire communier mais ne sait pas qu'il n'a pas été baptisé ; mais aussi à tous les simples à qui on refuse cet autre sacrement, l'eucharistie. Louis justifie son opposition à la demande du baptême par le fait qu'il n'a jamais aimé le jeune homme à cause de sa taille, il préférerait donc qu'il reste dans la cuisine ; on peut présumer que la *niceté* du géant n'y est pas pour rien non plus⁵¹. Visiblement, l'empereur ne conçoit pas la possibilité de la jonction du haut et du bas dont Renouart, « vivant oxymore »⁵², est l'incarnation.

Dans les trois textes, la foi du géant s'exprime par l'aspiration à un objet qui lui est interdit, que ce soit le baptême ou l'état monastique, qu'il lui soit accordé à la fin du texte ou qu'il se l'accorde lui-même au début.

Dans le *Moniage Renouart*, ce personnage est probablement le plus comique et le plus christianisé. Après avoir endossé l'habit du premier moine rencontré pour

50 Éd. Claude Régner, Paris, Champion, 1990.

51 Alain Labbé analyse le personnage dans le contexte des trois fonctions de Georges Dumézil, et il considère que le « désir de baptême [de Renouart] est tension vers la sacralité de la première fonction » et le refus du roi témoigne de son désir de « borner Renouart à la sphère de la troisième fonction, conformément au principe d'incompatibilité que la tradition avait explicitement fixé » ; « De la cuisine à la salle : la topographie palatine d'Aliscans et l'évolution du personnage de Renouart », *Mourir à Aliscans. Aliscans et la légende de Guillaume d'Orange*, éd. Jean Dufournet, Paris, Champion, 1993, p. 222. Il me semble pourtant que le baptême ne peut pas être considéré comme rite donnant accès à la première fonction ; les aspirations de Renouart ne sont pas ici tellement ambitieuses, contrairement au *Moniage* : cf. André Moisan, « De la cuisine à la chevalerie et à la vie monastique ou les trois « fonctions chez le Rainouart épique », *Banquets et manières de table au Moyen Âge, Senefiance* 38, 1996, p. 339-352.

52 Alain Labbé, *op. cit.*, p. 215.

rejoindre son état, après avoir pris le crucifix pour un homme vivant, puis pour le diable, Renouart devient dans ce texte l'incarnation de la foi. Les moines savants s'avèrent des traîtres : l'abbé, après avoir trompé l'idiot, rejette la religion chrétienne – à la manière du maître de Doon, que ses connaissances théologiques approfondies n'empêchent pas de trahir. Renouart s'en étonne lui-même : *moult m'esmerveil que il seit tant de Dés/ que traïson ot en son cuer pensé* (v. 4850-51), remarque-t-il après avoir entendu comment l'abbé repenté lui demande pardon dans un discours riche en souvenirs de l'histoire sacrée.

Par contre, le simple ridicule reste fidèle. Sa foi se manifeste d'une façon excentrique lorsqu'il insulte le crucifix – mais c'est parce qu'il veut tant devenir moine ! – ou lorsqu'il fait remarquer à saint Julien que se serait une *lasquetés* de sa part d'oublier son serviteur (v. 933; familiarité avec le saint qui évoque la façon dont Paul le Simple s'adresse au Christ). Mais il finit par donner des leçons de la foi aux moines : *Cil qui en Dieu est fermement creant/Mar doutera, car il a bon garant* (v. 5404-05)⁵³.

Cependant, il reste *nice* jusqu'à la fin. Il peut bien acquérir, avec beaucoup de peine, un savoir-faire chevaleresque, il ne cesse de susciter les rires. Dans le domaine de la religion aussi : à la fin du texte, au cours d'une confession, il avoue ne pas se souvenir d'un péché plus grave que d'avoir gardé pour lui un bon morceau lorsqu'il était cuisinier chez Louis, ce qui amuse beaucoup le prêtre.

« Tendu entre l'en-bas et l'en-haut »⁵⁴, prenant des allures jongleuresques⁵⁵, Renouart ressemble en plusieurs points au jongleur de Notre-Dame. Comme lui, il est incapable de participer à la liturgie, parce qu'il ne sait pas chanter⁵⁶ ; comme lui, il laisse constamment paraître son altérité par rapport à l'univers monastique auquel il désire appartenir. Cette similarité permet de saisir le contraste voyant entre les deux personnages, contraste qui se lit justement dans la relation par rapport à l'espace monastique. Si le héros du conte pieux, torturé par la conscience de son inutilité et de son infériorité, s'efforce surtout de ne pas se faire remarquer, Renouart, dès son

53 Cette inversion de la hiérarchie dans la sagesse transparait aussi ailleurs, par exemple lorsque Guillaume dit de Renouart *or est il sages et je sui assotez* (*Aliscans*, v. 7656).

54 Alain Labbé, *op. cit.*, p. 210. Cf. Aussi Jean-Pierre Martin, « Le personnage de Rainouart, entre épopée et carnaval », *Comprendre et aimer la chanson de geste, op. cit.*, p. 63-86 et Bernard Guidot, « L'humour dans le Moniage Rainouart est-il la marque d'un esprit distingué ? », *Essor et fortune de la Chanson de geste dans l'Europe et l'Orient latin*, Mucchi Editore, Modena, 1982, p. 87-103.

55 C'est l'image que Guillaume garde de lui : *Tant ere liés quant soliés canter/Par devant moi, et salir et treper/ Vostre tinel branloier et lever* (v. 1282-84).

56 Par contre, à l'unisson avec la nature, il chante à gorge déployée avec les oiseaux. Cette opposition de la musique savante et musique naturelle rappelle celle qu'on a vue dans le *Mystère de l'Incarnation*; voir plus haut, p. 80-81.

entrée au couvent, essaie – avec succès, finalement – de s'approprier cet espace par le moyen auquel il excelle, la force physique. Le jongleur se cache dans une crypte et il est heureux d'apprendre que l'on tolère sa présence ; Renouart entre au couvent avec fracas après avoir assommé le portier qui lui barrait la voie, dévore toutes les provisions des moines et sème la panique à l'aide de son bâton.

Même s'il est *nice* et croyant, un guerrier appartenant à l'univers de la chanson de geste colle mal au modèle de la sainte simplicité, parce qu'il lui est difficile d'acquérir la vertu essentielle de cette valeur : l'humilité.

L'intérieur : la sagesse du peuple

La sottise des bergers attire moins l'attention parce qu'elle est une sorte d'évidence. On pourrait croire qu'elle est moins une illusion, parce qu'elle vient justement de cette même nature qui permet aux chevaliers *nices* de se débarrasser de la leur. Ce n'est pas tout à fait vrai.

Les bergers que rencontrent les chevaliers dans les romans accomplissent souvent la fonction d'informateurs, qui ne se limite pas à une simple transmission de message⁵⁷. « Ermites laïques »⁵⁸, éloignés de toute préoccupation religieuse, ils sont dépositaires de bon sens populaire, qui s'accorde parfois avec la voix de l'auteur. Leur position marginale leur permet d'envisager la société courtoise avec distance ; puisqu'ils ont de cette société une certaine connaissance, ils peuvent rappeler aux chevaliers égarés les valeurs fondamentales qu'ils avaient négligées, devenant de cette façon porte-paroles des auteurs. Face à leur interlocuteur noble, ils sont « à la fois en position haute et en position basse »⁵⁹.

Dans leur fonction d'informateurs, ils ressemblent aux bergers de la Nativité tels que les voient certains théologiens⁶⁰ : ils transmettent un message dont ils ne comprennent pas le sens ou la portée. Le bouvier d'*Yvain* de Chrétien de Troyes dirige le protagoniste vers l'aventure sans comprendre le sens de ce terme ; les bergers d'*Aucassin et Nicolette* ignorent jusqu'au sens des mots qu'ils transmettent. *Le plus emparlé* d'entre eux ne comprend rien lorsque Nicolette lui demande de dire

57 Corinne Denoyelle a remarqué que cette catégorie de paysans est surreprésentée dans les romans arthuriens, ce qu'elle explique par la fonction symbolique qu'ils remplissent et qu'elle assimile à celle des ermites, eux aussi plus nombreux dans les textes que les hommes d'église d'autres types ; *op. cit.*, p. 143.

58 *Ibid.*, 154.

59 *Ibid.*, p. 152.

60 Voir plus haut, p. 34-35. D'autres traits en commun, c'est par exemple le fait d'apparaître presque toujours en groupe, contrairement aux simples appartenant à d'autres états.

à Aucassin qu'il vienne chasser dans la forêt une bête précieuse, capable de guérir la maladie du jeune homme. Il réduit la métaphore courtoise au sens propre : il n'y a pas dans la forêt d'animal tellement extraordinaire. Lorsque plus tard Aucassin rencontre un bouvier, il lui parle le même langage : il est triste, lui explique-t-il, parce qu'il a perdu un lévrier précieux. Le bouvier est indigné : comment peut-on se lamenter d'une telle perte quand lui, il a perdu un bœuf qui le fait vivre, et qu'il a à charge une mère condamnée à la misère.

Mais l'incompréhension du langage courtois n'est pas uniquement comique. Elle crée une distance par rapport aux valeurs qui se cachent derrière ce langage, et celle-ci s'inscrit bien dans la dimension parodique du texte. De cette façon, les bergers d'*Aucassin et Nicolette* laissent entendre la voix de l'auteur qui ironise sur les conventions de l'amour courtois. La juxtaposition des souffrances d'un amoureux et des problèmes d'un bouvier est dans ce domaine très efficace : elle laisse entrevoir tout le côté factice de l'amour courtois. Elle permet aussi de mieux apprécier la chance qu'on a de ne souffrir que de peines amoureuses. Vingt sous, somme dont le vilain aurait besoin pour s'acheter un autre bœuf, n'est pas un prix trop élevé pour une telle consolation ; Aucassin les lui offre et va son chemin. La parodie que représente la chantefable ne tend pas à contester les valeurs de la société aristocratique, elle permet seulement de les voir, un moment, d'une certaine distance amusée ; et c'est à cela que servent les voix des simples.

Au moins, on peut le croire ; mais les ambiguïtés de la simplicité font que la situation peut être interprétée dans le sens opposé. Selon Tony Hunt, entre Aucassin et le bouvier, ce n'est pas ce deuxième qui est le plus simple : « le valet hideux qui gémit sur sa propre incapacité et pleure la perte de sa bête s'empare vite de l'idée de sa misère pour profiter de la générosité et de la nature simple du jeune innocent »⁶¹. J'ai l'impression que cette interprétation vient du fait que dans la figure du bouvier, l'intérieur transparait sous la couche extérieure.

D'autres bergers deviennent objet d'un renversement de l'ordre hiérarchique plus piquant encore. Le moment le plus saisissant de l'épisode des bergers dans *Tristan en Prose*⁶² est celui où le roi Marc demande ce qu'on dit de Tristan et d'Yseut :

Si m'aît Dix, fait li bregiers, or me semblés vous bien enfes, ki teus paroles m'alés demandant ! Le fait de monsigneur Tristan et de la roïne est bien seü chertainement par tout le monde, et li rois March meïsmement le set bien ; si fait grant sens quant il n'en fait mie trop grant samblant, car, se il samblant en moustroit, il i porroit plus tost perdre que il n'i porroit gaaingnier » (p. 272).

61 Tony Hunt, « La parodie médiévale : le cas d'*Aucassin et Nicolette* », *Romania*, 100, 1979, p. 370.

62 Cf. Philippe Ménard, *op. cit.*

Rien d'étonnant que le roi, dont les plus sots révèlent la sottise, *est si durement esbahis k'il ne set k'il doie dire (loc. cit.)*. Dans ce bref passage, les informations choquantes se succèdent : tout le monde sait – le roi sait aussi – il fait semblant de ne pas savoir – et il a raison. En un éclair, la voix du peuple bouleverse complètement l'univers des illusions dans lequel vivait le roi, permettant au public de voir l'histoire sous un jour différent et de se poser des questions qui y étaient sous-jacentes sans être jamais explicitées, matérialisant les craintes qui se décèlent dans la question du roi. Ici aussi, les bergers sont le porte-parole de l'auteur⁶³.

Corinne Denoyelle souligne pourtant que d'habitude, l'intervention des bergers, qui se caractérise par une certaine insolence, ne laisse pas de traces durables : elle ne provoque aucune modification dans le personnage principal. Leur parole n'a d'autres fonctions que de provoquer le rire et ne constitue qu'une « parenthèse carnavalesque dénuée de conséquences »⁶⁴, ce qui les distingue des ermites « qui font progresser leurs interlocuteurs sur le plan spirituel »⁶⁵.

En principe, à l'exception du moine qui convertit le chevalier par son appétit, l'impact des simples chrétiens est donc plus proche de celui de bergers que de celui des ermites. Il y a en particulier un exemple qui le confirme : le convers de Césaire de Heisterbach qui raconte à un cardinal l'anecdote contre la gourmandise des moines. Césaire conclut en disant qu'il a rencontré le cardinal Henri et qu'il est pour lui un homme saint et juste, sans suggérer que ce soit le résultat d'une conversion provoquée par le discours du convers.

Ce convers a pourtant la particularité de ne pas être aussi simple qu'il paraît. Contrairement aux autres, il aspire consciemment, l'espace d'un moment, à devenir maître de plus sages que lui. Ceux qui le font sans le vouloir (comme le héros de « Miserere ») et, souvent, sans le savoir (comme le jongleur de Notre-Dame), ont quand-même plus de succès – même si leurs interlocuteurs doivent déjà être suffisamment mûrs spirituellement pour savoir profiter d'une telle rencontre, même si cette influence s'exerce souvent à l'issue de l'histoire et que ses conséquences bénéfiques ont lieu, peut-être, hors texte.

Par contre, il y a un ignorant qui en dehors du contexte religieux transmet une vérité d'importance fondamentale et provoque un bouleversement dans la vie du protagoniste. Il n'est pas berger, mais orfèvre, et apparaît dans le lai de *Tydorel*⁶⁶. Le personnage éponyme est fils d'une reine et d'un chevalier *faé*. Le signe de ses origines surnaturelles est une insomnie qui dure des années. Pour passer ses nuits,

63 *Ibid.*, p. 138.

64 Corinne Denoyelle, *op. cit.*, p. 154.

65 *Loc. cit.*

66 Agata Sobczyk, « Le lai de *Tydorel* ou la magie du silence », *Magie et Illusion au Moyen Âge, Senefiance*, 42, Aix-en-Provence, 1999, 507-518.

il fait donc venir ses sujets à qui il ordonne de lui raconter des histoires. Une fois, les sergents viennent chercher un jeune orfèvre. Celui-ci est effrayé ; comme il explique à sa mère, il ne saurait raconter aucune histoire :

Onques n'en soi ne tant ne quant ;
Je ne sai fable ne chançon
Ne bien conter une reson (v. 268-70)⁶⁷.

L'énumération des choses ignorées rappelle celle qui caractérise les simples chrétiens, qui ne connaissent aucune prière. Comparissant devant le roi, il insiste sur l'étendue de son ignorance :

Sire, fet-il, onc ne contai,
si m'aït Dex, ne ne chantai.
(...)
petit ai oï et veü,
et encor mains retenu (v.308-314).

Aux yeux du roi, il est impensable qu'on puisse ne rien savoir à ce point :

Il n'est nus hon tant sache poi
Conme tu ses, si con tu dis,
Dont es tu molt fol esbahiz (v. 316-318).

Cette ignorance émane tout naturellement du personnage : le garçon qui ne connaît aucune histoire est une incarnation de dénuement. Orphelin de père, vivant dans la pauvreté avec une mère vieille et malade, il a tout pour constituer une image de la misère, une personnification de l'histoire inexistante. En outre, sa marginalité est soulignée par le fait qu'il est étranger à l'univers du genre littéraire dans lequel il apparaît ; selon Jean Frappier, il vient plutôt du monde de *fabliaux*⁶⁸.

Celui qui révèle au personnage central le mystère de ses origines le fait d'une certaine façon sans le savoir, comme par hasard. En effet, lorsque les sergents du roi viennent le chercher, puisqu'il a peur de révéler les dimensions de son ignorance, sa mère le rassure, lui conseillant de dire au roi *que n'est pas d'ome/ qui ne dort, ne qui ne prend some* (v. 289-90). C'est un proverbe : une vérité dont la source se perd dans le vague, qui a été transmise au jeune homme par sa mère sans qu'il sache en

67 Éd. Mary Prudence O'Hara Tobin, *Les lais anonymes des XIIe et XIIIe siècles*, Genève, Droz, 1976.

68 « À propos du lai de *Tydorel* et de ses éléments mythiques », *Histoire, mythes et symboles*, 1976, p. 223.

mesurer l'importance. Il n'est qu'un canal vide qui permet à la vérité de se révéler ; pendant que ceux qui connaissent les histoires ne font que prolonger l'état dans lequel se trouve leur roi, sans y apporter aucune solution. Les ressources du langage sont impuissantes face au mystère : elles ne peuvent que voiler les choses.

Cet orfèvre possède la particularité rare parmi les simples « profanes » de n'être aucunement comique. L'ignorance totale lui confère un aspect digne et un peu mystérieux. Mais malgré cela, il est soupçonné d'être un *trickster*, et cette éventualité éveille une grande agressivité de Tydorel :

Mes ja si ne m'en gaberas.
Qant tu de moi departiras
N'avras tu talent de gaber (v. 319-21).

En effet, le roi pense que le jeune homme se joue de lui, qu'il simule l'ignorance pour se soustraire à son ordre. On ne sait jamais à quel type de simple on a affaire.

Perceval

Parmi tous les simples de la littérature médiévale française, Perceval occupe une place à part. Sa *niceté* intrigue les personnages du texte et les chercheurs. Dès qu'il entre sur scène, il suscite un sentiment contrasté : les chevaliers qu'il rencontre expliquent à leur seigneur

Que Galois sont tuit par nature
Plus fol que bestes en pasture.
Cist est ausi com une beste.
Fos est qui delez lui s'areste,
S'a la muse ne vialt muser
Et le tans an folie user (v. 241-246).

Mais celui-ci n'est pas de cet avis :

- Ne sai, fait il, se Dex me voie !
Einz que soie mis a la voie,
Quan que il vodra li dirai,
Ja autrement ne partirai (v. 247-250).

Ce « je ne sais pas » montre dans le chevalier un témoin perspicace, qui ne se laisse pas guider par les apparences (même si à un moment lui aussi soupçonne le jeune

homme de simuler : v. 209). Cette réaction annonce l'attitude bienveillante du roi Arthur : *se li vallez est nices, /.../ Encor puet peuz et saiges estre* (v. 970-74) ; mais surtout, elle ouvre la voie à une pluralité d'interprétations.

On peut l'opposer à celle qui est représentée dans la *Folie Lancelot*, où l'hésitation et l'ouverture est remplacée par la certitude d'une interprétation immédiate. Dans ce texte, c'est le frère aîné de Perceval, Agloval, qui est le témoin des manifestations de sa sottise. À la question s'il est Dieu ou ange, il *commence adont a sousrire et aperçoit la sotie du vallet*⁶⁹. Dans les deux cas, la simplicité se voit et elle exige du témoin une interprétation ; mais dans le *Conte du Graal*, cette interprétation est montrée comme délicate.

La richesse d'interprétations proposées par les chercheurs modernes permet de saisir la polyvalence de ce signe. Pour Lydie Louison, la spontanéité de Perceval au début de ses aventures décèle une pureté qu'il va ensuite perdre⁷⁰ ; Philippe Walter considère qu'il acquiert progressivement une maturité spirituelle à laquelle pourtant il était par nature prédisposé et à laquelle l'apprentissage intellectuel n'est d'aucun secours, au contraire, il devient à un moment nocif⁷¹ ; selon Paule le Rider, il garde des traces de sa *niceté* jusqu'à la fin du roman⁷². Jean-Marie Privat voit en lui un *trickster* chez qui la ruse se mêle à la sottise d'une façon inextricable⁷³ ; pour Ann McCullough, sa naïveté, pour être vraie, n'en est pas moins criminelle⁷⁴.

La sévérité de cette dernière opinion ne me paraît pas tout à fait infondée.

La *niceté* de Perceval est une sorte d'aveuglement⁷⁵. Il est ébloui par la lumière de la chevalerie à ce point qu'il prend les chevaliers pour les anges et pour Dieu ; la lumière du Graal ne fait pas sur lui une telle impression.

Lydie Louison montre que la scène de la rencontre avec les chevaliers est structurée par le chiasme « voir entendre entendre voir », ce qu'elle interprète comme le signe que le jeune homme est incapable de réflexion et se contente de réagir aux sensations⁷⁶. Il me semble qu'en plus, par cette insistance sur ces deux verbes, l'auteur attire l'attention sur la nécessité de bien regarder et de bien écouter ; cette capacité, justement, Perceval le *nice* en est privé.

69 *La Folie Lancelot*, éd. Fanny Bogdanow, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1965, p. 83.

70 Lydie Louison, « La rencontre de Perceval et des chevaliers », *L'École des lettres*, n° spécial *Le Conte du Graal*, II, 6, 1995-6, p. 18.

71 *Op. cit.*, p. 46-49.

72 Paule Le Rider, *Le chevalier dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Paris, 1978, p. 126-7.

73 Jean-Marie Privat, « Le chevalier „salvaige” », *L'École des lettres*, n° spécial *Le Conte du Graal*, *op. cit.*, p. 138.

74 Ann McCullough, « Criminal Naivety : Blind Resistance and the Pain of Knowing in Chrétien de Troyes's *Conte du Graal* », *Modern Language Review*, 101, 2006, p. 48-61.

75 *Ibid.*, p. 54.

76 Lydie Louison, *op. cit.*, p. 13.

L'enthousiasme avec lequel il tend vers son seul but fait qu'il est incapable d'envisager ses actions avec distance et agit comme en transe : *Que faites vos ? – Je ne sai coi* (v. 1089). Perceval le *nice* est surtout un égocentrique ; cette faille apparaît au même moment que la sottise, dans l'incapacité de nouer le dialogue.⁷⁷ Il est tellement absorbé par ses projets qu'il n'est même pas capable de remarquer la mort de sa mère, ce que l'auteur montre d'une façon très subtile à l'aide de la focalisation interne : le jeune homme voit sa mère qui *gist pasmee an tel meniere/ Con s'ele fust chaüe morte* (v. 588-9) ; il ne cherche pas à apprendre si cette impression est vraie ou pas, et le narrateur s'arrête avec lui à cette couche extérieure des choses.

Y a-t-il dans son univers tellement fermé une place pour le religieux ? Tant qu'il reste avec sa mère, Perceval a une notion vague de la religion. Il ne sait surtout pas ce que c'est que l'église. Quand il l'apprend, il est enclin à prendre pour l'église toute construction qui lui plaît, comme la tente d'une demoiselle. Il ignore donc l'Église institutionnelle et ses rites⁷⁸, et sa foi ne s'exprime que par une prière individuelle, qui se rapporte à des circonstances concrètes de sa vie : quand il a faim, il demande à Dieu de lui donner à manger, quand sa mère lui manque, il demande de pouvoir la retrouver⁷⁹. On peut ajouter que sa prière a la même efficacité que le geste de charité accompli par les paysans qui offrent leur vache à Dieu : il a l'intention de prier pour recevoir de la nourriture dans la tente qu'il prend pour une église, et voilà qu'il en trouve dès qu'il y entre ; rien d'étonnant qu'il ne se gêne pas pour se servir des pâtés de la jeune fille, comme s'ils lui étaient dus.

Micheline de Combarieu du Grès considère qu'il est impossible de « trouver la prière de Perceval en défaut ». Certes, ce n'est pas un *Miserere tui Deus*, il n'y a ici aucune incorrection, seulement cette proximité de la terre qui rappelle la prière de Benoît de Mally : *qui de terre est, de terre parle*.

Le jeune homme est prêt à prier Dieu en cas de besoin, mais sa piété, toute sincère qu'elle paraisse, n'est pas comparable avec celle des vrais « simples de Dieu », parce qu'elle ne constitue pas pour lui l'essentiel. Elle n'est qu'un élément de la vie, bien moins important que sa volonté de devenir chevalier.

C'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles la question de l'intention, dont l'importance relie ce texte à ceux des recueils pieux, est considérée ici d'une façon tout à fait différente. Lorsque Perceval commet la faute de garder le silence devant

77 Lydie Louison a relevé en plus que dans la scène de la rencontre avec les chevaliers, ses propos sont particulièrement riches en pronoms de la première personne (*loc. cit.*).

78 L'apprentissage de ce domaine est très lent : si sa mère lui révèle l'existence des églises au moment où il la quitte, c'est seulement l'ermite qui l'incite à y entrer non seulement pour prier, mais pour écouter la messe.

79 Micheline de Combarieu du Grès, *op. cit.*, p. 23.

le graal⁸⁰, c'est dans une bonne intention. Il n'a pas de mauvaises intentions non plus lorsqu'il commet le péché qui, selon sa cousine et l'ermite, est à l'origine de ce silence, lorsqu'il quitte sa mère et la laisse mourir de chagrin. Mais justement, visiblement, pour Chrétien, la bonne intention ne suffit pas⁸¹. Certes, tout péché peut être pardonné, mais ce n'est pas l'intention qui joue un rôle décisif dans le pardon, c'est la contrition. Paradoxalement, comme l'a montré Fanny Bogdanov, cette vision des choses vient de l'influence de la pensée de saint Bernard sur Chrétien de Troyes⁸², influence qui se manifeste d'une autre façon que dans les miracles et dans les contes pieux, où l'accent n'est pas mis sur les mêmes éléments. La différence est peut-être à associer avec le fait que les personnages des textes pieux pèchent (ou seulement se trompent) tout en ayant la foi, alors que celle de Perceval n'est pas particulièrement forte.

Elle évolue pourtant ; mais l'évolution du personnage qui est le sujet du roman se fait d'une façon bien particulière. Tant que le jeune homme est complètement ignorant, il est content de lui-même. À l'ouverture du roman, on le voit tout joyeux, jouant avec ses javalots dans une forêt dont on est loin de soupçonner pour l'instant que c'est une *gaste* forêt, tellement elle est jolie et printanière. La rencontre avec de plus sages que lui n'éveille en lui aucun complexe, au contraire, il veut tout de suite devenir comme eux, ce qu'il croit être à la portée de sa main. Cette gaité se manifeste en même temps que la simplicité :

Cler et rient furent si oil
An la teste au vallet salvaige,
Nus ne l'ot qui lo taigne a saige (v. 932-34).

Les conseils que lui donnent sa mère et Gornemant ne font pas de lui un sage, puisqu'il les comprend à la lettre : au fond, il reste un *nice*. Ces bribes de savoir font seulement qu'il perd sa spontanéité et sa confiance en soi ; il se soucie de ce qu'on

80 Le silence peut être coupable comme la parole. L'une des raisons que les théologiens allèguent pour la *mala taciturnitas* est l'ignorance ; cf. Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Les péchés de la langue*, Paris, Cerf, p. 36.

81 Le jeune homme apprend cela lorsque, à sa deuxième rencontre avec la demoiselle de la tente qu'il avait déshonorée sans le savoir, il voit les conséquences que son comportement a pour elle ; il se rend alors compte, avec un certain étonnement, qu'on peut commettre une mauvaise action sans en être conscient : *Voir, je [ne] m'an prenoie garde, / Fait Percevaus, de ce mesfait* (v. 3734-35).

82 Fanny Bogdanov, « The mystical theology of Bernard de Clairvaux and the meaning of Chrétien de Troyes' Conte du Graal », *Chrétien de Troyes and the Troubadours. Essays in memory of the late Leslie Topsfield*, éd. Peter S. Noble, Linda Paterson, Cambridge, 1984, p. 249-282 ; cf. aussi Micheline de Combarieu du Grès, *op. cit.*, p. 22.

dirait de lui, de ce qu'il convient de faire, et c'est pour cela que, dans la scène du Graal, il passe à côté de quelque chose d'important. « Ce héros qui, donc, ne demeure pas en Dieu (ni Dieu en lui) ne peut „ deviner ” que le graal contient une hostie (et non pas un bar ou un saumon) ; il ne peut percevoir dans la semblance de ce repas la mémoire de la Cène, ni celle de Longin dans le porteur de la lance qui saigne »⁸³. Parce qu'il ne demeure pas en Dieu, certes, mais aussi, faut-il ajouter, parce qu'il n'a pas les connaissances religieuses nécessaires pour faire ce genre d'associations.

Fanny Bogdanov est d'avis que pendant que Perceval progresse dans le savoir mondain, il reste plongé dans l'ignorance de soi jusqu'à sa conversion et la confession à l'ermite⁸⁴. Il me semble pourtant que ce moment décisif est préparé par une certaine maturation. Bien sûr, ce n'est pas l'apprentissage de la chevalerie, présenté comme facile, ni l'acquisition des usages courtois qui ont provoqué cette transformation, mais précisément, la conscience croissante de son imperfection. Parce que de ces failles, Perceval en a une conscience, sans doute au départ vague, mais de plus en plus poignante. Il n'accepte pas facilement les révélations de ses fautes ; aussi, faut-il que l'ermite lui répète des choses qu'il devrait déjà savoir de sa cousine. Il omet dans sa confession le péché qu'il sait déjà le plus lourd, le *peché de sa mère*, comme s'il n'arrivait pas à accepter la culpabilité qui pèse sur lui ; aussi, l'ermite doit-il lui mettre sa faute sous les yeux. Mais les échecs successifs ne l'ont pas laissé inchangé. « L'échec au château du Graal, échec de la connaissance, confronte pour la première fois le héros à lui-même »⁸⁵ ; l'acquisition de l'identité survient au même moment que la conscience de ses failles ; le vrai nom qu'il découvre est *Perceval le chetis*. La connaissance de soi, dont l'acquisition est au centre du roman⁸⁶, se fait au prix de l'innocence.

En même temps, c'est en apprenant la distance qui l'en sépare que Perceval découvre Dieu.

L'oubli de Dieu⁸⁷ dans lequel il tombe après avoir appris sa misère, où se lit peut-être le désespoir le plus sombre (le comportement du jeune chevalier pendant ces cinq ans peut être considéré comme suicidaire)⁸⁸ est sûrement un pas qui mène vers Dieu sur ce chemin où on avance en reculant. Ce trou noir fait table rase de l'esprit du personnage : sans mémoire, inattentif au temps, il sait peut-être de Dieu encore

83 Micheline de Combarieu du Grès, *op. cit.*, p. 26.

84 Fanny Bogdanov, *op. cit.*, p. 253.

85 Mihaela Voicu, *Chrétien de Troyes, op. cit.*, p. 63.

86 Fanny Bogdanov, *op. cit.* ; Mihaela Voicu, *ibid.*, p. 65.

87 Sur différents types d'oubli et leur place dans l'acquisition de la connaissance de soi, cf. Mihaela Voicu, *op. cit.*, p. 63-65 ; selon cet auteur, c'est l'oubli de soi dans la scène des trois gouttes de sang sur la neige qui « permettra en un instant l'émergence du vrai sujet ; *ibid.*, p. 64.

88 Cf. Fanny Bogdanov, *op. cit.*, p. 267.

moins qu'il ne savait au départ, puisqu'il ignore aussi bien la raison de s'abstenir des armes le vendredi saint que l'intérêt que pourrait avoir la visite chez un ermite, ce qui éveille un grand étonnement chez ses interlocuteurs. Les larmes qu'il va bientôt verser pour la première fois⁸⁹ et la confession à l'ermite marquent sûrement un tournant dans la maturation spirituelle de Perceval, maturation dont les résultats restent inconnus en raison de l'état d'inachèvement du texte.

Il semble donc que tant qu'il reste *nice*, malgré sa piété naïve, Perceval n'est pas plus proche de Dieu que le jeune chevalier qu'il devient progressivement. Le savoir mondain ne facilite pas la connaissance de Dieu, mais la naïveté non plus. Ce qui la facilite, par contre, c'est l'attention à l'autre ; et celle-ci exige une perspicacité, une maturité, de l'intelligence. C'est l'intelligence que Chrétien semble apprécier plus que la simplicité.

Si c'est la charité qui est au centre du roman, comme le suggère le prologue, la simplicité n'est pas favorable à cette vertu, contrairement à ce que suggèrent certains auteurs de contes pieux. Pour aimer son prochain, il faut d'abord comprendre qu'il existe, ce qui est très difficile⁹⁰. Perceval fait cet apprentissage à l'aide de la demoiselle de la tente : à sa deuxième rencontre, il apprend que le point de vue de l'autre est complètement différent du sien ; que le geste qui n'a aucune signification pour lui peut avoir pour l'autre une importance primordiale ; que ses actions s'inscrivent dans un cursus de vie complètement différent du sien ; bref, il découvre qu'il n'est pas seul au monde. Cette révélation survient tard dans son histoire ; au moins, à ce moment-là est-il capable de la recevoir, et l'accent mis sur cette disponibilité montre qu'elle était le but de son évolution⁹¹.

Certes, Chrétien montre son personnage, dès le départ, comme un élu. Le public s'attend à ce que les failles initiales soient réparées avec surplus. La simplicité a sûrement une certaine valeur, et cette valeur n'est peut-être pas très différente de ce qu'en disent les auteurs religieux : elle mène à l'humilité. Mais pour cela, il faut être conscient de son ignorance, donc cesser d'être un ignorant.

Toutes proportions gardées, cette leçon ressemble à celle de « Piège au diable » ; la valeur spirituelle de l'ignorance semble pourtant chez Chrétien encore davantage mise en doute. Il ne semble pas qu'il croit en la sainte simplicité ; on a presque

89 L'ermite *molt lo vit simple et plorant* (v. 6277) ; le mot « simple » a ici le sens de « sincère ».

90 C'est ainsi que Simone Weil interprète la quête de Perceval : « Il est donné à très peu d'esprits de découvrir que les choses et les êtres existent (...) Cette découverte fait en somme le sujet de l'histoire du Graal » ; « Lettre à Joë Bousquet » (13 avril 1942), *Joë Bousquet dans les Cahiers du Sud*, Marseille, Rivages, 1981, p. 74.

91 Aussi ridicule que cela puisse paraître, je considère les deux rencontres de Perceval avec la demoiselle de la tente comme essentielles aussi du point de vue de son éducation érotique ; cf. *L'Érotisme des adolescents, op. cit.* p. 305.

l'impression qu'il polémique avec sa vision élogieuse. Avant donc que le thème ne se fixe pour de bon dans la littérature française, il est mis en question, et ceci d'une façon extrêmement subtile et convaincante. Mais puisque dans l'esprit de cette vertu c'est la faiblesse qui fait la force, il n'est pas trop paradoxal de montrer la faiblesse avant de passer à la force.

Ainsi, les simples de Dieu peuvent facilement se perdre parmi d'autres types de sots avec qui ils partagent plusieurs éléments de leur couche apparente. Il existe, certes, de petits signes isolés qui permettent au public de placer telle ou autre histoire dans l'horizon d'attente approprié⁹², et des différences plus fondamentales. Par exemple, dans le domaine lexical : le terme polyvalent *simple* est partagé par tous les types de sots ; par contre pour ce qui est des mots *nice* ou *sot*, il arrive qu'un simple de Dieu soit appelé ainsi, mais plutôt par un témoin hostile que par le narrateur⁹³. D'autre part, on ne caractérisera pas un *nice* ou un berger-messager par le terme *lai*, qui marque aussi bien le manque d'éducation que la non-appartenance à l'Église.

Cela va de pair avec une autre différence : dans le contexte profane, on signale moins les lacunes dans le savoir strictement scolaire représentées par l'illettrisme⁹⁴. Dans les textes que j'ai analysés, aucun *nice*, aucun berger n'a de problèmes à déchiffrer un texte. Il est vrai que l'illettrisme est signalé dans une scène qui n'est pas sans relation avec la geste de Renouart : celle où Guillaume, précédant celui-ci dans sa décision, entre au couvent. Il est accueilli par un abbé qui le questionne sur ses compétences :

« Mais or me dites, savés chanter ne lire ? »
 « Oïl, sire abes, sans regarder en livre.
 Vous estes maîtres, vous savez bien escrire
 En parchemin et en tables de chire. »
 L'abes l'entent, si commencha a rire,
 Et tout li moine qui erent en capitre.
 « Sire Guillaume, proudom estes et sire ;

92 Voir plus haut, p. 221.

93 L'ermite de la « Fornication imitée » est *nice et sot* aux yeux de sa séductrice, et *simple* pour le narrateur (v. 110 et 118); cf. p. 227 pour le champ lexical de la sottise dans le miracle sur le vilain de Gautier de Coinci.

94 Le mauvais latin est plus comique ; il permet de jouer sur la langue. Il apparaît donc, outre les fabliaux sur les prêtres, dans les farces, comme dans celle de *Maître Mimin* étudiant, dont le personnage éponyme, une fois envoyé à l'école, fait cet aveu : *Ego non sire./ Franchoison jamais parlare ;/ Car ego oubliaverunt* (Éd. et trad. André Tissier, *Farces du Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1984, v. 118-120). Son professeur, le vrai sot de cette farce, est ravi de ses dons pour la science.

Si m'ait Dex, nous t'apprendrons a lire
 Vostre sautier et a chanter matines
 Et tierce et none et vespres et conplie.
 Quant serés prestres, si lirés l'evangile,
 Et si chanterés messe (v. 130-141)⁹⁵.

La scène est comique, mais ce qui fait rire, ce n'est pas la bêtise, puisque Guillaume est très loin de partager ce défaut avec Renouart. L'écriture n'est pas ici la marque du savoir, mais de la religion ; c'est pour cela que Guillaume ne sait pas lire, et c'est pour cela que son illettrisme est amusant : il accentue le contraste entre l'univers du guerrier et celui des moines⁹⁶. Bien évidemment, pour les simples de Dieu, l'écriture joue aussi ce rôle : c'est pour cela qu'on les montre volontiers illettrés, confrontés à un obstacle qui les sépare de l'objet de leur plus haut désir. Par contre, un Aiglelet Thibaud, à quoi cela lui servirait-il de savoir lire ? Somme toute, l'illettrisme signalé est un signe d'élection : il témoigne d'une aspiration vers l'univers de l'esprit. Et il est peut être la marque la plus sûre qui permet de distinguer la simplicité chrétienne de ses autres types – mais il n'est mentionné que pour un nombre restreint de personnages.

Malgré ces nuances significatives, la simplicité n'a donc rien d'univoque. On ne peut pas toujours savoir à quel type d'idiot on a à faire ; on ne peut pas toujours être sûr que sa sottise soit vraie ou simulée, qu'elle cache un sens profond (et lequel) ou se limite à sa couche apparente. C'est pour cela que la réaction du moine aux acrobaties du jongleur de Notre-Dame oscille longtemps entre l'irritation, l'amusement et l'attendrissement, et l'auteur nous présente chacune de ces étapes, marquant ainsi l'incapacité de ce « sage selon le siècle » à trouver un modèle pour bien interpréter la scène.

Les narrateurs font tout ce qu'ils peuvent pour éviter ce genre de doutes au public : ils assurent que le personnage n'est un idiot qu'en apparence et que ce n'est que la vérité cachée qui compte. Parfois pourtant, eux non plus n'en sont pas plus convaincus que Chrétien de Troyes.

Tant mieux pour la sainte simplicité ! Puisque ce thème repose sur le paradoxe, le renversement qu'il illustre ne peut pas être automatique. Il ne serait pas souhaitable de savoir d'avance, dès qu'un idiot apparaît dans un texte, qu'aux yeux

95 *Les deux rédactions en vers du Moniage Guillaume*, éd. W. Cloetta, Paris, Frimin-Didot, 1906, t. I.

96 Il est intéressant que cette scène ait disparu dans les versions postérieures de l'œuvre, celles de la deuxième moitié du XIIIe siècle : serait-elle considérée comme trop dévalorisante ? Cf. l'édition de Nelly Andrieux-Reix, Paris, Champion, 2003. Il faut ajouter que dans l'ancienne version, l'échange à l'entrée du couvent n'a pas de suite ; on attendrait en vain une scène où, une fois admis, Guillaume apprend avec beaucoup de peine à lire, tel le chevalier cistercien.

de Dieu, il sera sage. Et effectivement, comme on vient de le voir, la vraie sagesse ne se déploie pas naturellement derrière toute sottise. Elle se rencontre rarement et crée toujours une surprise. La valeur de ceux qui incarnent la sainte simplicité s'en trouve renforcée : s'ils n'étaient pas apparentés aux plus rudes des bergers, s'il n'étaient pas suspects de simuler leur ignorance, leur mérite aurait été moindre, parce que moins profondément caché.

EN GUISE DE CONCLUSION

Au milieu du IV^e siècle, dans le récit d'Athanase, saint Antoine ne va pas à l'école pour éviter les mauvaises fréquentations. Dans la première moitié du XIV^e siècle, dans le *Tombel de Chartreuse*, les mauvaises fréquentations qu'a l'héritier d'une famille noble font qu'il quitte l'école.

Entre la fin de l'Antiquité et le Moyen Âge, l'image de la science chez les auteurs chrétiens a changé. Elle a beaucoup perdu de son aura diabolique. On est de plus en plus persuadé que, si elle est bien utilisée, elle peut aider à mener une bonne vie ; l'ignorance n'est donc plus méritoire en soi. Le scepticisme des antidialecticiens de la fin du Moyen Âge envers la science n'a pas eu pour conséquence un engouement pour son contraire ; la valeur de la sainte simplicité est loin d'être une évidence, elle doit être prouvée.

Parmi les sources que j'ai analysées, cette valeur semble plus claire aux auteurs des textes latins, dont l'approche est pourtant très hétérogène. Conrad von Eberbach souligne l'excellence de ces idiots, confirmée régulièrement par le don de la science infuse ; mais ceux-ci ont beaucoup moins de personnalité que ceux de Césaire, qui sont aussi plus diversifiés : d'un côté moins humbles, de l'autre – souvent victimes de la moquerie ou des intrigues des autres (VI, 7, 29, 33, VII, 5). Conrad cherche à émouvoir par la conjonction de la piété et de la pauvreté intellectuelle, et choisit des métaphores – « la pauvre petite bibliothèque de sa mémoire » – qui confèrent à ses personnages un charme poétique. Césaire utilise un langage plus simple et des moyens plus rationnels : exemples suivis des commentaires ; même si ces derniers ne semblent pas toujours satisfaisants, il tend moins à émouvoir qu'à convaincre.

Malgré ses efforts, le novice est par moments récalcitrant ; comme le sont certains auteurs des textes français. Lorsqu'il exprime un étonnement assez peu pieux à propos de la défense par la Vierge du prêtre ignorant (*satis miror* : le contexte

montre que ce mot n'exprime pas l'admiration, mais l'étonnement), sa position se rapproche de celle de l'auteur de *Ci nous dit*, qui va jusqu'à mettre en question la sentence de la Vierge. L'auteur du recueil est face au thème de la sainte simplicité comme le novice de celui de Césaire : incertain et dubitatif. Mais le novice dispose des explications de Césaire et on attend comme résultat de ces leçons qu'il adopte les positions du maître, tandis que l'auteur de *Ci nous dit* reste définitivement sur la sienne.

Il serait sans doute abusif d'élargir ce parallélisme entre le novice et l'auteur à tous les recueils français. Ceci dit, une attitude plus distante se laisse percevoir ça et là parmi ces derniers. Lorsque Césaire laisse entendre sa voix, il la subordonne à un but didactique : il répond aux objections (qu'il imagine lui-même comme possibles) et élucide le sens du thème. Celle de Gautier de Coinci, qui résonne dans l'épilogue du miracle du vilain, révèle son attitude ambivalente, teintée d'hostilité, envers son personnage. De même pour l'auteur de *Ci nous dit* à propos du prêtre à une messe : la charge émotive de son intervention est très sensible.

Il faut ajouter que la façon d'exprimer des réticences est très variable. Thomas de Cantimpré par exemple ne semble pas plus émerveillé par l'ignorance d'un prêtre que l'auteur de *Ci nous dit* ; il développe donc considérablement le récit, ajoutant des circonstances en faveur de son personnage, réfléchissant sur ses motivations pour le comprendre et le rendre acceptable. De cette façon, le prêtre reste l'incarnation de la simplicité et l'aspect scandalisant en est atténué. L'auteur de *Ci nous dit* par contre n'essaie aucunement de transformer le récit et le personnage : il le prend tel quel, et le rejette. Il garde une certaine distance par rapport à sa source.

Bien sûr, ces données sont trop isolées pour pouvoir les généraliser. L'attitude des auteurs français est aussi diverse que celle des auteurs latins. Gautier de Coinci relate l'histoire du prêtre à une messe dans une version très succincte et avec une indifférence profonde ; le pauvre paysan l'indigne infiniment plus. Par contre, le personnage qui suscite le plus son admiration, c'est le petit berger qui reçoit le don de la science infuse et qui, devenu savant, se met aussitôt à mépriser ceux à qui il ressemblait avant le miracle. Sans aller jusqu'à identifier l'attitude de ce personnage avec celle de l'auteur, on peut constater que ce dernier à l'air de craindre la sottise grossière qui va de pair avec l'irrespect de la hiérarchie sociale, qu'il mentionne explicitement dans le miracle du vilain ; il accepte plus facilement la sottise lorsqu'elle est policée, comme celle du prêtre ; mais il est le plus heureux quand elle disparaît miraculeusement.

L'auteur de *Ci nous dit* par contre est beaucoup plus indulgent pour les idiots des basses couches sociales que pour les prêtres ignorants. Même lorsque dans leur simplicité la bêtise est plus sensible que la piété. Tant mieux : on peut de cette façon les traiter avec une condescendance amusée.

Malgré son caractère composite, la vision de la simplicité qui émane du recueil de la *Vie des Pères* présente une certaine unité. Le simple y est souvent influençable et se laisse manipuler soit par sa femme (« Jardinier »), soit par le diable (« Piège au diable »), ce qui justifie l'importance de l'obéissance et la rend plus facile, puisque la manipulation peut s'exercer pour son bien (« Fornication imitée ») ; l'obéissance est d'ailleurs un réflexe naturel du bon simple et il s'en remet au jugement du plus sage même si celui-ci n'a pas raison (« Miserere »). En même temps, les auteurs éprouvent un intérêt profond pour la simplicité et en connaissent bien la complexité. Il est intéressant que ce recueil soit l'un des rares dans lesquels on ne trouve pas l'histoire du prêtre à une messe ; on y substitue un correspondant où le prêtre n'est pas ignorant, mais lubrique. Ce récit est-il écarté comme trop contradictoire avec le véritable esprit de la simplicité ?

Il n'est pas étonnant que la sensibilité particulière, par delà les différences de langue, relie les textes associés au milieu cistercien. La sympathie pour les moines blancs se fait sentir dans le recueil de la *Vie des Pères*¹. La familiarité de l'auteur du *Jongleur de Notre-Dame* avec les coutumes des cisterciens n'est sans doute pas, non plus, sans relation avec la façon extrêmement subtile dont il approche le thème. La présence cistercienne se sent d'ailleurs dans plusieurs textes au niveau narratif : si un idiot se rend dans un couvent, il est rare qu'il choisisse un autre ordre². Par contre, à part la *Vie de sainte Douceline*, on n'y trouve pas trace de saint François, et l'auteur franciscain qu'est Nicole Bozon n'a l'air ni particulièrement intéressé par le thème (un seul récit), ni spécialement favorable à son ignorant (l'enfant charitable).

Derrière les différences d'attitude des auteurs, on décèle souvent la même préoccupation didactique pour faire du thème de la sainte simplicité un outil idéologique, propice à la préservation de l'ordre social. L'éloge de la simplicité est celui de l'obéissance. Cela crée d'ailleurs un paradoxe : il semble que l'histoire de son vilain éveille justement chez Gautier de Coinci l'inquiétude qu'un rustre puisse ne pas avoir conscience de son infériorité au point de n'éprouver aucune déférence craintive envers les clercs. Il peut être dangereux de trop vanter la simplicité : les idiots risquent alors de se prendre trop au sérieux. D'ailleurs, Grégoire le Grand avait prévu ce danger lorsqu'il affirmait que les simples ne pouvaient pas représenter un modèle pour leurs semblables³.

Aussi, vante-t-on les simples qui restent à leur place ; les réticences que suscite le prêtre à une messe s'expliquent aussi par ce fait. Rester à leur place, c'est aussi rester des ignorants. Udo de Magdebourg, tant qu'il est incapable d'apprendre ses leçons, est pieux et humble ; mais dès que la science, acquise miraculeusement grâce à sa

1 Adrian Tudor, *Tales of Vice and Virtue*, op. cit., p. 17, 234, 333.

2 Dans le recueil de Jean le Conte, il est question des chartreux.

3 Voir plus haut, p. 46.

piété, lui donne un pouvoir, il ne pense qu'à une chose : à chasser par le mépris des lois divines le souvenir des moqueries de ses collègues. De même, Gerson fustige les ambitions des laïcs qui voudraient avoir un accès direct à l'Écriture, montrant les dangers d'une telle liberté, qui serait une usurpation de pouvoir : ceux qui n'ont jamais été étudiants veulent devenir maîtres ! Pour acquérir la vraie sagesse on n'a besoin que de son livre intérieur ; l'ignorance totale vaut mieux que l'instruction incomplète⁴.

L'accent sur le côté comique ne peut-il pas lui aussi s'inscrire dans cet objectif idéologique ? Le ridicule fait que l'admiration est teintée de complaisance ; en même temps, il est montré comme la condition de cette admiration. Le reflet que les gens du peuple saisissent d'eux-mêmes dans les personnages littéraires n'est pas valorisant outre mesure, mais les histoires qu'on leur raconte les incitent à s'y conformer, parce que c'est ainsi qu'ils peuvent trouver une approbation.

Par contre, ils risquent peu de se retrouver dans l'image que l'on donne de ceux qui accèdent à la sainteté. Même si ces derniers n'ont pas d'éducation, leur simplicité est différente des simples ordinaires : elle est digne, noble, et totalement dépourvue d'éléments comiques ou grotesques ; il semble que le cas de saint François d'Assise reste plutôt exceptionnel. L'écart entre le haut et le bas est chez les saints plus mince ; ou, dans le cas de Marie l'Égyptienne, il n'est pas créé par le ridicule dû à l'ignorance, mais par l'ancien péché. Si les simples ordinaires partagent avec ces élus plusieurs éléments narratifs, ceux-ci ne prennent pas la même forme ; leur langage à eux tous est particulier, mais celui des saints est proche du silence, tandis que celui de ceux qui ne le sont pas – de la cacophonie ; ils s'expriment volontiers par des gestes, mais pas du même type ; ils aiment tous les animaux, mais pas de la même façon. Si on considère la forme précise des motifs, une différence plus grande sépare ces groupes de personnages que celle qui existe entre les textes latins et français.

Pourtant, tous les simples littéraires n'appartiennent pas aux couches sociales inférieures et l'emploi idéologique qu'on peut faire de ces récits n'épuise sûrement pas son sens.

Le thème est empreint de nostalgie. Le souvenir des débuts du christianisme s'associe à la simplicité dans les personnages des pères du désert, relativement nombreux ; la nostalgie du bon temps est très sensible dans la *Vie de saint Edouard* : saint Wulstan pouvait exercer ses fonctions au temps du vieux roi, quand la piété était plus importante que l'éducation,

Mais or avum un nuvel rei,
Nuveals maistres, nuvele lei,

⁴ Daniel B. Hobbins, « Gerson on Lay Devotion », *A Companion to Jean Gerson*, éd. Brian Patrick McGuire, Brill, Leiden-Boston, 2006, p. 72-75.

Si unt ja tuz nuvel' assise
Par ceste [n]ostre tere mise (v. 5776-79).

Le mot « *nuvel* » revient quatre fois dans ces quatre vers pour montrer le caractère radical et universel de ce changement néfaste qui fait préférer l'apparence à la vérité.

Mais le plus souvent, il s'agit du passé personnel, de l'enfance. Plusieurs personnages qui incarnent la sainte simplicité, s'ils ne sont plus des enfants, le restent un peu. Le plus souvent, c'est leur pauvre savoir qui vient de cette période de la vie : l'ermite du « Miserere » et le riche bourgeois charitable récitent des prières qu'ils ont apprises en tant qu'enfants. Immuables, ces prières conservent les vestiges de la pureté enfantine, de même qu'elles permettent de retrouver une vérité profonde qui est simple et unique et qui se laisse saisir lorsqu'on réduit le savoir à l'essentiel ; selon Conrad von Eberbach, le salut angélique, prière unique de plusieurs simples, est celle « qui contient tout ».

Ce savoir essentiel risque d'être oublié pour des préoccupations quotidiennes et enfoui sous les informations ramassées tout au long de la vie qui apportent des complications inutiles. Aussi, la nostalgie de la simplicité originelle peut être d'autant plus forte qu'on est savant : Jean Gerson en est un exemple.

Tel est le versant positif de la sainte simplicité ; mais sans doute, tout le monde peut se sentir concerné par son versant douloureux, la conscience de ses limites intellectuelles et l'humiliation qui en découle. Tout croyant pourrait, théoriquement au moins, s'identifier avec un jongleur de Notre-Dame ou un ermite de « Miserere » ; le mendiant d'« Ave Maria » de la *Vie de Père*, personnage d'autant plus émouvant que sa représentation est réduite à son strict minimum, comme le savoir dont il dispose, ou le voleur du *Tombeau de la chartreuse* chez qui la révélation de la frontière infranchissable qui le sépare de l'univers spirituel éveille le désir d'y accéder – tous ces personnages représentent parfaitement la situation de tout homme devant Dieu, réduit à ses pauvres moyens, misérable et ridicule devant l'Absolu. Mais on peut admettre que plus on est savant, plus on sera enclin à se reconnaître dans cette image, parce que, comme nous l'enseigne *Le Conte du Graal* et « Le piège au diable », plus on apprend de choses, plus la conscience de son ignorance est lourde.

Ce qui peut étonner, c'est que les récits ne montrent pas tellement les résultats positifs de cette conscience. Grégoire le Grand ou saint Bernard de Clairvaux pourraient se sentir déçus⁵. Le modèle du « Piège au diable », où l'humiliation mène à l'humilité, n'est pas universellement adopté. La relation entre la simplicité et l'humilité existe, mais elle n'est pas aussi dynamique que l'a prévu saint Bernard

⁵ Il faut préciser qu'en montrant le mécanisme qui mène de l'ignorance à l'humilité, aussi bien Grégoire le Grand que saint Bernard de Clairvaux ont en vue non ceux qui sont entièrement ignorants, mais des savants qui momentanément se trouvent trahis par leur science.

dans sa lettre à Ogier. Dans la plupart des cas, les personnages ont l'air d'être en même temps simples et humbles ; l'humiliation vécue à la suite de la révélation de leur ignorance ne provoque aucune transformation. Le jongleur de Notre-Dame est aussi humble au début du texte qu'à sa fin, et son abbé nous a privé de la chance de voir si son humilité aurait résisté à l'épreuve de l'élection. Rien ne change pour ceux dont l'ignorance peut à juste titre être considérée comme coupable : le prêtre à une messe, après l'intervention de la Vierge, revient à ses habitudes ; saint Wulstan retrouve sa charge d'évêque. Udo par contre subit le mécanisme décrit par saint Bernard à rebours ; de cette façon, il passe à côté d'une possibilité qui s'était offerte à lui : celle de conjuguer la science nouvelle avec les humiliations passées pour renaître, après une transformation profonde, homme nouveau.

Cette absence de transformation participe de la passivité des personnages. D'une certaine façon, elle fait partie aussi de l'ambiguïté profonde du thème, où le haut et le bas, l'élection et l'humiliation, ne se succèdent pas, mais coexistent.

Est-ce ce côté passif qui confine les simples dans le récit bref, et en plus appartenant aux genres littéraires qu'on peut considérer comme mineurs ? Si même dans ce cadre le thème n'a pas été davantage exploité, bien qu'il offre des possibilités narratives intéressantes, c'est peut-être – outre la question délicate de sa valeur pédagogique, relevée par saint Grégoire – qu'il risque de ne pas trouver de réception favorable, surtout dans le public moins éduqué, auquel ces genres sont surtout destinés. Personne n'est enclin à se reconnaître dans le reflet qui lui renvoie ses failles, et d'un type particulièrement humiliant ; personne non plus n'a envie de reconnaître la supériorité de ceux qui présentent ce genre de défaillances. Ainsi, parmi les sots, on préfère ceux qui le sont d'une façon plus univoque, que l'on peut considérer avec évidence comme autres, et dont on peut rire avec un sentiment de franche supériorité.

Mais en même temps, comme l'a montré Aaron Gourevitch, le thème de la sainte simplicité s'inscrit parfaitement dans l'esthétique qui combine le sublime et le grotesque propre à l'esprit médiéval. Il semble que l'évolution postérieure du thème tend à dissocier le haut et le bas. Il est vrai que dans la nouvelle LXV de l'*Heptaméron*, Marguerite de Navarre⁶ combine le rire et l'attendrissement : une vieille femme prend dans l'obscurité de l'église un soldat endormi pour une statue du Sépulcre ; lorsqu'elle essaie d'attacher une bougie à son front, il s'éveille en criant et la femme croit au miracle. Comme, par moment, le novice de Césaire de Heisterbach, les

6 Marguerite de Navarre, comme Briçonnet, est très intéressée par le thème, qui prend au XVI^e siècle une forme assez radicale chez les libertins spirituels ; cf. l'édition de son *Théâtre profane* par Verdun L. Saulnier, Paris, Droz, 1946, p. 242-249, et Louise Daubigny, « L'influence sur la secte des libertins spirituels sur la spiritualité de Marguerite de Navarre », *Fontes Christianae*, op. cit., p. 139-154.

« devisants » hésitent s'il faut voir dans ce personnage l'incarnation de la sainte simplicité ou celle de la superstition ou de la sottise coupable. Mais déjà les bergers du théâtre religieux de Marguerite perdent tout côté comique et toute maladresse, et s'ils restent simples, il s'agit d'une simplicité digne et pleine de noblesse⁷.

Le thème joue un rôle important dans la vie religieuse à l'âge classique⁸. Il prend systématiquement la forme d'une rencontre entre une personne dotée d'un savoir plus ou moins remarquable et une autre appartenant au peuple, proche de la nature, exerçant souvent le métier de berger. Les récits de ces rencontres se trouvent dans les vies de bienheureux, les lettres et d'autres écrits d'auteurs chrétiens. Les sources sont donc d'une nature différente de celles du Moyen Âge, surtout par leur insertion dans le réel. Je ne pense pourtant pas que cette différence rende impossible toute comparaison. Somme toute, la vie de Salaün, avec le miracle de la fleur de lys, est aussi donnée pour relatant des événements réels ; et Gautier de Coinci serait indigné d'apprendre que ses récits sont qualifiés de fictifs. D'autre part, les textes du XVII^e siècle, dont plusieurs fonctionnaient en dehors de leur contexte immédiat et de leur fonction utilitaire – on les lisait et on les publiait – sont tout aussi imprégnés du merveilleux chrétien et ils sont aussi écrits conformément à certains modèles ; que la réalité dans laquelle ils s'inscrivent elle aussi ait été vécue en fonction de ces modèles, cela n'est pas exclu.

La rencontre la plus célèbre – et qui justement peut être considérée comme modèle de plusieurs autres⁹ – est celle que fait Jean-Joseph Surin en 1630, en voyageant de Rouen à Paris, après avoir terminé ses études philosophiques et théologiques. Il en donne une image minutieuse dans une lettre¹⁰ où il dit tout son émerveillement devant la sagesse du jeune serviteur d'un prêtre avec qui il a eu une longue conversation dans le coche.

Dans ce récit, marqué par la fascination que le personnage exerce sur son auteur, le simple est tout parole : de sa personne physique, il n'a que la condition sociale et le jeune âge, qui confortent son apparence de faiblesse, et on n'apprend rien sur son aspect extérieur ou son comportement. Il sent lui-même la contradiction entre ce mode d'existence et sa simplicité : il demande pardon d'avoir tant parlé, puisqu'il se sent voué à « louer Dieu et l'honorer, pour le regard des hommes, par l'humilité seulement avec la simplicité, et non par les paroles ».

7 Cf. mon article « La simplicité des bergers », op. cit.

8 Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 280-329 ; John Saward, *Perfect Fools*, op. cit., p. 167-173.

9 Michel de Certeau, op. cit., p. 324-29.

10 Éd. Michel de Certeau, Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 139-145.

C'est ainsi que le haut et le bas, l'extérieur et l'intérieur s'interpénètrent sans cesse dans le texte : le jeune homme est « simple et grossier extrêmement en sa parole, sans lettres aucunes », et pourtant il parle de Dieu avec une « sublimité » extraordinaire, prononçant des discours « relevés » qui permettent à Surin de découvrir plusieurs merveilles, bien que « son humilité [lui] en ait caché beaucoup d'autres ».

Pourtant, la grossièreté de sa parole ne se voit guère dans les propos rapportés par Surin, même s'il assure à plusieurs reprises utiliser les mêmes termes que son interlocuteur, ce qui rappelle un peu le récit de la vision de Thurkill. L'expression en est aussi correcte que le contenu est sublime ; contrairement à Benoît, le jeune homme du coche sait bien que Dieu « s'unit à l'âme par les douleurs bien plus parfaitement que par les grandes délectations ; que le trop grand soin de la santé était un grand empêchement ». Rien ne rattache ce simple à la terre ; aussi, Surin soupçonne-t-il sérieusement qu'il est en fait un ange.

D'autres témoignages¹¹ soulignent la rusticité du langage des inspirés, sans la montrer ; les auteurs ont par rapport aux simples paysans la même attitude que les auteurs médiévaux par rapport aux saints. Tout au plus, au lieu du sacrement de la confession, il est question d'une « grande bénédiction » ; c'est tout ce qui reste du discours « fort grossier et rustique » de la vieille montagnarde rencontrée par Marie Tessonnière : périphrase pleine de dignité¹². Par ailleurs, l'auteur admire sa capacité à trouver pour qualifier la Vierge des mots aussi simples que justes, comme l'adjectif « bienfaisante », « épithète beau, à la vérité, grandement significatif, et qui exprime magnifiquement les inexplicables qualités de la Reyne des Vierges » ; mais la femme laisse peu entendre les mots de sa prière, s'adonnant surtout à l'oraison mentale, idée étrangère aux simples médiévaux¹³ : « Notre Seigneur luy avoit appris de la faire ; car iamais personne du monde ne luy avoit donné la moindre instruction qui en approchast »¹⁴.

Catherine Daniélou est incapable, tant qu'elle est enfant, de dire autre chose que « Pater Noster, ne oun quen », ou « Ave Maria, ne oun quen » : les derniers mots signifient en breton « je ne sais plus » ; elle répète ces paroles dans les églises où elle passe ses journées. La réduction au minimum et la répétition assidue rattachent cette prière à celle de simples médiévaux. Mais en fait, cette maladresse n'est pas inhérente à la personnalité de Catherine. L'auteur s'empresse de la projeter sur son entourage en l'expliquant par le fait que la mystique avait de mauvais enseignants : « un petit pauvre appelé Antonic et un prêtre sans collet » ; la personne qui sait s'y prendre lui apprend les prières vite et jusqu'au bout¹⁵.

Une vachère n'arrive pas à dire tout le *Pater* ; mais ce n'est pas qu'elle ne connaît pas la prière en entier, tel le vilain de Gautier de Coinci : c'est l'émotion profonde, qu'elle est capable de justifier elle-même d'une façon rationnelle, qui lui coupe la parole¹⁶ ; cet inachèvement est donc la preuve de sa piété, comme le voulait Hugues de Saint-Victor, mais n'a rien en commun avec l'incorrection de la prière à la manière de l'ermite de « Miserere ». Anne le Barbier ignore l'existence même de l'état religieux, pourtant fait pour elle ; mais Dieu non seulement lui montre la voie qui l'y mène, non seulement fait d'elle un exemple pour les autres religieuses, mais lui apprend à lire « quasi par miracle »¹⁷. Si une pauvre servante, Barbe, après avoir reçu la révélation d'un complot qui se prépare contre le roi, arrivée à la cour, « ne fut pas en son pouvoir de dire un mot à une personne de grande considération à qui on l'avait adressée »¹⁸, cette timidité passe vite.

Ces personnages n'ont rien de comique ni de maladroit, et tout leur côté excentrique, parfois remarquable, n'est pas associé à leur ignorance, mais à leurs extases mystiques, dont ils (ou plutôt elles) sont systématiquement gratifiés. Il me semble que les simples du XVIIe siècle ne le sont que dans le domaine profane ; aucun manque dans le domaine de l'instruction religieuse ne rend leur communication avec Dieu difficile d'une façon permanente. Comme si se réalisait le vœu exprimé par Mme Guyon : « O pauvres gens, esprits grossiers et idiots, enfants sans raison et sans science, esprits durs qui ne pouvez rien retenir, venez faire oraison et vous deviendrez savants »¹⁹. Ils reçoivent systématiquement le don de la science infuse ; leur savoir théologique est de cette façon sans faille, à l'égale à leur sagesse profonde. Les deux émerveillent constamment l'entourage, d'autant plus qu'ils ne sont pas

11 Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 324-29 ; Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. 2, Paris, Armand Colin 1967, p. 64-74 ; Article « Idiot » du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, op. cit., col. 1247-48 ; John Saward, op. cit., p. 167-173.

12 Il est vrai que dans la phrase adressée à un prêtre : « Je suis venue icy vers vous, afin qu'il vous plaise de me faire participante de cette grande benediction », le désir de s'exprimer d'une façon élégante semble donner l'effet d'une maladresse. Mais l'auteur ne souligne pas du tout cet aspect : il considère la prière de la paysanne comme simple lorsqu'elle est sincère et pieuse (p. 123) ; et Henri Bremond, en citant ce passage, corrige, sans le signaler, « faire participante » en « faire participer », atténuant la maladresse de l'expression (op. cit., p. 65). Il semble qu'avec le temps, dans le discours qui conserve le souvenir de ces personnages, le bas devient de plus en plus éclipsé par le haut.

13 À part le prédicateur débutant, qui n'est pas parmi eux le plus simple.

14 Louis de La Rivière, *Histoire de la vie et mœurs de Marie Tessonnière*, Lyon, 1650, p. 120-124.

15 Paul Peyron, « Catherine Daniélou. Une voyante à Quimper au XVIIe siècle », *Bulletin de la Commission diocésaine d'Architecture et d'Archéologie*, 10, 1910, p. 116.

16 Henri Bremond, op. cit., p. 66.

17 Jacqueline de Blémur, *Éloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'Ordre de saint Benoît*, Paris, 1679, II, p. 133.

18 Henri Bremond, op. cit., p. 67.

19 Cité par Michel de Certeau, *Fable mystique*, op. cit., p. 329.

le fruit d'un apprentissage. Ce savoir et cette sagesse permettent aux paysannes ou servantes illettrées de suggérer aux prêtres admiratifs des sujets de sermon²⁰ et d'enseigner aux théologiens à supporter l'humiliation avec patience²¹ ; ces qualités ne tranchent pas sur la maladresse humaine, mais sur une basse condition sociale. En effet, la simplicité est liée systématiquement à la pauvreté²² ; dans la plupart des cas, elle s'incarne dans les femmes ; souvent, elle apparaît dans les régions périphériques, comme la Bretagne²³.

De cette façon, les choses sont à leur place. Le simple du XVII^e siècle peut donner des leçons à celui qui est plus savant que lui pourvu qu'il garde l'humilité qui est le fondement de sa valeur et que son infériorité dans le domaine social soit incontestable²⁴. Il n'est pas comme le prêtre, le chanoine, l'évêque ou bien les chevaliers des textes médiévaux dont l'ignorance pose un problème qui ne les concerne pas seulement eux-mêmes mais aussi l'organisation de la société. Il lui est permis de jouer un rôle plus actif que celui des simples médiévaux d'autant plus facilement que de cette position inférieure, malgré l'étonnement qu'il éveille (par sa science et par ses extases), il n'apprend à celui qu'il rencontre rien qui élargisse le champ de ses connaissances ; il semble que sa fonction consiste à cautionner les convictions de celui qui bénéficie de sa compagnie – et du lecteur. « Le saint prêtre venait de trouver dans les révélations de la simple paysanne la confirmation, le couronnement en quelque sorte de ses tendances et de ses dévotions les plus chères »²⁵ ; cette constatation, qui résume la rencontre de saint Jean Eudes et de Marie des Vallées, pourrait s'appliquer à d'autres situations de ce type. Ainsi, Julien Green n'exclut pas que la rencontre de Surin avec le jeune homme du coche ait pu avoir lieu dans l'imagination du jésuite²⁶, et Michel de Certeau parle de « Surin et son ombre »²⁷. Mme Guyon non plus ne dut pas être très surprise lorsqu'un homme aux allures de mendiant l'a accrochée dans la rue pour lui parler de sa charité et « des qualités que Dieu [lui] avait données », lui reprocher ensuite de s'attacher trop à sa beauté (visiblement, il y avait à quoi s'attacher) et lui présenter les vues particulières que

20 Claudine Le Belec et Michel le Nobletz ; cf. John Saward, *op. cit.*, p. 163.

21 Armelle Nicolas et François Guilloire ; *ibid.*, p. 175.

22 Cf. Michel de Certeau, *La Fable mystique*, *op. cit.*, p. 326-329.

23 John Saward, *op. cit.*, p. 147.

24 Même si parfois l'expression de la conscience qu'on a une mission à accomplir frôle l'orgueil, comme dans l'aveu d'un laboureur illettré qui joue le rôle de prédicant protestant : « Dieu vous envoie aujourd'hui de nouveaux messagers ; ce sont des ignorants comme moi qui ne savent pas lire » ; cité dans l'article « Idiot », *op. cit.* col. 1248.

25 Pierre Darimbert, *L'aube de Dieu : les grandes apparitions dans le cadre de l'histoire*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1958, p. 54.

26 Préface à Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 10.

27 *Op. cit.*, p. 280.

Dieu avait sur elle.²⁸ Le manque d'instruction du visionnaire est une preuve supplémentaire de la véracité de ce que son interlocuteur a appris par ailleurs. Bien évidemment, cela est vrai aussi pour les textes médiévaux²⁹ ; mais ici, aucun élément comique ou trivial ne gâche cette confirmation par une quelconque gêne passagère.

Il y a, certes, des cas qui brouillent le schéma. Saint Cyran raconte comment il a rencontré dans la prison de Vincennes un prêtre dont il croit que « Dieu a voulu confondre en sa personne la science par l'ignorance, et la sagesse par la folie » ; il parle de la « folie apparente de cette Âme, qui avoit, à ce qu'on [lui] a dit, une naïveté naturelle, qui excitoit quelquefois à rire »³⁰. Cette folie s'approche donc le plus de celle de certains idiots médiévaux. Mais là encore, l'auteur ne fait que la signaler, en soulignant qu'il s'appuie sur le témoignage d'un tiers. Ce trait, loin d'être dominant dans le portrait qu'il fait, renforce le caractère extraordinaire de sa piété ; « la folie apparente de cette Âme », c'est surtout la charité poussée à son comble, parce qu'elle s'exerce envers les prisonniers.

Mais dans la plupart des cas, on ne mentionne même pas que le personnage puisse « exciter quelquefois à rire ». Le simple du XVII^e siècle n'est plus un jongleur de Dieu. La simplicité s'est simplifiée, elle est privée de la tension interne qui la caractérisait. Au moment où on enferme les fous, elle représente cette part de l'irrationnel qui peut être considérée à l'âge classique comme acceptable ; en même temps, elle se dissocie de la folie³¹.

La comparaison entre les textes du Moyen Âge et ceux du XVII^e siècle montre ce qu'on perd en éliminant le comique et le trivial. Le thème glisse facilement dans le pathos et la sensiblerie. Il n'y en a pas de trace dans les textes médiévaux ; Conrad von Eberbach s'approche un peu de ce danger, mais il ne dépasse pas la limite. Bien évidemment, tous les idiots médiévaux ne sont pas comiques, ils ne sont même pas tous maladroits (que l'on pense à la ballade de Villon – et qui l'accuserait de sensiblerie !), mais ils sont tous simples dans un sens du mot plus large et plus noble que celui qu'on leur applique habituellement : leur misère et

28 *Ibid.*, p. 329.

29 Il serait difficile pour l'idiot de jouer dans la société médiévale le même rôle que dans la moderne, où il « fait craquer quelques mailles du réseau, et dans la plénitude étouffante de significations acceptées, il ouvre une brèche où pourra courir un vent d'inquiétude et de vie » ; Jean Starobinski, *Portrait de l'artiste en saltimbanque*, cité par Valérie Deshoulières, *op. cit.*, p. 86. Ceux qui ont essayé de le faire ont été comptés dans le nombre important de *simplices* orgueilleux et condamnés comme hérétiques.

30 *Lettres chrétiennes et spirituelles*, éd. Arnauld d'Andilly, Paris, J. Le Mire, 1648, vol. I, p. 138-139.

31 Il semble que dans l'expérience de Surin, la simplicité est angélique, et la folie – diabolique ; il va faire expérience de cette dernière au cours de l'affaire de la possession à Loudun. Pour l'analyse de ces deux étapes, cf. John Saward, *op. cit.*, p. 118-146.

parfois même leur élection (tellement occultée par l'organisation du récit dans « Miserere ») s'expriment sans aucune ostentation. Grâce à cela, le thème gagne non seulement en richesse et en profondeur spirituelle, mais aussi sur le plan littéraire.

C'est après le XVII^e siècle que le mot « idiot » cessera de faire référence à la folie de la croix³². Pourtant, bien longtemps après, des figures littéraires porteront des traces des aspects anciens véhiculés par ce mot, y compris son ambivalence, jusqu'à ce que l'un des simples médiévaux resurgisse dans la réécriture qu'Anatole France fait de son histoire.

Son *Jongleur de Notre-Dame* (1892)³³ ne se base pas sur le texte médiéval, mais sur le résumé qu'en fait Gaston Paris dans sa *Littérature française au Moyen Âge*.³⁴ Le point de départ ressemble donc à celui de l'auteur médiéval, dont la base latine est tout aussi squelettique. Bien évidemment, le développement n'est pas le même. Les proportions sont tout à fait différentes : Anatole France commence par la vie du jongleur, qu'il dote du prénom Barnabé, d'avant la conversion, et il insiste beaucoup sur sa pauvreté et son humilité. L'exercice qu'il accomplit devant la statue n'occupe que quelques lignes, tandis que l'image des travaux intellectuels que les moines consacrent à Dieu est très développée : l'exploit du simple est écrasé sous ce poids. D'ailleurs, l'auteur augmente la part de la science dans les occupations des moines : Barnabé fait ses acrobaties devant la Vierge pendant que ceux-ci consacrent leur temps « aux arts libéraux et aux arts mécaniques »³⁵. La piété est davantage du côté du jongleur, et le savoir – des moines.

Mais si l'image de son art se réduit à l'évocation des deux tours, la place de ce passage dans le récit est très soigneusement aménagée. Le jongleur souffre de ne pas savoir prier ; un jour, il entend raconter l'histoire d'un religieux qui ne connaissait aucune autre prière que l'*Ave Maria*. Peu après, il doit recevoir une révélation dans un rêve, parce qu'il se réveille un matin très heureux et court à la chapelle ; il y reste une demi-heure et dès lors, y revient systématiquement. Cela attire l'attention de ses supérieurs qui le suivent et observent le spectacle dont la forme est signalée au lecteur seulement à ce moment-là.

De cette façon, non seulement un mystère se crée autour de la forme précise que prend la piété du protagoniste et un suspens est ménagé, mais aussi le côté spectaculaire de l'histoire et le jeu de l'extérieur et de l'intérieur se trouvent parfaitement exploités. Si le narrateur dans la première partie du texte était omniscient,

32 Article « Idiot » dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, *op. cit.*

33 Jan M. Ziolkowski dans son article « Juggling the Middle Ages », *op. cit.*, annonce un travail sur l'ensemble des versions du *Jongleur de Notre-Dame*.

34 Anatole France, *Œuvres*, éd. Marie-Claire Bancquart, Paris, Galliamard, vol. I, 1984, p. 1421.

35 *Ibid.*, p. 923.

ces épisodes fondamentaux sont montrés en focalisation externe. Tout se résume à la couche visible. À partir du rêve, la vie intérieure de Barnabé nous est fermée ; on sait seulement, par les symptômes extérieurs, qu'elle est occupée par quelque chose d'important et de joyeux. Le lecteur s'arrête au seuil du mystère.

En même temps, les tensions de la version médiévale sont atténuées. Le jongleur souffre de ses insuffisances tant qu'il ne trouve pas sa façon de célébrer la Vierge. À partir de ce moment, « il n'était plus triste et il ne gémissait plus »³⁶. Toute l'ambivalence se trouve dans la réaction du public : le prier vient regarder le spectacle accompagné de deux anciens, ceux-ci y voient un sacrilège, celui-là – la folie ; l'apparition de la Vierge, que les trois personnages aperçoivent en même temps, les détrompe.

Le caractère plus serein du personnage va de pair avec une autre modification, en apparence bien modeste, mais qui me paraît particulièrement significative et qui distingue fortement l'esprit de ce texte de celui des récits médiévaux : il s'agit du renvoi au miracle d'*Ave Maria* grâce auquel le jongleur sait qu'il n'est pas le seul représentant de son espèce ; les simples médiévaux n'ont pas ce réconfort. Ils ne trouvent aucune source d'inspiration en dehors d'eux-mêmes ; ils ne suivent aucun modèle, et n'apprennent rien des autres. Cela résulte du fait qu'ils ne peuvent pas fonctionner comme des modèles, ce qui ramène à la prudence de Grégoire le Grand.

Ceci dit, Anatole France fait conserver à son protagoniste plusieurs éléments de la sainte simplicité médiévale, y compris l'indifférence aux plaisirs du sexe auxquels Barnabé préfère ceux de la boisson, l'importance du témoin qui reconnaît un élu – dans la scène de la rencontre avec un cistercien qui précède la conversion, ajoutée par France – et l'humour, qui s'exprime surtout au même moment, dans la conversation avec le moine.

Mais c'est un autre texte, dont la relation avec la tradition médiévale est moins immédiate, qui noue pourtant avec elle un dialogue particulièrement enrichissant. Dans *Un cœur simple* (1877), « le sarcasme saute aux yeux », mais « il n'exclut pas un attendrissement dont Flaubert ne saurait pas se défendre »³⁷, et « un détail ... caricatural intervient sans pitié lorsque l'on risquerait de s'attendrir »³⁸. Ainsi, l'auteur croit-il nécessaire d'éclaircir ses intentions : « Ce n'est nullement ironique comme vous le supposez, mais au contraire très sérieux et très triste »³⁹.

36 *Loc. cit.*

37 René Jasinski, « Le sens de trois contes », *Essays in Honour of Francis Louis Solano*, Chapel Hill, 1970, p. 120.

38 *Ibid.*, p. 128.

39 Cité par Pierre-Marc de Biasi, Gustave Flaubert, *Trois Contes*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 29.

Toutes les contradictions du thème de la sainte simplicité sont là : « Imaginez la difficulté technique d'écrire une histoire dans laquelle un oiseau mal empaillé avec un nom ridicule finit par remplacer un des personnages de la Trinité, et dans laquelle l'intention n'est ni satirique, ni sentimentale, ni blasphématoire. Imaginez, en outre, qu'on raconte cette histoire du point de vue d'une vieille servante ignorante sans que cela soit méprisant ni larmoyant »⁴⁰. Confondre Paraclet et perroquet serait digne du plus excentrique des simples médiévaux, et on pourrait appliquer à plusieurs d'entre eux la constatation que « pour de pareilles âmes le surnaturel est tout simple »⁴¹ ; sauf qu'ici, le surnaturel ne parle pas et il n'y a pas de miracle. Et Félicie reste désespérément seule, entièrement enfermée dans son intérieur complètement imperméable, n'ayant pas le moindre impact sur ceux qui l'entourent. Passive et autiste⁴² beaucoup plus que ne l'avait prévu un saint Jérôme, elle est opaque aussi au lecteur qui somme toute reste perplexe devant tant de simplicité ; la vieille femme est bien l'une de ceux en qui *simple sens abite/ Ki sulement a eos profite/ E ne sevent lur sen mustrer.*

40 Julian Barnes, *Le Perroquet de Flaubert*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Stock, 1986, p. 20-21. Pour Barnes, « le perroquet est un exemple parfait et maîtrisé du grotesque flaubertien » ; *loc. cit.*

41 *Un cœur simple*, Gustave Flaubert, *Trois Contes*, *op. cit.*, p. 72.

42 Bien évidemment, « Le rétrécissement du monde extérieur, la limitation de la perception qu'entraîne l'idiotie chez Félicie s'accompagnent paradoxalement d'une dilatation intérieure » ; Olivier Pot, « L'idiot de la famille où l'animalité ressuscitée », *Les figures de l'idiot*, *op. cit.*, p. 212.

ANNEXE

Quelques textes inédits

BNF fr 1834¹

f. 38 r. Exemple d'un abbé qui admonnesta ses moisnes de feire leurs lis pour recevoir Notre Seigneur

Un autre prescha mult bien ses moisnes une nuit de Pentecouste, et entre aultres choses il les admounesta mult de preparer leurs lis honnestement pour y recepvoir la nuit ensievant le Saint Esprit. Et ia soit ce qu'il parlast du lit de la conscience,² toustevoies il y eult ung jone moysne innocent qui l'entendit simplement et s'en alla tresbien parer et aourner son lit ou dortoir ou mieux qu'il peut en intencion d'i recevoir Nostre Seigneur. Advint que ce moisne estoit la nuit couchiet en son lit que le debonnaire Jhesucrist vint couchier avec luy en samblance d'un enfant et fist samblant de dormir decoste luy. Et le moysne avoit si paour qu'il ne l'enuillast qu'il ne s'osa oncques remouvoir toute celle nuit ne soy lever pour aler a matines a ce bon jour. Quant il fu levé au matin, son abbé lui demanda pour quoy il n'avoit point esté a matines a ce bon jour et si haulte sollempnité. En nom Dieu, seigneur, dist l'enfant, pour ce que ie vous ois hier prechier que qui feroit bien son lit, Nostre

1 Le manuscrit date du XVe siècle. C'est un recueil de miracles et de contes pieux où les personnages des simples sont relativement fréquents. Ils viennent de différentes sources, en particulier du *Dialogus Miraculorum* de Césaire de Heisterbach.

2 La métaphore du lit de conscience vient de l'interprétation du Psaume 6,7 (cf. Césaire de Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, II, 42 ; mais je n'ai pas trouvé dans ce recueil le récit sur le moine qui prépare son lit, tellement proche de l'esprit de cet auteur).

Seigneur venroit couchier avec luy, je allay incontinent faire mon lit et parer au mieux que ie peulx. Et voirement il vint couchier avec moy et y a dormy jusqu'a ce matin. Et pour ce que sa compaignie me plaisoit mult, et affin aussi que ie ne l'enuillasse, je ne me osai lever pour aler a matines, et si les oy bien sonner. L'abbé et lez moysnes loerent mult la bonne simplese du moisne.³

39 v. Abstinence sans discrecion est moult perilleuse

Cesaire raconte q'ung deable en samblance d'un angle s'apparu a ung moysne qui estoit moult simple. Et a l'eure que le moisne devoit mengier, le deable luy monstroit la moittie d'un pain et li consilloit qu'il n'en mengast plus. Le moysne, qui cuidoit que ce fust ung angele, le creoit et obeissoit a lui. Sy ne demoura guerres aprez que le povre moysne fu si debilité par folle abstinence qu'il perdi son sens et memoire.⁴

57 v. Exemple au propos de contricion

Cesaire raconte⁵ d'un prestre qui preschoit une fois des paines d'enfer en blasmant les pechiés. La estoit la concubine d'un prestre qui s'escria tout hault et dist : « haa, sire, que sera ce dez concubines de cez prestres ? » Le prestre, qui congnoissoit qu'elle estoit simple femme, luy dist ainsi comme par gieu : « Certes, ellez ne seront jamais sauvées s'elles n'entrent eng ung four ardent ». La concubine, qui lors estoit en grant contricion et desplaisance de son 58 r. pechiet⁶, tint celle parolle a bonne. Et trouva ung jour ung four chault et entra dedens et la mourut tout soudainement. Et veirent plusieurs a celle heure issir de ce four, en maniere d'un blanc coulon, son ame, qui s'en monta ou ciel. Ilz alerent a ce four et trouverent celle femme morte. Ilz prinrent son corps et l'entererent aux champs comme homecide et desesperée,

3 Par rapport à la version de *Ci nous dit* (314), à part la confusion entre le Saint Esprit et le Christ, l'auteur développe légèrement l'aspect affectif du récit : la peur de déranger l'enfant et la joie que le moine ressent de sa compaignie. Mais, c'est surtout la morale qui change : dans la version de *Ci nous dit*, l'abbé et les moines louent le Seigneur, et ici – la simplicité du jeune homme ; ainsi, l'accent est déplacé de la bienveillance divine à la valeur de la simplicité même.

4 Chez Césaire (*Dialogus Miraculorum*, IV, 81) le personnage n'est pas vraiment un simple, mais un *novicius minus circumspectus*. Le caractère influençable qui facilite la manipulation diabolique (analogue à celle qui perd le pèlerin de saint Jacques), de même que l'importance de la nourriture, rendent la transformation du manque de prudence en simplicité tout à fait naturelle.

5 *Dialogus Miraculorum*, VI, 35.

6 Cet élément est ajouté par l'adaptateur ; Césaire montre le personnage de l'extérieur, ses motivations restent inconnues jusqu'au miracle, et sa réaction aux paroles du prédicateur à l'air plus mécanique.

ce leur sambloit. Quand la nuit fu venue, Notre Seigneur aorna le lieu ou elle estoit enterée de tant grant lumiere et melodie. Par quoy nous est donné a entendre qu'elle fu sauvée par la bonne et vraie contricion qu'elle eut de son pechiet et que sa simplese excusa sa mort.

100 r. Exemple au propos de simplese

Cesaire raconte⁷ de ung noble chevalier qui se acoustuma de prendre et ravir lez vachez et lez brebis d'une abbeie del ordre de cistiaux dont il estoit voisin. L'abbé et lez moysnes luy prièrent moult qu'il s'en volsist deporter, mais il n'en vout rien faire pour leurs prieres. Advint ung jour, comme ce chevalier eust fait prendre plusieurs dez leurs bestes de celle abbeie, l'abbé envoya devers luy ung de sez moisnes qui estoit tres simple homme, et luy commanda que tout ce qu'il poroit de leurs bestes, qu'il le raportast a l'abbeie. Quant le moisne fu venu au castel du chevalier, ce fut droit a heure de disner. Il pria moult au chevalier qu'il volsist lez bestes rendre. Le chevalier luy dist qu'il mengeroit avec luy premierement et aprez disner il luy respondroit. Le moysne s'assist a table et fu servi des chars des bestes del abbeie dont il menga largement et volentiers, tant que le chevalier et sa femme qui le regardoient en eurent grant merveilles. Quant ilz eurent disné le chevalier tira le 100v. moysne a part et luy dist : « Frere, pour quoy avez vous tant mengié, et de char, et si n'en devez point mengier selon votre regle ». « Certes, sire, dist le moisne, je l'ai fait par obediace. Car quant ie ving ceans, mon abbé me commanda que ie remportasse dez bestes de notre abbeie le plus que ie porroie. Et pour ce qu'il me sambloit que le char dont ie mengoie estoit de nos bestez et que ie pense que iamais n'en arons plus, je m'en suis chergiés le plus qu'ia peu. Lors le chevalier, considerant la bonne simplese du moisne, se repenti de son mesfait et luy fist rendre tout le bestaille qu'il avoit de celle abbeie. Et luy promist que iamais par forche n'en prendroit nullez mais lez garandiroit contre tous aultres. Ainsi, par la bonne simplese du moysne, le chevalier rendi a l'abbeie ce qu'il luy avoit tolu, ce qu'il n'eust fait pour prierre, pour cautelle ne pour menaches.⁸

7 *Ibid.*, VI, 2.

8 Bien que la simplicité du moine opère la conversion, le traducteur élimine le motif de la voix du Saint Esprit qui parle par la bouche du simple, auquel Césaire revient avec une certaine insistance, de même que les renvois à Job. En même temps, la part du jeu dans la simplicité du moine est moins sensible : l'abbé ordonne au moine d'accepter la restitution partielle sans qu'il pose la question, ce qui élimine la suggestion de Césaire que le simple a tout tramé d'avance ; ici, la réalisation incongrue de cette injonction semble découler de son interprétation littérale spontanée, ce qui correspond au schéma plus typique.

F. 102 v. Exemple horrible d'un archevesque de Saxon f. 103 r. ne nommé Udo

En la cité de Medeburc en Saxonne eult jadis ung archevesque nommé Udo ; ce fu l'an de notre Seigneur .IX. C.^o ou temps de l'empereur Othon le tiers. Udo, des qu'il estoit josne enfant, aloit a l'escole en la ditte cité, mais tant estoit de dur et de rude engien qu'il ne pouoit riens apprendre, pour laquelle cause son maistre le batoit souvent comme ung asne et ses compaignons se mocquoient de luy comme de une beste, dont Udo avoit grant deul. Et ainsi, comme il eust esté ung jour cruellement batu et escarny, il s'en alla moult dolent à la maistresse eglise d'icelle cité de laquelle saint Maurice estoit patron. Et par grant devocion et humilité se ietta sur le pavement devant l'ymage de la Vierge Marie et luy pria devotement, et au benoit martir saint Maurice, qu'il luy vaulsist enluminer son engien tellement qu'il peust aucune cose apprendre et comprendre, affin qu'il ne fust plus ainsi batu. En faisant son orison en fervant desir, il s'endormy. Et lors la glorieuse Vierge s'apparu a luy et luy dist : « J'ay oy ton orison et regardé ton affliction, si voeul que tu aies dores en avant le don de science et que apprez que l'archevesque de celle eglise sera trespassé tu soies en son lieu archevesque. En laquelle dignité se tu ty gouvernes bien et justement, tu acquerras grant loyer en vie pardurable. Et se tu t'y gouvernes mal, tu seras dampné en corps et en ame perdurablement ».

Si tost comme elle eut ce dit, elle s'esvanuy, et Udo s'esvilla et [alla] a l'escole moult joyeux de si noble vision et de la promesse et du don que la glorieuse Vierge Marie luy avoit promis et donné. Quant il fu a l'escole, il commencha a disputer et a concluire contre ses compaignons, et fu trouvé tant saige et expert en toutes sciences qu'il n'avoit son pareil. Si en aurent grant admiracion tous ceulx qui le connoissoient et disoient l'un a l'autre : « Comment ce poeut se feire, dont poeut venir si soudament si grant science et entendement a cest homme ycy qui estoit hier batu comme ung asne pour la rudesse de son engien et maintenant il est si bon clerc et esprouvé ». [Au bout de deux ans, l'évêque de Magdebourg meurt et Udo est élu à sa place. Il remplit bien sa fonction pendant un temps, mais bientôt succombe au péché, refuse de se corriger et mérite la damnation].¹⁰

⁹ La version latine éditée par Schönbach porte 940. Otton III régna dans les années 983-1002.

¹⁰ Par rapport à la version latine publiée par Schönbach, le futur archevêque est ici plus battu, plus humilié, et plus comparé aux bêtes. Les mêmes expressions (*il fu de tant rude engien qu'il ne pooit riens apprendre ne retenir*; *il estoit de chacun mocquet et escarni pour sa rudesse, dont il avoit grant doeuil*; f. 99 r.) reviennent dans la traduction de l'histoire du mauvais écolier qui vend son âme au diable (*Dialogus Miraculorum*, I, 32); l'auteur de la compilation semble très sensible à ce genre d'humiliations.

BNF fr. 1136¹¹

F. 95r. Un petit conte des .III. chevaliers et des .III. livres¹²

L'en raconte de III chevaliers jeunes et preuz qui compaignons estoient, et tant se entremmoient que touz leurs cuers et leurs pensers s'entredisoient. Et si aloient touz jours ensamble en touz faiz d'armes la ou il les savoient. Mais le Saint Esperit, qui doucement set toutes defautes corriger, et en homme muer l'amour de la vanité dou monde et de l'onneur en la sainte amour de son createur, mua et tele maniere les cuers de ces III chevaliers, comme vous orrez; et de la vanité dou monde les rapela, et en la sainte amour de leur createur les conferma. [...] ¹³ *Ung jour ilz aloient a ung tournoiment, passerent par un bois mout bel et mout vert, qui [...] longuement leur dura. Et tant comme il le mistrent a passer, li uns a l'autre ne parla. Mès quant il orent le boys passé, celui des .III. chevaliers qui plus anciens estoit et qui les autres gouvernoit ses compaignons aparla, et par la grant amour que il avoient a li les ajura et conjura que chascun li deist ce que il avoit pensé tant comme il mistrent le bois a passer*¹⁴.

F. 96r. [...] *Et dist celui seigneur Julien*¹⁵ : « Quant entrames ou bois et ie le vi vert et delitable et forment plesant a regarder et oy ces oisiaus de plusieurs manieres grant ioie faire et clerement chanter. Je regarde en mon cuer et ymagine par une tele pensée que puis que Diex, qui aus oisiaus, qui sont sanz sen et sanz reson, a en terre leu si bel et si delitable donné et otroié, que a nous qui avons sen et reson et, par foy et par amour, cognoissance de nostre f. 96 v. createur et de notre sauvement, et nous a faiz et fourmé a sa samblance et a s'ymage si loyaument, de touz noz cuers entendons a le louer et servir et honorer, et pour s'amour toute autre amour lessier. [...] *Ce dit, tous trois s'accorderent au conseil du Saint Esprit [...] le monde laisser et fuyr, pourquoy d'ilec alerent en une abbaie. D'une mesme volenté et assentement l'abit receurent.*

f. 97 Quant il orent esté receuz et vestuz et orent demouré entour XL iours en celle religion, li deables, qui mout estoit dolent de leur bien et de leur devocion, amenistra et pourchaca aus II plus ionnes une si fort temptacion que a issir de la religion dou tout les enclina. Et quant il furent ainsi temptez et orent dou tout ordené que il s'en

¹¹ Le manuscrit date du XI^e siècle.

¹² L'histoire est racontée aussi, d'une façon plus lapidaire, dans le ms. Fr. 1834, f. 62r.-v.

¹³ Les lacunes sont dues au fait que le manuscrit a été mutilé lorsqu'on a enlevé des miniatures. Je complète d'après Vat. Reg. Lat. 1716, f. 41-44 (en italiques).

¹⁴ Jusqu'à ce moment, le texte est édité par E. Langlois, *Nouvelles françaises inédites du X^e siècle*, op. cit., p. 127-128.

¹⁵ Dans BNF fr 1136, les personnages sont anonymes.

istroient, si vindrent prendre congé de leur compaignon, qui mout saintement se contenoit en la religion, et a grant honte et a grant angoisse de cuer de ce que il le lessioient, qui des leur enfance l'avoient tant amé et tant de bien en lui trouvé que iamais ne le devoient oublier, li distrent, a grant confusion de eus, que il ne povoient plus en religion demourer et que il la leur convenoit lessier, ne ne leur sembloit pas que se il demouroient que il puissent prouffiter, car il ne estoient ne clers ne prestres, ne ne savoient ne lire ne chanter, ne ne servoient en la religion mes que f. 97 v. de dormir et de boire et de mengier. Et quant le preudomme, qui estoit de l'amour de Dieu esprins et embrasé et de la grace dou Saint Esperit enseigné et enluminé, les vit dou deable si forment tempté et de leur bon propos, que le Saint Esperit leur avoit aspiré, mis hors et ietés, il li en print mout grant pitie.

Et lor il les commença a reprendre de ce que il avoient si folement leur temps perdu en la religion ou il estoient entrez par grant devocion, et ou il peussent avoir assez aprins de clergie pour leur ames sauver, se de tout en tout eussent en Dieu mis leur cuer et leur pensée. « Et ce, dist il, vous puis ie certainement moustrer en moy. Car vous savez que ie estoie, aussi comme vous estes, tout lai quant nous venimes en cest f. 98 leu et entrames en ceste religion et en cest abbeie, en laquelle ie anaprins tant de bonne clergie en III livres ou ie me sui estudié que tout le iour et toute la nuit ne me souffisient mie a regarder et a estudier en mes livres que ie aprins. Et se il vous plest, mes tres chiers amis, legierement les vous aprendrai et enseignerai. Mes en ces livres nul ne puet pourfitablement estudier, ne n'i set lire, se il n'a le cuer de toute amour mondaine et charnelle delivré et deschargié et dou tout en tout occupé en l'amour de son createur. Et ceus qui ainsi le feront, et les bobenz et les delices parfaitement lesseront, et en ces livres volentiers estudieront, grant delit y trouveront et grant profit y auront car leurs ames en sauveront ». Et lor cessa aus II ieunes chevaliers leur temptation et se agenoillerent devant leur saint compaignon en le priant humblement et devotement que ces livres leur apreist, qui doucement le leur otroia et soigneusement le fist. Et dist ainsi : « Le premier livre a non le livre de conscience, qui donne cognoissance de toute defaute et de tout pechié. Le second a non le livre de science qui donne cognoissance de toute verité. Et le tiers a non le livre de sapience qui donne congoissance de toute beneurté ». [Suit une longue interprétation allégorique des trois livres, noir, rouge et doré.]

Genève BPU fr. 57¹⁶

Jean Golein, *Livre de l'invention et translation du saint Vult de Lucques*

D'un simple homme qui fut enseigné a prier Dieu par le Saint Esperit

F. 476v. Encore y a il un autre miracle que nous voulons faire oyr aux leaulx crestiens, car tant plus doivent il estre fermes¹⁷ en l'amour de Jésus Christ quant ils oyent raconter choses si merveilleses qu'onques ne furent oyes pareilles¹⁸. F. 477r. Car Notre Seigneur tout puissant, memoratif de la creature humaine, comme la plus noble, vult que lui souvenist de son createur et en quelle maniere doit loer son createur et comment elle doit deprier sa bonté et clemence.

Uns homs de Mally le chastel, nommé Benoit, ainsi comme plusieurs autres, vint a Luque pour visiter le saint Vult a cause de devotion. Le quel comme simple homme et sans science – comme dist l'escriture, qui de terre est de terre parle¹⁹ – il demandoit santé de corps, longue vie, prosperite de famille, habondance de biens temporelz, et ainsi, en grans lermes et prieres, il s'en retournoit mout joyeux en sa maison. Et puis, quant il s'en estoit retourné, il avoit memoire de la sainte croix et doctriroit et enseingnoit ses voisins et sa famille en la puissance du glorieux signe de la croix auquel²⁰ il portoit reverence a l'eglise de Luques. Toutesfoiz, il avoit le ciel, comme dist l'apostre, maiz non pas selon la science²¹. Car il ne lui souvenoit de la demande de l'apostre et de la response de Notre Seigneur quant il dist : « La perfection de vertu est en maladie »²². Car il ne demandoit pas en vertu du Saint Esperit maiz en la fragilite humaine demandoit misericorde, pour quoy dist aprez l'apostre : « Nous ne savons que nous venons demander selon ce qu'il convient²³ mais le Saint Esperit prie pour nous en gemissemens sanz nombre et sans compte et inenarrable »²⁴. Lors la misericorde et bonté de Notre Seigneur, voyant la simplece du preudomme, non regardant au fait maiz a l'entencion, donna conseil a sa folie.

16 Corrigé d'après BNF fr. 184, f. 420-421. Les deux manuscrits datent de la 1ère moitié du XVe siècle.

17 Ms plus fermes.

18 Ms quant ils oyent plus a tart ou chose plus merveilleuse raconter et n'oyrent onques la pareille.

19 Ms qui terre est de terre parle (Jean, 3, 31).

20 Ms le quel et se

21 Citation déformée de Rom., 10, 2 : dans les deux manuscrits le ciel remplace le zèle ; de cette façon inattendue, on obtient une nouvelle jonction du haut et du bas. L'original latin (Vat. Reg. Lat. 487) porte bien *zelum*.

22 II Cor. 12, 9.

23 Ms selon qu'il convient

24 Rom. 8, 26.

Car une nuit, tant come il dormoit, il vit presentement le signe de notre redempcion en cette forme que il l'avoit veue, et en son dormant doucement lui disoit telles paroles : « Quant ie regarde la grant dilection de ta pensée la quelle ardamment as envers moy en accroissant chascun jour, ie ne puis plus souffrir ta simplece avuillée. Car a peu de paroles je te monstreray quoy et comment tu me dois prier et requerrir. En telle maniere que Nichodeme, quant il ot achevée l'image qui est a Luque honnorée et reveramment gardée, en la aourant il loua la merveilleuse puissance Dieu, et quant tu seras devant la dicte ymage devotement a genoulx, comment il te convient adorer et deprier le createur de toutes choses, reformateur de creature humaine. Et afin que tu faces ce que ie te commande, met en ta memoire²⁵ ce que ie dy en present : « Veez cy l'aiguel de Dieu, veez cy qui oste les pechiez du monde, veez cy notre Dieu, veez cy le Dieu juste, veez cy le Dieu des vifs et des mors. C'est la voye²⁶ des vivans, l'esperance des mourans, le sauvement de tous ceulx qui en toy croient, le quel nous beneïsons, toy, Dieu le Pere et le Filz avec le Saint Esperit, louons et exaussons in secula seculorum. Amen ».

F. 477v. Item de cettui mesmes saint Voult

Or advint que cette année passée, le dit Benoit vit la dicte ymage en dormant et dist les paroles dessus declairées, et lort le saint Voult dist²⁷ : « Pour ce que tu as bien retenu mes commandemens et y as ta plaisance, aussi comme ie t'ay enseigné rendre louenges a Dieu deues, ie te dicteray une oraison la quelle appartient a ton sauvement, et aussi comme tu as dit reveraument devant la puissance divine ce que ie t'ay enseigné en la premiere vision, ne doute point mais feablement dy ces paroles cy et ces requettes : Tres benigne seigneur, tres saint et tres misericordieux Dieu, soies nous deffenseur, protecteur et aydeur. Amen ».

O merveilleux mistere de la dispensation divine ! O clemence et debonnaireté de grant pitié ! La sapience mondaine confuse en ses erreurs est deboutée par la parole divine et les folies du monde sont prouvées par jugement celestiel. Benoit, du quel nous avons parlé dessus et fait mention, le quel ne en enfance ne autrement ne savoit lettre, la clemence et puissance divine lui avoit enseigné ce que dessus avons dit.

²⁵ Ms met et commande a ta memoire.

²⁶ Ms vie.

²⁷ Ms vit la dicte ymage en dormant et disoit les paroles qui s'ensuivent.

BIBLIOGRAPHIE

Bible

Biblia sacra iuxta vulgatae versionem, éd. Robert Weber, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.

Bible, traduction œcuménique, Paris, Livre de poche, 1995.

Textes anciens

Ambroise, *Expositio in Lucam*, PL 15, col. 1607-1944.

Augustin, *Confessions*, éd. et trad. Pierre de Labriolle, Paris, Les Belles Lettres, 1994-1996.

Athanase, *Antoine le Grand père des moines*, trad. Benoît Lavaud, Paris, Le Cerf, 1989.

Jérôme, *Lettres*, éd. et trad. J. Labourt, vol. III, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

Jean Cassien, *Conférences*, éd. et trad. E. Pichery, Paris, Le Cerf, 1955-58.

Prudence, *Le livre des couronnes*, éd. et trad. M. Lavarenne, Paris, Les belles lettres, 1963.

Textes médiévaux inédits

BNF fr. 1136.

BNF fr. 1834.

- Jean Golein**, *Livre de l'invention et translation du saint Voult de Lucques*, Bibliothèque de Genève, fr. 57.
- Jean Mansel**, *La Fleur des histoires*, Bibliothèque de Genève, fr. 64.

Textes médiévaux édités

- Adgar**, *Gracial*, éd. Pierre Kunstmann, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1982.
- Aliscans**, éd. Claude Régnier, Paris, Champion, 1990.
- Arnoul Gréban**, *Mystère de la Passion*, éd. O. Jodogne, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, Classe des lettres, Mémoires, XII, 1965.
- Aucassin et Nicolette**, éd. Mario Roques, Paris, Champion, 1982.
- Bède**, *In Lucae Evangelium expositio*, PL 92m col. 301-634.
- , *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, trad. Philippe Delaveau, Paris, Gallimard, 1995.
- Bernard de Clairvaux**, Lettre 87, *Lettres*, éd. Jean Leclercq, trad. Henri Rochais, Paris, Le Cerf, vol. II, 2001, p. 451-476.
- , Sermon 26, *Sermons sur le Cantique*, éd. J. Leclercq et al., trad. Paul Verdeyen, Rafaele Fassetta, Paris, Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes, vol. II, 1998, p. 276-313 ; Sermons 34, 36 et 37, *ibid.*, vol. III, 2000, p. 72-80, 104-139.
- Bonaventure**, *In Hexameron Collatio, Opera Omnia*, Carrachi, vol. V, 1891.
- Brigitte de Suede**, *Revelationes celestes*, trad. Jacques Ferraige, Librairie Catholique de Pérusse Frères, 1859.
- Brunain, la vache au prestre**, NRCF V, 1990, p. 41-48.
- Catherine de Sienne**, *Lettres*, trad. de l'italien par E. Cartier, Paris, Librairie Poussielgue, 1886.
- Césaire de Heisterbach**, *Dialogus Miraculorum*, éd. Joseph Strange, Cologne, J. M. Heberle, 1851-57.
- , *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, éd. Aloys Meister, Rome, 1901.
- Chanson de Guillaume**, éd. François Suard, Paris, Garnier, 1999.
- Chrétien de Troyes**, *Le Conte du Graal*, éd. et trad. Charles Méla, dans Chrétien de Troyes, *Romans*, Paris 1994.
- Chronique de la Pucelle attribuée à Guillaume Cousinot**, réimpression de l'édition de Vallet de Viriville, Paradigme, Caen, 1992.
- Chroniques de France**, éd. Jules Viard, vol. VII, Paris, Champion, 1932.
- Ci nous dit**, éd. Gérard Blangez, Paris, SATF, 1979 - 1986.
- The Cloud of Unknowing**, éd. Evelyn Underhill, Mineola, New York, 2003.

- Conrad d'Eberbach**, *Exordium magnum*, éd. Bruno Griesser, Turnhout, Brepols, 1994, trad. Anthelme Piébourg, *Le Grand Exorde de Cîteaux*, Turnhout, Brepols, 1998.
- Contes pieux en vers du XIVe siècle tirés du recueil intitulé « Le Tombel de Chartrose »**, éd. E. Walberg, Lund, 1946.
- Deuxième collection anglo-normande des miracles**, éd. Hilding Kjellman, Paris, Champion, 1922.
- Dialogues de Maître Eckart avec sœur Catherine de Strasbourg**, trad. Gérard Pfister, Arfuyen, Orbey, 2001.
- Dix-huit contes français tirés du recueil intitulé 'Le Tombel de Chartrose'**, éd. Ewald Kooiman, Amsterdam, Academische Press, 1975.
- Doon de Mayence**, éd. M. A. Pey, Paris, F. Vieweg, 1859.
- Etienne de Bourbon**, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit*, éd. A. Lecoy de la Marche, Paris, Librairie Renouard, 1877.
- Die Beiden redaktionen des « Evangile de l'Enfance »**, éd. Erich Gast, Greifswald, 1909.
- Farce de maître Mimin étudiant**, éd. et trad. André Tissier, *Farces du Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1984, p. 149-196.
- Farce de maître Pathelin**, éd. Richard T. Holbrook, Paris, Champion, 1924.
- Fol Vilain**, NRCF IX, 1996, p. 151-167.
- La Folie Lancelot**, éd. Fanny Bogdanow, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1965.
- François d'Assise. Documents. Écrits et premières biographies**, dir. Théophile Desbonnets et Damien Vorreux, Paris, Éditions franciscaines, 1968.
- François d'Assise, Œuvres**, trad. Alexandre Masseron, Paris, Albin Michel 1993.
- Gautier de Coinci**, *Miracles de Notre Dame*, éd. F. Koenig, Genève, Droz, 1955-1970.
- , *Vie de sainte Christine*, éd. Olivier Collet, Genève, Droz, 1999.
- Gautier Map**, *Contes pour les gens de court*, trad. Alan Keith Bate, Brepols, 1993.
- Gesta Romanorum**, éd. H. Oesterley, Berlin, 1872.
- Godeschalcus und Visio Godeschalci**, éd. Erwin Assmann, Karl Wachholtz Verlag Neumünster, 1979.
- Goswin le Bossut**, *Vie d'Arnoul de Villers, Acta sanctorum*, Juin, vol. 5, 30 juin, p. 608-631 ; traduction anglaise dans *Send me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of la Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, bu Goswin of Bossut*, trad. Martin Cawley, Turnhout, Brepols, 2003.
- Grégoire le Grand**, *Dialogues*, éd. A. de Vogüé, trad. P. Antin, Paris, Le Cerf, 1979.
- , *Moralia in Job*, trad. André de Gaudemaris, Paris, le Cerf, 1974-1975.
- Guerric d'Ygny**, *Sermons*, éd. John Morson et Hilary Costello, trad. Placide Deseille, Paris, Le Cerf, 1970-73.

- Guillaume de Saint-Thierry**, *Le commentaire sur le Cantique des Cantiques*, éd. et trad. M.-M. Davy, Paris, J. Vrin, 1958.
- , *La lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'Or)*, éd. et trad. Jean Déchanet, réimpression de la 1^e édition revue et corrigée, Paris, Le Cerf, 2004.
- , *Le miroir de la foi*, éd. et trad. Jean Déchanet, Paris, le Cerf, 1982.
- , *Oraisons méditatives*, éd. et trad. Jacques Hourlier, Paris, Le Cerf, 1985.
- Guillaume le Clerc**, *Fergus*, éd. Ernst Martin, Halle, Verlag der Buchhanglung des Waisenhauses, 1872.
- Hélinand de Froidmont**, *Sermo in Epiphania Domini I*, PL 212, col. 511-521.
- Henri d'Arce**, *Vitas Patrum*, éd. Basilides Andrew O'Connor, Washington, Catholic University of America Press, 1949.
- Histoire des moines d'Égypte, suivie de la Vie de Paul le Simple*, éd. Michelle Szkilnik, Genève, Droz, 1993.
- Jacques de Vitry**, *The Exempla or Illustrative Stories from the 'Sermones Vulgares'*, éd. Thomas F. Crane, London, D. Nutt, 1890.
- Jacques de Voragine**, *Legenda aurea*, éd. Johann Georg Theodor Grässe, Impensis Librariae Arnoldianae, 1846; trad. J.-B. M. Rose, Paris, Flammarion, 1967.
- Jean Gerson**, *L'ABC des simples gens*, *Ceuvres*, éd. Palémon Glorieux, Desclée et Cie, Paris-Tournai-Rome- New York, vol. VII, 1968, p. 154-157.
- , *Montagne de Contemplation*, *ibid.*, vol. VI, 1966, p. 16-55.
- , « Sermon sur la Trinité », Louis Mourin, *Six sermons français inédits de Jean Gerson*, Paris, Virn, 1946, p. 151-174.
- Jean Gobi**, *Scala Coeli*, éd. Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris, Éditions du CNRS, 1991.
- Jean Le Conte**, *Miracles de Notre-Dame*, éd. Pierre Kunstmann, Y. Duong, Laboratoire de Français Ancien, Université d'Ottawa, 1998, www.lfa.uottawa.ca.
- Jean le Marchant**, *Miracles de Notre Dame de Chartres*, éd. Pierre Kunstmann, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, Chartres, Société archéologique d'Eure-et-Loire, 1973.
- Jean Miélot**, *Miracles de Nostre Dame*, éd. Alexandre Laborde, Société de reproductions de manuscrits à peintures, Paris, 1929 ; éd. John F. Warner, reproduction facsimile de Douce, 374, Westminster, Nichols, 1885.
- Journal d'un bourgeois de Paris*, prés. par Colette Beaune, Paris, Lettres Gothiques, 1990.
- Le Jongleur de Notre-Dame*, éd. Paul Bretel, Paris, Champion, 2003.
- Julien de Spire**, *Vita sancti Francisci*, éd. G. Cremascoli, Fontes Franciscani, Edizioni Porziuncola, 1995.
- Klapper**, *Erzählungen des Mittelalters*, Breslau 1914.

- La légende de saint Anthoine ermite*, éd. J. Morawski, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Prace Komisji Filologicznej, vol. XI, z. 2, 1939, p. 1-195.
- Lai de Tydorel*, éd. Mary Prudence O'Hara Tobin, *Les lais anonymes des XIII^e et XIII^e siècles*, Genève, Droz, 1976, p. 213-226.
- Légende de Udo von Magdebourg*, éd. Anton E. Schönbach, « Die Legende vom Erzbischof Udo von Magdeburg », *Wiener Sitzungsberichte, Phil.-Hist. Cl.* 144, 1901, II, p. 2-9.
- Marguerite d'Oingt*, *Ceuvres*, éd. Antonin Duraffour, Pierre Gardette et Paulette Durdilly, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- Mathei Parisiensis Cronica Maiora*, éd. H.R. Luard, Londres, vol. II, 1974.
- Miracles de Notre-Dame tirés du « Rosarius » (Paris, ms. BN. Fr. 12483)*, éd. Pierre Kunstmann, Paris, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1991.
- Moniage Guillaume*, éd. Nelly Andrieux-Reix, Paris, Champion, 2003 ; *Les deux rédactions en vers du Moniage Guillaume*, éd. W. Cloetta, Paris, Frimin-Didot, 1906.
- Moniage Renouart*, éd. G. A. Bertin, Paris, SATF, 1979-88.
- Morawski, Joseph**, « Mélanges de littérature pieuse », *Romania* 44, 1938, p. 476-480.
- Mystère de l'Incarnation et Nativité de Rouen*, éd. P. Le Verdier, Rouen, Société des bibliophiles normands, Deuxième journée, 1884-1886.
- Nicolas de Cues**, *De la docte ignorance*, trad. Jean-Claude Lagarrigue, Paris, Le Cerf, 2010.
- , *Le profane (Idiota)*, *Ceuvres choisies*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1942, p. 214-233.
- Nicole Bozon**, *Les contes moralisés*, éd. Lucy Smith et Paul Meyer, Paris, Firmin-Didot, 1889.
- Nouvelles françaises inédites du quinzième siècle*, éd. E. Langlois, Paris, Champion, 1908.
- Pauvre Mercier*, NRCF, VIII, 1994, p. 285-298.
- Pierre Damien**, *Lettre 23*, *Briefve des Petrus Damaiani*, éd. Kurt Reindel, Munchen, vol. I, 1983, p. 217-225; *Lettre 117*, *ibid.*, vol. III, 1989, p. 316-329.
- , *La vie de saint Romuald*, dans Saint Pierre Damien et Bruno de Querfurt, *Textes primitifs camaldules*, trad. Louis-Albert Lassus, Éditions du soleil levant, Namur, 1961.
- L « *Autobiografia* » di Pietro Celestino, dans Arsenio Frugoni, *Celestiana*, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1954.
- Prêtre qui dist la Passion*, NRCF, vol. VIII, 1994, p. 249-253.
- Prêtre qui fut mis au lardier*, éd. et trad. Geneviève et René Metais, *Les fabliaux*, Paris, F.P. éditions, vol. I, 1994.

- Procès de condamnation et procès de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, éd. Jules Quicherat, Paris, J. Renouard, 1841-49.
- Raymond de Capoue**, *Vie de Sainte Catherine de Sienne*, trad. R. P. Hugueny, Paris, Pierre Téqui, 2000, réimpression de 1904.
- Robert of Brunne's « Handlyng Synne », a.d. 1303, with those Parts of the Anglo-french Treatise on which it was founded, William of Waddington's Manuel des Pechiez**, éd. Frederick G. Furnivall, Londres, Early English Text Society, 1901.
- Robert**, *Trésor de l'âme*, éd. A. Vêrard, Paris, 1499.
- Le roman de Tristan en prose*, tome I, éd. Philippe Ménard, Genève, Droz, 1987.
- Li romans de Carité et Miserere du Renclus de Molliens*, éd. A.G. Van Hamel, Paris, F. Vieweg, 1855.
- Rutebeuf**, *Œuvres complètes*, éd. Michel Zink, Paris, Garnier, 1990.
- Salimbene de Adam**, *Cronica*, éd. Giuseppe Scalia, Turnhout, Brepols, 1998.
- Sot chevalier**, NRCF V, 1990, p. 315-335.
- Thomas d'Aquin**, *Catena Aurea*, cura P. Angelici Guarienti, Turin, Rome, Marietti, 1953.
- , *Somme Théologique*, dir. Albert Raulin, trad. Aimon-Marie Roquet, Paris, Le Cerf, 1993-96.
- Thomas de Cantimpré**, *Bonum universale de apibus*, éd. Georges Colvenere, Douai, 1627, trad. Henri Platelle, *Les exemples du Livre des Abeilles*, Brepols, 1997.
- Trubert**, NRCF X, 1998, p. 145-262.
- Vie de frère Junipère*, trad. Alexandre Masseron, *Fioretti de saint François, suivis d'autres textes de la tradition franciscaine*, Paris, Editions Franciscaines, 1967.
- Vie de Marie l'Égyptienne*, éd. Peter F. Dembowski, Genève, Droz, 1977.
- Vie de saint Germer et la vie de saint Josse de Pierre de Beauvais*, éd. Nils-Olof Jönsson, Lund University Press, 1997.
- Vie de saint Thibaud*, éd. H. Eastman Manning, New York, 1929.
- Vie de saint Édouard le Confesseur*, éd. Ö. Södergård, Uppsala 1948.
- Vie de saint Évroul*, éd. Sven Sandqvist, Lund University Press, 1992.
- Vie de saint François*, éd. Ubald d'Alençon, *Études Franciscaines*, XXII, 1909.
- Vie de saint Léger*, éd. Joseph Linskill, Paris, Droz, 1937.
- Vie de sainte Douceline*, éd. J.-H. Albanès, Marseilles, Camoin, 1879.
- Vie de Salaiün*, éd. J. Le Jollec, *Histoire miraculeuse contenant le mystère de Notre-Dame du Folgoët*, Quimper, 1949.
- Vie des Pères*, éd. Felix Lecoy, Paris, Société des Anciens Textes Français, 1987-1999.
- Vye de seynt Franceys d'Assise*, éd. D.W. Russell, London, Anglo-Norman Text Society, 2002.
- Vieille qui oint la palme au chevalier*, NRCF VI, p. 291-299.
- Vilain de Farbus*, NRCF VI, p. 113-123.

- Le Testament Villon*, éd. J. Rychner, A. Henry, Genève, Droz, 1974.
- Vincent de Beauvais**, *Speculum historiale, La Vierge et le miracle*, éd. et trad. Michel Tarayre, Champion, 1999.
- Visio Thurkilli**, éd. Paul Gerhard Schmidt, B.G. Teubner, Leipzig, 1978 ; traduction française par Alexandre Micha, *Voyages dans l'au-delà d'après les textes médiévaux, IVe-XIIIe siècle*, Paris, Klincksieck, 1992.
- Vita Norberti*, archiepiscopi Magderburgensis, éd. R. Wilmans, Monumenta Germaniae Historica, t. XIII, 1856.
- Vita Wulstani of William of Malmesbury*, éd. R.R. Darlington, Londres, 1928.
- Wace**, *Vie de saint Nicolas*, éd. E. Ronsjö, *Études romanes de Lund*, 5, 1942.
- Wauchier de Denain**, *Histoire des moines d'Égypte*, éd. M. Szkilnik, Genève, Droz, 1993.
- Wolfram von Eschenbach**, *Parzival*, trad. Danielle Buschinger et al., Presses du « Centre d'Etudes Médiévales », Amiens, 2000.

Textes modernes

- Albert le Grand**, *Les vies de saints de la Bretagne Armorique*, Quimper, J. Salaün, 1901.
- Barnes**, Julian, *Le Perroquet de Flaubert*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Stock, 1986.
- Blémur**, Jacqueline de, *Éloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'Ordre de saint Benoît*, Paris, 1679.
- Duvergier de Hauranne**, Jean, abbé de Saint-Cyran, *Lettres chrétiennes et spirituelles*, éd. Arnauld d'Andilly, Paris, J. Le Mire, 1648.
- Eco**, Umberto, *Le Nom de la rose*, trad. Jean-Noël Schifano, Paris, Bernard Grasset, 1982.
- Flaubert**, Gustave, *Un cœur simple*, éd. Pierre-Marc de Biasi, *Trois Contes*, Paris, Le Livre de Poche, 1999.
- France**, Anatole *Jongleur de Notre-Dame*, *Œuvres*, éd. Marie-Claire Bancquart, Paris, Galliamard, vol. I, 1984.
- La Rivière**, Louis de, *Histoire de la vie et mœurs de Marie Tessonnière*, Lyon, 1650.
- Marguerite de Navarre**, *Théâtre profane*, éd. Verdun L. Saulnier, Paris, Droz, 1946.
- Montaigne**, Michel de, *Essais*, éd. Pierre Michel, Paris, le Livre de poche, 1972.
- Peyron**, Paul, « Catherine Daniélou. Une voyante à Quimper au XVIIe siècle », *Bulletin de la Commission diocésaine d'Architecture et d'Archéologie*, 10, 1910, p. 50-70, 108-122, 161-174, 202-218, 252-261.
- Rousseau**, Jean-Jacques, *Les Confessions*, Paris, le Livre de Poche, 1972.

- Surin**, Jean-Joseph, *Correspondance*, éd. Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
- Weil**, Simone, *Cahiers*, éd. Florence de Lussy, *Œuvres Complètes*, t. VI, Paris, Gallimard, 2006.
- , « Lettre à Joë Bousquet » (13 avril 1942), *Joë Bousquet dans les Cahiers du Sud*, Marseille, Rivages, 1981, p. 74.
- Zink**, Michel, *Le jongleur de Notre-Dame. Contes chrétiens du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1999.

Dictionnaires et instruments de recherche

- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, dir. M. Viller et al., Paris, Beauchesne, 1937-1994.
- Collet**, Olivier, *Glossaire et index critiques des œuvres d'attribution certaine de Gautier de Coinci*, Genève, Droz, 2000.
- Godefroy**, Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, Paris, Ziezeg et Bouillon, 1880-1902.
- Tobler**, Adolf, Lommatzsch, Erhard, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1925-2002.
- Thompson**, Stith, *Motif-Index of Folk-Literature*, Helsinki, 1930-1936.
- Tubach**, Frederic C., *Index Exemplorum*, Helsinki, Akademia Scientiarum Fennica, 1969.

Études

- Agamben**, Giorgio, *Stanze*, Paris, Bibliothèque Rivages, 1992.
- Agrimi**, Jole et **Crisiani**, Chiara, « Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la Vetula (XIIIe-XVe siècle) », *Annales ESC*, année 48, n. 5, 1993, p. 1281-1308.
- Alexandre-Bidon**, Danièle, « La lettre volée. Apprendre à lire à l'enfant au Moyen Âge », *Annales ESC*, 44, 4, 1989, p. 953-992.
- Alexandre-Bidon**, Danièle et **Lett**, Didier, *Les enfants au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1997.
- Antin**, P. « Simple et simplicité chez saint Jérôme », *Recueil sur Saint Jérôme*, Bruxelles, 1968, p. 147-161.
- Ariès**, Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Seuil, 1973.

- Aubin**, Paul, « Intériorité et extériorité dans les *Moralia* in Job de saint Grégoire le Grand », *Recherches de science religieuse* 62, 1974, p. 117-166.
- Auerbach**, Erich, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. Cornelius Heim, Paris, Gallimard, 1968.
- Badel**, Pierre-Yves, *Le Sauvage et le Sot. La fabliau de Trubert et la tradition orale*, Paris, Champion, 1979.
- Bakhtine**, Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1982.
- Batany**, Jean, « Les convers chez quelques moralistes des XIIe et XIIIe siècles », *Cîteaux*, 20, 1969, p. 241-259.
- , « Trubert : progres et bousculade des masques », *Masques et déguisements dans la littérature médiévale*, dir. Marie-Louise Ollier, Paris-Montréal, Vrin, Presses de l'Université de Montréal, 1988.
- Baumgartner**, Emmanuele, *Chrétien de Troyes, Le Conte du Graal*, Paris, PUF, 1999, p. 65.
- Bäumli**, Franz H., « Varieties and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy », *Speculum* 55, 2, 1980, p. 237-265.
- Baune**, Colette, *Jeanne d'Arc*, Paris, Perrin, 2004.
- Beer**, Jeanette, « The Clerc-Lai Opposition in Language – a Stage in the Education of French », *Proceedings of the P MR Conference*, 1, 1976, p. 59-65.
- Benoit**, Jean-Louis, « Nourritures terrestres, célestes et poétiques dans les *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 7, 2000, p. 213-225.
- Benton**, John F. « Consciousness of Self and Perceptions of Individuality », *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, éd. Robert L. Benson et Giles Constable, Harvard University Press, Cambridge, 1982, p. 263-295.
- Bériou**, Nicole, « Robert de Sorbon et les femmes », *Mélanges Paulette Leclerc*, éd. Patrick Henriot et Anne-Marie Legras, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 35-47.
- Berlioz**, Jacques, « Le récit efficace. L'exemplum au service de la prédication », *Mélanges de l'École française de Rome*, 92, 1980, p. 113-146.
- Berthon**, Éric, « Le sourire aux anges. Enfance et spiritualité au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècle) », *Médiévales* 25, 1993, p. 93-111.
- Bertiaume**, Pierre, *Personae et personnages dans les récits médiévaux : l'illusion anthropologique*, Presses de l'Université Laval, Ottawa, 2008.
- Blanchard**, Joël, *La pastorale en France aux XIVe et XVe siècles*, Paris, Champion, 1983.
- Bogdanov**, Fanny, « The mystical theology of Bernard de Clairvaux and the meaning of Chrétien de Troyes' Conte du Graal », *Chrétien de Troyes and the Troubadours*.

- Essays in Memory of the Late Leslie Topsfield*, éd. Peter S. Noble, Linda Paterson, Cambridge, 1984, p. 249-282.
- Bonnet**, Marie Rose, « Douceline, sainte et héroïne (de sa foi) », *Essais sur la perfection : le héros et le saint III*, PRIS-MA XVI/2, 2000, p. 201-211.
- Boureau**, Alain, « L'individu, sujet de la vérité et suppôt de l'erreur. Connaissance et dissidence dans le monde scholastique (vers 1270-vers 1330) », *Individu au Moyen Âge*, dir. Brigitte Miriam Bedos-Rezac et Dominique Iogna-Prat, Paris, Aubier, 2005, p. 289-306.
- Bremond**, Claude, Le Goff, Jacques, Schmitt, Jean-Claude, *L'exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982.
- Bremond**, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France : depuis la fin des guerres de la religion jusqu'à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1967-1971.
- Bretel**, Paul, *Les ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Âge (1150-1250)*, Paris, Champion, 1995.
- Broughton**, Laurel, "Ave Maria: The Incarnational Aesthetic and Mary Miracle Collections", *Studia Mystica* (1999), 1-14.
- Bultot**, Robert, *Christianisme et valeurs humains. La doctrine du mépris du monde. IV Le XIe siècle, 1. Pierre Damien*, Louvain-Paris, Éditions Nauwelaerts, 1963.
- Bynum**, Caroline, « Did the Twelfth Century discover the Individual? », *The Journal of Ecclesiastical History*, 31, 1980, p. 1-7.
- , *Jeûnes et festins sacrés*, Paris, Cerf, 2007.
- Camille**, Michael, *Image on the Edge*, London, Reaktion Books, 1992.
- Cantin**, André, *Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien (1007-1072)*, Spoleto, 1975.
- Carolus-Barré**, L., « Jeanne, êtes-vous en état de grâce ? », *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, 1958, p. 203-208.
- Carruthers**, Mary, *Le livre de la mémoire. Une étude de la mémoire dans la culture médiévale*, Paris, Macula, 2002.
- Casagrande**, Carla, **Vecchio**, Silvana « Clercs et Jongleurs dans la Société Médiévale (XIIe et XIIIe siècles) », *Annales*, 34, no. 5, 1979, p. 913-928.
- , *Les péchés de la langue*, Paris, Le Cerf, 1991.
- Cerquiglioni**, Bernard, « Les énonciateurs Gautier », *Médiévales*, 2, 1982, p. 68-75.
- Cerquiglioni**, Jaqueline, « Altérités dans le langage : émotions, gestes, codes », *Littérature*, 130, 2003, p. 68-74.
- Certeau**, Michel de, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982.
- Chaunu**, Pierre, *Le temps des réformes*, Paris, Fayard, 1975.
- Chazelle**, Celia M., « Pictures, Books and the Illiterate : Pope Gregory I's Letters to Serenus of Marseilles », *Word and Image*, vol. VI, nr 2, 1990, p. 138-153.

- Chicot**, A., *Histoire ou légende ? Jean Tauler et le Meisters Buoch*, Strasbourg/Paris, 1922.
- Collet**, Olivier, « „Sic ubi multa seges, bovis acres nosce labores” : les inscriptions d'auteur dans l'œuvre de Rutebeuf » *Fonctions et figures d'auteurs du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, dir. Virginie Minet-Mahy, Claude Thiry, Tania Van Hemelryck, Louvain, 2004, p. 33-43.
- Colombani**, Dominique, « La prière du cœur dans les *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci », *La prière au Moyen Âge, Senefiance* 10, 1981, p. 75-90.
- Congar**, Yves, « Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge : « laïcus » = sans lettres », *Studia mediaevalia mariologica*, Rome, 1971, p. 309-332.
- Corbelari**, Alain, « Trubert Antéchrist », *Figures de l'oubli (Etudes de Lettres 1-2)*, 2007, p. 161-174.
- Courcelle**, Pierre, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris, Études Augustiniennes, 1974.
- Curtius**, Robert, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF, 1956.
- Dagens**, Claude, « Grégoire le Grand et la culture : de la "sapientia huius mundi" à la "docta ignorantia" », *Revue des études augustiniennes*, 14, 1968, p. 17-26.
- Dalarun**, Jacques, *François d'Assise ou le pouvoir en question. Principes et modalités du gouvernement dans l'ordre des frères mineurs*, De Boeck Université, Paris, Bruxelles, 1999.
- , « *Sicut Mater*. Une relecture du billet de François d'Assise à frère Léon », *Le Moyen Âge*, 113, 2007, p. 639-668.
- Darimbert**, Pierre, *L'aube de Dieu : les grandes apparitions dans le cadre de l'histoire*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1958.
- Daubigny**, Louise, « L'influence sur la secte des libertins spirituels sur la spiritualité de Marguerite de Navarre », *Romanica Cracoviensia, Numéro spécial : Fontes Christianæ aux XVe et XVIe siècles : lectures, inspirations, contestations*, dir. Barbara Marczuk, Cracovie, 2010, p. 139-154.
- de Combarieu du Grès**, Micheline, « Perceval et les péchés de la langue », *Littérature*, 39, 1998, p. 5-30.
- Delaruelle**, E., *La piété populaire au Moyen Âge*, Bottega d'Erasmus, Turin, 1975.
- Delumeau**, Jean, *Une histoire du Paradis*, Paris, Fayard, 1992.
- Denoyelle**, Corinne, « Les bergers : des ermites carnavalesques. Étude pragmatique du discours des bergers dans quelques textes narratifs courtois des XIIIe et XIIIe siècles », *Cahiers de Recherches Médiévales*, 10, 2003, p. 143-154.
- Deshoulières**, Valérie, *Métamorphoses de l'idiot*, Paris, Klincksieck, 2005.
- Deschaux**, Robert, « Jeanne d'Arc à l'heure de la poésie : trois visages de la Pucelle au XVe siècle », *L'Hostellerie de Pensée, Mélanges offerts à Daniel Poirion*, éd. Danielle Bohler et Michel Zink, Paris 1995, p. 141-151.

- Drzewicka**, Anna, « Le livre ou la voix? Le moi poétique dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci », *Le Moyen Âge*, 96, 1990, p. 245-263.
- Dubois**, Jacques, « L'institution des convers au XIIe siècle : forme de vie monastique propre aux laïcs », *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, Milan, 1968, p. 183-261.
- Duggan**, Lawrence G., « Was art really the "book of the illiterate"? », *Word and Image*, vol. V, nr 3, 1989, p. 227-251.
- Eckart**, Gilles, *L'antithèse sen(s)-folie dans la littérature française du Moyen Âge (des origines au début du XIIIe siècle)*, thèse dactylographiée pour le doctorat d'État, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1980.
- Epiney-Burgard**, G. et **Zum Brunn**, E. *Femmes troubadours de Dieu*, Éditions Brepols, 1988.
- Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives**, dir. Jacques Berlioz et Marie Anne Polo de Beaulieu, Paris, Champion, 1998.
- Fenster**, Thelma S., « Simplece et sagesse : Christine de Pizan et Isotta Nogarola sur la culpabilité d'Eve », *Une femme de lettres au Moyen Âge. Études autour de Christine de Pizan*, éd. Liliane Dulac et Bernard Ribemont, Orléans, Paradigme, 1995, p. 481-493.
- Ferrari**, Leo C., « Saint Augustine's Conversion Scene : The end of a Modern Debate ? », *Studia Patristica*, 22, 1989, p. 235-250.
- Flores**, Ralph, « Reading and Speech in St. Augustine's Confessions », *Augustinian Studies*, 6, 1975, p. 1-13.
- Foehr-Janssens**, Jasmina, « Le clerc, le jongleur et le magicien : figures et fonctions d'auteurs aux XIIe et XIIIe siècles », *Fonctions et figures d'auteurs du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, dir. Virginie Minet-Mahy, Claude Thiry, Tania Van Hemelryck, Louvain, 2004, p. 13-31.
- Fontaine**, Jacques, « Le genre littéraire du dialogue monastique dans l'Occident latin », *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium, Cracow-Tyniec, 16-19.11.1994*, dir. M. Starowieyski, 1995, p. 227-250.
- Fraioli**, Deborah, "The Literary Image of Joan of Arc: Prior Influences", *Speculum*, 56, 1981, p. 811-830.
- Fraprier**, Jean, "À propos du lai de Tydorel et de ses éléments mythiques", *Histoire, mythes et symboles*, 1976, p. 219-236.
- Freeman**, Paul H., *Images of the Medieval Peasant*, Stanford University Press, 1999.
- Friedlander**, Colette, « Galland de Reigny et la simplicité », *Collectanea Cisterciensia*, 41, 1979, p. 29-51.
- Fritz**, Jean-Marie, *Le discours du fou au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1992.
- Füg-Pierreville**, Corinne, « Le déguisement dans Trubert : l'identité en question », *Moyen Âge*, 114, 2008, p. 315-334.

- Galderisi**, Claudio, *Diegesis. Études sur la poétique des motifs narratifs au Moyen Âge : de la « Vie des Pères » aux lettres modernes*, Turnhout, Brepols, 2005.
- Garnier**, François, *Le langage de l'image au Moyen Âge*, Paris, Léopard d'Or, 1982.
- Gautier de Coinci. Miracles, Music and Manuscripts**, dir. Kathy M. Krause et Alison Stones, Turnhout, Brepols, 2006.
- Gellrich**, Jesse M., *The Idea of the Book in the Middle Ages. Language Theory, Mythology, and Fiction*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1986.
- Genette**, Gérard, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- Gérard**, Michèle, *Les cris de la sainte*, Paris, Champion, 1999.
- Gęsicka**, Anna, *Le stéréotype de la vieille dans la poésie française du XVe siècle*, thèse de doctorat dactylographiée, Toruń, 2002.
- Gobry**, Ivan, *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain*, Paris, Seuil, 1957.
- Gonsette**, Jean, *Pierre Damien et la culture profane*, Publications universitaires de Louvain, 1956.
- Goody**, Jack, *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Paris, La dispute, 2007.
- Gourevitch**, Aaron J., *La culture populaire au Moyen Âge*, trad. Elena Balzamo, Paris, Aubier, 1992.
- , *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris, Seuil, 1997.
- , « Oral and Written Culture of the Middle Ages : Two "Peasant Visions" of the Late Twelfth-Early Thirteenth Century », *New Literary History*, XVI, 1984, p. 51-66.
- Gros**, Gérard, « La vieille femme dans le Testament de Villon », *Les Niveaux de vie au Moyen Âge : mesures, perceptions et représentations*, dir. J.-P. Sosson, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruyant, 1999, p. 105-122.
- , « „ Por ses myracles biau rimer..." Étude sur le projet hagiographique de Gautier de Coinci », *Revue des sciences humaines*, 251, juillet-septembre 1998, p. 73-87.
- , « Prière et poésie selon Gautier de Coinci », *Travaux de littérature*, 21, 2008, p. 17-34.
- Guéret-Laferté**, Judith, « Aspects de la symbolique religieuse du livre dans l'enluminure de la fin du Moyen Âge », *Revue française d'histoire du livre*, 88-89, 1995, p. 65-86.
- Guidot**, Bernard, « L'humour dans le Moniage Rainouart est-il la marque d'un esprit distingué ? », *Essor et fortune de la Chanson de geste dans l'Europe et l'Orient latin*, Mucchi Editore, Modena, 1982, p. 87-103.
- Guyotjeannin**, Olivier, *Salimbene de Adam, un chroniqueur franciscain*, Turnhout, Brepols, 1995.
- Hahn**, Cynthia, « Speaking without Tongues : The Martyr Romanus and Augustine's Theory of Language in Illustrations of Bern Burgerbibliothek Cedex 264 », *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1991, p. 161-180.

- Hasenohr**, Geneviève, « Représentations et lectures de la Nativité à l'aube de la Renaissance », *Marguerite de Navarre, Actes du Colloque international de Pau*, Éditions InterUniversitaires, Mont-de-Marsan, 1995, p. 365-402.
- Heers**, Jacques, *Fêtes de fous et Carnavals*, Paris, Fayard, 1983.
- Henriet**, Patrick, *La parole et la prière au Moyen Âge*, De Boeck Université, Bruxelles, 2000.
- Hobbins**, Daniel B., « Gerson on lay devotion », *A Companion to Jean Gerson*, éd. Brian Patrick McGuire, Leiden - Boston, Brill, 2006, p. 41-78.
- L'homme médiéval*, dir. Franco Cardini, Jacques Le Goff, Paris, Le Seuil, 1989.
- Horowitz**, Jeannine et **Menache**, Sophia, *L'Humour en chaire. Le rire dans l'Église médiévale*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- Hüe**, Denis, « Le doigt du sage et le poing du fou », *Le geste et les gestes au Moyen Âge*, *Senefiance* 41, 1998, p. 273-292.
- Huizinga**, Johann, *L'automne du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1989.
- Hunt**, Tony, « La parodie médiévale : le cas d'Aucassin et Nicolette », *Romania*, 100, 1979, p. 341-381.
- Jacquart**, Danielle, « Le regard d'un médecin sur son temps : Jacques Despars », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 138, 1980, p. 35-86.
- Jasinski**, René, « Le sens de trois contes », *Essays in Honour of Francis Louis Solano*, Chapel Hill, 1970, p. 117-128.
- Jung**, Carl-Gustav, « On the Psychology of the Trickster-figure », *The Trickster : A Study in American Mythology*, dir. P. Radin, London, Routledge and Kegan Paul, 1956, p. 195-211.
- Koopmans**, Jelle, *Le théâtre des exclus au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1997.
- Kuhn**, David, *La poésie de François Villon*, Paris, Librairie Armand Colin, 1967.
- Kunstmann**, Pierre, « La légende de saint Thomas et du prêtre qui ne connaissait qu'une seule messe », *Romania* 92, 1971, p. 99-118.
- Labbé**, Alain, « De la cuisine à la salle : la topographie palatine d'Aliscans et l'évolution du personnage de Renouart », *Mourir à Aliscans. Aliscans et la légende de Guillaume d'Orange*, éd. Jean Dufournet, Paris, Champion, 1993, p. 209-225.
- Laharie**, Muriel, *La folie au Moyen Âge. XIe-XIIIe siècle*, Paris, le Léopard d'Or, 1991.
- Lauwers**, Michel, « La prière comme fonction sociale dans l'Occident médiéval », *La prière en latin, de l'Antiquité au XVIe siècle*, Tournhout, Brepols, 2006, p. 209-227.
- Leclercq**, Jean, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, le Cerf, 1957.
- , « Comment vivaient les frères convers », *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, Milan, 1968, p. 153-182.
- , « „L'Idiot" à la lumière de la tradition chrétienne », *Revue d'histoire de la spiritualité* 49, 1973, p. 289-304.
- , *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Âge*, Paris, Desclée, 1993.

- , « Sancta simplicitas », *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, 22 (1960), p. 138-148.
- Le Goff**, Jacques, « Le rire dans les règles monastiques du haut Moyen Âge », *Mélanges Pierre Riché. Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société*, Paris, Publidix, 1990, p. 93-103.
- , « Rire au Moyen Âge », *Cahiers du Centre de Recherches historiques*, École de Hautes Études en Sciences sociales, 3, avril 1989, p. 1-14.
- Le Rider**, Paule, *Le chevalier dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Paris, 1978.
- Lester**, G.A., « The Caedmon Story and its analogues », *Neophilologus*, 58, 1974, p. 225-237.
- Lett**, Didier, *L'enfant des miracles*, Paris, Aubier, 1987.
- Leveux**, Corinne, *La parole interdite, le blasphème dans la France médiévale (XIIIe-XVIe siècle) : du péché au crime*, Paris, De Boccard, 2001.
- Levy**, Brian J., « Le fabliau et l'exemple : étude sur les recueils moralisants anglo-normands », *Épopée animale, fable, fabliaux*, éd. Gabriel Bianciotto et Michel Salvat, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 311-321.
- Llinares-Garnier**, Annette, « Écrire selon Gautier de Coinci », *Le Moyen Âge*, 106, 2000, p. 513-537.
- Louison**, Lydie, « La rencontre de Perceval et des chevaliers », *L'École des lettres*, n° spécial *Le Conte du Graal*, II, 6, 1995-6, p. 11-18.
- Les mages et les bergers*, dir. Nicole Bériou et al., Paris, le Cerf, 2000.
- Margel**, Serge, « Beati pauperes spiritu », *Les figures de l'idiot*, dir. Véronique Mauron et Claire de Ribaupierre, Éditions Léo Scheer, 2004, p. 167-177.
- Mariès**, Jacques, « Un nouvel acrostiche chez Villon ? », *Revue de linguistique romane*, 26, 1962, p. 165-169.
- Marnette**, Sophie, *Narrateur et points de vue dans la littérature française médiévale*, Bern, Peter Lang, 1998.
- Mazouer**, Charles, *Le personnage du naïf dans le théâtre comique du Moyen Âge à Marivaux*, Paris, Klincksieck.
- McCullough**, Ann, « Criminal Naivety : Blind Resistance and the Pain of Knowing in Chrétien de Troyes's *Conte du Graal* », *Modern Language Review*, 101, 2006, p. 48-61.
- McGuire**, Brian Patrick, « Friends and Tales in the Cloisters : Oral Sources in Caesarius of Heisterbach's *Dialogus Miraculorum* », *Analecta Cisterciensia*, 36, 1980, p. 167-247.
- , « Written Sources and Cistercian Inspiration in Caesarius of Heisterbach », *Analecta Cisterciensia*, 35, 1979, p. 222-282.

- Méla**, Charles, "Je, François Villon...", *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier*, Genève, Droz, 1970, vol. II, p. 775-796.
- Ménard**, Philippe, "Le thème comique du nice dans la chanson de geste et le roman arthurien", *De Chrétien de Troyes au Tristan en prose. Études sur les Romans de la Table Ronde*, Genève, Droz, 1999, p. 35-47.
- , « Tristan et les bergers dans le *Tristan en prose* », *ibid.* p. 131-140.
- Menegaldo**, Silvère, *Le jongleur dans la littérature narrative des XII et XIII siècles*, Paris, Champion, 2005.
- Meslin**, Michel, « Le trickster ou le fripon divin », *Hugur : mélanges Régis Boyer*, dir. Claude Lecouteux, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, p. 353-358.
- Le Message des Béatitudes**, *Cahier Évangile 24*, prés. Jacques Dupont, Paris, Le Cerf, 1978.
- Mikkers**, Edmond, « L'idéal religieux des convers dans l'ordre de Cîteaux aux 12^e et 13^e siècles », *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, 24, 1962, p. 113-129.
- Moisan**, André, « De la cuisine à la chevalerie et à la vie monastique ou les trois « fonctions chez le Rainouart épique », *Banquets et manières de table au Moyen Âge*, *Senefiance* 38, 1996, p. 339-352.
- Les mouvances laïques des ordres religieux**, *Actes du Troisième Colloque International du C.E.R.C.O.R.*, dir. Nicole Bouter, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1996.
- Popular Belief and Practice**, dir. G. J. Cuming, Derek Baker, Cambridge University Press, 1972.
- Mostert**, Marco, « La magie de l'écrit dans le haut Moyen Âge. Quelques réflexions générales », *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société, études offerts à Pierre Riché*, dir. Michel Sot, Publidix et Éditions européennes Érasme, 1990, p. 273-281.
- Nagy**, Piroška, « Au-delà du verbe. L'efficacité de la prière individuelle au Moyen Âge entre âme et corps », *La prière en latin de l'Antiquité au XVII^e siècle*, éd. Jean-François Cottier, Turnhout, Brepols, 2006.
- Okubo**, Masami, « La formation de la collection des *Miracles* de Gautier de Coinci », *Romania*, 123, 2005, p. 141-212 et 406-458.
- Olsen**, Michel, « Polyphonie et monophonie au Moyen Âge. À propos du style indirect libre », « Pour acquérir honneur et prix ». *Mélanges de moyen français offerts à Giuseppe di Stefano*, éd. Maria Colombo Timelli et Claudio Galderisi, Montréal, Cérés, 2004, p. 49-56.
- Pastoureau**, Michel, « La symbolique médiévale du livre », *Revue française d'histoire du livre*, 88-89, 1995, p. 17-36.

- Payen**, Jean-Charles, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale*, Genève, Droz, 1968.
- , « „ Trubert ” ou le triomphe de la marginalité, *Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévale*, *Senefiance* 5, 1978, p. 119-134.
- Pezeril**, Daniel, *Pauvre et saint curé d'Ars*, Paris, Le Seuil, 1959.
- Picherit**, Jean-Louis, « L'influence du roman sur les *Enfances Doon de Mayence* », *Essor et fortune de la chanson de geste dans l'Europe et l'Orient Latin. Actes du IX^e Congrès International de la Société Rencesvals*, éd. Alberto Limetani et al., Modène 1984, p. 539-551.
- Pinto-Matthieu**, Élisabeth *La Vie des Pères. Genèse de contes religieux du XIII^e siècle*, Paris, Champion, 2009.
- Pot**, Olivier, « L'idiot de la famille où l'animalité ressuscitée », *Les figures de l'idiot*, dir. Véronique Mauron, Claire de Ribaupierre, Éditions Léo Scheer, 2004, p. 207-223.
- Pouchelle**, Marie-Christine, « Mots, fluides et vertiges : les fêtes orales de la mystique chez Gautier de Coinci », *Annales ESC*, 1987, n° 5, p. 1209-1230.
- Poulin**, Joseph-Claude, « Recherches sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire du haut Moyen Âge », *La Culture populaire au Moyen Âge*, dir. Pierre Boglioni, Montréal, l'Aurore, 1979, p. 130-136.
- Privat**, Jean-Marie, « Le chevalier „salvaige” », *L'École des lettres*, n° spécial *Le Conte du Graal*, II, 6, 1995-6, p. 137-141.
- Quellet**, Julie, « La rhétorique de l'idiot », *Études littéraires*, 33, 2, 2001, p. 169-185.
- Régnier-Bohler**, Danielle, « Voix littéraires, voix mystiques », *Histoire des femmes*, dir. Georges Duby et Michelle Perrot, Paris, Plon, 1991, vol. II, p. 443-500.
- Ribaupierre**, Claire de, « Le langage de l'idiot », *Les figures de l'idiot*, dir. Véronique Mauron, Claire de Ribaupierre, Éditions Léo Scheer, 2004, p. 41-63.
- Riché**, Pierre, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI^e-VIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1995.
- , « Recherches sur l'instruction des laïcs du IX^e au XII^e siècle », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 5, 1962, p. 175-182.
- Ronell**, Avital, *Stupidity*, Paris, Stock, 2006.
- Rudder**, Orlando de, « Gautier de Coinci ou l'écriture subreptice », *Médiévales*, 2, 1982, p. 104-111.
- Saward**, John, *Perfect Fools. Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press, 1980.
- Schenck**, David P., « Le comique et le sérieux dans le Moniage Guillaume et le Moniage Renouart », *Les Moniages Guibourc, Hommage à Jean Frappier*, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1983, p. 239-259.

- Schmitt**, Jean-Claude, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.
- , *Le corps des images*, Paris, Gallimard, 2002.
- Simon**, Monique, « Sancta simplicitas. La simplicité selon Guillaume de Saint-Thierry », *Collectanea Cisterciensia* 41, 1979, p. 52-72.
- Sobczyk**, Agata, *L'érotisme des adolescents dans la littérature française du Moyen Âge*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, 2008.
- , « Le lai de Tydorel ou la magie du silence », *Magie et Illusion au Moyen Âge, Senefiance*, 42, Aix-en-Provence, 1999, 507-518.
- , „Obcy w świecie klerków: *sancta simplicitas* w średniowiecznej literaturze francuskiej”, *Głos kobiety, głos mężczyzny. Obcy*, Wrocław, 2004, 215-221.
- , « La simplicité des bergers dans les mystères de la fin du Moyen Âge et le théâtre de Marguerite de Navarre : le haut et le bas », *Romanica Cracoviensia, Numéro spécial : Fontes Christianæ aux XVe et XVIe siècles : lectures, inspirations, contestations*, dir. Barbara Marczuk, Cracovie, 2010, p. 115-126.
- , „Widziane z góry, widziane z dołu: problemy z językiem w tekstach religijnych i w fabliaux”, *Widziane z góry, widziane z dołu*, Poznań, 2007, 15-21.
- Spicq**, C., « La vertu de la simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 22 (1933), p. 5-22.
- Stearns Schenck**, Mary Jane, « Narrative Structure in the Exemplum, Fabliau, and the Nouvelle », *Romanic Review*, 72, 1981, p. 367-382.
- Stiennon**, Jacques, *L'Écriture*, Turnhout, Brepols, 1995.
- Suard**, François, « L'originalité littéraire du Moniage Renouart », *Les Moniages Guibourc, Hommage à Jean Frappier*, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1983, p. 291-311.
- Subrenat**, Jean, « Le heurt des religions dans Aliscans », *Comprendre et aimer la chanson de geste (À propos d'Aliscans)*, *Feuillets de l'E.N.S.*, Fontenay-St. Cloud, mars 1994, p. 88-105.
- Thomasset**, Claude, *Une vision du monde à la fin du XIIIe siècle. Commentaire du Dialogue de Placides et Timéo*, Genève, Droz, 1982.
- Tudor**, Adrian P., « Nos rions de votre bien ; the Comic Potential of Pious Tales », *Grant risee? : the medieval comic presence : essays in memory of Brian J. Levy*, éd. Adrian P. Tudor et Alan Hindley, Turnhout, Brepols, 2006, p. 132-150.
- , « Preaching, Storytelling, and the Performance of Short Pious Narratives », *Performing Medieval Narrative*, dir. Evelyn Birge Vitz, Nancy Freeman Regalado, Marilyn Lawrence, Cambridge, 2005, p. 141-153.
- , *Tales of Vice and Virtue. The first Old French Vie des Pères*, Amsterdam, Rodopi, 2005.
- Urs von Balthasar**, Hans, *Simplicité chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990

- Van Dijk**, Clemens, « L'instruction et la culture des frères convers dans les premiers siècles de l'ordre des Cîteaux », *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorium*, 24, 1962, p. 243-258.
- Vauchez**, André, *François d'Assise*, Paris, Fayard, 2009.
- , *La Spiritualité médiévale*, Paris, Editions du Seuil, 1994.
- Voicu**, Mihaela, *Chrétien de Troyes. Aux sources du roman européen*, Presses Universitaires de Bucarest, 1998.
- Vorreau**, Damien, *François d'Assise dans les lettres françaises*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.
- Waddell**, Chrysogonus, « La simplicité de l'ordinaire. Note dominante de la première hagiographie cistercienne », *Collectanea Cisterciensia* 41, 1979, p. 3-28.
- Walter**, Philippe, *Merlin ou le savoir du monde*, Paris, Imago, 2000.
- , *Perceval, le pêcheur et le Graal*, Paris, Imago, 2004.
- Wieland**, Gernot, «Caedmon, the Clean Animal», *American Benedictine Review*, 35, 1984, p. 194-203.
- Zink**, Michel, « Muet à la lettre. Le vingtième Miracle de Notre-Dame de Chartres de Jean le Marchant », *Mélanges Philippe Ménard*, Paris, Champion, 1998, vol. II, p. 1509-1517.
- , *Nature et poésie au Moyen Âge*, Paris, Fayard, 2006.
- , *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2003.
- , *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, 1976.
- , « Renouart et Perceval. Le tinel et le javelot », *Mélanges Ulrich Mölk*, Heidelberg, Carl Winter, 1997, p. 277-286.
- , *La subjectivité littéraire*, Paris, PUF, 1985.
- Ziolkowski**, Jan M., « Juggling the Middle Ages : The Reception of Our Lady's Tumber and Le Jongleur de Notre-Dame », *Studies in Medievalism*, XV, 2006, p. 157-197.
- Zumthor**, Paul, *La lettre et la voix*, Paris, Seuil, 1987.

INDEX DES AUTEURS ET DES ŒUVRES

Abélard 100, 190
 Adelard de Bath 175
 Adgar, *Gracial* 67, 69, 70, 74, 76, 79, 142, 143, 187, 228
 Alain Chartier, *Lettre sur Jeanne d'Arc* 27, 59
 Alain de Lille 121, 122, 134
 Albert le Grand 34
 Albert le Grand *Les vies de saints de la Bretagne Armorique* 164
 Aliscans 261, 262, 263,
 Ambroise 45, *Expositio in Lucam* 34
 Aristote 68, 81, 134
 Arnoul Greban, *Mystère de la Passion* 80, 81, 139, 199, 236, 237, 249
 Athanase *Antoine le Grand père des moines* 22, 29, 53, 277
 Aucassin et Nicolette 249, 264, 265
 Augustin, 20, 23, 24, 32, 36, 49, 50, 52, 53, 58, 188, *Confessions* 17, 18, 45, 49,
 109, 198; *Doctrine Chrétienne* 45; *In Joannis Evangelium* 21, 136, 137, 144,
 148; *Lettre* 130 50
 Barnes, Julian *Le Perroquet de Flaubert* 290
 Bède *Histoire Ecclésiastique du peuple anglais* 43, 58; *In Lucae Evangelium expositio* 34
 Bernard de Clairvaux 20, 23, 39, 189, 271, 281; *Lettres* 14, 147, 174; *Sermons sur le Cantique des Cantiques* 21, 47, 188
 Bernardin de Sienne 92, 97
 Blémur, Jacqueline de *Éloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'Ordre de saint Benoît* 285
 Bonaventure 20, 25, 31, 39, 50 ; *In Hexameron Collatio* 23

Brigitte de Suede *Revelationes celestes* 55
 Breugel, Pieter, 164
 Brunain *la vache au prestre* 214, 221
 Cassien, *Collations* 36, 54, 55, 79, 112, 194
 Catherine de Sienne, *Lettres* 130, 136
 Césaire de Heisterbach, *Dialogus Miraculorum* 12, 14, 15, 16, 64, 70, 72, 75, 76,
 83-87, 97, 112, 113, 140, 149, 154, 168, 177, 184, 186, 201, 203, 204, 205,
 208, 211, 212, 213, 224-226, 229, 262, 266, 282, 291, 292, 293, 294; *Libri*
VIII Miraculorum 72, 136, 140, 144, 169, 180
 Chanson de Guillaume 261
 Chrétien de Troyes, *Perceval*, 29, 69, 92, 98, 100, 133, 155, 165, 199, 242, 247, 248,
 249, 252, 259, 260, 261, 264, 268-274, 275; *Yvain* 264
 Christine de Pizan 65, 66
Chronique de la Pucelle 28, 55, 117
Chroniques de France 35
 Chrysostome 21, 34
Ci nous dit 71, 74, 78, 101, 121, 122, 134, 155, 160, 170, 214, 220, 221, 230, 238,
 258, 278, 292
 Conrad d'Eberbach, *Exordium magnum* 83, 113, 153, 165, 167-168, 175, 177,
 178, 188, 189, 192, 203, 204, 248, 277, 281, 287
Deuxième collection anglonormande des miracles 69, 74, 76, 142, 158, 193-194
Dit du Prunier 247
Doon de Maience 259, 260
 Dreyer, Carl, 29
 Duvergier de Hauranne, Jean, abbé de Saint-Cyran 287
 Eckhart 109
 Eco, Umberto, *Le Nom de la rose* 46, 182
 Étienne de Bourbon 30, 84, 105, 106, 222
Évangile de l'Enfance 257-258
Farce de maître Mimin étudiant 274
Farce de maître Pathelin 249, 258
 Flaubert, Gustave *Un cœur simple* 289, 290
Folie Tristan 116
Folie Lancelot 269
Fol Vilain 250
 France, Anatole *Jongleur de Notre-Dame* 288-289
 Galland de Reigny 47

- Gautier de Coinci *Miracles de Notre Dame* 11, 13, 20, 54, 65, 66, 70, 71, 73, 76, 77, 91, 92, 95, 102, 104, 109, 111, 113, 117, 125, 127, 132, 136, 141, 148, 155, 156, 157, 159, 161, 163, 167, 176, 179, 187, 188, 189, 204, 210, 212, 215, 228, 232-237, 256, 274, 278, 279, 283, 285; *Vie de sainte Christine* 21, 69
- Gautier Map *Contes pour les gens de cour* 135, 212, 213, 216
- Gérard de Cambrai 151
- Gesta Romanorum* 72
- Goswin le Bossut *Vie d'Arnoul de Villers* 119
- Grégoire le Grand 19, 23, 33, 58, 84, 88, 130, 151, 162, 173, 279, 281; *Commentaire du Livre des Rois* 46; *Dialogues* 22, 38, 46, 52, 79, 131, 133; *Moralia in Job* 21, 51-52, 53, 54, 110; *Regula Pastoralis* 152
- Guerric d'Ygny 32
- Guibert de Nogent 56
- Guillaume de Saint-Thierry 38, 39, 40, 42, 46, 48, 50, 51, 88, 119, 147
- Guillaume Durand 147
- Guillaume le Clerc *Fergus* 248, 250, 260
- Hélinand de Froidmont 35
- Henri d'Arce *Vitas Patrum* 77-78, 99, 101, 186
- Hilaire 21
- Hugues de Fouillois 147
- Hugues de Saint-Victor 110, 123, 154, 285
- Isaac de Ninive 39
- Isidore de Séville 47, 234
- Jacques de Vitry 106, 219, 220
- Jacques de Voragine *Legenda aurea* 33, 72, 75, 113, 208
- Jean Bodel 214
- Jean d'Avennes* 247
- Jean Gerson 40, 47, 50, 53, 83, 93, 111, 129, 187, 280, 281, *L'ABC des simples gens* 104; *Montagne de contemplation* 40-41; *Sermon sur la Trinité* 50, 111
- Jean Gobi *Scala Coeli* 72, 77, 105, 169
- Jean Golein *Fêtes Nouvelles* 72, 104, 150-151, 214, 216, 297
- Jean le Conté *Miracles de Notre Dame* 69, 72, 74, 75, 94, 95, 104, 105, 162, 165, 169, 170, 177, 205, 279
- Jean le Marchant *Miracles de Notre Dame de Chartres* 69, 74, 77, 100-101, 120, 163, 185
- Jean Mansel *La Fleur des histoires* 72, 74, 75, 240-242
- Jean Miélot *Miracles de Notre Dame* 34, 65, 70, 71, 72, 74, 108, 124, 149, 159-160, 169, 170, 177, 193, 229, 231, 242

- Jérôme 10, 20, 21, 46, 47, 55, 58, 184, 234, 235, 290
- Jongleur de Notre-Dame* 12, 13, 71, 104, 124, 126-128, 150, 167, 170-173, 180, 183, 185, 191-192, 201, 217, 236, 239-240, 245, 248, 275, 279, 288
- Journal d'un bourgeois de Paris* 28, 59
- Julien de Spire *Vita sancti Francisci* 30
- Juvenal 234
- Lai de Tydorel* 266-268
- La légende de saint Anthoine ermite* 31
- La Rivière, Louis de *Histoire de la vie et mœurs de Marie Tessonnière* 284
- Légende de Udo von Magdebourg* 76, 162, 174, 193, 279-280, 281, 294
- Lucan 234
- Manuel des péchiez* 79, 99, 113, 161, 173
- Marguerite de Navarre 282-283
- Marguerite d'Oingt 111, 117, 131, 200
- Martial d'Auvergne 27, 49
- Matthieu Paris *Cronica Maiora* 95
- Moniage Guillaume* 261, 274-275
- Moniage Renouart* 251-252, 261-264
- Montaigne, Michel de *Essais* 20
- Mystère de l'Incarnation et Nativité de Rouen* 80-81, 92-96, 102-103, 112, 118, 137-138, 174, 199, 207-208, 236-237
- Nicolas de Cues *De la docte ignorance* 52; *Le profane (Idiota)* 52, 53
- Nicole Bozon *Les contes moralisés* 74, 149, 150, 189, 219, 222, 231, 253, 279
- Nouvelles de Sens* 71, 170, 200, 210
- Nuage de l'inconnissance* 40, 105
- Paul 15, 17, 22, 37, 39, 48, 153, 213
- Pauli, Johannes 20
- Pauvre Mercier* 251
- Philippine de Porcelet 82
- Pierre, Celestin *Autobiographie* 148
- Pierre Damien 22, 23, 36-38, 42, 46, 49, 53, 54, 55, 59, 75, 146, 234; *La vie de saint Romuald* 57, 134-135
- Placides et Timéo* 121-122, 222
- Prêtre qui dist la Passion* 254-256
- Prêtre qui fut mis au lardier* 254
- Prudence *Peristephanon* 33
- Pynchon, Thomas 18
- Raymond de Capoue *Vie de Sainte Catherine de Sienne* 30
- Renclus de Molliens *Li romans de Carité et Miserere* 78, 113, 159, 219-220

- Robert *Trésor de l'âme* 72, 104
 Robert de Sorbon 96
Robert le Diable 156, 157, 205
 Robin Pascal 73
 Roger Bacon 46, 182
 Roger de Wendover 31
Rosarius 75, 108, 148, 178, 229, 243-245
 Rousseau, Jean-Jacques *Les Confessions* 108-109, 191
 Rutebeuf 235; *La Grièche d'hiver* 193; *Mariage* 196, 197; *Vie de Sainte Elysabel* 127, 133
 Salimbene de Adam, *Cronica* 34, 49, 63
Sot chevalier 250
 Surin, Jean-Joseph 283-284, 286, 287
 Tauler 40, 138-139
 Thomas a Kempis 40
 Thomas d'Aquin, *Catena Aurea* 21, 34; *Somme Théologique* 38, 42-43, 47-48
 Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus* 75, 132, 160, 178, 210, 230, 278
 Thomas de Celano, *Vie de saint François* 23, 25, 26, 30, 31, 44, 54, 55, 57, 186
Tombel de la Chartrose 68, 73, 79, 111, 133-134, 146, 177, 216, 281
Tristan en prose 246, 259
 Trubert 250, 252-254, 256, 258
Vie de frère Junipère 26-27, 60, 211-212
Vie de Marie l'Égyptienne 83, 119-120, 123, 135-136, 146, 174, 176, 181, 199, 203-204, 210, 218, 280
Vie de Paul le Simple 74, 98, 100, 101, 161, 165, 186, 209, 215, 216, 217, 226
Vie de saint Austregisille 116, 198
Vie de saint Edouard le Confesseur 68, 75, 95, 128-129, 184, 218, 280-281
Vie de sainte Douceline 82-83, 90, 97, 115-116, 123, 175, 176, 279
Vie de saint Évroul 82
Vie de saint François 34, 59
Vie de saint Germer 82
Vie de saint Léger 82
Vie de saint Thibaud 82
Vie de Salaiün 73, 91, 97, 105, 107, 164-165, 173-174, 180
Vie des Pères 13, 56, 64, 70, 73, 74, 75, 76, 79, 91, 92, 97, 104, 108, 109, 113, 142-143, 144, 149, 155, 156-157, 159, 163, 166, 177, 183, 185, 188, 201, 205, 207, 210, 212, 213, 216, 231, 240-242, 250, 279
Vieille qui oint la palme au chevalier 221

- Vilain de Farbus* 250
 Villon, François, *Testament* 41, 81, 98, 114-115, 151-152, 154, 178, 192-193, 197-198, 287
 Vincent de Beauvais, *Speculum Historiale* 73, 74, 75, 77, 84, 204-205, 229
 Virgile 234, 235
Visio Godeschalci 195-196
Visio Thurkilli 89, 176
Vita Norberti 44
Vye de seynt Franceys d'Assise 31, 54
 Wace *Vie de saint Nicolas* 81, 83
 Wauchier de Denain *Histoire des moines d'Égypte* 20, 77, 166, 212
 Weil, Simone, *Cahiers* 251; *Lettre à Joë Bousquet* 273
 Wolfram von Eschenbach, *Parzival* 247, 260
 Zink, Michel, *Le Jongleur de Notre-Dame* 109

INDEX DES PERSONNAGES HISTORIQUES ET MYTHOLOGIQUES

Antoine, saint 17, 18, 20, 22, 29, 31, 37, 45, 53, 61, 74, 81, 98, 185, 186, 277
 Arnoul de Villers 119, 154, 173
 Arthur 269
 Benoît, saint 22, 33, 38, 59, 61, 174
 Boniface, saint 56
 Caedmon 43, 58, 102
 Catherine de Sienne, sainte 30, 130
 Célestin 148, 149
 Christ 20, 21, 25, 34, 35, 37, 42, 55, 65, 72, 74, 77, 78, 80, 87, 96, 100, 108, 113,
 125, 132, 137, 140, 149, 150, 151, 153, 156, 157, 161, 175, 189, 192, 209,
 215, 216, 226, 237, 240, 253, 254, 257-258, 263, 292
 Cyr, saint 33, 121
 Daniélou, Catherine 285,
 David 20, 39, 77, 137, 205,
 Des Vallées, Marie 286

Eudes, Jean 286
 François d'Assise, saint 12, 15, 20, 23-27, 30, 31, 34, 49, 56, 59-60, 61, 101, 107,
 119, 139, 186, 280
 Gherardo Segarelli 34, 49, 63
 Godeschalch 195
 Guillaume le Conquérant 75, 95, 139
 Guyon, Madame 285, 286
 Hilarion, saint 37
 Hus, Jean 49
 Jeanne d'Arc, sainte 27-29, 30, 35-36, 48-49, 55, 57-58, 59, 60, 61, 66, 101, 117
 Jean Massieu 28
 Junipère 26-27, 31, 49, 59, 60, 211-212, 256
 Lanfranc 75, 128, 129, 218
 Le Barbier, Anne 285
 Merlin 257
 Norbert, saint 44
 Perceval 29, 69, 92, 98, 100, 133, 165, 199, 242, 247, 248, 249, 252, 259, 260, 261,
 268-273
 Petrus Comestor 142
 Renouart 29, 250, 251-252, 254, 261, 264, 275
 Romuald, saint 57, 134-135, 146
 Sanctulus 38, 52, 54, 134
 Sérapion 47, 78, 90, 123, 129, 194, 210, 211
 Serenus 130, 137
 Servulus 79, 133-134
 Tessonnière, Marie 284
 Théodore de Leliis 29
 Thomas Becket 70
 Thurkill 89, 101-102, 176, 193, 284
 Udo de Magdebourg 76, 162, 174, 193, 279-280, 282, 294
 Vianney, Jean-Marie 158
 Wulstan, saint 68, 75, 81, 95, 128-129, 160, 184, 218, 280, 282

TABLE DES ILLUSTRATIONS

- Frontispice : le jongleur de Notre-Dame. BNF ars.3516 (II^e moitié du XIII^e siècle),
f. 127 r.
- P. 145: Le lys miraculeux sur le tombeau du chevalier que ne savait lire qu'*Ave
Maria*. Bibliothèque de Genève, fr. 64 (vers 1480), f. 297 v.
- P. 202: L'archevêque de Canterbury s'agenouille devant le prêtre qui ne connaît
qu'une seule messe. Bibliothèque de Genève, fr. 64, f. 314 r.
- P. 241: L'enfant qui offre du pain à Jésus. Bibliothèque de Genève, fr. 64, f. 315 r.