

1-1-1983

Les Collections De Miracles De La Vierge En Gallo Et Ibéro-Roman Au XIII Siècle

Paule V. Bétérous

Follow this and additional works at: http://ecommons.udayton.edu/ml_studies



Part of the [Religion Commons](#)

Recommended Citation

Bétérous, Paule V. (1983) "Les Collections De Miracles De La Vierge En Gallo Et Ibéro-Roman Au XIII Siècle," *Marian Library Studies*: Vol. 15, Article 6, Pages 38-663.

Available at: http://ecommons.udayton.edu/ml_studies/vol15/iss1/6

This Article is brought to you for free and open access by the Marian Library Publications at eCommons. It has been accepted for inclusion in Marian Library Studies by an authorized administrator of eCommons. For more information, please contact frice1@udayton.edu.

DISCOGRAPHIE

Cinq chansons d'amour de la vieille Espagne,

interprétées par F. Fernández Lavie, un disque 33 tours 17 cm. La Boîte à Musique, L.D. 021. Renferme la *cantiga* J 124: Déconfès ne peut mourir.

Cantilènes et chansons de troubadours,

un disque 33 tours, 30 cm. Harmonia Mundi 30566. La seconde face contient les *cantigas* J 139 (Pain), J 383 (Femme protégée sous la mer), J 244 (Marin puni), J 118 (Enfant mort-né ressuscité), J 11 (Sacristain noyé), le prologue et deux *cantigas de loor*.

Las Cantigas de Santa Maria del Rey Alfonso X el Sabio,

un disque 33 tours, 30 cm. Erato, Stu. 70694 G.U., Col. Música antigua española. Contient les *cantigas* J 25 (Ecrin), J 29 (Pierres à Gethsémani), J 58 (Nonne effrayée par une vision de l'enfer), J 79 (Muse), J 118 (Fécondité obtenue), J 11 (Sacristain noyé) et deux *cantigas de loor*.

Les Cantigas de Santa Maria,

trois disques 33 tours 30 cm. Clemencic Consort. Harmonia Mundi, n° 977, 978, 979.

Le disque 977 contient les *cantigas* J 2 (Hildephonse) J 264 (Siège de Constantinople), J 47 (Moine ivre), J 5 (Impératrice), J 59 (Nonne ne part pas de son couvent), J 322 (Malade guéri: os avalé), J 37 (Robert de Jouy), le prologue et deux *cantigas de loor*.

Le disque 978 contient les *cantigas* J 13 (Larron pendu), J 166 (Perclus guéri), J 73 (Corporal de Cluse), J 303 (Statue s'anime pour assa-gir une fillette), J 25 (Écrin), et trois *cantigas de loor*.

Le disque 979 contient les *cantigas* J 7 (Abbesse enceinte), J 207 (Chevalier pardonne au meurtrier de son fils), J 79 (Muse), J 159 (Vol dénonciateur), J 36 (Abbé en mer), J 353 (Pain), et cinq *cantigas de loor*.

Les Cantigas de Santa Maria del rey Alfonso el Sabio,

un disque 33 tours 30 cm. Expériences anonymes EA-0023, New York. Contient les *cantigas* J 7 (Abbesse enceinte), J 97 (Calomnie), J 36 (Abbé en mer), J 261 (Dame ne veut voir que des gens vertueux), J 118 (Fécondité obtenue), J 205 (Mauresque et son enfant tombent d'une tour), J 364 (Effondrement), J 111 (Sacristain impudique), le prologue et trois *cantigas de loor*.

René Clémencic et ses flûtes,

un disque 33 tours 30 cm. Harmonia Mundi n° 384. Contient les *cantigas* J 77 (Perclusion guérie) et J 176 (Captif des Maures délivré).

LISTE DES MIRACLES INÉDITS DU MANUSCRIT 818
DE LA BIBLIOTHEQUE NATIONALE
MARIALE FRANCO-PROVENÇAL

E 5 - (Naufragé sauf), (170 v.).

E 7 - "De celui clerc religieux qui se merveilla del servise haut sainte Marie"
(166 v.).

Dans un couvent de Jérusalem, un nouveau moine s'étonne qu'on dise chaque jour l'office marial. Un de ses frères lui en donne la raison. Il menait autrefois mauvaise vie. Dans une vision, il se vit condamné par Dieu, puis sauvé par Notre-Dame. A son réveil, il changea d'existence.

E 10 - "De la dame de Chartrain que Notre Dame sainte Marie gari del chancre", (94 v.).

E 14 - "Coment pape Innocent vainquit Pierre Léon par l'aide sainte Marie",
(138 v.).

Au temps où Pierre Anaclet disputait le trône pontifical à Innocent II, un homme a une vision. Au milieu d'une église où sont rassemblés des membres du clergé, Notre-Dame apparaît et avec la pointe de la crosse de P. Anaclet, frappe à la gorge celui-ci. Quelques temps plus tard, l'antipape meurt.

E 15 - "De l'ymage Nostre Dame qui garrison les genz do feu d'anfer", (172 v.),
(Mal des Ardents).

E 21 - "De l'evesque qui brisa l'arche de son chapelain et prit les deniers",
(74 v.).

E 24 - "Del mostier Notre Dame qui s'englotti o mult de pueple", (70 v.).

E 47 - "Coment la Virge Marie chastia les III chevaliers", (134 v.).

E 48 - "De la moine que Notre Dame amonesta de dire arroït son salu, (114 v.).

E 55 - "D'un moine à cui la Virge s'aparut, (81 v.).

Un moine très pieux s'endort une nuit dans l'église. Il voit la Vierge et un évêque chantant les matines. Marie salue le moine et lui promet le Ciel.

E 56 - "Coment Dieu deffendit l'image de sa douce mere Marie", (248 v.),
(Samedis).

E 61 - "De celui qui recovra le veoir par la douce Virge Marie", (81 v.).

Un moine aveugle compose un répons en l'honneur de la Vierge, contre les Juifs. En chantant son poème, il recouvre la vue.

E 62 - "De la procession la Virge Marie qui est à Constantinoble", (221 v.).

Un prêtre a une vision pendant son sommeil, il voit une messe à la cour céleste, présidée par Notre-Dame. Une vieille femme arrive,

raconte que le prévôt de la ville est en enfer. Pourtant, il fut charitable envers elle, pour l'amour de Marie. Les saints prient la Vierge, laquelle envoie un ange délivrer le prévôt de l'enfer. Le prêtre, à son réveil, se réjouit du message céleste.

- E 65 - "De la bone fin del moine", (157 v.).

Un moine, Leuric, voulait être abbé d'une autre abbaye. Les religieux s'y opposant, il est nommé par le roi. Plus tard, malade, il revient à son ancien couvent où son abbé lui donne l'absolution. Pendant que ses frères prient à l'église, le moine en syncope voit Marie intercéder pour lui auprès de son Fils. Il fait une sainte mort.

- E 66 - "De l'ymage Nostre Dame sainte Marie Virge, (110 v.), (Lybie, synagogue transformée en église).

- E 70 - "De miracle des Cirges", (125 v.).

A Sainte-Marie-Majeure, les cierges utilisés pour l'Assomption sont préalablement pesés. Ils brûlent pendant deux jours et, après les fêtes, leur poids n'a pas diminué.

- E 72 - "Des moines qui laissent les heures de Nostre Dame", (111 v.).

- E 75 - "De l'ymage Nostre Seigneur que li Juis feri", (82 v.).

Un Juif frappe l'Enfant d'une statue de Marie et emporte l'image chez lui. Du sang coule, couvre le sol et ensanglante tout. Il jette la sculpture dans un puits. Le lendemain, les chrétiens, à la recherche de la statue, suivent la trace de sang jusque chez le Juif, le malmènent pour lui faire avouer la vérité. Le Juif se fait baptiser.

- E 78 - "De saint Odylon qui fu abes de Cluigni", (78 v.).

Enfant, le futur saint Odilon ne peut plus marcher. Sa nourrice le laisse devant un couvent de Sainte Marie. Il essaie d'atteindre la porte en rampant. Entré dans le couvent, il se sent mieux. Arrivé à l'autel, il saisit la nappe et peut se redresser. La maladie l'abandonne.

- E 79 - "De la femme cui la Virge Marie dona anfant et puis quant il fut morz le li restoz", (70 v.).

Une femme ne peut avoir d'enfant. Quand elle en a un, après avoir beaucoup prié, il meurt. Elle apporte le cadavre à l'église où elle passe la nuit. Le lendemain, le nouveau-né est en vie.

- E 80 - "Del faus marchéant qui una Nostre Dame sainte Marie", (33 v.).

Un riche commerçant a juré par le Christ et la Vierge. Il est frappé de mort subite (interprétée comme châtimement du Ciel) en plein marché. On ne l'enterre pas honorablement.

INTRODUCTION

*"Deseur toz autres en toz lieuz
Sont si myracle mervilleuz..."*

G. de Coinci, *Miracle de Gondrée*,
B II 24, v. 503-504.

A la fin du xix^e siècle et au début de celui-ci, des romanistes, tels Paul Meyer ou Adolphe Mussafia, ont étudié des œuvres que le temps avait fait tomber dans l'oubli, ou sur lesquelles l'esprit critique avait jeté le discrédit: les récits de miracles de la Vierge, écrits en langue vulgaire de la fin du xii^e siècle au début du xiv^e siècle. Mais ces philologues s'intéressaient à des questions de pure érudition: établissement d'inventaires des miracles, problèmes de datation, d'origine et d'attribution des légendes, de lieu de composition ou de dialecte utilisé.

Les travaux des auteurs cités portaient sur les miracles écrits dans une langue déterminée (français chez Paul Meyer, latin principalement chez Adolphe Mussafia) et sur une période de plusieurs siècles. Les domaines ibérique et gallo-italien avaient été laissés à l'écart des comparaisons. Si Mussafia avait collationné entre eux les miracles des domaines francien et franco-provençal, les chercheurs n'avaient pas jusqu'ici associé à la fois les groupes gallo-roman—avec l'anglo-normand et les dialectes d'oc et d'oïl—et ibéro-roman, pour essayer de voir les liens qui ont existé entre les miracles de la Vierge au stade où ceux-ci ont été traduits. Bref, ils ne donnaient pas d'étude d'ensemble sur un type d'œuvre qui s'est épanoui à une époque assez précise et simultanément dans plusieurs pays d'Europe.

C'est cette synchronie que nous nous sommes proposé d'étudier dans les légendes mariales, non seulement sur le territoire de la Romania continue: Gaule, Italie, Ibérie, mais encore dans la littérature anglo-normande qui faisait partie, à l'époque, du domaine roman français.

Observant que la plupart des travaux de littérature comparée se réfèrent à l'époque moderne, nous avons pensé qu'on pouvait élargir le champ d'investigations en remontant à l'époque médiévale, dont l'éloignement dans le temps ne rend que plus intéressants les problèmes qui s'y posaient.

En effet, parmi les nombreuses dévotions, aucune n'est aussi familière aux populations de l'Occident chrétien du Moyen Âge que celle de la Vierge, Sainte Marie, Notre-Dame. Le moine ou la religieuse, le laïc, l'être aux prises avec le péril venant de l'homme ou de la nature, le malade, l'affligé, moralement démuni, qui va être confondu ou persécuté, le juste ou le pécheur, voire le criminel, tous (que ce soit pour des questions de détail ou pour des situations qui engagent le corps et l'âme) ont recours, un jour ou l'autre, quand ce n'est pas chaque jour, à celle que depuis le ^v^e siècle on appelait la Mère de Dieu et, plus tard, le Refuge des Pécheurs, la Mère de Miséricorde.

Le thème des miracles accomplis par l'intervention de la Vierge est largement mis à profit dans les œuvres en langue vulgaire au Moyen Âge. C'est une ligne de force de la littérature édifiante qui atteint son apogée au ^{xiii}^e siècle, et inspire à quelques pays leurs premiers chefs-d'œuvre littéraires. Il constitue à lui seul la matière de recueils entiers où, sous les formes les plus variées, est présentée l'histoire d'une situation problématique, et de sa solution, grâce à l'action de Marie.

Par l'étude des thèmes et des structures de textes en marge des genres littéraires consacrés ou définis, nous désirons participer à une tendance peu connue du public français, mais intense chez les chercheurs et à l'étranger: l'exploitation, loin des époques moderne ou contemporaine, massivement étudiées, de productions littéraires délaissées, mais de grand intérêt pour l'histoire des mentalités. A mi-chemin entre la culture cléricale et savante et la culture profane, courtoise ou populaire qu'on ne saurait en ce cas dissocier, les miracles de la Vierge sont l'expression d'une époque trop souvent conçue comme monolithique en ce qui concerne sa civilisation et sa littérature. Les miracles ne se situent-ils pas sur la frange commune aux deux cultures de langue latine et de langue vulgaire et aux deux littératures?

D'abord, nous essaierons de répondre aux questions qui se posent d'entrée. Quelle place tiennent les récits de miracles de la Vierge, écrits en langue vulgaire, dans la littérature médiévale, par rapport à l'importance du culte marial qui n'a cessé de se développer depuis les premiers siècles du christianisme? Dès avant le ^{xiii}^e siècle, en effet, s'étaient constituées des collections de miracles de la Vierge en latin, à l'usage des clercs et des prédicateurs pour illustrer et agrémenter leur enseignement.

A quoi correspond cette vague de traductions en langues vulgaires qui caractérise la littérature, spécialement didactique, du ^{xiii}^e siècle, et à laquelle les légendes mariales n'ont pas échappé? Pourquoi ces traductions présentent-elles plus d'intérêt que les miracles en latin?

Comment s'explique la multiplication si subite et générale des miracles de Notre-Dame dans la Romania, à la fin du XII^e siècle et au XIII^e siècle ?

Telle est la problématique à laquelle vont tenter de répondre les pages qui suivent. Mais les faits sont un peu plus complexes.

Il est impossible de traiter des miracles de la Vierge sans envisager leur contexte spirituel et la civilisation dans laquelle ils se sont développés, sans parler, par voie de conséquence, de l'idée qu'on se faisait, au Moyen Age, du salut et de la médiation. Certes, cet ouvrage ne sera pas une étude mariologique, ni même une étude du culte marial dans le monde occidental pris dans sa totalité. Seules les œuvres littéraires dans les pays de langue romane seront considérées. Cela ne veut pas dire que nous ne ferons pas le point sur l'attitude de l'Église face à la place de Marie dans la religion du temps. Ce serait couper les racines d'une telle étude car on ne peut la dissocier d'un aspect dogmatique et de la pratique ecclésiale. Tous les auteurs sont redevables d'une tradition qui les a marqués. Ils avaient une idée préconçue, informée par la théologie catholique qui impose certaines normes. Sans ces dernières, on ne peut comprendre de telles œuvres. Si tant d'auteurs ont écrit sur Marie, c'est qu'il y avait un courant de pensée fortement répandu, sinon, ils n'auraient pas composé tous en même temps; ce courant de pensée était infléchi par l'Église de l'époque. Nous aurons donc un écueil à éviter: tout en mettant en relief certains aspects religieux et historiques, nous devons cependant nous garder de leur donner trop de place, au détriment des facteurs purement littéraires.

Autre difficulté: la nécessité de limiter le sujet, sous peine de ne jamais venir à bout de nos recherches. Nous avons dû fixer un point de départ et un terme à notre travail, encore que l'étude générale d'un thème ne puisse pas être complète lorsqu'elle s'étend sur un siècle entier.

Nous n'avons donc pas eu la prétention de faire un recensement exhaustif. Nous avons délibérément laissé de côté les récits qui n'appartiennent pas à un recueil exclusivement marial. Notre travail porte sur les collections complètes en langue vulgaire et nous n'avons pas cherché tel *exemplum* isolé que l'on peut trouver dans un sermon ou une œuvre édifiante. Le titre général de cet ouvrage ne doit pas laisser imaginer au lecteur que tous les récits de miracles de Notre-Dame, dans la Romania du XIII^e siècle, y ont été envisagés. Seules les collections d'au moins quatre textes ont retenu notre attention. De plus, s'agissant d'un ouvrage de littérature comparée, nous avons essayé d'appuyer notre thèse sur des œuvres suffisamment connues dès leur époque pour pouvoir exercer des influences, même hypothétiques, les unes sur les autres.

Avec douze collections et sept cent dix-neuf textes, notre souci essentiel a été de représenter tout le XIII^e siècle, dans neuf domaines linguistiques de la Romania. Nous avons même empiété, aux deux termes de notre investigation, d'une part sur le XII^e siècle pour ne pas nous priver d'une importante œuvre anglo-normande: la plus ancienne collection de miracles de la Vierge en langue vulgaire parvenue jusqu'à nous; d'autre part sur le XIV^e siècle avec un recueil, inexploité à ce jour, en prose catalane.

Voici les recueils que nous avons étudiés. Nous les indiquons avec la lettre attribuée à chaque collection pour former le matricule sous lequel apparaît tout miracle dans cet ouvrage. L'établissement de ce matricule sera expliqué pp. 133-134.

— Les miracles, *Gracial*, d'Adgar ou Guillaume le Trouvère¹, poète anglo-normand de la fin du XII^e siècle, qui sont au nombre de cinquante, dont quarante-neuf sont attribués à la Vierge, lettre A;

— *Les Miracles de Nostre Dame*² du bénédictin Gautier de Coinci, entre 1218 et 1233, présentant cinquante-huit miracles, lettre B;

— *La 2^{ème} Collection anglo-normande des miracles de la Sainte Vierge*³, première moitié du XIII^e siècle, composée de soixante miracles, dont cinquante-neuf sont marials, lettre C;

— *Los Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo⁴, poète castillan, avant 1250, soit vingt-cinq miracles, lettre D;

¹ Quarante poèmes ont été édités par Carl Neuhaus: *Adgars Marienlegenden, nach der Londoner Handschrift Egerton 612*, zum ersten Mal vollständig herausgegeben von Carl Neuhaus, Heilbronn, Henninger, 1886 (Altfranzösische Bibliothek herausgegeben von W. Foerster, n° IX); et douze poèmes, qui forment sans doute le début du recueil, par J. A. Herbert, d'après le manuscrit de Sir Henry Hopes Edwards, "A New Manuscript of Adgar's Mary Legends" in *Romania*, Paris, 1903, XXXII, pp. 394-421. Nous citerons d'après ces deux éditions.

² Publiés par V. Frédéric Koenig, Genève: Droz, 1966-1970, 4 vol. Un cinquième volume annoncé n'a pas été publié à ce jour.

³ Sur soixante miracles, cinquante-cinq ont été édités par Hilding Kjellman, d'après le manuscrit Old Royal 20 B XIV du Musée britannique, in *La Deuxième collection anglo-normande des miracles de la Sainte Vierge...*, Paris: Champion, 1922, et Uppsala Akademiska Bokhandeln. Le n° 1 a été édité par Suchier, *Bibliotheca Normannica*, Halle, Niemayer, 1879; les n° 2 et 3 par H. Kjellman in *Studier i modern Språkvetenskap* V, Uppsala, 1914; les n° 43 et 46 par A. Mussafia, "Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden", IV, in *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, t. 123, 1891, Wien.

⁴ Gonzalo de Berceo: *Los Milagros de Nuestra Señora*. Estudio y edición crítica por Brian Dutton. London: Tamesis Books Limited, 1971; ou A. G. Solalinde, 4^{ème} édition. Madrid: Espasa-Calpe, 1952, Clásicos castellanos, n° 44. Nous citerons d'après Brian Dutton.

— Le *Mariale* de miracles franco-provençaux¹ vers 1250, du manuscrit français 818 de la Bibliothèque Nationale, quatre-vingts miracles, dont soixante-dix-neuf sont attribués à la Vierge, lettre E;

— Les *Miracles de Notre-Dame de Chartres*², par Jehan le Marchant, 1262, trente-deux miracles, lettre F;

— Le recueil de miracles picards³, écrits dans la seconde moitié du XIII^e siècle, du manuscrit français 375 de la Bibliothèque Nationale: neuf miracles, lettre G;

— Les *Miracles de Saintha Maria Vergena*, en provençal⁴, fin du XIII^e siècle, treize récits en prose, lettre H;

— Les *Cantigas de Santa Maria* d'Alphonse le Savant⁵, roi de Castille, qui écrivit entre 1265 et 1280, trois cent cinquante-cinq miracles, lettre J;

¹ Sur les quatre-vingts miracles que comporte au total la collection, trente-six ont été publiés par H. Kjellman, dont trente-cinq in *La Deuxième collection anglo-normande* . . . , op. cit.; le numéro trente in *Studier i modern Språkvetenskap*, VIII, Stockholm, 1921. Quatorze ont été édités par A. Mussafia, op. cit., V, t. 139, 1898. Cinq autres miracles ont été publiés par P. Meyer, dont deux in *Recueil d'anciens textes bas-latins provençaux et français*, pp. 348-349, Paris: Vieweg, 1877, et trois in *Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale* . . . op. cit., t. XXXIV (2^{ème} partie), 1895, pp. 64 à 71. Un miracle (le n° 17) a été édité par J. Morawski in *Romania*, LXIV, 1938. Un autre (n° 58) a été publié par K. Bartsch et Horning in *La Langue et la littérature françaises depuis le IX^e siècle jusqu'au XIV^e siècle*, Paris: Maisonneuve, 1887 (colonnes 461 à 490). Le n° 64 se trouve in *Bibliotheca Normannica*, Halle, 1879, ed. H. Suchier. Nous avons étudié les vingt-deux miracles inédits sur micro-film prêté par l'Institut de Recherche et d'Histoire des textes.

² Jean Le Marchant: *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, publiés par Pierre Kunstmann, Chartres: Société Archéologique d'Eure-et-Loir; Ottawa: Éditions de l'Université, 1973. *Le Livre des Miracles de Notre-Dame de Chartres*, écrits en vers au XIII^e siècle, par Jehan le Marchant, publié pour la première fois, d'après un manuscrit de la bibliothèque de Chartres, avec une préface, un glossaire et des notes par M. G. Duplessis, Chartres, imprimerie de Garnier, 1855. Nous citerons d'après Pierre Kunstmann.

³ Huit miracles ont été publiés par H. Kjellman, *La 2^{ème} collection anglo-normande* . . . op. cit., et un autre (le n° 2) a été publié par J. Morawski, "Mélanges de littérature pieuse", Les miracles de Notre-Dame en vers français. Troisième article, in *Romania*, LXIV, 1938, pp. 477-480.

⁴ Jacob Ulrich: "Miracles de Notre-Dame en provençal". *Romania*, VIII, 1879, pp. 12-28.

⁵ Afonso o Sabio: *Cantigas de Santa Maria*. Ed. Walter Mettman. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1959-1964, 4 vol; ou Ed. Leopoldo Cueto, marqués de Valmar. Madrid: Real Academia de la Lengua Española, 1889, 2 vol. Édition de luxe, avec chromolithographies, de trois cents exemplaires. Bibl. Univ. Bordeaux 16 730. R 316.

— Le *De miraculis Virginis*, tiré des Opere Volgari de Bonvesin da la Riva¹, poète milanais qui vécut entre 1250 et 1315, cinq miracles, lettre K;

— Le *Llibre d'Ave Maria* de Raymond Lulle², écrit en prose catalane entre 1283 et 1284, quatre miracles, lettre L;

— Les *Miracles de la Verge Maria*³, en prose catalane du début du xiv^e siècle, trente-six miracles dont trente et un sont marials, lettre M;

Nous nous proposons de faire une étude par comparaison et même parfois par contraste, d'où le fait d'avoir choisi de traiter d'œuvres capitales de grands poètes et d'écrits de second ordre, car des relations peuvent exister entre des textes, à première vue, très éloignés. Notre attention n'a pas été attirée seulement par des livres admirables; il convient de signaler aussi des moutures moins bien venues, semblables par le thème, différentes par le style, dans une production de très inégale valeur. Nous soulignerons les constantes et les ruptures et tâcherons de les expliquer.

La première partie, d'exposition historique, servira à faire le point sur l'état de la question. Les travaux des devanciers y seront mis à contribution; nous commencerons ensuite notre propre étude.

Il s'agira d'abord de présenter le choix des textes avec les problèmes de chronologie que ceux-ci posent, et de passer en revue les variations du thème de l'intervention de Marie. Pour éclairer le résultat de nos recherches, nous donnons des tableaux de fréquence et de concordance des récits d'une langue à l'autre, et pour en offrir une vue d'ensemble, un tableau de statistiques sur le pourcentage des répétitions d'un même sujet; ainsi découvrirons-nous des thèmes de prédilection propres à chaque auteur. Pour ce classement, nous essaierons de regrouper les légendes d'après leurs éléments communs, c'est-à-dire autour des rôles qu'y tient la Vierge.

Ensuite les miracles ne sont pas qu'un thème; la complexité du miracle marial en tant que forme littéraire sera intéressante à étudier. Quelle incidence a sur le texte le fait d'être dans une série? Quelles sont les lois du récit dans le miracle marial? De quels éléments littéraires est fait ce type d'œuvre essentiellement composité? Les auteurs ont-ils pu avoir des influences réciproques? Quels liens existent entre la matière du miracle et son

¹ Gianfranco Contini: *Poeti del Duecento*. Milano, Napoli: Riccardo Riccardi, 1960, *Laudes de Virgine Maria*, I, pp. 682-712.

² Henri Guiter: *Grammaire de la langue du "Llibre d'Ave Maria" de Ramon Llull*. Montpellier: A. Quillet, 1943.

³ Pere Bohigas Balaguer: *Miracles de la Verge Maria*. Text, proleg i notes de P. B. Barcelona: Muntaner, 1956. (Biblioteca catalana d'obres antigues).

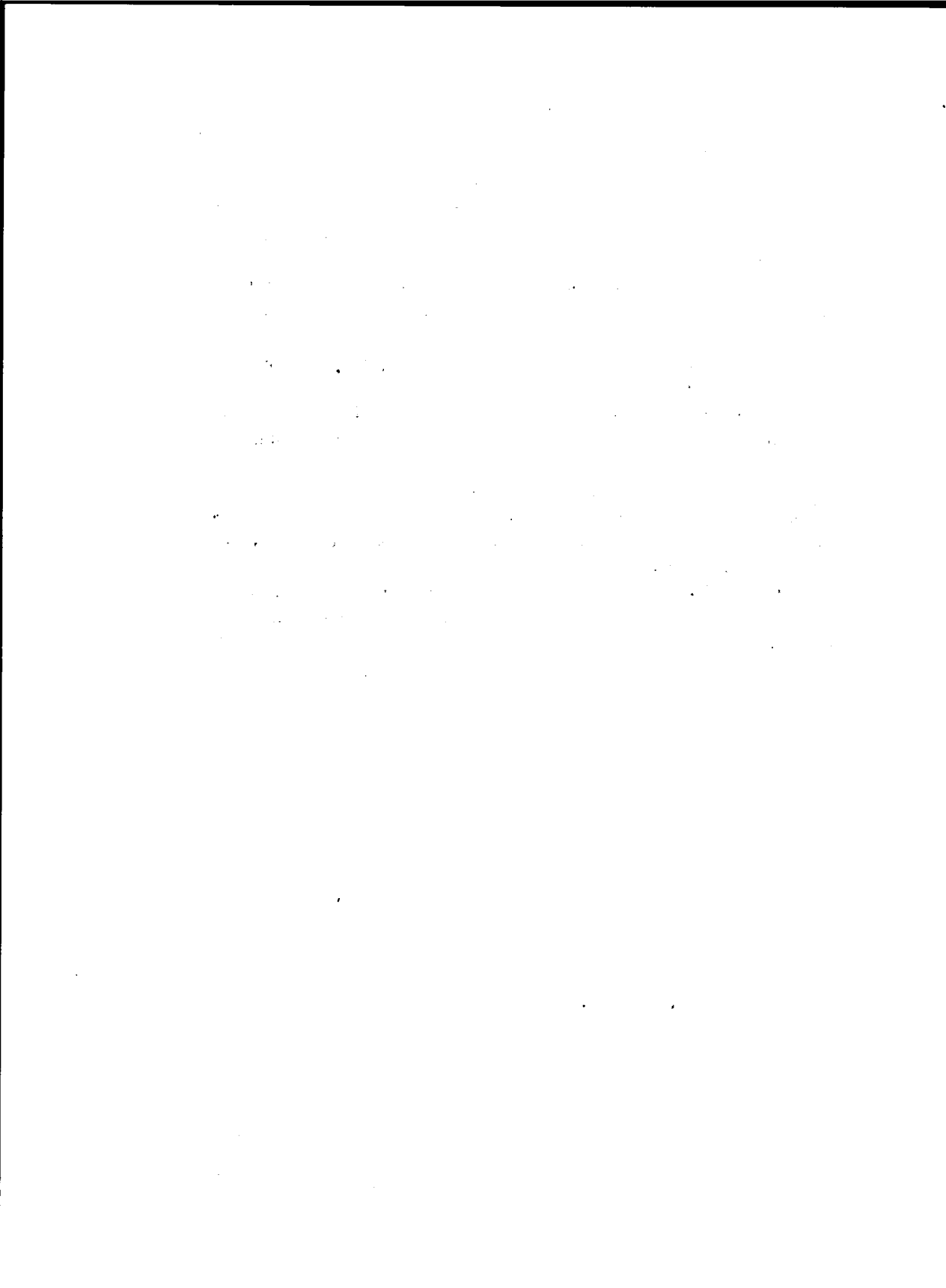
narrateur et le public de celui-ci? Pour tous ces problèmes, y a-t-il des différences selon le pays ou le groupe linguistique?

Enfin, à une époque où il y a parfois interférence entre chronique et œuvre de fiction, fantaisie et œuvre scientifique, il sera bon d'interroger les miracles sur l'histoire des mentalités et la vie des gens de la fin du XII^e siècle au début du XIV^e siècle. Quelle vision du monde impliquent ces récits? Leur morale est-elle exigeante ou laxiste? Quelle peut être la valeur historique de ces recueils en langue vulgaire pour la piété populaire et la vie du temps? Là encore, ces éléments changent-ils selon le pays ou le groupe linguistique?

Nous n'aborderons pas le côté proprement philologique et linguistique des textes. Les chercheurs intéressés par cet aspect du sujet trouveront le plus souvent dans les éditions des œuvres les éclaircissements souhaités. Notre but est d'étudier l'importance littéraire et historique du thème des miracles de la Vierge dans la littérature romane en langue vulgaire.

Un index alphabétique des légendes de toutes les collections, la liste des miracles savoyards inédits, un index onomastique des auteurs et critiques aideront à consulter notre ouvrage.

Quelles sont d'abord les origines des miracles de la Vierge et leur évolution jusqu'au XIII^e siècle? Telle est la première question à laquelle nous allons donner des éléments de réponse.



PREMIÈRE PARTIE

ÉLÉMENTS POUR UN HISTORIQUE

Pour se retrouver dans "le labyrinthe qui s'appelle les miracles de la Vierge"

Analecta Bollandiana, X, 1891,
p. 383.

CHAPITRE I

LES ORIGINES DES MIRACLES DE LA VIERGE ET LEUR ÉVOLUTION JUSQU'AU XIII^e SIÈCLE

1. LES MIRACLES DE LA VIERGE EN LANGUE VULGAIRE DANS LA LITTÉRATURE DU MOYEN ÂGE. DÉFINITION.

Au Moyen Âge, les miracles de Notre-Dame constituent un thème à part dans l'abondante littérature en langue vulgaire, écrite à des fins parénéti-ques.

*"Tuit li myracle Nostre Dame
Sont si piteuz et doz, par m'ame,
N'est nus qui bien les recitast
Cui toz li cuers n'en apitast"*¹.

¹ Gautier de Coinci: *Les Miracles de Nostre Dame*, publiés par V. Frédéric Koenig, in *Collection des Textes littéraires français*, Genève: Droz, 1966-1971, 4 vol., t. II, "Dou riche et de la veve fame". BI, 19, v. 1-4, p. 158. Dans son édition, V. F. Koenig donne aussi pour chaque miracle le numéro correspondant (précédé de la lettre D) du classement établi par Arlette P. Ducrot-Granderye dans son ouvrage: *Étude sur les Miracles de Nostre Dame de Gautier de Coinci*, in *Annales Academiae Scientiarum Fenicae*. B. - 25 (1932).

Qu'ils se présentent, aux XII^e et XIII^e siècles, sous forme de poèmes octosyllabiques de dix-huit à quatre mille vers, ou en quatrains d'alexandrins monorimes, ou encore sous d'autres formes métriques, puis, plus tard, dès la fin du XIII^e siècle et au XIV^e siècle, en pages prosifiées d'un nombre variable, les miracles marials suivent en général un même schéma. Ils racontent un fait extra-ordinaire dû à l'intervention de la Vierge, et expriment le plus souvent la moralité qu'on peut tirer du cas présenté; une invocation, appelant sur l'auteur et les croyants la protection de Notre-Dame, précède ou termine l'œuvre. Au fond de tous les récits, nous retrouvons la croyance en l'efficacité de la prière, plus déterminante pour le salut que les actes discutables accomplis dans la vie.

Au cours de cet ouvrage, nous emploierons l'expression miracle marial pour poème ou prose narrative dont le thème est un miracle marial. Nous ne ferons pas ici une étude de théologie mariale ou de philosophie.

Écrits à une époque où la masse des populations ne savait pas lire et où les manuscrits étaient chers par leur rareté, les miracles de la Vierge ont d'abord été conçus pour être lus ou récités devant une assemblée dans laquelle clercs et laïcs se trouvaient mêlés, ainsi que le montrent les débuts de poèmes où l'auteur réclame le silence. Sans doute, voyait-on dans ces œuvres un moyen d'édification non moins efficace qu'un sermon.

2. RELATION AVEC LE CULTE DE LA VIERGE ET LES ÉVANGILES APOCRYPHES.

Les miracles de Notre-Dame, dans la littérature médiévale, sont à mettre en relation avec le développement du culte de la Vierge au cours des siècles. L'histoire de celui-ci, presque aussi ancien que le christianisme (on trouve déjà dans les catacombes¹ une peinture de Vierge à l'Enfant), est jalonnée de décisions importantes prises par l'Église. Pendant les sessions du concile d'Éphèse, en 431, les propositions de Nestorius furent repoussées et la maternité divine de Marie proclamée. Aussitôt après le décret d'Ephèse, une des premières basiliques de Rome sera consacrée à la *Théotokos*: Sainte-Marie Majeure, dont la *Cantiga* 309 chante l'origine merveilleuse.

L'Église catholique, en effet, voue à Dieu seul un culte d'adoration, appelé culte de latrie. Cependant, à côté de la vénération qu'elle attribue

¹ Catacombes de Priscille, fin II^e siècle. *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie*, Paris, 1907, sqq., t. X, col. 1989-1990, art. "Marie".

aux saints sous le nom de culte de *dulie*, elle réserve une place à part à Marie: le respect et l'honneur qu'elle lui accorde s'expriment dans le culte d'*hyperdulie*. Ce culte a atteint un de ses sommets au XIII^e siècle, mais il avait été préparé dans les siècles précédents.

Si nous laissons de côté les manifestations plus ou moins légendaires, dès la fin du IV^e siècle, semble-t-il, le culte marial se répand de façon intense en Orient. Les spécialistes situent le plus ancien sanctuaire dédié à la Vierge dans le village d'al-Hazimé, à l'Est de Homs en Syrie; il est daté de 390 donc avant le concile d'Ephèse¹. En Syrie, comme au Liban, en Palestine et en Egypte, on a pu recenser des églises parmi les plus anciennes du monde dédiées à Marie, du IV^e au VII^e siècle.

Au VI^e siècle est fondé le couvent de Notre-Dame de Saïdnâya, dont les auteurs médiévaux transformeront le nom en Sardenai pour en conter les miracles, car ce sanctuaire, non loin de Damas, fut pendant le Moyen Âge un célèbre pèlerinage (cf. BII30, J9).

Au IX^e siècle, cette fois en Occident, l'existence de Sainte-Marie d'Arles, déjà attestée en 817, montre l'ancienneté de l'église. En Catalogne, la cathédrale Sainte-Marie de Gérone fut bâtie avant 818, celle de la Seo de Urgel, de même titulature, est antérieure à 839; toujours dans la même province, des documents rendent patente l'importance de Sainte-Marie de Ripoll avant 888².

Au X^e siècle, un grand nombre d'églises abbatiales, de monastères bénédictins, comme Montserrat par exemple, mis sous le patronage de la Vierge sont devenus des lieux de pèlerinage fréquentés. A Déols, dans le Berry, tout près de Châteauroux, dans l'ancien monastère bénédictin fondé en 917 supprimé au XVII^e siècle seulement, une des chapelles portait le nom de "chapelle des miracles de Notre-Dame"³.

Dès la fin du XI^e siècle, sous l'influence de Cluny, le culte de Marie s'est répandu en Gaule. Déjà nombreux sont les sanctuaires, pèlerinages, œuvres littéraires, dévotions dédiés à Marie.

A cette époque, une messe sabbatine est célébrée en l'honneur de la Vierge, d'abord dans les monastères, puis dans les églises.

Les Chartreux, dès l'origine de leur ordre, furent des fervents du culte marial. Ils disaient une messe quotidienne en l'honneur de la Vierge et le

¹ Joseph Nasrallah: *Le Culte de Marie en Orient*. Conférence prononcée au Centre des Intellectuels Catholiques à Paris, 1954. Édition de la paroisse grecque catholique de St-Julien le Pauvre, 1971, pp. 8-9.

² *Catalunya Carolingia*, volume II, Barcelona, 1926-1950, par Ramon d'Abadal, *passim*.

³ H. Isnard: "Recueil des miracles de la Vierge, du XIII^e siècle, n° 185 de la Bibliothèque de Vendôme".—*Bulletin de la Société Archéologique, Scientifique et Littéraire du Vendômois*, Vendôme, t. XXVI, 1886-1887, p. 183.

samedi lui était consacré. Avant que l'usage ne s'établît, ils récitaient déjà un *Ave Maria* presque sous la forme actuelle¹. G. de Coinci a rendu hommage au culte marial pratiqué dans cet ordre par son poème B II 31.

Les ordres militaires n'échappèrent pas à cet engouement caractéristique de l'époque. L'Ordre du Temple, d'inspiration cistercienne, allait montrer une dévotion marquée pour la Vierge au moment où les chevaliers sont constitués en ordre religieux par le pape Honorius III en 1128. Dans les églises, le maître-autel était toujours dédié à Marie; à chacune des heures canoniales, les Templiers priaient en son honneur. Lors de la cérémonie de profession, le moine-soldat faisait sa promesse à Dieu et à la Vierge et se mettait sous la protection de celle-ci (cf. B II 30, v. 617-624).

De son côté, l'Ordre teutonique avait été créé sous l'invocation de Marie. Les chevaliers à la croix noire étaient les Frères de l'Hôpital de Sainte-Marie des Teutonis.

Les exemples de fondations en l'honneur de Notre-Dame pourraient être multipliés.

Au VI^e siècle, les miracles de la Vierge entrent dans la littérature européenne avec les *Dialogi* de saint Grégoire le Grand (c. 540-604) à Rome, et en Gaule au même moment avec saint Grégoire de Tours.

L'intérêt pour la Vierge n'est pas moins grand dans des courants de pensée plus populaire. Dès les premiers temps du christianisme, à mesure que le culte marial se développait, les gens dévots ont voulu en savoir davantage sur l'objet de leur vénération. Leur curiosité n'était pas satisfaite par les récits succints des évangiles, ils se tournaient vers des ouvrages, que l'Église n'a pas considérés comme canoniques, connus sous le nom d'apocryphes. Ces récits, le plus souvent d'origine grecque ou asiatique, se sont formés entre le II^e et le V^e siècle dans les communautés chrétiennes d'Orient. Les évangiles apocryphes tentaient de combler les lacunes sur les premières années de la vie de Jésus et sur la vie de Marie; il y a lieu de remonter à eux pour trouver certains éléments de la littérature mariale. En effet, dès le début du christianisme, il a dû exister, dans des versions de l'Évangile de l'Enfance, des épisodes où Marie jouait un rôle prépondérant. Ces récits des apocryphes, utilisés d'abord pour l'édification des religieux, apparaissaient de temps en temps dans la littérature homilétique².

Les récits les plus répandus et les plus connus de la littérature mariale, dont on trouve des échos au XIII^e siècle dans les collections de miracles en langue vulgaire, sont tirés surtout du Protévangile de Jacques, de l'Évangile du Pseudo-Matthieu, de l'Évangile de Thomas, de l'Histoire de Joseph le Charpentier, de l'Évangile de l'Enfance et du livre arménien de l'Enfance³.

¹ Hubert du Manoir, S.J. *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, Paris: Beauchesne, 1952, 7 vol., II, p. 635: Sancta Maria, ora pro nobis peccatoribus. Amen.

² Jean-Theobald Welter: *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Paris, 1927, p. 85 et passim.

³ *Évangiles apocryphes*, édition de Ch. Michel et P. Peeters, Paris: Picard, 1911-1914.

En francien, on traduisit un très ancien apocryphe plus tard réuni à l'Évangile de l'Enfance—ce dernier traduit par Gautier de Coinci—sur la naissance merveilleuse de la Vierge, ses premières années et son mariage avec Joseph. Il fut mis en vers par Wace et G. de Coinci. Des récits inspirés des apocryphes ont été écrits par Herman de Valenciennes, vers le milieu du XII^e siècle, dont la *Vie Nostre Dame* et la *Mort Nostre Dame*, ce dernier sur l'Assomption.

La question des sources des miracles ne sera pas étudiée dans cet ouvrage, elle demanderait une investigation spéciale, sans doute fort longue. C'est là un problème très complexe, car les recueils sont des compilations de sujets hétérogènes. La littérature des miracles de la Vierge a puisé à des sources variées, comme l'hagiographie, l'histoire ecclésiastique, les chroniques de monastères célèbres et de pèlerinages prestigieux. Enfin, de même que la philosophie médiévale est un lieu de rencontre privilégié entre l'Orient et l'Occident, de même la littérature qui nous occupe est largement redevable à un apport oriental.

Mais tous les miracles ne remontent pas à des origines chrétiennes. Il n'y a sans doute pas lieu d'exclure une sorte de récupération, par la littérature édifiante, de thèmes folkloriques utilisés à des fins catéchétiques.

3. PREMIERS MIRACLES CONSIGNÉS EN LATIN.

En ce qui concerne les miracles de la Vierge proprement dits, il semble que ce soit saint Grégoire de Tours (538-594) qui, le premier, ait consigné par écrit des miracles dus à l'intervention mariale. Des récits semblables circulaient sans doute oralement, déjà avant lui, dans le monde chrétien.

Dans son *De Gloria martyrum*, Grégoire nous raconte huit miracles qui réapparaîtront dans différents recueils médiévaux d'Europe¹.

Au chapitre IX, on lit le miracle des trois écoliers qui dressent les colonnes de la basilique dédiée à Sainte Marie par Constantin, et le miracle de l'église Sainte-Marie que Grégoire, une nuit, trouve tout éclairée. Quand il entre, la lumière a disparu, il n'a plus que la bougie qu'il tient à la main.

Au chapitre X, c'est le miracle de l'enfant juif, jeté dans la fournaise et sauvé par la Vierge.

Au chapitre XI, figurent le miracle du monastère de Jérusalem dont les moines, en proie à la famine, trouvent les greniers pleins après avoir prié Marie (plus tard, dans la plus grande pauvreté, ils verront sur l'autel un trésor ap-

¹ J. P. Migne: *Patrologiae Cursus completus. Series latina*. Paris, 1878-1890, t. 71, col. 713 à 724.

porté par un ange); puis le miracle opéré par la croix qui contenait des reliques de la Vierge et de saint Martin et que portait Grégoire. Passant près d'un champ, il voit brûler la ferme d'un pauvre homme. Il étend la croix dans la direction du feu: celui-ci s'éteint.

Au chapitre XX, il nous raconte le miracle d'un homme qui veut faire un sacrilège dans l'église Sainte-Marie de Tours. L'impie tombe à moitié mort. Il confesse son péché.

Au chapitre XXI, c'est le miracle du Juif qui voit une image du Christ dans une église. Il la transperce d'une flèche et l'emporte chez lui pour la brûler. Du sang coule de l'image et les chrétiens, en suivant les traces de sang, découvrent l'image cachée par le Juif, lequel est lapidé.

4. LES RECUEILS DE MIRACLES EN LATIN.

L'INFLUENCE DE CLUNY ET DE CÎTEAUX.

Après Grégoire de Tours et jusqu'au x^e siècle, des miracles de la Vierge, écrits en latin par des religieux, ont dû circuler en manuscrits à travers l'Europe. On rencontre en effet souvent des recits épars dans les œuvres d'écrivains ecclésiastiques, parfois devenus à leur tour héros de miracles, comme saint Fulbert de Chartres (vers 960-1028), que nous retrouverons dans le cycle de légendes du "Lait de la Vierge".

La liste des auteurs ayant ainsi écrit en latin des miracles de Notre-Dame, pour illustrer leur propos, serait fastidieuse et n'a pas sa place dans cette étude. Nous ne rappellerons que les plus importants, renvoyant aux recherches entreprises au siècle dernier par A. Mussafia¹. Les plus anciens sont Paschase Radbert († 865)² et Pierre Damien (988-1072), en passant par saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109)³, Guibert de Nogent (1053-1124)⁴, par ailleurs critique à l'égard du culte des reliques et de certains faux miracles, Gautier de Cluny⁵, jusqu'à Pierre le Vénérable (vers 1090-1156)⁶, abbé de Cluny, ami d'Abélard.

Dans le milieu clunisien, comme l'a rappelé Dom J. Leclercq⁷, ont commencé à se développer à la fin du xi^e et au début du xii^e siècle, les *miracula*, sous forme de récits de faits merveilleux, attribués à l'intervention de Marie,

¹ A. Mussafia, *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie*..., t. CXIII, 1886, pp. 917-936.

² J. P. Migne, *P.L.*, t. 120, col. 1298-1299: "Miracle de l'Enfant juif".

³ *Ibid.*, t. 159, col. 319-321: "Abbé Elsin et fête de la Conception", "Sacristain noyé"...

⁴ *Ibid.*, t. 156, col. 1044: "Lait de la Vierge", "Fulbert", "Moine chanceux".

⁵ *Ibid.*, t. 173, col. 1379-1385: "Sacristain noyé", "Pain"...

⁶ *Ibid.*, t. 189, col. 851: "Hostie dans une ruche".

⁷ Dom J. Leclercq: "Dévotion et théologie mariales dans le monachisme bénédictin", in Du Manoir, *Maria*, II, p. 555.

et capables d'alimenter la confiance envers elle, au moment où la dévotion à la Vierge prend une place de plus en plus grande dans la pratique religieuse.

Entre le VI^e et le XI^e siècle, les miracles en latin semblent avoir quelque peu végété dans l'ombre, seulement utilisés comme anecdotes exemplaires dans les sermons ou les œuvres monastiques à l'usage des clercs. Reparus au grand jour avec l'expansion du culte marial, ils sont dès le XI^e siècle, et surtout à partir du XII^e siècle, rassemblés en collections pour devenir des œuvres se suffisant à elles-mêmes. Ils ont alors joui d'une large diffusion sous forme de recueils latins, soit à caractère général, soit à caractère local.

Au XII^e siècle, un bénédictin allemand auquel, au XVIII^e siècle, son éditeur a donné le nom de Pothon ou Bothon de Priefling, près de Ratisbonne, réunit vers 1152 une collection de quarante-deux miracles latins qu'on retrouve traduits dans différentes compilations en langue vulgaire¹. A la même époque, d'autres recueils latins, comme le *De Miraculis Beatae Virginis Mariae* se répandent dans les bibliothèques des abbayes principales, telles Cluny, Clairvaux, etc. C'est dans ce genre d'ouvrage que Gautier de Coinci puisera en partie son inspiration pour ses *Miracles de Notre Dame*.

En France, des recueils ont réuni les miracles accomplis par Marie dans plusieurs villes. A Coutances, le travail est anonyme. Saint-Pierre-sur-Dives, en Normandie, a aussi sa collection. A Laon, la compilation a été faite par le moine Herman († 1151), abbé de Saint-Martin de Tournai². A Soissons, Hugues Farsit († après 1143), racontant les miracles survenus en l'église Notre-Dame en 1128, inspirera G. de Coinci qui le cite³. A Rocamadour, le recueil anonyme en prose latine est daté de 1172; dans son prologue, l'auteur prétend ne consigner que ce qu'il a vu ou dont il a entendu un rapport authentique⁴. A Chartres, l'ouvrage de Gilon a inspiré Jean le Marchant. Il faudrait encore mentionner le recueil de miracles de Notre-Dame de Déols, dont il ne reste que des fragments⁵. Tout porte à croire que chaque abbaye importante avait son florilège particulier.

¹ A. Mussafia, *op. cit.*, t. CXIII, col. 1886, pp. 936-944.

² J. P. Migne, *P.L.*, t. 156, col. 963-1018: "Libri tres de miraculis Sanctae Mariae sive de reparatione Laudunensis ecclesiae".

³ Gautier de Coinci, *op. cit.*, B II 22, v.153, t. IV, p. 196. J. P. Migne, *P.L.*, t. 179, col. 1775-1779-1791: "Libellus de miraculis Beatae Mariae Virginis in urbe Suessionensi".

⁴ E. Albe: "Les Miracles de Notre-Dame de Rocamadour", traduits par E. A., *Bulletin de la Société Scientifique, Historique et Archéologique de la Corrèze*, XXIX, 1907. Régine Pernoud: "Le Livre des miracles de Notre-Dame de Rocamadour", *2^{ème} Colloque de Rocamadour*, 1971, pp. 9-23.

⁵ Jean Hubert: "Le miracle de Déols...", *Bibliothèque de l'École des Chartes*, XCVI, 1935, pp. 1-16.

En Angleterre, un des plus anciens recueils de miracles de la Vierge en latin est celui de Guillaume de Malmesbury († 1147) dont Adgar, par l'intermédiaire d'un certain Maître Albri s'inspirera.

En Espagne, le *Liber Miraculorum* de Montserrat a été connu d'Alphonse X le Sage qui en reprit certains sujets pour ses *Cantigas*¹.

Ainsi, au moment où les auteurs vont se mettre à traduire les miracles de la Vierge en langue vulgaire, ils possèdent un patrimoine latin existant déjà de longue date. Ces recueils de miracles bénéficient d'une tradition telle qu'on peut leur accorder une valeur historique pour la connaissance des divers pays et la façon dont est pratiquée la religion.

L'importance de ces récits est prouvée par la place qu'ils occupaient chez les écrivains bénédictins, et cisterciens.

En effet, des recueils étaient particuliers à certains ordres religieux, comme celui de Cîteaux. Dans cet ordre, fondé en 1098, s'illustra saint Bernard (1090-1153), qui lui donna une impulsion extraordinaire et une influence qui s'étendait jusqu'aux confins de l'Europe, puisque les cisterciens de l'abbaye de Morimond inspièrent, au XIII^e siècle, l'action de l'Ordre de Calatrava contre les païens de la Vistule et celle de l'Ordre Teutonique contre les infidèles d'Andalousie. Saint Bernard, célèbre pour sa fondation de l'abbaye de Clairvaux, est non moins connu comme chantre de la Vierge et zéléteur auprès des fidèles de la dévotion à Notre-Dame. En 1134, le chapitre général de l'Ordre de Cîteaux décida que tous les monastères seraient désormais dédiés à sainte Marie. Sans tomber dans l'exagération prêtée par les siècles ultérieurs au culte de la Vierge chez saint Bernard², il est sûr que sa méditation sur Marie a infléchi la piété vers une nuance tendre et familière, devenue caractéristique de la littérature mariale. Saint Bernard n'a écrit aucun traité sur la Vierge et seulement dix-huit de ses sermons, sur plus de deux cent trente authentiques, sont consacrés aux fêtes mariales. Mais tout en ayant parlé moins qu'on ne pense de Notre-Dame, il est passé à la postérité comme docteur marial par sa ferveur et le rayonnement qu'il eut pendant sa vie comme après sa mort. Il a laissé des sermons sur la Nativité ou l'Assomption de Notre-Dame, dont l'inspiration mystique est aussi remarquable que la beauté formelle³. Pour l'abbé de Clairvaux aussi, Marie, nouvelle Eve, est l'instrument de la nouvelle création qui commence avec l'Incarnation de Jésus; elle représente un modèle pour les croyants. Ces sermons ont été traduits en langue vulgaire dès le XII^e siècle. Les miracles des collections étudiées font à plusieurs reprises référence à des "moines blancs" qui ont le beau rôle.

¹ Dom Cebrià Baraut: "Las Cantigas d'Alfons el Savi i el primitiu Liber miraculorum de Nostra Dona de Montserrat", *Estudis Romànics* II, 1949-1950, pp. 78-92.

² Pour une juste appréciation de l'œuvre mariale de St. Bernard, cf. H. Barré, "Saint Bernard, docteur marial", dans *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, 9, 1953, pp. 92-131.

³ Dom J. Leclercq, in Du Manoir, *Maria*, II, p. 568 et J. P. Migne, *P.L.*, t. 183, col. 417-418; 429; 327; 439; 100; 441; 70.

5. UN PETIT NOMBRE DE MIRACLES
PARVENUS JUSQU'À NOUS?

Les recueils latins de miracles de la Vierge étaient devenus très nombreux au XIII^e siècle, lorsque les clercs de tous les pays d'Europe parlaient latin.

Le P. Albert Poncelet qui, en 1902, fit paraître un *Index Miraculorum Beatae Virginis*¹ ne recense pas moins de 1783 titres de miracles écrits en latin entre le VI^e et le XV^e siècle. A ces titres servant de types, il convient d'ajouter chaque fois des variantes multiples.

Aussi, lorsqu'au XIII^e siècle, des poètes ont l'idée de transmettre, en langue vulgaire cette fois, les principaux miracles de la Vierge et prétendent écrire d'après un livre, ces auteurs n'emploient pas qu'une clause de style.

Adgar s'est inspiré d'un recueil trouvé à Saint-Paul de Londres, composé par un certain Maître Albri, comme il le dit dans l'épilogue de ses miracles, v. 544-549. Il aurait fait un choix parmi plus ample matière:

*Pur iceo ke io commencai
Selunc le liure, ke ore numai,
Dunt Mestre Albri en est garant,
Ki diuins esteit mult uaillant.
Selunc sun liure uoil finer,
E le surplus larai ester.*

Gautier de Coinci aurait trouvé son modèle dans un livre latin de l'abbaye bénédictine de Saint-Médard-lez-Soissons, à laquelle il avait appartenu. Gonzalo de Berceo écrit d'après un *dictado*².

Le plus souvent, il y a au moins cinq textes latins qui ont pu inspirer un miracle marial écrit en roman au XIII^e siècle; les miracles en langue vulgaire reprennent une infime partie de ceux écrits en latin. Plusieurs passages de poèmes confirment cette dernière assertion:

*"Tant truis escrit, foi que doi m'ame,
Des doz miracles Nostre Dame
Que je ne sai les quelz choisir..."*³

¹ A. Poncelet: "Index miraculorum Beatae Virginis Mariae quae saeculis vi-xv latīna conscripta sunt. Index postea perficiendus". *Analecta Bollandiana*, XXI, 1902, pp. 241-360.

² Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 17, str. 405 et 412, pp. 134-135 et *passim*.

³ Gautier de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B II 18, v.1-3, t. IV, p. 110.

*"Se Diex m'aït hui et demain,
Tanz myracles me vient a main
En un grant livre ou je les puis
Que je ne sai ne je ne puis
Les plus plaisanz choisir n'eslire.
Quant a la fois reprenz a lire
Cialz qu'arriere ai entrelaissiez,
Lors m'est avis que j'ai laissiez
Et les milleurs et les plus bialz"¹.*

* * *

Ainsi, au XIII^e siècle, les miracles de la Vierge ont de lointains antécédents, issus d'ouvrages orientaux et latins. Par là même, ils sont faits pour des gens informés des questions religieuses et versés dans les langues anciennes.

Il y a donc jusque-là, à leur sujet, un clivage entre les gens cultivés qui pouvaient consulter les manuscrits, ceux possédant l'*otium* religieux ou haut placés dans la société, et ceux qui n'accédaient pas à ces écrits, mais en avaient peut-être le désir et menaient une vie se prêtant à la méditation. On peut déduire que parmi les couches diverses de la chrétienté, seuls les clercs instruits pouvaient lire cette littérature. Le reste de la population beaucoup plus démunie sur le plan religieux, devait se contenter d'allusions ou de comptes rendus succincts entendus dans les sermons. Autant dire que, jusqu'au XIII^e siècle, cette littérature ne quitte pas le domaine des clercs.

A partir du XIII^e siècle, les miracles de la Vierge passèrent dans les compilations d'*exempla* et les sermonnaires puis, traduits en grand nombre en langue vulgaire, ils exercèrent un vif attrait sur l'imagination des fidèles.

¹ Gautier de Coinci, *ibid.*, B II 22, v.1-9, t. IV, p. 190.

CHAPITRE 2

LES MIRACLES DE LA VIERGE DE LA FIN DU XII^e SIÈCLE AU DÉBUT DU XIV^e SIÈCLE

1. CHANGEMENTS OPÉRÉS AU XIII^e SIÈCLE:

LES TRADUCTIONS DU LATIN EN LANGUE VULGAIRE.

ACCESSION D'UN NOUVEAU PUBLIC ET DÉVELOPPEMENT DE LA PROSE

LIÉS À UNE ÉVOLUTION DE LA CIVILISATION OCCIDENTALE.

A cause des grands bouleversements consécutifs aux invasions barbares, les diverses provinces de l'empire romain d'Occident s'étaient trouvées isolées les unes des autres. Leur langue, le latin vulgaire, tendit à évoluer de façon différente selon que la romanisation avait été plus ou moins profonde et que s'étaient ajoutées ou non des influences étrangères¹.

Il semble que sur les rives de la Méditerranée, la compréhension du latin se soit maintenue, en général, plus longtemps qu'ailleurs. Au contraire, l'existence de gloses montre que, dès la fin du VIII^e siècle en Gaule septentrionale, plus tard au X^e siècle dans le domaine castillan, la masse des populations, hormis les clercs, avait assez oublié le latin pour ne plus l'entendre, même en chaire. Dès le début du IX^e siècle, au troisième concile de Tours (813), l'Église Catholique avait recommandé de traduire les homélies en langue vulgaire, afin que tous puissent comprendre plus facilement². La nécessité d'utiliser la langue vulgaire dépendait de l'écart de celle-ci par rapport au latin. En comparaison des autres langues romanes: italien, portugais, catalan, occitan, castillan, le français est la plus aberrante.

Aux XII^e et XIII^e siècles, les sermons adressés aux fidèles, même ceux composés en latin, étaient prêchés en majeure partie en langue vulgaire³.

¹ Henri Guiter: "Les Innovations romanes médiévales", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4, 1972, pp. 513-529.

² Ferdinand Brunot: *Histoire de la langue française*, 4^{ème} édition, Paris: Colin, 1933, t. I, p. 142.

³ Michel Zink: *La Prédication en langue romane avant 1300*, Paris: Champion, 1976, p. 91 et ss.

Les célèbres *Homilies d'Organya*¹ nous montrent un stade intermédiaire où une phrase de sermon en latin est plus ou moins glosée en prose catalane du xiii^e siècle. Seuls les sermons adressés à des clercs instruits étaient ordinairement prêchés en latin. Pour les religieux qui ne savaient pas le latin, ou les moniales qui, à quelques brillantes exceptions près, l'ignoraient en général, sans parler des laïcs, les prédicateurs devaient avoir recours à la langue vulgaire.

Au xiii^e siècle, les prédicateurs commencent à rédiger leurs sermons directement en langue vulgaire. Après le IV^e concile de Latran (1215), les prêtres devaient prêcher au public en langue vulgaire; des recueils édifiants transcrits dans les différentes modalités linguistiques de la Romania ont pu leur servir.

Le xiii^e siècle est l'époque des traductions dans la Romania. Certes, dès le siècle précédent, un Herman de Valenciennes avait déjà traduit, vers 1190, des fragments de la Bible, mais au xiii^e siècle les translations du latin se multiplient.

La Bible fut, pour la première fois, entièrement traduite en francien entre le premier tiers et la moitié du xiii^e siècle, sans doute par un groupe de membres de l'Université de Paris². A la fin du siècle, Guiart des Moulins, chanoine puis doyen d'Aix-en-Artois († 1320) traduisit l'*Historia Scolastica* de Pierre Comestor († 1179). Celui-ci, tout en abrégant la partie historique de la Bible, y avait ajouté un commentaire explicatif.

A cette même époque, la Bible sera versée en provençal, langue dans laquelle avaient été traduits, déjà un siècle auparavant, vers 1130, certains chapitres de l'Évangile de saint Jean. En Italie, Jacques de Voragine traduira la Bible en langue vulgaire. Dans la Péninsule ibérique, la Bible va être mise en castillan sous Alphonse le Savant; elle sera aussi traduite en catalan.

Certes, le nombre de translations n'implique pas que tous pouvaient y avoir accès, bien au contraire. La diffusion des traductions de la Bible en dehors du latin avait été interdite par l'Église catholique, pour éviter l'abus des interprétations hétérodoxes. En effet, le commentaire en langue vulgaire de ce livre fut un des principaux éléments du succès, auprès des gens simples, des sectes qui foisonnèrent à la fin du xii^e et au xiii^e siècle. Innocent III voulut que les autorités ecclésiastiques fussent très vigilantes à ce sujet.

Cependant, toutes ces traductions d'œuvres, jusque-là réservées au latin, montrent d'une part l'accession à une plus grande éminence des langues vulgaires, d'autre part, toutes proportions gardées, une certaine promotion des laïcs dans l'Église et la vie sociale et littéraire.

¹ Maurice Molho: "Les Homilies d'Organya". *Bulletin hispanique*, LXIII, 1961, pp. 186-210.

² Gaston Paris: *Littérature française du Moyen Age*. Paris: Hachette, 1888, p. 197.

Dès le XII^e siècle, on avait commencé à se rendre compte de la possibilité que donnaient les langues vulgaires d'élargir le public des auteurs.

Wace (1110-1175), clerc anglo-normand de Caen, venu à la chronique après un passé d'hagiographe, écrivait pour Henri II Plantagenêt. Il est le premier à avoir rédigé en langue vulgaire des miracles de la Vierge. Dans son *Roman de Rou* écrit en vers entre 1160 et 1175, il nous raconte déjà le miracle du "Sacristain noyé" et celui de la "Sainte Chemise" de Chartres. En tête de son poème sur la *Conception de Notre-Dame*, il met celui de "l'Abbé Helsin".

Les éléments séculiers pénétrant peu à peu dans le domaine de la culture, les œuvres écrites directement en langue vulgaire et même en prose se développent.

La fin du XII^e siècle et le XIII^e siècle marquent une étape dans l'évolution de la civilisation occidentale. C'est l'époque du développement des villes "franches"; de nouvelles institutions, surtout urbaines, s'élèvent face à l'ordre féodal et endiguent son pouvoir. On assiste aussi au phénomène du passage d'une économie de subsistance, de caractère seigneurial, à une économie de profit où un début de capitalisme urbain, entre les mains de la bourgeoisie commerçante, joue un rôle moteur. Ces transformations vont modifier les conditions de production et de lecture des œuvres.

Plus littéraires au XII^e siècle, les préoccupations intellectuelles deviennent surtout didactiques au XIII^e siècle. Les miracles de la Vierge, sur ce point, relèvent bien de l'esprit de l'époque.

Vers 1250, sont écrits en langue vulgaire et en prose des ouvrages visant à répandre un savoir encyclopédique jusque-là réservé aux seuls clercs. On peut citer comme exemples les *Libros del Saber de Astronomia* et le *Lapidario* (1279), tous deux d'Alphonse le Savant, pour le domaine castillan.

En France, le roman jusqu'alors écrit en vers octosyllabes change d'instrument d'expression et choisit encore la prose. Dès 1220, le roman de *La Quête du Graal*, commencé par l'histoire de Lancelot et terminé plus tard par la mort d'Arthur, est en prose.

Si nous insistons sur cette conquête de la littérature par la prose, laquelle acquiert alors les lettres de noblesse qu'on lui avait refusées jusque-là, c'est que ce phénomène dénote non seulement un changement de forme, mais aussi de mentalité qui correspond lui-même à une évolution de la société.

L'apparition de la prose, d'abord dans le domaine français, puis castillan, enfin catalan, est un des faits importants du XIII^e siècle. C'est le signe que, dès lors, l'œuvre littéraire n'est plus seulement récitée ou lue à haute voix. Le nombre des manuscrits augmente; en même temps vont accéder à la

vie littéraire des auteurs qui ne seront plus uniquement des jongleurs ou des poètes, mais aussi des universitaires et des moines ou tout simplement des laïcs lettrés. La poésie correspond à une époque où l'on écoute; elle est facile à retenir; la prose correspond à une époque où on lit, car elle se retient moins. Le texte en prose se prête davantage à la lecture solitaire, alors que le texte en vers a pu être récité devant un cénacle plus ou moins important.

La présence d'un nouveau public aux préoccupations assez matérielles ne doit pas être étrangère, non plus, au développement, en Gaule, d'une littérature triviale. Les fabliaux, déjà nombreux dans la seconde moitié du XII^e siècle, ont joui d'une singulière fortune, spécialement en Picardie. Le XIII^e siècle voit le foisonnement de ces types de contes en octosyllabes, le plus souvent divertissants, mais dont la majorité revêt un caractère grossier, parfois obscène. Ces œuvres n'ont guère l'approbation des autorités religieuses; pas plus qu'en Castille les *Juegos de escarnio*, représentations burlesques quelque peu inconvenantes, qu'Alphonse le Sage interdira aux clercs¹, n'ont celle de l'autorité royale. Mais au Moyen Âge, la farce fait bon ménage avec la dévotion. Ses défauts n'ont pas empêché le fabliau, en s'élargissant, d'aller jusqu'au conte moral, voire au conte pieux. En effet, c'est grâce à cette dernière sorte de fabliau que se perpétueront à travers les siècles certaines légendes recueillies dans les miracles de la Vierge, par exemple "Le Chevalier au Barisel", "Le Tumbeor Nostre Dame" ou "Le Garçon qui épousa l'image de pierre". Jusqu'au XIII^e siècle, les écrivains qui se voulaient tels n'utilisaient qu'exceptionnellement ces contes transmis par tradition orale. La littérature en langue vulgaire, à part les fabliaux, était aristocratique; quant à la littérature religieuse, elle s'exprimait en latin. Les miracles en langue vulgaire vont donner une sorte de dignité aux contes familiers en les chargeant d'une portée exemplaire.

Le désir de présenter de façon accessible et vivante certaines légendes édifiantes a inspiré le théâtre religieux en langue vulgaire, commencé avec *Le Jeu de Saint Nicolas* de Jean Bodel, au début du siècle. Rutebeuf, aux environs de 1260, époque où le roi saint Louis songe à se croiser pour la dernière fois, donne son chef-d'œuvre *Le Miracle de Théophile*, mettant sous forme dramatique une des légendes mariales les plus populaires qu'il devait connaître à travers Gautier de Coinci. Le trouvère a su imaginer des accents prenants et tragiques, non seulement dans l'effusion lyrique de la prière de Théophile à Notre-Dame, mais encore dans l'expression du désarroi de l'homme pécheur.

¹ Alfonso X el Sabio: *Las Siete Partidas*. IV, Partie I, titre 6, loi 34.

Nous n'avons pas l'intention de dresser ici un tableau, même sommaire, de la littérature au XIII^e siècle; nous avons voulu en rappeler les aspects qui ont quelques points de contact avec notre étude.

Sans parler de rivalité avec les romans—dont les types les plus achevés sont ceux de Chrétien de Troyes, et les valeurs les exploits chevaleresques—les clercs ont cherché sans doute à montrer qu'on peut faire œuvre intéressante avec des histoires édifiantes. Il restait en effet une place dans la vie littéraire du temps, celle d'une littérature en langue vulgaire, ni brutale comme certains romans, ni égrillarde comme les fabliaux, mais exemplaire et didactique: les collections de miracles de Notre-Dame vont prendre cette place.

Celle-ci lui était rendue plus accessible par l'esprit de classification et de compilation qui régnait chez les clercs—au sens d'intellectuel, d'homme instruit ayant ou non embrassé l'état ecclésiastique—du temps. D'un côté, à l'usage des demi-lettrés, et le goût du merveilleux aidant, le désir d'édification et la dévotion favorisent la constitution de miscellanées sur la toute-puissance de la Vierge. De l'autre, pour les intellectuels, la recherche de l'ordre et de la subtilité, sous l'influence d'Aristote et de la philosophie scolastique, favorise le raisonnement et la formulation de la doctrine religieuse que nous n'avons pas à étudier ici. Ainsi s'est manifesté ce génie qu'on s'est plu à reconnaître au XIII^e siècle, avec son juridisme dans l'Église comme dans l'administration, son goût de l'ordre dans le domaine moral et spirituel, qui lui fait organiser les pèlerinages ou collectionner les miracles en recueils, aussi bien que créer des confréries.

2. AUTEURS DONT LA POSTÉRITÉ A CONSERVÉ LE NOM.

Par rapport à ce que nous avons dit sur la nouveauté de l'apparition de la prose au XIII^e siècle, les miracles de la Vierge ne correspondent pas à une évolution quant à la forme choisie. La majorité d'entre eux est écrite en vers, leurs auteurs, des clercs, restent traditionnels sur ce point. Il s'agit de nouveautés dans la mesure où ces miracles sont traduits en langue vulgaire.

Le monde d'où étaient issus les auteurs aux œuvres desquels nous nous intéressons, était celui des clercs ou de la noblesse.

Le poète anglo-normand Adgar ou Guillaume le Trouvère ne nous est guère connu avec précision, on ignore les années durant lesquelles il vécut.

Dans l'introduction placée devant le second de ses miracles¹, il explique qu'il se nommait Guillaume et a été baptisé sous le nom d'Adgar, ainsi peut-on l'appeler indifféremment de l'une ou l'autre manière. Dans l'épilogue², il indique aussi qu'il a pris son sujet dans un livre de la cathédrale Saint-Paul de Londres, désigné comme son "esemplaire" compilé par Maître Albri (lequel semble s'être inspiré de Guillaume de Malmesbury, mort en 1147). Donc, Adgar avait accès là où n'allait pas le vulgaire et, tout en se présentant comme trouvère, avait les connaissances d'un clerc latiniste. En effet au début de son onzième miracle, il mentionne que son original était en latin. Sa double appellation et sa culture laisseraient penser qu'il s'agit d'un trouvère lettré devenu moine.

Dans un autre fragment de prologue, le poète fait allusion à sa vie de trouvère en compagnie de nobles chevaliers et de hautes dames:

*"Sel (le livre) presentase a chevaler,
Tost me dunast un cheval cher;
A riche dame u a meschine,
Tost me dunast pelice hermine . . ."*³

Enfin, dix miracles sont dédiés à une dame Mahaut. Il a existé en effet dans la littérature française d'Angleterre une tradition de poèmes visant à l'édification des dames⁴.

Gautier de Coinci (1177 ou 78-1236), originaire, comme son nom l'indique, d'un bourg près de Soissons, était moine à la grande abbaye bénédictine de Saint-Médard de Soissons, dont les religieux se recrutaient en majorité dans des familles nobles. Cette très ancienne abbaye jouait un rôle de premier plan déjà à l'époque carolingienne. Louis le Pieux y fit pénitence en 833. Prieur de l'abbaye de Vic-sur-Aisne en 1214, puis grand prieur de Saint-Médard en 1233, Gautier de Coinci appartenait sans doute à une puissante famille de la noblesse.

On pense qu'il fut élevé et instruit à l'école du monastère de Saint-Médard où il devait entrer en religion à peine adolescent. Dans ses miracles, les citations d'auteurs latins comme Caton, Virgile, Horace, Lucain, Juvénal,

¹ Adgar ou Guillaume le Trouvère: *Miracles de Notre-Dame*. Éd. C. Neuhaus, p. 9.

² *Ibid.*, p. 237.

³ J. A. Herbert: "A New Manuscript of Adgar's Mary-Legends". *Romania*, XXXII, 1903, p. 400, v. 51.54.

⁴ Paul Meyer: "Notice du Manuscrit Rawlinson poetry 241, Oxford". *Romania*, XXIX, 1900, p. 8.

montrent sa connaissance de la littérature latine classique, bien qu'il se méfiât des lettres profanes¹.

Il semble que ses études ne se soient pas bornées à celles qu'il a pu faire à l'école du monastère de Saint-Médard, car la peinture de la vie estudiantine qui apparaît dans certains miracles, laisse penser qu'il a été lui-même "es-cholier", sans doute à Paris. De même sa connaissance de la versification montre qu'il a étudié la littérature profane. C'est pendant qu'il vécut hors de son monastère qu'il dut avoir la possibilité de connaître le monde dont il n'a vu que les dangers, puisqu'il en fait un si noir tableau à travers son œuvre.

D'origine noble, nommé à des fonctions élevées dans la hiérarchie monastique, G. de Coinci semble toujours avoir fréquenté les hautes sphères du clergé et de la noblesse: abbés et abbesses des couvents environnants, les comtes et surtout les comtesses de Soissons et de Blois:

*"Mes deus especiaus amies,
Mes deus contesses, mes deus dames,
Des queles daint metre les ames
Em paradys li roys des roys.
L'une est la contesse de Blois,
Et l'autre est cele de Soissons . . ."*²

C'est pour cette pieuse famille de Soissons qui prisait la littérature, à la demande de la comtesse Ade, que Gautier aurait composé certains poèmes ayant trait aux miracles de l'abbaye de Notre-Dame de Soissons, lors de l'épidémie du mal des ardents au xiii^e siècle.

Gonzalve de Berceo (1200?-1264?) lui, n'était pas d'origine aristocratique. Il prit simplement le nom du village de la Rioja où il était né, comme cela se faisait souvent à l'époque. Il fut élevé au monastère bénédictin de San Millán de la Cogolla, près de Nájera, à l'ombre duquel il semble avoir passé sa vie comme clerc et comme prêtre. Au monastère qui représentait—ainsi que celui de Saint-Dominique de Silos, avec lequel San Millán entretenait des relations—un foyer culturel très important pour l'époque, Berceo put consulter la bibliothèque et apprendre le "métier de clergie". C'est dans ce *mester de clerecía*, poésie savante, cultivée dans les milieux ecclésiastiques, écrite pour être lue, que Berceo illustra la *cuaderna vía*, poèmes écrits en quatrains d'alexandrins monorimes (*copla*), au caractère quelque peu massif.

¹ Gautier de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*. Prologue 2^e partie, v. 68-70, t. III, p. 267 et Miracle des deux frères, B II 19, v. 388-396, t. IV, p. 149.

² *Ibid.*, II, Epi. 33, t. IV, p. 436.

Comme G. de Coinci, Berceo écrivit exclusivement des poèmes religieux. Si la bonhomie du ton rend ses œuvres plus accessibles que celles de l'auteur français, il n'en reste pas moins que lui non plus n'était pas tout à fait un auteur "populaire", car il se montrait capable d'une part de faire une traduction du latin et, d'autre part, de couler cette traduction dans le moule exigeant de la *cuaderna vía*.

De Jehan le Marchant, nous ne savons rien, sauf la date de 1260 à laquelle il traduisit en roman son recueil de miracles. On sait qu'il était prêtre et que le roi saint Louis lui accorda une prébende, sans qu'on puisse préciser si celle-ci était attachée à une cure, un canonicat ou un prieuré¹.

Il n'est pas besoin de souligner combien le milieu dans lequel vivait Alphonse le Sage ou le Savant (1221-1285) était choisi. C'était le roi de Castille, dixième du nom, fils de Ferdinand III le Saint, lui-même cousin germain de saint Louis de France.

En guerre avec sa famille, ses frères et ses enfants, en lutte avec le pape et ses sujets, déçu dans ses ambitions politiques sur la couronne impériale d'Allemagne, Alphonse X finit sa vie dépossédé par son fils, le bouillant Sanche IV. La postérité a été sans indulgence pour le roi. Nous ne pensons pas qu'il faille l'accabler davantage en lui appliquant par erreur avec Léopold Cueto, suivi par Fitzmaurice-Kelly, deux vers que Dante a écrits non sur le roi savant, mais sur le second successeur de celui-ci, Ferdinand IV l'Assigné (1285-1312):

"Vedrassi la lussuria e il viver molle
Di quel di Spagna..."²

La gloire d'Alphonse X le Savant est littéraire. Alphonse le Savant consacra sa vie aux lettres, s'entourant de nombreux traducteurs de religions et de pays différents (Juifs et musulmans), pour compiler des œuvres juridiques (*Siete Partidas*), scientifiques (*Lapidario*) et historiques (*Crónica General*). Il réunit une importante bibliothèque et s'entoura d'une foule d'écrivains qui travaillèrent sous son inspiration. Lui-même rédigea, semble-t-il en majeure partie, son recueil de poèmes *Cantigas de Santa María*, en gallégo-portugais, considéré alors en Castille comme la langue de la poésie.

Le bienheureux Raymond Lulle (1232-1315) appartenait à l'Ordre des Frères Mineurs. Né à Palma de Majorque, il aurait d'abord mené une vie mondaine avant de se convertir dans des circonstances romanesques. Dès lors, son dessein fut de travailler à l'évangélisation des Juifs et des musul-

¹ G. Duplessis, *Le Livre des Miracles de Notre-Dame de Chartres*, pp. v-vi.

² Dante: *Divine Comédie*, Firenze: Le Monnier, 1926, Paradis, chant XIX, v. 124-125.

Fitzmaurice-Kelly: *Histoire de la Littérature espagnole*. Paris: Colin, 1913, p. 36.
Léopold Cueto, Ed. *Cantigas de Santa María*, t. I, p. 200.

mans. Il créa pour cela deux écoles de langues orientales à Miramar et à Rome et se rendit, vers la fin de sa vie, à Paris pour combattre la doctrine d'Averroès. Il fit plusieurs voyages en Afrique pour convertir les infidèles, il fut d'ailleurs pris et lapidé par eux. Selon une tradition parfois controversée, il mourut en vue des côtes de Majorque, sur le bateau des marchands des Baléares qui l'avaient recueilli après son martyre.

Dans son *Ars Magna* (1272), Lulle a essayé de fabriquer des tables et figures qui, en se combinant, démontreraient automatiquement les dogmes chrétiens. On a pu voir dans ses ingénieuses spéculations une première idée de la Théorie des ensembles¹.

Polygraphe de génie et poète, le Docteur Illuminé a montré, par son œuvre foisonnante dans les domaines philosophique, scolastique et mystique, l'étendue de ses connaissances encyclopédiques. Ses ouvrages se partagent également entre catalan, latin et arabe, mais, même écrits en langue vulgaire, ils ne pouvaient, par leur haut niveau intellectuel, intéresser que les lettrés.

Bonvesin da la Riva ou della Riva (1250 ? - vers 1315) né sans doute à la Ripa di Porta Ticinese à Milan, est la personnalité la plus remarquable de la culture milanaise et même plus généralement de Lombardie au XIII^e siècle. Déjà connu à son époque pour son habileté dans la rhétorique et pour sa culture, il a été, comme ses contemporains, avant tout un traducteur du latin. "Docteur en grammaire", c'est-à-dire professeur de latin, il enseignait dans une école dont il était propriétaire et où allaient sans doute les fils des riches bourgeois.

Il appartient aux *Umiliati*, qui recrutaient parmi les métiers de la laine et les gens humbles, comme le faisaient les Patarins et les Pauvres Lombards. Mais, à part ceux qui passèrent à l'hérésie vaudoise au XIII^e siècle, le reste de la confrérie fut confirmé par Innocent III, dès le début du XIII^e siècle. Les membres se répartissaient en trois classes: chanoines et chanoinesses réguliers, frères et sœurs réguliers, enfin hommes et femmes restant dans le monde. Cependant, la suspicion devait demeurer sur les *Umiliati* à l'époque de Bonvesin, car il abandonna la prédication pour s'adonner un certain temps au commerce de la laine, ce qui lui assura la fortune avec laquelle il fit bâtir l'hôpital de Legiano².

Écrivain très fécond, vulgarisateur, il a écrit en latin et en langue vulgaire: *Opere volgari*. Parmi ces œuvres, il a composé une vingtaine de poèmes,

¹ Henri Guiter: Compte rendu sur l'ouvrage de M. C. Barbault et O. Ducrot. *Revue des Langues Romanes*, LXXXI, 1972, p. 210.

² Arturo Pompeati: *Storia della letteratura italiana*. Unione tipografico-Editrice Torinese, 1958, t. I, Medioevo, *passim*.

où il raconte des anecdotes édifiantes comme des *exempla*, telle la série *Vulgare de Eleemosynis*¹. A ce genre se rattachent ses *Laudes de Virgine Maria*, où nous trouvons cinq miracles que nous étudierons. Il a le plus souvent écrit en quatrains d'alexandrins monorimes². Il fait partie de ce courant lombard qui a voulu divulguer un enseignement religieux et moral à des fins catéchétiques, plus pratiques que chez les auteurs que nous avons vus précédemment.

D'autres collections importantes de miracles de la Vierge de la même époque, dont les auteurs sont restés anonymes, seront étudiées dans des chapitres ultérieurs.

3. QUELQUES NOUVEAUX ASPECTS DES MIRACLES

DE LA FIN DU XII^e AU DÉBUT DU XIV^e SIÈCLE.

VERS ET PROSE. "MARIALISATION". CONTAMINATION.

BRASSAGE DE LÉGENDES. LES MIRACLES ACQUIÈRENT QUALITÉ LITTÉRAIRE.

Au XIII^e siècle, comme pour d'autres œuvres jusque-là écrites en latin, on traduit les recueils de miracles de la Vierge en langue vulgaire.

Le plus grand nombre de miracles réapparaît, dans les domaines anglo-normand et français, en vers de huit syllabes à rimes dites plates ou appariées; dans le domaine castillan, en deux hémistiches de sept syllabes et dans le domaine italien, en vers de douze syllabes. Le domaine gallégo-portugais utilise des mètres beaucoup plus variés. Ces différentes formes de vers représentent une métrique développée avec la langue vulgaire; elle repose sur le compte des syllabes et la rime que l'Antiquité n'a pas connue. L'octosyllabe a été le rythme d'une de nos plus anciennes chansons de geste du troisième quart du XI^e siècle, *Gormont et Isembart*. Ce type a tendu à remplacer dans le genre narratif, romans et fabliaux, le lourd décasyllabe dès le XIII^e siècle. Si ce rythme est alerte et coule facilement, il devient un peu monotone dans les longs poèmes par le fait que les rimes se suivent avec régularité deux à deux, et que la strophe n'a pas encore fait son apparition. L'alternance des rimes masculines et féminines, déjà utilisée par Raymond Lulle en catalan, ne sera appliquée que plus tard dans la poésie française et répandue, seulement dans la seconde moitié du XVI^e siècle, par Ronsard.

¹ Bekker: "Berich über einen Codex der fra Bonvesin della Riva, Vulgare de Eleemosynis". *Berich über die zur Bekanntmachung geeigneten, Verhandlungen der Königl. Preufs. der Wissenschaften zu Berlin*, 1850, p. 438.

² Gianfranco Contini, *Poeti del Duecento*, t. I, pp. 667-670.

Si les premières traductions de miracles de la Vierge, au XII^e et au XIII^e siècle, ont été le plus souvent faites en vers, beaucoup de traductions plus tardives, celles du XIV^e siècle par exemple, ont été faites en prose. Il s'agit parfois aussi de poèmes dérimés ou paraphrasés en prose lorsque le goût des longs récits en vers était passé de mode¹.

Au XIII^e siècle se développe un phénomène d'appropriation d'anciennes légendes par les miracles de Notre-Dame. Nous l'appellerons, après Alfred Jeanroy qui avait créé le verbe marialiser² la "marialisation". Ce phénomène avait commencé dès le courant du siècle précédent.

Le XIII^e siècle correspond à un véritable enthousiasme pour honorer la Vierge et on met alors à son compte un grand nombre de miracles référés, dans les anciennes histoires, à Dieu ou à des saints. Parmi les exemples les plus connus, rappelons que le miracle accompli par la Vierge pour le "Pèlerin de Saint-Jacques" se voit attribué primitivement à l'apôtre de Compostelle. Pour d'autres légendes, comme celles où intervient saint Michel, Marie n'était que la collaboratrice. Pour la légende du "Moine de Saint-Pierre de Cologne", saint Pierre joue le rôle principal dans les vieux textes du XI^e siècle étudiés par A. Mussafia³.

Le cas le plus curieux est celui de l'histoire du "Sacristain noyé". Dans une version en anglo-normand du XII^e siècle que Wace insère dans son *Roman de Rou* (1160), le miracle est attribué au duc Richard Sans Peur († 996), qui aurait eu à juger l'affaire d'un moine de l'abbaye bénédictine de Saint-Ouen⁴ ! La Vierge ne tient aucun rôle dans ce miracle, où elle n'apparaît même pas. Si l'anecdote présente un déroulement semblable, nous sommes loin des poèmes, centrés sur Notre-Dame, des collections du XIII^e siècle. On peut toutefois remarquer, à ce sujet, que la légende a gardé la marque de ses antécédents. En effet, le Christ agit, Marie n'étant que l'intercesseur et l'avocate d'une cause perdue. Pour rester dans le *Roman de Rou*, Maître Wace y rapporte aussi le "Siège de Chartres par les Normands". Dans les collections de miracles de Notre Dame, au moment où les Chartrains mettent sur les crêneaux de la ville ce qui passe pour être la chemise de la Vierge, les assaillants deviennent aveugles et se sauvent dans le plus grand désordre. Dans le *Roman de Rou*, bien qu'il soit question d'une relique de la Vierge parmi celles qui sont portées en procession et ont l'effet de mettre en fuite Rollon et ses Vikings, l'accent n'est pas mis sur le rôle de Marie en pareille circonstance, mais plutôt sur les

¹ Louis Petit de Julleville: *Histoire de la langue et de la littérature française...* Paris: Hachette, 1896-1899, 8 vol., t. I, p. 371.

² Alfred Jeanroy: "Le Théâtre religieux en langue française jusqu'à la fin du XIV^e siècle", extrait de *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIX, 1959, p. 30.

³ Adolphe Mussafia, *Marienlegenden*, t. CXIX, 1889, p. 56.

⁴ Wace: *Roman de Rou*, Ed. H. Andresen, v. 347-510, t. II, pp. 43-50 et pp. 68-71.

troupes arrivées en renfort au dernier moment. Enfin, les miracles eucharistiques, nombreux dans les écrits de l'an mil, ont été plus tard "marialisés".

Tout aussi remarquables sont les cas de contamination de miracles. Par exemple la légende de "Sainte Marie l'Égyptienne", qui ne peut entrer dans l'église, repoussée par une force invincible tant qu'elle ne s'est pas confessée, a été mise sur le compte d'autres pécheurs¹. Certains miracles inclus dans les collections mariales se font donc l'écho de vieilles traditions, dont les héros et les circonstances ont pu varier avec le temps. Les anecdotes latines, rédigées en abrégé, se transformaient et se développaient en passant du livre à la chaire, du latin au roman.

Mais il y a plus important. Traduits en langue vulgaire les miracles ont acquis une richesse et un intérêt nouveaux. Les légendes écrites jusqu'alors en un latin laconique atteignent la qualité littéraire en passant à la forme romane, et acquièrent de l'originalité. Certes, cette qualité littéraire est fort variable, mais les auteurs romans sont toujours moins secs que leurs originaux latins, ils ne se contentent plus du fait brut. Ils mettent l'événement en scène, tantôt avec simplicité, tantôt avec prolixité, parfois avec un tour vivant et animé qui lui confère l'intérêt d'un petit roman. Dans les meilleurs cas, avec quelques traits concis, ils dessinent une silhouette, mettent dans la bouche des protagonistes des propos sobres mais expressifs. Le peu de détails même confère aux figures ou au cadre un relief surprenant².

Selon la plus ou moins grande mise en forme littéraire des légendes, nous pourrions parler, de "miracles-traductions" et de "miracles-poèmes".

Quand ils en avaient le talent, les auteurs ont naturellement amplifié la matière sans art ni grâce que leur proposait le texte latin. Ils ont introduit des éléments étrangers à leur source: allusion à des événements connus de leurs éventuels lecteurs ou auditeurs, comparaisons empruntées à la vie quotidienne et familière, comme l'a fait Berceo. Gautier de Coinci a introduit des historiettes, simples motifs de folklore, qui ne lui sont pas personnels, comme la belette buveuse d'huile (B II 13, v. 715-716). Les amplifications de type romanesque ne manquent pas dans le "Miracle de Sardenai" ou celui de la "Chaste impératrice", roman à épisodes s'étendant sur une longue période de temps.

J. Morawski³ opposait déjà l'historicité des miracles anglo-normands en général—mais il est certain qu'il y a des exceptions—au recul voulu et aux

¹ Alphonse le Sage: *Cantigas* J 98, t. I, pp. 281-282; J 127, t. II, pp. 74-76.

² L. Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 21.

³ J. Morawski: "Mélanges de littérature pieuse. Les miracles de Notre-Dame en vers français". *Romania*, LXI, 1935, pp. 160-161.

contours indécis de nombreux miracles français. Aux légendes que nous avons appelées "miracles-traductions" correspondraient en gros les miracles savoyards et picards, beaucoup de miracles anglo-normands, ceux de J. le Marchant à une exception près (celui des Deux compagnons, n° 20); dans les "miracles-poèmes", nous compterions volontiers ceux de G. de Coinci, de G. de Berceo, d'Alphonse le Savant et de Raymond Lulle.

De façon générale, quel que soit leur pays d'origine, les versions les plus littéraires sont les plus éloignées des textes latins, celles qu'ont signées leurs poètes. L'auteur qui vise à faire œuvre originale est plus tenté d'être infidèle à un modèle que le traducteur anonyme, sans doute un religieux régulier dont la gloire personnelle s'identifie à celle de son ordre¹.

Remarquons avec R. Guiette les possibilités d'évolution relativement restreintes des anciennes légendes. Elles peuvent changer par acquisition ou addition de traits nouveaux et par enchaînement cyclique ou combinaison de thèmes. En effet, nous dit cet auteur, "*le caractère religieux du miracle en a fait la propriété de moines ou, tout au moins, de clercs s'en référant sans cesse à un écrit et ne se permettant que des variations de détail*"².

4. RAPPORTS DES MIRACLES DE LA VIERGE

AVEC D'AUTRES TYPES NARRATIFS DU TEMPS: EXEMPLUM, FABLIAU.

Les miracles de Notre-Dame ont cependant subi l'influence des genres littéraires chers au Moyen Âge.

Conjointement avec les miracles, circulaient à cette époque des anecdotes populaires, ou *ad usum populi*, pour mieux toucher et convaincre un auditoire peu sensible à l'abstraction: les *exempla*.

D'après J. Welter³, le recours à l'*exemplum* est une habitude dont il faudrait chercher les origines en Orient; le christianisme l'a utilisé depuis les temps primitifs et patristiques. L'usage courant de l'*exemplum* remonterait au VI^e siècle, à l'époque de saint Grégoire le Grand: "*Magis docent facta quam verba et magis movent exempla quam predicamenta*"⁴. De son côté, Grégoire de Tours encourageait fortement l'emploi de l'*exemplum* dans la prédication. Alain de Lille († 1202) en montre aussi l'excellence. Cet usage, dévelop-

¹ Robert Guiette: *La Légende de la Sacristine. Étude de littérature comparée*. Paris: Champion, 1927, p. 497.

² *Ibid.*, p. 499.

³ Jean-Théobald Welter: *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*. Paris, 1927, p. 17.

⁴ Robert Guiette, *op. cit.*, p. 506.

pé surtout au XII^e siècle, s'est épanoui ensuite aux XIII^e et XIV^e siècles, avant de décliner plus tard au XV^e siècle.

Il semble parfois qu'il y ait quelque difficulté à cerner les limites entre *exemplum* et miracle, ces deux genres ayant une frange commune. Les auteurs de miracles traitent ce récit comme une forme particulière d'*exemplum*:

"La douce dame bien aprise,
Por qu'ai ceste matere enprise,
A traitier si bien la m'apregne
Que boen essample aucuns i pregne . . ."
"E par ensemble de vos forgez amendez . . ."¹

D'autre part, on trouve un grand nombre de miracles dans les promp-tuaires latins à l'usage des religieux et les sermonnaires du XIII^e siècle à l'intention des prédicateurs. Parfois, le nombre des miracles de certaines collections latines atteint ou dépasse 365, ce qui laisse supposer l'habitude dans les couvents de lire un miracle par jour lors des lectures faites au réfectoire. Mussafia rappelle le titre du manuscrit 739 de Cambrai: *Incipiunt miracula Beatissimae Virginis Mariae quae dicuntur ad matutinas*. . . De son côté, A. le Sage laisse entrevoir son idée de réciter un miracle chaque jour: J 66, v. 7-8: "Os que m'oien cada dia e que m'oyran. . ."

Non seulement certains miracles étaient lus à des moments précis de la journée, dans les couvents, mais encore ils étaient révévés à l'occasion de fêtes déterminées:

"Los sus sanctos miraclos, grandes e principales,
los quales organamos ennas fiestas cabdales"².

Le miracle de l'"Enfant juif" était lu pour la Purification, celui du "Mauvais riche" qui voit des diables à l'heure de sa mort, pour le premier dimanche de Carême³, le miracle du "Peigneur" était aussi proposé pendant le Carême. Le miracle du "Moine et de l'Oiseau chanteur" le troisième dimanche après Pâques⁴, celui de "Théophile" ou du "Moine d'Angleterre", devenu trop vieux pour s'agenouiller quand il entendait le nom de la Vierge, étaient racontés le jour de l'Assomption⁵.

¹ Gautier de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*. Introduction, v. 15-16, t. I, p. 2; C6, v. 6.

² Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, strophe 43, cd, p. 34.

³ Michel Zink, *La Prédication en langue romane avant 1300*, pp. 486 et 535.

⁴ *Ibid.*, p. 509.

⁵ A. Lecoq de la Marche: *La Chaire française au Moyen Age*. Paris: Didier, 1868, *passim* et p. 178.

Mais ces légendes pouvaient aussi être utilisées quand une circonstance importante requérait l'attention de tous. "Le miracle de Théophile" fut raconté lors d'une mission exceptionnelle et d'une quête pour l'œuvre de la cathédrale d'Amiens¹.

Il importe de dégager les ressemblances et les différences qui peuvent exister entre les deux types littéraires voisins.

Miracle et *exemplum* servaient l'un et l'autre aux prédicateurs et aux moralistes à illustrer et agrémenter leur enseignement, par les anecdotes parfois curieuses que ces deux genres de récit proposent. Par opposition à la culture cléricale, issue des ouvrages sacrés réservés aux clercs instruits, *exemplum* et miracle font partie d'une culture "populaire", en entendant par là celle du peuple chrétien formé des religieux non savants et des laïcs de toutes classes.

L'*exemplum* est une illustration pour appuyer une thèse, une démonstration. Palier ou récréation destinée à piquer l'attention au milieu d'un raisonnement plus abstrait, il constitue l'élément subsidiaire d'un ouvrage de morale ou de religion. Avec le miracle marial, la relation va de plus en plus s'inverser. Le récit piquant l'attention va devenir l'essentiel au cours du XIII^e siècle, la morale ne servant que de brève introduction ou se trouvant reléguée dans la conclusion. Le miracle marial se suffit à lui-même, chacun formant une unité indépendante.

A la différence de celui de l'*exemplum* qui peut être simplement moral, l'enseignement du miracle marial est toujours religieux: le croyant n'a jamais lieu de désespérer, quelle que soit l'énormité de la faute commise ou la difficulté de la situation. Le miracle marial, dans une certaine mesure, sorte d'*exemplum*, s'en différencie par des développements plus circonstanciés—l'*exemplum* est plutôt court—et sa forme plus soignée quand il passe à la langue vulgaire.

On a dit que "*le XIII^e siècle est le siècle de l'exemplum*"². L'expérience a montré qu'au delà de la piété mariale et de la morale d'une époque, le peuple a beaucoup mieux retenu ces histoires parfois savoureuses que les théories abstraites des théologiens.

Ne peut-on encore rattacher les miracles de la Vierge du XIII^e siècle à d'autres genres connus?

¹ M. Zink, *La Prédication* . . . , p. 486.

² Jacques le Goff, cité dans *Les Propos de saint Louis*, présentés par D. O'Connell, Paris: Julliard, 1974, p. 17.

Certes, les auteurs de miracles comme Adgar¹ ou Gautier de Coinci² ont beau tonner contre la littérature profane, chansons de gestes, contes, fables, ils s'en inspirent, malgré qu'ils en aient, et pas seulement dans la forme. J. Morawski³ justifiait la comparaison du miracle marial avec le fabliau en invoquant *"le goût du réalisme qui contraste d'une façon si singulière avec l'élévation du sujet. La naïveté du récit qui n'est pas sans charme mais qui, quelquefois, confine à la platitude. . ."* Et de citer un "miracle-fabliau", comme le 20^e des miracles de Notre-Dame de Chartres par J. le Marchant: "Des deus compaignons dont l'un fust gari et l'autre non".

On ne peut nier, surtout dans ce cas précis, le caractère fluctuant de la frontière entre miracle marial et fabliau. D'autre part, les prédicateurs citaient des fabliaux dans leurs prônes comme G. de Coinci en introduit dans ses miracles, un exemple célèbre est celui du fabliau du "Prêtre pelé"⁴. Enfin, des fabliaux connus sous le nom de contes pieux, ont été édifiants tel celui du "Vilain qui conquist paradis par plait" ou de "la Housse partie".

Il y a lieu de rétorquer que nous sommes cependant loin de l'esprit du fabliau et du gros rire qu'il voulait faire naître par des scènes où la femme est bafouée, les relations amoureuses présentées sous le jour le plus cru, sans parler d'obscénités plus grandes (fabliau du "Prêtre crucifié"). Nous noterons nous-même les détails scabreux de certains miracles. Mais la perspective dans ces cas est différente. C'est pour entraîner la réprobation de certains actes que l'auteur a appuyé sur la noirceur des délits, la culpabilité des pécheurs. Ainsi, la miséricorde de Dieu s'exerçant à travers Marie devenait plus éclatante et la conversion plus patente. Le nombre de figures édifiantes et d'actions pieuses dans les miracles, montre qu'il n'y a pas de parti pris pour présenter des scènes libres qui se justifient d'habitude pour les raisons énoncées. Le pardon n'est d'ailleurs pas donné immédiatement au pécheur. La Vierge entraîne le coupable au repentir et à la pénitence et lui fait assumer à nouveau son devoir.

Les miracles de Notre-Dame, d'autre part, comme les fabliaux, présentent des passages amusants. Nous sourions certes de ces morceaux mais il y a toujours une retenue qui ne fait pas perdre de vue que ce détail drôle n'est pas l'essentiel.

¹ Adgar, *Miracles de Notre-Dame*, A 7, v. 25-26, p. 38.

² Gautier de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, Prologue 2^e partie, v. 144-148, t. III, p. 270.

³ J. Morawski, *op. cit.*, *Romania*, LXI, 1935, p. 158.

⁴ Gautier de Coinci, *op. cit.*, B II 29, v. 570-642, t. IV, pp. 364-366.

Si d'ailleurs le poète a voulu faire rire dans les miracles, ce n'est pas au détriment de n'importe qui. Le plus souvent, c'est aux dépens du diable que se fait le sauvetage d'un malheureux en danger. Le diable, ou les diables, sont ridiculisés par l'aspect sous lequel ils sont présentés: animal sauvage mis en fuite par la Vierge dans le miracle du "Moine ivre", noirs avortons chassés par l'eau bénite dans la légende du "Moine qui voit des diables à l'heure de sa mort", ou mis en fuite par un signe de croix. Le Malin est démasqué même lorsque sa ruse est plus insidieuse: quand il se fait le sosie d'un familial (Homme servi par le Diable) ou d'un saint (Pèlerin de Saint-Jacques). Le Mauvais est confondu, même lorsqu'il se met en frais dans les raisonnements les plus captieux ("Sacristain noyé"). Le diable est l'Ennemi terrible, mais aussi universellement daubé. En toute rigueur théologique, les démons sont subordonnés à Dieu et agissent dans la mesure où il le leur permet.

Si des situations ont pu sembler irrévérencieuses (Notre-Dame rossant le diable qui a effrayé le moine ivre) à des époques de foi plus compassée que le Moyen Âge, si les comparaisons utilisées dans les miracles ne sont pas du goût le plus délicat ("*Fo el saco vaçio de la mala farina*" dit Berceo de l'abbesse délivrée par la Vierge), le symbolisme raffiné de l'époque médiévale apparaît aussi dans l'allégorie de la prairie mystique ou du vitrail traversé par la lumière¹.

Le Moyen Âge n'a pas été prude; tout sujet y était abordé avec franchise et les traits dont nous avons parlé montrent la familiarité des gens du XIII^e siècle avec le domaine religieux.

Les miracles de la Vierge sont loin d'être des grivoiseries. A la différence des auteurs de fabliaux chez qui on trouve quelque complaisance pour les situations gaillardes et les détails graveleux, les auteurs de miracles, en général, abrègent pudiquement les sujets épineux. Jamais, dans les collections exclusivement mariales, le désir charnel n'est présenté d'une façon hardie et brutale, comme dans d'autres recueils de légendes, tels *La Vie des Pères*. Beaucoup de miracles de Notre-Dame qui pourraient prêter à la verve égrillardes ("Sacristine", "Abbesse enceinte", "Moine de Saint-Pierre de Cologne"...) sont traités avec retenue, témoignage d'une piété indiscutable et d'une pensée sans détour.

Enfin, à la différence du fabliau qui laisse au lecteur une conclusion narquoise, dépourvue de spiritualité, le miracle consacre—même si ce ne sont que trois lignes à la fin du siècle—une part de sa longueur à exposer la moralité.

¹ Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, Introduction; J. le Marchant, n° 18.

Après avoir ébauché une comparaison des miracles avec d'autres genres comme l'*exemplum* ou le fabliau, encore que cette classification puisse être considérée comme très artificielle, vu les interférences entre ces divers types littéraires¹, nous dirons ceci: quels que soient les éléments hétérogènes qui constituent les miracles de la Vierge, ils sont, au delà de leur disparité, toujours subordonnés à la préoccupation religieuse, à savoir moraliser et édifier. Les miracles répondaient à des desseins différents des autres genres considérés. Ils n'ont pas pu avoir la vogue des romans de chevalerie auprès de l'aristocratie, ni celle des fabliaux auprès de la bourgeoisie.

En revanche, ils pouvaient être récités sur des lieux de pèlerinage hantés par les jongleurs, lors de manifestations réunissant les différents états: fêtes religieuses, peut-être même foires, alors que les *exempla* avaient leur public quotidien dans les réfectoires de monastères.

5. COLLECTIONS LATINES ET ÉVOLUTION DES MIRACLES DE NOTRE-DAME APRÈS LE XIII^e SIÈCLE.

La grande floraison de miracles en langue vulgaire dont nous venons d'esquisser les caractéristiques, ne doit pas nous faire oublier que, concurremment avec ces nouvelles collections, des recueils latins continuaient à circuler.

La tradition cistercienne est toujours bien représentée par le moine français Hélinand de Froidmont né en 1160 ou 1170 et l'Allemand Césaire d'Heisterbach (1170-1240) avec son *Dialogus miraculorum* (1222), un des grands succès de la littérature latine du Moyen Âge. Par le couvent d'Heisterbach passa en 1223 la délégation envoyée par le roi de Castille Ferdinand III le saint, père d'Alphonse le Savant, à l'archevêque de Cologne. La mission des religieux castillans était diplomatique, mais ils purent aussi recueillir des miracles dans la compilation que poursuivait Césaire, car Alphonse le Savant a repris des légendes du moine cistercien².

Les Frères Prêcheurs se sont vite spécialisés dans les ouvrages d'hagiographie populaire du type "*Gestes et miracles des saints*" de Jean de Mailly († av. 1260) qui, à l'occasion de l'Assomption, raconte vingt-cinq miracles

¹ Paul Zumthor: *Essai de poétique médiévale*. Paris: Seuil, 1972, pp. 393-395.

² Jaime Ferreira Alemparte: "Fuentes germánicas de las Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio", *Grial*, 31, 1971, p. 22.

De la fin du XII^e au début du XIV^e siècle

attribués à la Vierge¹ ou Étienne de Bourbon², mais il ne s'agit pas là de recueils exclusivement consacrés à Notre-Dame.

On peut citer surtout Vincent de Beauvais († 1264), précepteur des enfants de saint Louis, qui a donné dans son *Speculum historiale* une grande collection de miracles de la Vierge. Un exemplaire de cet ouvrage fut envoyé par saint Louis au roi de Castille. D'après sa propre indication, Vincent de Beauvais a pris les légendes mariales dans un autre recueil: *ex Mariale magno*. Son œuvre fut aussi assez répandue parmi ceux qui ignoraient le latin. Dans la première partie du xiv^e siècle, on trouve un grand nombre de manuscrits contenant une traduction française de son œuvre faite par Jean de Vignay³.

Thomas de Cantimpré († c. 1280) a écrit, disséminés çà et là, quelques miracles de la Vierge dans ses œuvres comme *Bonum universale de proprietibus apum* et *Miraculorum et exemplorum memorabilium sui temporis libri duo*. Un augustin, Jacques de Vitry († 1240) a aussi écrit des légendes mariales.

En Italie, le bienheureux Jacopo de Varazze (1225 ou 30-1298) qu'en France nous appelons Jacques de Voragine, dominicain qui fut provincial de son ordre avant de devenir archevêque de Gênes, a écrit la célèbre *Légende dorée*, dans laquelle se retrouvent plusieurs miracles de Notre-Dame.

Au début du xiv^e siècle, Johannes Gobijs, dominicain, recueillit dans son ouvrage *Scala Coeli* un grand nombre de récits pieux destinés aux prédicateurs.

Au xv^e siècle, Johannes Herolt, dit Discipulus, dominicain allemand, composa un *Promptuarium discipuli de miraculis beatae Mariae Virginis*.

Des recueils circulèrent encore pendant les xiv^e et xv^e siècles et jusqu'au xvi^e siècle, moment de leur déclin consécutif à la Réforme. Enfin, au xviii^e siècle, il y a lieu de citer, pour mémoire, le recueil publié par Bernhard Pez⁴, moine bénédictin à Vienne en 1731, comptant une quarantaine de légendes qui avaient beaucoup circulé au Moyen Âge. Cette compilation

¹ Jean de Mailly: *Abrégé des Gestes et des Miracles des Saints*. Traduction Dondaine, Paris: Le Cerf, 1947.

² Étienne de Bourbon: *Anecdotes historiques, légendes et apologues*, tirés du recueil inédit de E. B. *Liber de Septem donis*, publiés par A. Lecoy de la Marche, Paris: Renouard, 1877.

³ Erik Boman: *Deux miracles de Gautier de Coinci*. Genève: Droz, 1935, p. xxxix.

⁴ Venerabilis Agnetis Blannbekin... vita et revelationes auctore anonymo... Accessit Pothonis Prunveningensis nunc Priflingensis prope Ratisbonam O.S.B. *Liber de Miraculis Sanctae Dei Genitricis Mariae*. Viennae, Petrus Conrad Monath, 1731. Cet ouvrage a été réédité par Crane (T. F.) Cornell Univ. Studies in Romance languages and literature, I, Ithaca, 1925; London, H. Milford, Oxford Univ. Press, 1925.

trouvée dans un manuscrit du monastère cistercien d'Heiligenkreuz en Basse-Autriche n'est autre que celle de Pothon ou Bothon, moine bénédictin du ^{xiii}^e siècle, dont nous avons parlé.

En français, après que Rutebeuf aura donné un des premiers chefs-d'œuvre du théâtre religieux en portant à la scène le *Miracle de Théophile*, la littérature des miracles de la Vierge n'atteindra plus l'éclosion remarquable du ^{xiii}^e siècle en nombre et en originalité. Au ^{xiv}^e siècle, les textes les plus connus réapparaîtront sous forme dialoguée. Les quarante miracles de Notre-Dame du manuscrit Cangé¹ ont été comparés par G. Cohen aux *autos sacramentales* du Siècle d'Or espagnol. Il nous semble qu'ils n'ont ni l'abstraction intellectuelle, ni la démonstration théologique, non plus que la profonde poésie des œuvres espagnoles indiquées².

En Angleterre, dans la première moitié du ^{xiv}^e siècle, le frère mineur Nicole Bozon a écrit en français ses *Contes moralisés*, où on peut retrouver des miracles de Notre-Dame³.

Un autre collection importante compilée à la fin du ^{xiv}^e siècle est celle de cent vingt miracles en prose française du cordelier Jean le Conte⁴.

Au ^{xv}^e siècle, la collection la plus célèbre à cause de ses miniatures est celle, en prose, de Jean Mielot, composée au milieu du siècle pour Philippe le Bon⁵.

Pour l'Espagne, nous pouvons rappeler parmi les plus connus *El Libro de los Exemplos por A.B.C.* de Clemente Sánchez, archidiacre de Valderas. Cet ouvrage, composé entre 1400 et 1421, sans doute traduit d'un aide-mémoire latin du ^{xiii}^e siècle à l'usage des prédicateurs, comprend quatre cent quarante exemples, dont cinquante sont des miracles de Notre-Dame, ou des récits "marialisés" dans d'autres recueils⁶.

¹ G. Paris et U. Robert: *Miracles de Nostre Dame par personnages*, Paris: Didot, 1876-1883. — (Société des anciens textes français).

² Gustave Cohen: *Tableau de la littérature française médiévale*, Paris: Richard Masse, 1950, p. 120.

³ Nicole Bozon: *Contes moralisés*. Édition de Lucy Toulmin Smith et Paul Meyer, Paris: Didot, 1889, p. 100 et 108. — (Société des anciens textes français).

⁴ Jean Le Conte: *Miracles de la Vierge*. B.N., ms. fr. 1805 et 1806.

⁵ Jehan Mielot: *Miracles de Nostre Dame*, compilés par J. M. (B.N. ms. fr. 9198 et 9199). Société française de reproduction de manuscrits à peintures, Paris, s.d. 1929 (?)

⁶ A. Morel Fatio: "El Libro de los Exemplos por A.B.C.". *Romania*, VII, 1878, pp. 481-526.

John Esten Keller: Clemente Sánchez de Vercial. *Libro de los Exemplos por A.B.C.* Ed. crítica por J. E. Keller.—Madrid: C.S.I.C., 1961. Il s'agit des numéros 36 a) (cf. 236 b), n° 43, 44, 45 (cf. 266), 46, 47, 48 soit une série de six exemples; n° 52, 54, 55 a), 55 b) (cf. 236 a), 55 c), 85, 129, 147, 164 b), 181a), 198, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, soit une suite de vingt-deux exemples; n° 318, 322, 324, 328, 354, 370 b), 391, 396; exemple pp. 324-326; n° 424.

Jean Babelon a trouvé dans les ouvrages de la bibliothèque française de Fernand Colomb un *Mystère ou miracle de la Glorieuse Vierge Marie, qui est d'un jeune enfant que sa mère donna au dyable quand il fut engendré* composé ou remanié semble-t-il pour être joué par des enfants au xvi^e siècle¹.

Toutes ces différentes versions de légendes mariales, en prose ou adaptées pour le théâtre, montrent une évolution vers de nouvelles formes d'expression. Le type du miracle marial en vers, tel qu'il a existé de la fin du xiii^e siècle au début du xiv^e siècle, est mort.

Avec le xiv^e siècle, le miracle marial se délabre comme tradition littéraire vivante, inspirant de fortes personnalités qui ont marqué la littérature de leur temps. A part l'essai de dramatisation, demeuré unique, du manuscrit Cangé, le miracle sera désormais confiné, morceau d'anthologie dans des collections dont l'intérêt réside dans les miniatures et enluminures, comme le recueil de Jehan Mielot.

La mentalité du temps a changé et ne correspond plus à celle que diffuse ce genre de récit. La veine se tarit au moment où, avec la montée de la bourgeoisie marchande des villes, la femme cesse de tenir aux côtés de l'homme une place égale en dignité. La piété change aussi et perd le caractère confiant du xiii^e siècle, pour se charger d'une inquiétude qui correspond, au xiv^e siècle, aux malheurs du temps et, aux bouleversements du monde, à partir du xv^e siècle. Les miracles constituent une littérature abandonnée définitivement au xvi^e siècle avec la Réforme, dans la mesure où un fondement réel de la mentalité avait disparu.

Le culte de la Vierge évoluera ensuite vers une vénération mièvre. Il faudra attendre—sous une forme très différente—le renouvellement de la piété mariale à la suite des grandes apparitions du xix^e siècle, à Paris en 1830, à Lourdes en 1858, pour remettre l'accent sur Notre-Dame, avocate des cas épineux vers laquelle affluent les pèlerins du monde entier, et à nouveau inspiratrice d'une littérature religieuse avec Charles Péguy.

6. EXPANSION DES MIRACLES.

Le phénomène d'expansion des miracles, général dans la Romania continue et l'Angleterre au temps de l'anglo-normand, débordera ces limites pour atteindre ensuite des contrées plus éloignées comme les Flandres, la Hollande et les pays scandinaves au nord, à l'est l'Allemagne et jusqu'à la

¹ Jean Babelon: "La Bibliothèque française de Fernand Colomb". *Revue des Bibliothèques*, supplément X, Paris: Champion, 1913.

Croatie et la Russie; mais cet aspect sera laissé de côté car n'appartenant pas à l'expression romane vulgaire. Une étude à part devrait lui être consacrée.

Les collections de miracles de Notre-Dame franchirent aussi les limites de l'Europe dès la fin du xii^e siècle, pour parvenir dans les régions éloignées de l'Afrique orientale et de l'Asie, retrouvant le monde où les légendes avaient pris naissance. Les recueils de miracles de Notre-Dame traduits en éthiopien par exemple, sont particulièrement nombreux. Le *Livre des miracles de Marie*, composé à l'origine en France, à la suite de l'épidémie de "mal des ardents" en 1128-1129, fut traduit en arabe entre 1237 et 1289, avant la chute de Saint-Jean-d'Acre. Cette version arabe fut adoptée par l'Église copte d'Égypte, puis sous le roi d'Éthiopie David I^{er} (1382-1411) traduite en éthiopien¹. La compilation et l'accroissement des collections éthiopiennes se poursuivirent jusque dans la première moitié du xviii^e siècle². Des miracles qui étaient déjà connus depuis des siècles en France, en Italie ou en Angleterre, ont été traduits pendant longtemps encore en arabe, en Orient³. En 1890, Wallis Budge trouvait près de Mossoul, dans un manuscrit syriaque des xiii^e-xiv^e siècles, une *Histoire de la Vierge Marie* qui se terminait par une collection de miracles qu'il fit paraître traduite en anglais⁴.

7. MIRACLES EN LANGUE VULGAIRE RETRADUITS EN LATIN.

Un nouvel avatar des collections de miracles mérite enfin d'être signalé, c'est le phénomène inverse de celui que nous avons indiqué au début de cette étude. Après le xiii^e siècle, des auteurs ont composé, en prenant modèle sur des poèmes en langue romane, des recueils en latin.

Un exemple célèbre est celui du franciscain Gil de Zamora, ami et collaborateur littéraire d'Alphonse X, *Scriptor regis* et précepteur du fils du roi Savant, Sanche IV (1284-1295). Ce religieux, qui a écrit des livres de miracles comme le *Liber Mariae*, semble avoir parfois résumé les *Cantigas*.

¹ R. Beylot: "Le thème de la perle dans quelques textes éthiopiens". *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 1972, pp. 71-87.

² Paul Peeters: Compte rendu de l'ouvrage de E. A. Wallis Budge "One Hundred and Ten Miracles of Our Lady Mary Translated from Ethiopic Manuscripts..." London: Medici Society, 1923. *Analecta Bollandiana*, 42, 1924, pp. 208-211.

³ L. Villecourt: "Les collections arabes de miracles de la Sainte Vierge". *Ibid.*, p. 21-68.

⁴ E. A. Wallis Budge: *The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ*. London: Luzac's Semitic Text and Translation Society, IV, V, 1889.

Il a eu d'autre part l'idée d'établir une classification pour ses miracles; c'est à notre connaissance le premier essai de ce genre¹:

- 1) Miracles racontant une délivrance corporelle ou spirituelle du feu de l'enfer par les mérites de celui qui profite du miracle;
- 2) Miracles qui racontent des sauvetages des périls de la mer;
- 3) Miracles qui racontent des délivrances de captivité;
- 4) Miracles qui racontent des délivrances de démons, de la folie et de diverses maladies;
- 5) Miracles qui racontent les innombrables marques de bonté, les privilèges et les grâces que Notre-Dame fait à ses amis.

Un autre exemple est celui de saint Thibaud de Marly, noble de la famille de Montmorency, abbé qui gouverna l'abbaye de Vaux-de-Cernay de 1235 à 1247. Ce religieux composa en latin un recueil de miracles en grande partie consacré à la gloire de Cîteaux, dont relevait Vaux-de-Cernay, ordre qui invoquait la Vierge comme patronne. La collection comprend soixante-cinq miracles, dont plus d'un tiers semble inspiré de Gautier de Coinci².

*
* *

Le XIII^e siècle représente, pour le courant littéraire des miracles de Notre-Dame, un tournant lié à un changement de société.

Les transformations qu'ils ont subies alors représentent un enrichissement pour ces textes. Par les traductions, ils se multiplient, atteignent un nouveau public, acquièrent une qualité littéraire. Ils s'approprient des sujets qui leur étaient jusque-là étrangers, tout en se différenciant par rapport aux genres existants. Mais si certains miracles s'étoffent encore, dès l'époque on trouve des légendes qui n'évolueront pas car elles sont déjà parfaites. Celles-ci auront une postérité qui défiera les siècles. Leur expansion dans l'espace atteint des limites de plus en plus lointaines et, par un curieux renversement des faits, les miracles en langue vulgaire inspirent alors les textes à l'usage des clercs.

¹ Fidel Fita: "Cincuenta leyendas por Gil de Zamora, combinadas con las Cantigas". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, VII, 1885, pp. 54-144.

² Ch. Bouchet: "Un recueil de miracles de la Vierge du XIII^e siècle, n° 185 de la Bibliothèque de Vendôme". *Bulletin de la Société Archéologique, Scientifique et Littéraire du Vendômois*, IX, 3^e trimestre, juillet 1870, pp. 187-199. H. Isnard: "Miracles de la Bienheureuse Vierge Marie d'après un manuscrit du XIII^e siècle de la bibliothèque de Vendôme", transcrit par M. Ch. Bouchet. *Ibid.*, t. XXVI, 1888, pp. 36-52, 104-148, 182-226, 282-310.

DEUXIÈME PARTIE

INTERROGATIONS SUR LE MIRACLE

*"Seignurs, ne vus enuit mie,
Si jeo vus cunte de la Marie
Petis cuntes pur vus dedure,
Kar ceo est la meillur creature
.
Par un ensample le vus mustrai".
2^e Coll. angl. norm., n^o 20, v. 1-4
et 7.*

CHAPITRE 3

QU'EST-CE QU'UN MIRACLE MARIAL?

*"Aos seus acomendados
a Virgen tos' d' livrados".
A. le Savant, J 83, v. 3-4.*

Arrivés à ce point de notre recherche, il convient d'esquisser une première définition du miracle marial, examiner les ressorts qu'il fait jouer et les concepts religieux et sociaux qui le sous-tendent.

1. PRÉLIMINAIRES SUR LE MIRACLE TEL QU'IL APPARAÎT DANS NOS COLLECTIONS

Le bénédictin Jean Agnellus, l'auteur du second *Liber miraculorum Beatae Mariae Dolensis*, dont le recueil comporte plus de deux cents mira-

Qu'est-ce qu'un miracle marial?

cles, se lamente sur un siècle où la piété est si peu vive que l'on ajoute difficilement foi au prodige . . . Nous sommes à la fin du xii^e siècle¹ !

"Nos pères ont pu appeler miracle des faits qui ne l'étaient pas et tenir pour vérité des récits inventés de toutes pièces".

C'est un dominicain, le P. Dondaine qui, il y a plus de trente ans, s'exprime ainsi².

Mircea Eliade soulignait récemment dans un entretien:

*"C'est le propre de ce que j'ai appelé hiérophanie que le sacré soit à la fois manifesté et dissimulé dans le profane. La même dialectique profane / sacré explique le caractère non reconnaissable du miracle, à savoir qu'un miracle n'est évident que pour ceux qui sont préparés, par leur propre expérience et leur propre culture religieuse, à le reconnaître comme tel"*³.

Nous désirons nous écarter des réactions passionnelles qui se réveillent à la seule mention du mot *miracle*. Précisons l'esprit dans lequel nous entendons poursuivre cette étude. Réélaborés par la plume d'Adgar, Gautier de Coinci, Gonzalve de Berceo ou Alphonse le Savant, les miracles de Notre-Dame sont des créations littéraires. C'est pour telles que nous les prendrons. Il n'est pas question pour nous de remettre en cause la conception de telles œuvres ou de nous placer sur le plan strict de la théologie de l'Église catholique qui n'a jamais reconnu ces miracles. Il ne nous appartient pas de rechercher s'il s'agit d'événements extraordinaires, s'étant réellement passés, ou de pieuses supercheries. Fuyant l'attitude de l'apologiste autant que celle du détracteur, nous essaierons de connaître un tel phénomène de l'intérieur, dans la logique de son propre système, sans en être pour autant dupe ou complice. D'ailleurs, en toute rigueur, ce n'est pas une obligation pour le fidèle de croire au miracle. Le christianisme est fondé non sur des miracles, mais sur des mystères comme le sont l'Incarnation, la Rédemption, la Résurrection du Christ.

Nous laisserons aux spécialistes religieux le soin de prendre parti. La polémique en ce domaine n'est pas notre propos. Dans son *Dictionnaire*, Littré écrit: *"Un miracle est un acte contraire aux lois ordinaires de la nature et produit par une cause surnaturelle. Se dit encore des choses qui sont dignes d'admiration"*.

¹ Jean Hubert: "Le Miracle de Déols et la trêve conclue en 1187 entre les rois de France et d'Angleterre", in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, XCVI, 1935, pp. 1-16.

² Jean de Mailly, O.P.: *Abrégé des Gestes et des Miracles des Saints*. Traduction et préface d'Antoine Dondaine. Paris: Le Cerf, 1947, p. 17.

³ *Le Monde*, 31 mars 1978.

Dans la religion chrétienne, le miracle n'est qu'un signe et non l'essentiel de la spiritualité que le Christ a apportée; il accompagne les croyants accrédités en quelques sorte par le ciel. Pour cette raison on attribue, depuis des siècles, à Marie le pouvoir de faire des miracles, preuve que Dieu agit à travers elle. Gautier de Coinci le rappelle:

*"Drois est que Diex pour celi face
Qui l'alaita de ses mameles
Myracles et vertus plus beles
Que pour tous cialz qui sont en gloyre"*¹.

Le plus souvent, dans les miracles de nos collections, il est précisé justement que le Christ fait le miracle en l'honneur de sa mère; mais certains auteurs omettent une telle précision, rendant moins orthodoxe leur œuvre, comme l'anonyme catalan de la collection de Lérida (n° 36, "Prêtre ignorant") et les auteurs d'autres légendes éparses dans des recueils où, d'habitude, le narrateur prend la peine d'apporter la note orthodoxe. Dans ce cas, les miracles de la Vierge sont plus ou moins calqués sur les prodiges que l'on voit accomplir par Jésus dans l'Évangile, il y a substitution de personne et les miracles manifestent le pouvoir de Marie sur la nature, en particulier la maladie, la mort, les démons. Ils ont dans les meilleurs cas une signification spirituelle, annonçant les dons et les châtiments de l'ère messianique (comme dans Matthieu 11-5, 16-3 ou Jean 2: 1-12). Même accomplis par miséricorde, ils sont destinés, comme le soulignent les poètes et spécialement Alphonse le Savant, à confirmer la foi. La guérison du corps, par exemple, n'est opérée qu'en vue de celle de l'âme. Les miracles invitent ainsi à méditer sur le rôle et la place de Marie dans le christianisme.

Mais si le miracle marial atteste la présence et la puissance de Dieu dans l'ordre de la nature, cet ordre est sérieusement malmené dans certaines légendes aux limites du fantastique, comme par exemple dans la *Cantiga* 146 où les mains coupées du garçon repoussent. On ne trouve jamais un tel irrespect des lois que Dieu a instaurées pour la création, dans les miracles de l'Évangile.

Ces interventions déconcertantes, parce que contre nature, nous amènent à devoir envisager l'extension du sens du mot miracle dans les textes étudiés.

Si nous consultons un dictionnaire latin, (celui de Gaffiot par exemple)—tous les miracles ont été rédigés d'après un original latin—le mot *miraculum*

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, t. IV, p. 530. De la misère d'homme et de fame et de la doutance qu'on doit avoir de morir, vers 2300-2303.

Qu'est-ce qu'un miracle marial?

signifie, de façon beaucoup plus générale que le sens français: prodige, merveille, chose extraordinaire, objet d'étonnement, de surprise. Or, c'est bien au sens latin qu'il faut remonter si l'on veut accepter comme "miracle" le *miraculum*: tout phénomène ou fait insolite. Cela suppose la croyance selon laquelle Dieu continue à se révéler à l'humanité par l'intermédiaire de prodiges.

En effet, au Moyen Âge, les événements banals de la vie quotidienne n'intéressent pas les chroniqueurs, qui ne sont guère des observateurs attentifs de la réalité. En revanche, l'extraordinaire, l'étrange, le sensationnel, le fait venant interrompre le cours d'une vie peut-être assez monotone, suscite une attention passionnée et un compte rendu circonstancié. Les miracles de la Vierge n'échappent pas à cette règle. Leurs recueils sont des anthologies de l'étonnant et de l'extra-ordinaire, de ce qui était jugé improbable ou qui est simplement remarquable. D'où tous ces faits sur lesquels il s'agit de s'entendre et qui mettent en scène des croyants, de nouveaux convertis ou des hommes de guerre lorsqu'ils sont sous le coup d'une émotion: jugement, cataclysme, défaite militaire et en général tout événement terrifiant rapporté comme miraculeux. Les phénomènes de grossissement imaginaire et d'explication par le miracle de faits singuliers, ce que les érudits désignent des noms tout aussi insolites de mégalosie et thaumatosie, correspondent à l'appétit de miracle des croyants du XIII^e siècle.

Cela nous amène tout naturellement à parler des ressorts sensibles auxquels les miracles de la Vierge font appel.

2. LE MIRACLE MARIAL FAIT APPEL À LA SENSIBILITÉ PLUS QU'À L'INTELLECT

Les miracles de Notre-Dame ne sont-ils que des légendes sentimentales ou consolantes?

Sans verser dans un jugement aussi réducteur, il convient de considérer qu'à partir du XII^e siècle, et au XIII^e siècle encore, l'élément affectif va être la marque du christianisme occidental. Le don des larmes qui expriment le cœur meurtri, l'attendrissement sur la vie et le rôle de Marie vont être caractéristiques des dévotions populaires à la personne de la mère de Jésus.

Nous aurons l'occasion de nous demander dans quelle mesure le miracle marial fait partie de la littérature populaire. Dès maintenant, on peut signaler que dans ce type d'œuvre, les détails transforment la légende mariale

en un récit historique où dans certains cas le pittoresque ne fait pas défaut. Le divin est sans cesse humanisé.

De plus, beaucoup de croyants que nous présentent ces miracles participent de la foi fruste et superstitieuse d'un peuple primitif. On les voit s'adresser à la Vierge pour lui demander de menus services (retrouver un objet, un animal familier), attribuant ainsi à Marie un pouvoir qui relève plus de la magie que de la spiritualité, car il est susceptible de s'exercer sur une simple invocation en faveur d'un dévot par ailleurs peu exemplaire.

A première vue, nous avons souvent affaire à une foi peu intériorisée. Les sentiments, les émotions sont dans les miracles de la Vierge exprimés au moyen d'images et d'actions. Les signes extérieurs: rire ou larmes, jurons ou coups de pied, nous indiquent que les protagonistes sont heureux, malheureux ou furieux. Nous ne pénétrons que rarement dans leur esprit. Tout se traduit par des gestes souvent codifiés et des expressions toutes faites: pour commenter l'affliction à la mort d'un être cher, on nous dit que la personne en deuil a été sur le point de perdre le sens. Tout est visualisé et stylisé, prêt à être peint sur des miniatures. Mais quel impact devaient avoir de telles évocations sur la mémoire d'un public réceptif parce que non blasé!

Les auteurs s'adressaient à un auditoire dont ils sous-estimaient peut-être la compréhension et la foi, mais qu'ils jugeaient en tout cas incapable de s'élever à une conception spirituelle de la religion.

Ce qui importe aux auteurs, c'est de présenter le dévot comme démuni. Ce qui est toujours souligné, c'est la faiblesse morale de l'être humain quand il ne bénéficie pas de l'appui de Dieu. Mais les miracles persuadent aussi le croyant qu'il n'est pas seul. Il n'est pas seul face au danger matériel, devant un pouvoir qui le dépasse, à l'heure de la mort ou simplement de l'épreuve.

3. LE MIRACLE MARIAL EST SOUS-TENDU PAR UNE RELIGION DE L'ESPÉRANCE EN L'AU-DELÀ ET PAR LA CERTITUDE DE LA MISÉRICORDE DIVINE

L'abaissement de l'être humain signalé dans la rubrique précédente doit être interprété dans l'optique du temps.

Au milieu de la créativité inouïe du XIII^e siècle, on déprécie quand même les réalités terrestres, à commencer par le corps humain, pour garantir la suprématie de l'esprit et des espérances célestes.

Il convient d'avoir en mémoire cette attitude mentale du XIII^e siècle, tournée vers l'éternité, que nous trouvons dans les collections de n'importe quel pays du domaine linguistique de la Romania.

Qu'est-ce qu'un miracle marial?

Si les personnages des miracles ne brillent pas par leur vertu ou leur charité, du moins se signalent-ils par leur foi inébranlable qui les fait espérer contre toute espérance en la miséricorde divine. Dans les recueils, le christianisme est fondé sur l'idée de la rémission des péchés:

*"Ha, las! pechieres! tant ai fait
Et tant pechié et tant mesfait
Que cherrai en desesperance.
Las, qu'ai je dit? Or fu c'enfance,
Car assez puet Diex de lassus
Plus pardonner que pechier nus.
En desesper ja ne cherrai . . .
Li bons pechiere atant se drece . . ."*¹

Au fond de toute cette littérature, au delà des détails d'une orthodoxie parfois discutable, se trouve chez les auteurs la conviction qu'une solution est toujours possible: à chacun de faire son choix au moment décisif de l'épreuve.

Aussi, faible et démuné dans un monde cruel où règne la force (force physique, force politique, force de l'ordre social), solitaire s'il n'avait la foi, le croyant se tourne vers Marie, seul être devant qui il ose se présenter avec ses insuffisances morales et sa faiblesse face à la nature.

Tous les textes, réussis ou non sur le plan littéraire, témoignent d'une espérance impavide en un au-delà déjà commencé. Faisant fi des incertitudes du présent, grâce à l'appui de Marie, le croyant mise sur la certitude de l'avenir. L'accomplissement du miracle dilate encore l'espérance et, des bénéficiaires, elle s'étend au groupe des témoins, représentants de la foule qui écoute ou lit le prodige.

Au vrai, nombre de miracles obéissent à un schéma attritionniste qui relève des siècles précédents: on cherche à effrayer le pécheur en lui montrant l'âme du méchant livrée au diable. Les auteurs rappellent ainsi que, par le péché originel, l'être humain se laisse aller aux faiblesses. Si, sans considérer le degré de bassesse où il se trouve, il a espoir en la Vierge, il est sauvé.

Rares sont les personnages doués de qualités extraordinaires. On insisterait plutôt sur les déficiences et les manques des protagonistes. L'au-

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, t. I, pp. 103-104, vers 875-881 et 889 (miracle de Théophile). Cf. pp. 135-136, v. 1418-1419; et Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, n° 25, str. 888a, op. cit., p. 229.

diteur pouvait ainsi plus aisément se projeter en eux, car tout croyant éprouve une impression d'insuffisance quand il veut vivre sa foi. La fin de ces miracles apprend au pécheur que même s'il se considère indigne et si les autres le tiennent pour inapte, il peut être appelé par le ciel à de grandes choses ("Prêtre ignorant", "Chevalier qui n'a pu apprendre que l'*Ave Maria*", "Paysan avare").

Ainsi, un esprit résolument optimiste préside à l'élaboration des miracles. Nous sommes, il est vrai, aux siècles glorieux pour Marie; on fête son Assomption ou son Couronnement, pas encore son affliction dans les Pietas et les mises au tombeau.

Certes, cette production littéraire est parfois décevante quand on lit quelques poèmes isolément. Là, apparaît la confiance en Notre-Dame au premier degré. Mais le miracle marial n'était-il pas conçu pour l'esprit moyen, pris par des préoccupations terre à terre, afin de le tourner vers une réalité qui le dépassait et qu'il avait du mal à appréhender? Une saisie globale de cette littérature s'impose pour en comprendre l'intérêt, au delà des manies de merveilleux, agaçantes pour le lecteur d'une époque qui récuse le sacré. Une telle écoute a sans doute été voulue par les auteurs qui, compilant tous en quantité, ont montré par là que l'esprit importait plus que le détail de tel prodige difficilement acceptable. Mais pour les lecteurs s'attachant aux menus faits, la littérature mariale pouvait reconforter quelques malheureux en les détournant du désespoir.

Le succès des miracles de la Vierge, pendant des siècles, peut s'expliquer par des richesses qu'on a aujourd'hui de la peine à discerner et qui ressemblent étrangement aux qualités des contes de fées¹. D'abord, il s'agit d'histoires séduisantes piquant la curiosité. D'autre part, ces histoires stimulent l'imagination parce qu'elles s'accordent aux angoisses et aux aspirations de gens qui vivaient dans un monde entouré d'inconnu et de menace. Enfin et surtout, tout en faisant prendre conscience aux êtres de leurs difficultés, ici fragilité sur le plan matériel, faiblesse sur le plan moral, elles leur apportent, dans la perspective religieuse du temps, des solutions.

Dans les miracles de la Vierge, les difficultés du pécheur sont prises au sérieux; les textes lui donnent des exemples qui l'aident à avoir confiance en l'avenir.

¹ Bruno Bettelheim: *Psychanalyse des contes de fées*. Paris: Robert Laffont, 1976, p. 15.

Qu'est-ce qu'un miracle marial?

4. LE MIRACLE MARIAL IMPLIQUE UNE REPRÉSENTATION DU MONDE: SOCIÉTÉ STATIQUE, RELIGION ANTHROPOMORPHIQUE, PENSÉE DICHOTOMIQUE

Érudition et pratique minutieuse des textes sont indispensables à toute étude, mais le chercheur doit aussi se montrer attentif à l'enracinement sociologique des faits, comme à l'univers psychologique et aux catégories mentales de l'homme religieux du XIII^e siècle.

Peut-être plus que toute autre forme littéraire du temps, le miracle marial a véhiculé l'idéologie et les phantasmes d'une époque, le système de valeurs d'une société. L'Église en a influencé la création et la diffusion. A cause de cela, ce type littéraire est difficile à saisir hors de son contexte sociologique.

— D'abord les miracles impliquent une société statique. Au Moyen Âge, selon une conception admise par le plus grand nombre, le monde est conçu comme un tout cohérent avec des franges d'inconnu.

Nous verrons (chapitres 8 et 9) que l'action de la Vierge consistera le plus souvent à rétablir un équilibre. Cela suppose un bon ordre préétabli, voulu par Dieu, et une organisation contractuelle de la société, mais implique aussi l'existence d'une liberté individuelle qui se manifeste dans la transgression de l'interdit. Dans d'autres cas (chapitres 5 et 7), la victime est tiraillée, d'une part entre la marge de liberté que lui laisse Dieu et l'aliénation du malheur dû au péché, d'autre part, entre le mauvais usage de la liberté, et l'établissement d'un ordre où la Vierge, comme Dieu, a toujours le dernier mot. Le rétablissement de l'ordre est présenté comme indispensable à la réintégration des valeurs. A une époque où le pouvoir du diable est vu comme une menace permanente, l'ordre de la société, avec sa hiérarchie approuvée par le pouvoir religieux, et l'ensemble des pratiques cultuelles, créent un climat rassurant dans un monde immuable.

Quand on sait que la période de la fin du XIII^e siècle au début du XIV^e siècle a pu être appelée la première révolution industrielle,—par le nombre d'inventions techniques qui apparaissent au moment où l'Europe se couvre de cathédrales (témoignage d'une activité aussi colossale que soutenue)—, on est surpris de constater que dans les miracles de Notre-Dame, aucun projet terrestre ne semble réalisable, tant la vie et l'activité paraissent précaires et menacées. Hormis la vie éternelle, il n'y a guère d'avenir pour le croyant: la société est hiérarchisée une fois pour toutes, le mal inhérent à la nature humaine à cause du péché originel. Quand Marie intervient, à part dans les miracles où elle joue un rôle mandatif ou auxiliaire (chapitres 6 et 10), elle

prend la direction des événements et des actes à exécuter. Il y a donc un décalage entre la réalité quotidienne du temps où l'être humain travaillait, construisait et luttait constamment contre les forces de la nature, et l'image religieuse de l'inertie fondamentale du croyant proposée à ce dernier.

Il n'est pas jusqu'à la forme dans laquelle sont exprimées les légendes qui ne conforte cette impression. Par exemple, dans les œuvres castillanes et certaines gallégo-portugaises, le rythme binaire des phrases, les mots allant par paires, les symétries donnent à celles-là un caractère de calme et de fermeté. Ce n'est pas une innovation dans l'art littéraire du temps, puisqu'on pourrait en appeler à la rhétorique de l'Antiquité, mais cette cadence cadre bien avec la réalité immobile, le monde statique, conçu une fois pour toutes, qui apparaît dans les textes.

Dans les miracles, l'image de Marie est d'ailleurs liée à la quiétude. Le bien, le bonheur ont quelque chose de calme, d'immobile. La béatitude est contemplation. Les interventions de la Vierge ont lieu le plus souvent au milieu d'un splendide rayonnement, devant des assistants endormis ou recueillis. Plus rarement, ses apparitions sont entourées de bruit et de déplacement d'air. Il semble alors que ce soit une simple transposition des manifestations divines de la Bible.

Au contraire les scènes pénibles sont toujours dynamiques. Là, règne la tension, le conflit, l'effort, le mouvement, la dispute, la tempête, le voyage, le travail. En général, on plaint ou l'on présente de façon dérisoire l'actif, on admire le contemplatif. L'esthétique du miracle marial est aux antipodes de la contorsion.

Cela correspond à une époque où l'idéal proposé aux gens est la paix du cloître, l'activité humaine étant considérée comme une agitation vaine.

— Ensuite, les miracles montrent une conception anthropomorphique de la religion.

Les auteurs médiévaux, notons-le au passage, ne sont pas forcément dupes de ce qu'ils racontent. Leur public mêlé a besoin, pensent-ils, d'un langage imagé pour comprendre les subtilités. G. de Coinci s'en explique très bien dans le miracle du "Sacristain noyé":

*"Se je vos di que Nostre Dame
Vint au plait por rescorre l'ame,
Ne m'en prenez a souspresure,
Car nos trovons en l'escriture
C'on ne puet mie raison rendre
Ne faire apertement entendre*

Qu'est-ce qu'un miracle marial?

*As terriens choses celestres
Fors par samblance des terrestres.
Toutes les incorporeuz choses
As corporeuz sont si encloses,
Si covertes et si obscures
Que par samblance et par figures
Faire entendant les nos covient"¹.*

Ainsi, pour les besoins de leur démonstration, les auteurs nous montrent un monde d'en haut calqué sur le monde d'en bas. D'abord pour le "caractère" et la "psychologie" dont est douée Marie . . . et même Dieu. Par exemple, dans la *Cantiga* 92, un prêtre aveugle demande à Marie de voir pour continuer à dire la messe. Là, ce qui au Moyen Âge pouvait servir à exalter l'importance de la messe apparaît aujourd'hui comme un élément pour le moins surprenant. En effet, le prêtre s'endort, a une vision dans laquelle Marie le prend au mot et lui annonce qu'il verra le temps de dire la messe. Le fait se reproduit chaque jour.

Le lecteur est assez déconcerté devant une circonstance inhabituelle chez un poète qui a coutume de raconter des histoires de bienveillance mariale et ici nous montre l'interprétation fantaisiste que Marie fait d'une prière. Dans cette miséricorde céleste ainsi chronométrée, Leopoldo Cueto, qui a étudié en détail les *Cantigas* d'Alphonse le Sage, voit une trouvaille de l'imagination populaire que le roi aurait recueillie².

Ainsi, la religion médiévale attribue à la Vierge des sentiments humains qui vont jusqu'au fantasque. Tout le problème de la familiarité avec la religion se pose ici. Quoi qu'il en soit, des générations de critiques ont trouvé irrespectueux ou ridicule ce genre de poème, et l'ont enveloppé, à partir du xvii^e siècle, d'une réprobation scandalisée.

Dieu n'échappe pas à cette conception anthropomorphique. On a l'occasion de s'en rendre compte à propos de miracles où les poètes nous montrent des couples stériles qui, pour avoir un enfant, font une imploration à la Vierge, assortie d'une promesse (poids de cire de l'enfant à un an dans la *Cantiga* 43; pèlerinage avec l'enfant dans la *Cantiga* 347; enfant voué à Marie dans le n° 14 des miracles de Lérída). Mais après avoir obtenu satisfaction, les parents laissent passer le temps sans tenir parole (trois ans dans la *Cantiga* 347, sept dans la 43^e). Le ciel les rappelle à l'ordre: l'enfant meurt. Quand le vœu est accompli ou renouvelé en hâte, le bébé ressuscite.

Pour un lecteur moderne, Dieu semble doué de sentiments ombrageux, faisant souffrir ses créatures dans ce qu'elles ont de plus cher ou se livrant

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, B I 42, v. 253-265, t. III, p. 175.

² *Cantigas de Santa Maria*, édition de la Real Academia Española, 2 vol. Madrid, 1889 par Leopoldo Cueto, marquis de Valmar, t. I, p. 68.

à un marchandage. La promesse non tenue entraîne la punition immanquable, la promesse tenue la récompense automatique.

Les lecteurs ou auditeurs du Moyen Âge étaient habitués aux actions ou attitudes à caractère frappant, dans la vie réelle comme dans l'art et la littérature.

D'autre part, les auteurs prêtent au monde surnaturel les structures, coutumes et même préjugés de la société du temps, d'où ces miracles compréhensibles si l'on se réfère aux usages de la féodalité, de la courtoisie ou du juridisme du XIII^e siècle, et qui mêlent parfois les trois aspects. Tel dévot sert Marie comme le chevalier servait sa dame selon les règles de l'amour courtois, lesquelles étaient calquées sur celles de la féodalité.

Le vocabulaire féodal est appliqué au culte marial par tous les auteurs en général, et celui du juridisme plus spécialement peut-être par les poètes de la Péninsule ibérique. La Vierge est souvent appelée reine dans les miracles, et les liens auxquels il est fait allusion sur le plan religieux sont ceux qui correspondent aux liens vassaliques. De même que le seigneur est celui qui protège, en échange de services que son vassal est tenu de lui rendre, de même la Vierge veille sur son dévot et le comble de bienfaits, s'il accomplit certaines démarches de piété: génuflexions devant la statue de Marie, récitation de la salutation angélique, assistance à la messe de Notre-Dame, observance des jours et fêtes consacrés à la Vierge, offrandes pour les églises mariales, etc. . . . Dans les marques extérieures de respect, nous avons tout le cérémonial vassalique transposé dans le domaine liturgique.

Marie est la Dame par excellence, au sens de *domina*, symétrique de *dominus* "seigneur". Les chrétiens sont naturellement, de naissance, vassaux d'une telle dame ou reine. Cette relation de vasselage implique des liens entre les deux parties, bien que ce service liturgico-féodal n'aliène pas la liberté individuelle dans les miracles. Appartenant, par le fait d'être chrétien, à Marie, on ne peut être l'homme du diable, à moins de renier son premier seigneur et d'établir un pacte avec Satan. En effet, ce dernier est méfiant, parfois tâtillon comme dans le miracle de Théophile. Il se comporte en juriste qui prend des garanties et pose des conditions: un chevalier doit donner sa femme (J 216, M 35). Le candidat au pacte diabolique doit d'abord se délier de son contrat de vasselage premier par le reniement. C'est ainsi que nous avons des miracles où un chevalier accepte de renier Dieu, mais non Marie . . . Ensuite, on débouche parfois, comme dans le miracle de Théophile, sur une formalité juridique: signer un pacte avec un sceau, transposition sur le plan religieux d'une juridiction particulière à une époque. Entre Théophile et le diable se crée une dépendance semblable à celle

Qu'est-ce qu'un miracle marial?

qui existe entre un vassal et son seigneur. Il est remarquable que dans le miracle de Théophile, nous ayons un contrat écrit. Avant le XII^e siècle, les contrats étaient oraux. On ne rédigeait les actes que pour les hauts personnages ou pour des contrats à portée politique. Aux XII^e et XIII^e siècles apparaissent des notaires publics qui établissent des contrats pour les particuliers. Dans les collections de miracles de la Vierge, le diable est au courant des changements intervenus, sur le plan culturel et juridique, pour les hommes du XIII^e siècle.

Ce juridisme du temps, nous le retrouvons dans les textes où est produite une "preuve" du miracle.

En effet, dans les miracles où Marie joue un rôle réparateur, la guérison, le rétablissement d'une situation délicate, la réparation d'un manque constituent des preuves éclatantes de l'intervention céleste qui souvent se passe devant témoins. Au contraire, dans d'autres cas, comme les miracles où Marie donne un ordre, il arrive que les gens auxquels s'adresse le message céleste se croient victimes d'une erreur des sens ou d'une intervention diabolique. Ils demandent alors des preuves, ou que la Vierge laisse une trace de son passage: la fleur sur la tombe de celui qu'on suspectait d'avoir fait une mauvaise mort ("Clerc de Chartres"); la couture faite à la haire de saint Thomas Becket; le fil d'or des miracles catalans (n° 5-6-8), avec lequel Notre-Dame recoud les blessures; ou encore divers phénomènes de "cruentation" dont sont l'objet les statues blessées ("Image de Châteauroux"), des hosties détournées de leur destination (*Cantiga* 104), la flèche qui redescend du ciel (*Cantiga* 154).

Le meilleur exemple de la vie surnaturelle conçue comme la vie féodale, est celui que l'on trouve dans les évocations de la cour de Marie ou de la cour de Satan situées l'une et l'autre dans des lieux précis: le ciel et l'enfer. Elles sont opposées point par point en ce qui concerne l'environnement: l'une liée à la lumière, la blancheur, l'autre à la nuit et à l'obscurité. Marie est évoquée comme une reine couronnée, couverte de pierreries, rassurante, entourée de saintes: ses dames d'honneur. La cour de Satan, négatif de la précédente, impressionne avec sa multitude d'êtres s'agitant dans les ténèbres trouées des lueurs rougeoyantes de multiples torches, comme dans le miracle de Théophile.

Le monde surnaturel conçu comme le monde terrestre, correspond à une représentation symétrique des deux mondes.

La vie terrestre est assimilée à un combat contre les difficultés venant des hommes et de la nature, les tentations, le péché, les diables qui nuisent par des apparitions, la possession et les agressions diverses. Mais nous retrou-

vons les mêmes éléments de tension dans le monde surnaturel: aux sièges de villes et aux violences de tous ordres correspondent les luttes entre diables et anges se disputant les âmes. C'est la même hiérarchie, ce sont les mêmes habitudes à la cour de Marie ou de Belzébuth, inspirées par la hiérarchie des classes sociales du temps.

Malgré cette représentation simpliste, la conception est orthodoxe. Entre nature et surnature il n'y a pas de cloison étanche, mais communication constante et de secrètes "correspondances", préfigurant la jonction totale qui s'établira entre les deux mondes à la fin des temps, selon la révélation biblique.

— Enfin, les miracles de la Vierge s'organisent selon une démarche de pensée dichotomique.

Il est impossible de comprendre les miracles de nos collections, si on n'a pas présentes à l'esprit certaines idées caractéristiques du temps: nous avons déjà souligné l'interdépendance des domaines spirituel et temporel dans la pensée; il faut y ajouter un certain dualisme dans la religion. D'où, chez les auteurs, le goût de l'antithèse, les personnages tout bons ou tout mauvais—le vieux manichéisme des conteurs populaires qui conduit souvent à personnaliser le mal comme élément extérieur à l'histoire—l'absence d'objectivité et la portée affective des descriptions, les portraits établissant une correspondance absolue entre qualités du corps et qualités de l'âme, selon les arts poétiques du temps¹, les effusions admiratives pour Marie, les malédictions pour la tentatrice, la soumission de vassal quand il s'agit de parler de Dieu, le sarcasme quand il s'agit du pécheur, les métaphores recherchées et les comparaisons triviales.

L'espèce de polarisation des miracles n'est d'ailleurs pas forcément une faiblesse pour des œuvres devant s'adresser à un public à l'entendement de niveaux différents. Puisque le miracle était, à l'origine du moins, récité, lu à haute voix ou chanté, il fallait que l'auditoire saisît vite s'il avait affaire à un protagoniste vertueux ou pervers, et vît dans quel sens celui-là était exemplaire. Des différences tranchées, l'absence de complexité peuvent être ici un procédé pédagogique qui se défend pour la clarté de la démonstration. De cette façon, même si l'auditeur du miracle ne connaissait pas encore la version qu'on était en train de lui conter, il savait que s'il s'agissait d'un bon, celui-ci serait guéri, guidé par le ciel, récompensé, protégé, sauvé, aidé, et s'il s'agissait d'un méchant, qu'il risquait fort d'être confondu, puni, abandonné, etc.

¹ E. Faral: *Les Arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle*. Paris: Champion, 1924, p. 76.

Qu'est-ce qu'un miracle marial?

A la différence de ce qui se passe depuis le roman du ^{xix}^e siècle, où le narrateur entretient le suspens sur l'imprévisibilité de ce qui va se passer, car les événements et les personnages ne sont pas automatiquement exemplaires, le récit du miracle marial, illustration d'une morale et devant instruire sur une réalité surnaturelle, ne réserve de surprise que dans les détails pour embellir ou amplifier un schéma. Le public connaissait les miracles de Notre-Dame. Sans doute devait-il trouver plaisir à l'ingéniosité de la version dans laquelle il retrouvait une légende familière.

Tous les miracles sont sous-tendus par une pensée dichotomique. S'opposent ainsi constamment l'âme et le corps, l'Église et le monde, la nature et la surnature, le ciel et l'enfer, Dieu et le diable, les bons et les méchants, la vertu et le péché, le positif et le négatif . . . Le plus souvent, le jeu des forces s'affaiblit, sur intervention de Marie, en faveur du pôle positif et se solde par la prédominance de ce dernier. Mais il y a des exceptions. Dans ce cas, on assiste à la dé-construction de l'être humain s'abandonnant aux pulsions de l'instinct le plus bas, qui mène à la mort.

Ainsi, le miracle marial exprime le plus souvent le rapport d'hostilité du monde à l'individu. Le protagoniste est toujours victime et voué à la destruction selon des prémisses nettement pessimistes dans la majorité des cas. La situation bloquée ne peut trouver d'issue que vers le surnaturel et le merveilleux, puisqu'elle est humainement et rationnellement insoluble. Rivé au sol par les contingences matérielles, les limites des forces humaines et de son pouvoir, cerné par l'hostilité du milieu et surtout guetté par les maléfices de Satan, la victime ne peut s'échapper que par un élan vers le ciel.

5. PROLIFÉRATION DU MIRACLE

Une particularité de cette littérature est l'annexion de protagonistes très hétéroclites, qui vont des auteurs d'apologétique mariale jusqu'aux animaux, en passant par des domaines variés, où l'on voit l'utilisation du miracle pour expliquer l'origine de fêtes mariales, l'étrangeté de certaines statues. Il n'est pas jusqu'aux incidents banals qui ne soient interprétés comme miracles.

Sans doute estime-t-on que les apologistes de Marie sont tout désignés pour bénéficier de prodiges. Ainsi des auteurs connus pour leur dévotion envers la Vierge deviennent à leur tour héros de miracles.

Hildephonse (607-667), prélat qui fut nommé à la dignité archiepiscopale à Tolède en 657 sous le règne du roi Wisigoth Recesvinth, écrivit le *Liber de virginitate perpetua Sanctae Mariae contra tres infideles* (Migne, P.L., t. 96, col. 53 à 102). Sa *Vita*, racontée par son successeur, ne comporte aucun fait extraordinaire. Un siècle après—à moins qu'il ne s'agisse d'un faux beaucoup plus tardif que B. de Gaiffier soupçonne d'être du ^{xiii}^e siècle¹—nous sommes en plein merveilleux: la Vierge donne à Hildephonse une chasuble apportée du ciel. La légende est très répandue dans le fonds international de miracles en latin (n° 25 de Guillaume de Malmesbury, n° 1 de Pothon au ^{xiii}^e siècle; Césaire d'Heisterbach et Vincent de Beauvais le racontent dans leurs œuvres). Le P. Poncelet a recensé treize versions latines différentes de cette légende². Puis ces textes sont traduits en langue vulgaire; six versions figurent dans nos collections. Un phénomène semblable s'est passé pour Fulbert de Chartres (960-1028), évêque connu pour sa dévotion à Notre-Dame et qui, dans ses sermons, a raconté des miracles tel celui de "Théophile" ou du "Peigneur". Les deux collections anglo-normandes le font bénéficiaire d'une guérison par le lait de la Vierge (n° 21 et 38).

Dans cette perspective, deux homélistes byzantins: saint Jean Damascène, hérald de l'Assomption de Marie (*Encomium in dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae*, Hom. II) et saint Germain de Constantinople, chantre de la pureté de Notre-Dame (*In Sanctae Dei Genitricis dormitionem Sermo I*), deviennent protagonistes de miracles (respectivement le n° 30 du *Mariale* franco-provençal, la *Cantiga* 265 et B II 12 de G. de Coinci, n° 77 du *Mariale* fr. prov. et *Cantiga* 28).

Par un raisonnement semblable, celui qui raconte des miracles est susceptible d'en bénéficier à son tour. Alphonse le Sage, neuf fois (*Cantigas* 209, 235, 257, 279, 295, 348, 354, 367, 386), et sa famille, quatre (n° 122, 221, 256, 292) sont bénéficiaires de tels phénomènes sur la signification desquels nous reviendrons.

Dans d'autres poèmes, le geste naïf d'un enfant—vouloir donner à manger à une statue—est annexé au domaine miraculeux; il est interprété comme un élan vers le ciel, lequel agréé la démarche, et, après la lui avoir promise, donne en récompense la béatitude céleste (n° 17 du *Mariale* franco-prov., n° 2 des miracles picards, *Cantiga* 139).

A côté de guérisons et de protections signalées, il peut s'agir de faits insignifiants: un exploit halieutique qui occuperait "la une" d'un journal local est qualifié de miracle (*Cantiga* 386), avec référence à une légende appartenant au fonds international (Adgar n° 33, 2^e Coll., angl.-norm. n° 52, *Mariale* franco-prov. n° 42), que le roi a lui-même traitée au début de son œuvre (*Cantiga* 23).

Cette littérature s'inspirait au début d'un événement prétendument réel et miraculeux, auquel elle renvoyait. Cette fois, la réalité non miraculeuse

¹ Eva Vilamo-Pentti: De sainte Leochade..., *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, B. LXVII-2, Helsinki, 1950, p. 11.

² Albert Poncelet: "Index miraculorum Beatae Virginis Mariae...", *Analecta Bollandiana*, XXI, 1902, pp. 241-360.

Qu'est-ce qu'un miracle marial?

se coule dans un moule littéraire, lequel en invoque un autre comme référence. Ainsi, les miracles bourgeonnent et, secrétant des productions endogènes qui parfois ne renvoient qu'à elles-mêmes, ils forment un système clos, comme des miroirs face à face répétant leur image à l'infini.

Ce que les clercs veulent magnifier est aussi expliqué par le miracle, comme le sont plusieurs pratiques, fêtes ou fondations mariales: chant des Complies (Adgar n° 10, 2^e Coll. *anglo-normande* n° 10, *Mariale* franco-prov. 28) du *Salve Regina* (*Cantiga* 262); Nativité (Adgar n° 7 et 2^e Coll. *anglo-normande* n° 7, miracles picards n° 9), Conception (Adgar n° 22, 2^e Coll. *anglo-normande* n° 40); église de Bury-Saint-Edmund (Adgar n° 30, 2^e Coll. *anglo-normande* n° 49), Sainte-Marie Majeure (*Cantiga* 309).

L'étrangeté de certaines statues est également interprétée non comme une originalité ou un caprice d'artiste, mais comme récompense miraculeuse.

C'est le cas de deux courts textes, la *Cantiga* 202 et le n° 16 de l'anonyme catalan, dans lesquels Marie remercie d'une "prose" liturgique. On se souvient qu'en langage religieux, on appelle prose une hymne latine rimée qui se chante aux messes solennelles, immédiatement avant l'Évangile. Abréviation de *pro sequentia*, car elle servait à retenir l'enchaînement des notes, elle devint un genre indépendant. Au XIII^e siècle, le *Dies Irae*, le *Stabat Mater* en sont des exemples.

Un poète compose donc une prose en l'honneur de Marie. Dans les miracles catalans, cette prose commence par les mots: "*Mater Salvatoris*". Dans la *Cantiga*, le poète ne trouve pas une rime. Il va s'agenouiller pour prier devant l'autel de Notre-Dame et trouve la rime manquante. L'hymne plaît à la Vierge qui apparaît à l'auteur pour le remercier. Dans la *Cantiga*, la statue de l'autel de Notre-Dame incline la tête, attitude qu'elle garde désormais. L. Cueto¹ donne la source latine de ce schéma dû à Thomas de Cantimpré. La légende est mise sur le compte d'Adam de Saint-Victor, de Paris, quand il composa les vers: "*Salve mater pietatis et totius Trinitatis nobile triclinium...*" Ces deux derniers mots étant cités dans la *Cantiga* 202, vers 29. Ce type de légende expliquant la position ou l'attitude bizarre d'une statue se retrouve plusieurs fois dans les collections étudiées (*Cantigas* 136, 294 . . .)

Il est remarquable que tant d'interventions mariales jouent aussi pour les animaux, du moins certains que le Moyen Age devait trouver plus dignes que d'autres, comme ceux utilisés par des nobles (autour guéri dans la *Cantiga* 352, protection de la belette du roi dans J 354), ou pour des activités de base telle l'agriculture ou le transport (mule de J 178, cheval dans J 375, mulet de J 228). L'insolite caractérise ce miracle, le seul des collections étudiées où soit attribué à un animal une conduite magico-humaine: la bête guérie aurait fait trois fois le tour de l'église avant d'y entrer et de s'agenouiller devant l'autel! On trouverait avec peine en revanche, certains animaux bénéficiant de la fa-

¹ *Cantigas*, ed. Real Academia, *op. cit.*, p. LXXXV: *Apiarium*, Lib. II, cap. 29, par. 7.

veur céleste: le chien, auquel la littérature mariale réserve la brutalité ou le mépris. Quant au chat, peu répandu en Europe jusqu'au xvi^e siècle, on l'assimile à un animal diabolique, comme dans le poème de G. de Coinci B I 29 "Du riche et de la veuve". N'appelait-on pas du terme injurieux de "cattiers" les cathares accusés d'adorer secrètement cet animal? A. le Savant parlera encore du diable "*que a rosto de gata*" (J 182).

Dans les *Cantigas* d'Alphonse le Sage, les animaux sont distingués par le ciel. Le roi raconte ces épisodes anodins avec autant de sérieux que s'il s'agissait de la vie des personnes. Il conclut même sa 352^e en disant que Marie fait de tels miracles:

*"por nos fazer ben c(re)entes
e guardar-nos de loucura".*

Enfin, le miracle est proclamé là où rien n'est extraordinaire. Trois péripéties de parties de chasse (autour perdu qui revient tout seul vers son maître, n° 44, 232, 366), témoignent de cette obstination, chez le roi de Castille, à voir le miracle partout, à moins qu'il ne s'agisse de remplissage à la fin de l'œuvre, dans le dessein d'arriver à un nombre de textes déterminé, par exemple 365. Trois cent cinquante-cinq *Cantigas* narratives en effet sont arrivées jusqu'à nous, et peut-être le roi avait-il l'intention d'en écrire autant que de jours de l'année. On pourrait dire la même chose pour d'autres histoires de ce genre, comme la *Cantiga* 376 où un serviteur apporte une bague au frère du roi de la part de celui-ci. Il la perd dans la rue et un passant qui venait derrière lui la trouve et la lui remet. C'est donc un fait divers qui n'a rien d'extraordinaire, à moins de supposer que la rue, en ces temps si chrétiens, était le domaine exclusif des truands.

6. CONCEPTION TOTALISANTE DU MIRACLE

Il y a aussi des miracles qui ont ou veulent avoir une portée morale plus grande que les faits divers évoqués dans la rubrique précédente.

Il ne s'agit plus de compter pour miracle n'importe quoi, mais de redonner au miracle constaté, par exemple une guérison, sa signification évangélique: un signe pour confirmer la foi. La guérison du corps opérée en vue de celle de l'âme. Dans de nombreux miracles, nous avons un double bilan, matériel et spirituel. La guérison ou l'intervention mariale, se double d'une conversion. Dans A 13 et J 54, la Vierge guérit un moine de son lait et lui annonce le salut éternel. Dans B I 17 de G. de Coinci ou le n° 5 des miracles provençaux, le clerc guéri renonce à la vie mondaine. Dans certai-

Qu'est-ce qu'un miracle marial?

nes versions du "Juitel", les parents se convertissent (J 4). Cela arrive surtout dans des récits d'agression: siège de villes, attaques de bandits de grand chemin.

Lors du siège de Constantinople organisé au temps où Théodose III était empereur (B II 12 de G. de Coinci), donc au VIII^e siècle, et saint Germain, patriarche de la ville (*Mariale* fr. prov. n° 77), le chef des assaillants porte le nom de Muselinus (G. de Coinci) ou Musilimin, peut-être formé sur l'arabe latinisé qui a donné le mot actuel "musulman", le roi portant le nom générique de ceux qu'il commande.

La population, exhortée par saint Germain, prie Marie. Les dames de la ville font brûler des cierges. Pendant l'assaut, parée d'une robe vermeille et suivie d'une escorte toute de blanc vêtue, Marie descend du ciel et couvre la ville de son manteau.

Maintenant, le roi demande à entrer dans la ville, non plus en ennemi, mais pour voir le patriarche et se convertir. Après avoir fait de riches offrandes, il repart sans causer aucun dommage. Ainsi, la victoire matérielle des habitants de Constantinople se double d'une victoire spirituelle, en l'espèce la conversion de l'adversaire.

Le même processus se retrouve dans le miracle du chevalier portant sur lui une chemise ayant été mise en contact avec la châsse de Notre-Dame de Chartres (n° 21 de J. le Marchant, *Cantiga* 148). Les ennemis le prennent dans une embuscade alors qu'il est sans armes. Malgré leurs coups répétés, il n'est pas blessé et en explique la cause. Les assaillants jettent leurs armes et tombent à ses pieds; d'ennemis, ils deviennent amis.

Ainsi, dans une conception totalisante du miracle, les auteurs ont intégré dans leurs légendes toutes les préoccupations de l'époque et même les données universelles qui constituent le fonds des activités humaines de tout temps et de tout lieu. Ils ont pris l'être humain dans ses relations avec autrui et avec les civilisations différentes, dans ses occupations sociales, son travail, dans sa vie affective et amoureuse. Rien n'est étranger au monde des miracles, ni l'enseignement ni l'éducation, ni les divertissements, pas plus que le souci de la santé physique ou du droit et, bien sûr, la morale et la religion; les instruments ou moyens par lesquels s'exerce toute cette activité ne sont pas oubliés.

C'est là une garantie de succès littéraire, non de valeur religieuse, et plutôt une limite de ce type d'œuvre. Pour le croyant, tel qu'il doit être selon l'Évangile, le miracle n'est pas indispensable. Il n'est pas article de foi car l'adhésion à celle-ci n'attend pas de signes matériels: le Christ, à travers le Nouveau Testament, rabaisse ceux qui ont besoin de tels phénomènes pour croire, et exalte ceux qui ont cru et n'ont pas vu.

7. MIRACLE LOCAL ET MIRACLE INTERNATIONAL

Ce rapide portrait du miracle, avant d'entamer l'étude de ses composantes, serait trop sommaire si nous ne parlions pas des deux catégories dans lesquelles se répartissent les légendes mariales.

Les recueils de miracles sont en effet de deux sortes. Ceux dont les textes se retrouvent dans toutes les grandes collections de la Romania, et ceux qui font une large place aux miracles locaux.

Dans les premiers, on trouve des localisations fantaisistes: un même miracle, d'un recueil à l'autre, est situé dans un endroit différent, sans que le contexte change.

D'autres fois, les toponymes sont défigurés à cause d'une mauvaise lecture: Lyon pour Laon dans les *Cantigas* J 35 et J 255, Vinarie pour Viviers (Ardèche) dans le n° 12 d'Adgar et même Yvorie dans le n° 33 de la 2^e Coll. *anglo-normande* . . .¹

Un noyau de mêmes légendes, dont les modèles latins sont connus, figure toujours dans les recueils généraux. Ces textes sont censés se situer dans des villes célèbres, de grands centres de pèlerinage.

Les miracles locaux, disposés parfois en série à l'intérieur d'une collection plus générale, comme chez G. de Coinci ou A. le Savant, ne se retrouvent pas d'un recueil à l'autre. Quand ils forment à eux seuls une collection indépendante, ils sont en nombre moins élevé que les miracles des recueils généraux.

Les miracles locaux ont leurs caractéristiques propres qu'on retrouve malgré les remaniements éventuels.

D'abord, ils donnent des indications toponymiques qui ne correspondent pas forcément à de grandes métropoles. Ensuite, les collections de miracles locaux poursuivent souvent des fins de propagande. Il s'agit d'attirer les pèlerins, porteurs d'offrandes, pour construire une église. Enfin, les miracles d'origine locale se caractérisent par un effet plus immédiat et plus concret. Si, dans une collection internationale, un personnage ressuscite, c'est pour faire pénitence, entrer au couvent, donc pour s'améliorer du point de vue spirituel afin d'obtenir la béatitude éternelle. Dans les miracles régionaux, la vie rendue, la santé recouvrée, sont simplement des biens dont on attend la jouissance quotidienne, sans qu'une projection mystique n'apparaisse de surcroît, sans qu'on se pose d'autre question sur l'énormité du prodige et la démesure de la grâce reçue.

¹ Paule Bétérous: "Sur quelques altérations toponymiques dans les miracles mariaux de la Romania au XIII^e siècle", in *Onoma*, Louvain, XXI, 1-2, 1977, pp. 127-137.

D'autre part, dans les collections régionales, on ne trouve pas de faits bizarres, comme on en lit parmi les œuvres à caractère international. Les interventions miraculeuses ne vont pas, à proprement parler, à l'encontre des lois naturelles. Nous ne découvrons pas ici certains types de miracles, comme dans le recueil catalan par exemple, où une tête coupée est recollée avec un fil d'or (n° 8). Les miracles locaux ne sont pas un défi aux lois de la nature. Ils n'ont rien de fantastique. Ils sont édifiants sans être entachés d'un merveilleux exagéré. Il semble que quand un auteur composait un recueil de miracles locaux, peut-être proches du pays de l'auditeur ou du lecteur, il tenait à ne pas trop enjoliver; son public pouvant être informé sur place auprès de témoins connaissant les traditions régionales.

Pour caractériser les miracles locaux, nous dirons qu'ils se signalent par la modestie du fait rapporté, la banalité des préoccupations dont ils témoignent, l'économie des détails extraordinaires.

Étant donné ces caractéristiques, on peut penser que les miracles enracinés dans un contexte local ont relativement moins circulé que ceux attribués à un lieu d'accès commode ou ceux présentant une portée générale. Une explication pourrait être avancée: les miracles locaux ont subi moins que les autres de majoration poétique ou d'embellissements destinés à frapper de vastes auditoires. Ils semblent plus particulièrement être restés enfermés dans les recueils latins que seuls les clercs feuilletaient. En un mot, ils ont été moins élaborés par des générations de prédicateurs. Nous avons un écho de cette discrétion de moyens dans les traductions romanes du XIII^e siècle.

*
* *

Narration didactique qui comporte une aventure et un enseignement, le miracle marial, sans doute pour être mieux reçu par le public, fait une large place à l'élément spectaculaire. Le saint et le criminel sont proposés en exemple pour servir d'attrait ou de répulsion, dans la mesure où ils accomplissent des actions extraordinaires. Inversement, est appelé miracle tout fait interprété comme signe, intervention de Dieu dans la vie quotidienne.

La croyance au miraculeux est liée à une aptitude à s'émerveiller, à vibrer devant ce qui est (considéré) hors du commun. C'est la nouvelle sensationnelle du temps et c'est de cela sans doute que le public—autant que certains compilateurs—était friand.

Par sa mise en forme littéraire, le miracle marial est devenu un conte qui, souvent à des fins de propagande, sert à piquer par le merveilleux l'intérêt de l'auditeur pour l'inciter à respecter les lois édictées par l'Église.

CHAPITRE 4

CHRONOLOGIE, CONTEXTE LINGUISTIQUE ET COMPOSITION DES RECUEILS

1. REMARQUES SUR LA CHRONOLOGIE DES DIFFÉRENTES COLLECTIONS

Un premier problème s'est posé à nous, celui de la chronologie. Il est extrêmement difficile de dater les œuvres médiévales. A cette époque, l'amour-propre littéraire n'est pas aussi développé qu'il l'a été plus tard. Écrire fait partie, pour certains auteurs, des œuvres de miséricorde: enseigner à celui qui ne sait pas; aussi les clercs ne jugent-ils pas toujours utile de mettre leur nom quand ils écrivent un ouvrage. Lorsqu'un auteur signe ses livres, c'est pour que ses lecteurs ne l'oublient pas dans les prières qu'il sollicite d'eux à son intention. Des hommes qui ne se souciaient pas de signer leurs écrits s'occupaient encore moins de les dater. Nous avons dû nous rallier aux dates proposées par les spécialistes de chaque collection.

Adgar ou Guillaume Le Trouvère, selon P. Meyer¹ composa probablement ses miracles dans les dernières années du XII^e siècle. En revanche, Rolfs, se fondant sur les quelques allusions historiques trouvées dans l'œuvre d'Adgar, conclut que l'auteur anglo-normand a dû écrire entre 1162 et 1170². Le manuscrit Egerton du Musée Britannique, (qui contient quarante miracles publiés en 1886 par C. Neuhaus) est du début du XIII^e siècle. En 1903, J. A. Herbert a trouvé, à la vente de la bibliothèque de Henry Hope Edwardes, un nouveau manuscrit des miracles d'Adgar, représentant sans doute le début de la collection, et a pu ainsi éditer dix miracles qui manquent au manuscrit Egerton. Le même éditeur attribue, avec des réserves, à Adgar le miracle de "l'Abbesse enceinte", qui figure à la fin du manuscrit

¹ Paul Meyer: "Notice du Ms. Rawlinson Poetry 241 (Oxford)", *Romania*, XXIX, 1900, p. 27.

² "Les légendes d'Adgar", C. R. de Romanische Forschungen, T, 2, p. 179. *Romania*, XII, 1883, p. 132.

Egerton¹. Cette légende, très connue, se retrouve dans toutes les grandes collections romanes.

Pour les miracles de Gautier de Coinci, nous avons l'édition de V. F. Koenig qui représente l'aboutissement de longues comparaisons et d'études faites notamment par une équipe de chercheurs qui ont souvent publié dans une collection finnoise: *Annalès Academiae Scientiarum Fennicae*. Nous avons donc fait nôtres les dates que V. F. Koenig propose: 1218 comme début de composition du premier livre des miracles, 1233 *terminus ad quem* pour le second livre².

Hilding Kjellman a consacré toute une étude à la *Deuxième collection anglo-normande des miracles de la Sainte Vierge*, conservée dans le ms. Old Royal 20 B-XIV du Musée Britannique. Le manuscrit aurait été recopié avant 1300 et même ne remonterait pas plus haut que les deux dernières décennies du siècle³. Quant au texte, le critique, se fondant sur des particularités phonétiques et morphologiques, croit pouvoir le situer dans le second quart du XIII^e siècle, entre les années 1230 et 1250⁴. Les deux derniers poèmes seraient d'un autre auteur et d'une époque postérieure. Puisque Kjellman date le manuscrit des années 1280-1300, la composition de ces deux poèmes ne peut pas dépasser cette date.

Pour *Los Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, deux critiques, tout en situant la composition au milieu du XIII^e siècle, ne sont pas d'accord sur une date précise. A. G. Solalinde⁵, s'appuyant sur la mention de don Tello, évêque de Palencia de 1212 à 1246, dans "*La imagen respetada*" (miracle 14) dont Berceo parle au présent, pense que l'œuvre a pu être composée avant cette date. Gonzalo Menéndez Pidal, se fondant sur la strophe 869 de "*La iglesia robada*" qui cite saint Ferdinand, mort en 1252, comme un personnage historique déjà lointain, suppose que l'œuvre a pu être écrite après cette date. Il est vrai que la strophe en question appartient, au dire des critiques, à un poème rajouté.

¹ J. A. Herbert: "A New Manuscript of Adgar's Mary Legends". *Romania*, XXXII, 1903, pp. 395-421. Hilding Kjellman, *La Deuxième collection anglo-normande de miracles* ..., p. XIII.

² V. Frédéric Koenig: *Les Miracles de Notre Dame par Gautier de Coinci*, p. xxv et xxix-xxx, t. I.

³ Hilding Kjellman, *La Deuxième collection anglo-normande de miracles* ..., p. xvii.

⁴ *Ibid.*, p. cxxviii.

⁵ A. G. Solalinde: "Gonzalo de Berceo y el obispo don Tello". *Revista de Filología Española*, IX, 1922, pp. 398-400. G. Menéndez Pidal, G. de Berceo: *Los Milagros de Nuestra Señora*, Zaragoza: Ebro, 1968, p. 19. Brian Dutton: "Gonzalo de Berceo: unos datos biográficos", *Actes du 1^{er} Congrès international des hispanistes*, Oxford, 1964.

Les miracles savoyards du manuscrit français 818 de la Bibliothèque Nationale ont, d'après Paul Meyer, été rédigés vers le milieu du XIII^e siècle¹.

Jean le Marchant est le seul auteur, parmi ceux que nous étudions, à avoir daté sa traduction:

"Mestre Johan le Marcheant (. . .)
Ceste euvre a dusqu'a chief cerchiee,
Mil deux cens sexante deux ans
Puis l'incarnacion passans.
Ou sexante deux, en septembre,
Si com par mon escript me membre,
Fut ceste besoigne achevee . . ."²

Les miracles picards du manuscrit français 375 de la Bibliothèque Nationale, réunis, comme l'indique J. Morawski³, sur un parchemin daté de 1278 sont donc antérieurs à cette année, mais sans doute de la seconde moitié du siècle.

J. Ulrich, qui a édité les miracles provençaux⁴, n'a pas cru devoir donner de précision sur la date dans son article. Une étude de Mussafia⁵ établit un parallélisme entre ces légendes provençales et le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, dont l'anonyme méridional se serait inspiré. Le rapprochement de Mussafia peut nous donner un élément de datation. Comme Vincent de Beauvais est mort en 1264, on peut penser, avec l'érudit autrichien, que le recueil est postérieur à cette date, peut-être de la fin du siècle, au moment où l'on traduisait aussi la Bible en provençal. Cependant, cette argumentation a été controversée par Erik Boman⁶.

Au sujet des *Cantigas de Santa Maria*, H. I. Marrou⁷ rappelle, dans son étude sur les troubadours et leur influence, que les poèmes galiciens n'ont

¹ Paul Meyer: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, t. XXXIV (2^e partie), 1895, p. 32.

² Pierre Kunstmann: *Miracles de Notre-Dame de Chartres de J. le Marchant*, op. cit., Epilogue, v. 1-9, p. 242.

³ J. Morawski: "Mélanges de littérature pieuse", 3^e article. *Romania*, LXIV, 1938, p. 464.

⁴ Jacob Ulrich: "Miracles de Notre-Dame en provençal". *Romania*, VIII, 1879, pp. 12-28.

⁵ Adolphe Mussafia: "Sui Miracles de Notre-Dame en provençal". *Romania*, IX, 1880, pp. 300-301.

⁶ Erik Boman: *Deux miracles de Gautier de Coinci*. Paris: Droz, 1935, p. XLIX.

⁷ Henri-Irénée Marrou: *Les Troubadours*. Paris: Seuil, 1971, p. 120.

pu être écrits qu'entre 1265 et 1280. Des allusions historiques à la Reconquête de certaines villes comme Puerto de Santa María, prise en 1264, montrent que les poèmes sont postérieurs à cette date. Il s'agit donc d'une œuvre du troisième quart du XIII^e siècle.

Bonvesin da la Riva ne nous a pas laissé de précision sur ses écrits. Cet auteur ayant vécu environ entre 1250 et 1315, on peut raisonnablement situer son recueil à partir du dernier quart du XIII^e siècle, en étant obligés de nous contenter d'une indication aussi floue.

En revanche, le *Llibre d'Ave Maria* est une partie d'une œuvre beaucoup plus étendue de Raymond Lulle, le roman intitulé *Blanquerna*, de 1283-1284.

Sur les *Miracles de la Verge Maria*, Pere Bohigas indique seulement qu'ils proviennent du manuscrit 5 des Archives Capitulaires de Lérida, venant elles-mêmes de Roda et qu'ils sont du XIV^e siècle. Comparant les textes à ceux d'Adgar, de Gautier de Coinci et de la 2^e *Collection anglo-normande*, l'éditeur souligne que les auteurs et collections invoqués sont nettement plus anciens que les récits catalans¹. Étant donné que ces contes rappellent ceux que Vincent de Beauvais avait transmis, on peut les situer après 1264, à l'extrême fin du XIII^e siècle ou au début du XIV^e. Les miracles en prose sont généralement postérieurs aux miracles en vers.

De tout cela, il ressort que la datation de nos légendes est problématique.

L'anonymat de quelques œuvres renforce la difficulté. A l'absence de signature par humilité chrétienne peuvent s'ajouter d'autres raisons. D'une part, certains auteurs ont peut-être gardé l'anonymat parce qu'ils n'étaient pas inventeurs, mais seulement compilateurs, traducteurs ou versificateurs, suivant de très près un modèle (cas des miracles savoyards à valeur littéraire assez piètre). D'autre part, les copistes ont pu supprimer les vers où les auteurs se nommaient. Enfin, tous les manuscrits ne sont pas arrivés, il s'en faut, intacts jusque dans nos mains, nous l'avons vu pour le manuscrit d'Adgar.

2. CONTEXTE LINGUISTIQUE

Les douze collections étudiées dans cet ouvrage se rattachent aux deux grands domaines linguistiques gallo-roman et ibéro-roman.

Mais au XIII^e siècle les langues ne correspondent pas aux frontières politiques qu'elles débordent largement. Ainsi, des formes de gallo-roman

¹ Pere Bohigas Balaguer: *Miracles de la Verge Maria*. Barcelona: Biblioteca catalana d'obres antigues, 1956, p. 10, pp. 13-14.

sont parlées en Angleterre et en Italie, et dans le domaine ibéro-roman, le gallégo-portugais est utilisé dans la poésie de Castille.

Faisons donc brièvement le point sur quelques particularités du contexte de ces domaines linguistiques.

A. Domaine gallo-roman.

L'Angleterre, gouvernée au ^{xiii}^e siècle par les rois angevins de la maison Plantagenêt, ne rédigeait pas encore, à l'époque, les actes du gouvernement en anglo-saxon. Elle avait une littérature écrite dans une langue quelque peu composite puisqu'au fond normanno-picard s'étaient ajoutés, de façon variable, des éléments angevins. Cet idiome, issu du domaine de la Gaule, est désigné sous l'épithète d'anglo-normand.

Ce parler, parfois appelé anglo-français, implanté en Angleterre au milieu du ^{xi}^e siècle, s'y est maintenu jusque vers la fin du ^{xiv}^e siècle. Ainsi, l'histoire de la littérature anglaise, pendant près de trois siècles, a été commune avec celle de la littérature de la Gaule.

A plusieurs reprises, des alliances matrimoniales rattachèrent, dans une certaine mesure, l'Angleterre aux civilisations du midi, par exemple lors du mariage d'Henri II Plantagenêt avec Aliénor d'Aquitaine, en 1152. Une union étroite exista alors entre l'Angleterre et le continent et culmina à l'époque des fils de ces souverains, Richard Cœur de Lion et Jean sans Terre, qui passèrent peut-être plus de temps en France que dans le royaume insulaire.

Une succession de faits vint renforcer l'élément normand en Angleterre. D'abord, comme les rois d'Angleterre restèrent ducs de Normandie jusqu'au début du ^{xiii}^e siècle, les rapports entre le royaume et le duché continuèrent à être étroits. Les jeunes achevaient leur éducation sur le continent. Soldats, clercs, poètes suivaient le roi lors de ses déplacements dans ses provinces continentales. Remarquons cependant que même si le dialecte normand a pu atteindre certains éléments du peuple, puisqu'il était nécessaire pour communiquer avec toute forme d'autorité, il ne fut jamais la langue de tous.

Ensuite, lorsque Jean sans Terre, après la bataille de Bouvines, dut céder à Philippe Auguste les provinces qu'il possédait au nord de la Loire, beaucoup de Normands et d'Angevins suivirent leur premier seigneur et allèrent grossir les rangs des "Français" d'Angleterre.

Enfin, le successeur de Jean sans Terre, Henri III, roi de 1216 à 1272, laissa son royaume ouvert aux gens du continent. Son mariage avec Éléonore de Provence, sœur de la reine de France, épouse de saint Louis, en 1236, causa un nouvel afflux de nobles provençaux et savoyards.

Le déclin de la langue normande en Angleterre a commencé au milieu du ^{xiii}^e siècle, sans doute à cause de la politique d'Henri III, piètre souverain, dont le favoritisme envers les étrangers souleva le mécontentement des

Anglais. Pendant les guerres civiles de son règne commence la fusion entre Anglo-Saxons et Normands installés depuis plusieurs générations. Cela entraîna dès lors l'emploi, comme langue nationale, de l'anglais, déjà majoritaire, et qui deviendra bientôt langue littéraire.

Les quelques données que nous venons de rappeler sur l'Angleterre peuvent nous aider à trouver des éléments de réponse à une question: pourquoi les miracles de la Vierge les plus anciens sont-ils en anglo-normand?

D'abord, par la conquête normande, et à cause de l'existence d'une langue vernaculaire refoulée comme trop vulgaire, l'anglo-normand prit rapidement en Angleterre un rang et un prestige que n'avait pas sur le continent le normand parmi tant d'autres dialectes et, toutes proportions gardées, joua en Angleterre le rôle du latin en Gaule: on l'employait pour les ouvrages sérieux.¹

Mais il est une explication plus satisfaisante, si l'on pense à une loi qui se vérifie dans l'histoire des langues, c'est que le bilinguisme germano-roman écarte plus vite du latin. Cela a joué, en Angleterre, pour des genres littéraires différents des miracles de Notre-Dame par exemple l'historiographie. Celle-ci, restée latine en Gaule jusqu'au xiii^e siècle, utilise l'anglo-normand un demi-siècle plus tôt, dès 1150, avec Geoffrei Gaimar et son *Esloire des Engles*.

Ainsi, alors que les liens de part et d'autre de la Manche sont extrêmement étroits sous les dynasties normande et angevine, l'Angleterre connaît l'importation d'une langue nouvelle en même temps que d'une tradition mariale très vive. Ces deux nouveautés, apportées par des nobles et des clercs, vont bénéficier d'une autorité qui les fera s'imposer rapidement.

Au début du xiii^e siècle, la division et le morcellement caractérisent la Gaule, non seulement au point de vue social et politique, mais encore au point de vue linguistique.

Le pays est coupé en deux, d'une part dans l'Ile-de-France se trouve le royaume capétien, d'autre part dans l'Ouest et le Sud-Ouest la monarchie angevine des Plantagenêt, rois d'Angleterre. Il faut ajouter à ces deux monarchies les fiefs de plusieurs nobles ayant autant de pouvoir que des rois.

Philippe Auguste, au début du siècle, va fonder la puissance capétienne. Le roi Jean sans Terre lui disputant l'Anjou et la Bretagne, le roi de France inflige en Flandres aux alliés du roi d'Angleterre une sanglante défaite à Bouvines, en 1214. Philippe Auguste allait laisser à son petit-fils, Louis IX, né

¹ Emmanuel Walberg: *Quelques aspects de la littérature anglo-normande*, Paris: Droz, 1936, pp. 112-113.

quelques mois plus tôt, un royaume agrandi de plusieurs provinces. La monarchie capétienne s'attachera indirectement le Toulousain et la Provence quand ces deux régions seront apportées respectivement en dot par Jeanne de Toulouse (1237) et Béatrice de Provence (1246) à Alphonse de Poitiers et Charles d'Anjou, frères de saint Louis.

La puissance du roi est grande, mais ce n'est pas sa cour qui a une influence en littérature. Paris n'est pas encore la capitale littéraire du royaume. Au XIII^e siècle, en effet, on ne peut parler encore de langue française. Il y a des dialectes français, il n'y a pas de français.

On a coutume d'opposer, d'après leurs traits caractéristiques, les dialectes en deux groupes, ceux de langue d'oïl au Nord et ceux de langue d'oc dans le Midi. Ces distinctions sont commodes, mais ne correspondent pas dans la réalité à une division territoriale en deux parties égales du domaine de la Gaule.

Dans le groupe de langue d'oïl, le francien est le dialecte de l'Ile-de-France, il n'a pas encore pris la prééminence sur les autres dialectes. Au contraire, le picard au Nord, le champenois à l'Est, le normand à l'Ouest, brillent davantage. Le picard, littérairement plus important que le francien à l'époque, a failli devenir la base de ce qui aurait été un autre "français".

Dans le groupe de langue d'oc, nous avons d'abord les dialectes du Limousin et de la Savoie. Cette province, terre d'Empire, parle ce qu'on a parfois appelé le franco-provençal. Puis il y a les dialectes du Languedoc et de la Provence—cette province également terre d'Empire—où se développe alors la littérature courtoise en langue occitano-provençale, et le gascon.

L'Italie du Nord fait théoriquement partie de l'Empire. Mais au XIII^e siècle, elle est en proie au plus grand désordre, car depuis des lustres, l'empereur et le pape sont en conflit quant au rôle respectif que chacun entend jouer dans la chrétienté. Même des empereurs à forte personnalité, comme Frédéric Barberousse († 1190) n'arrivaient pas, malgré leurs efforts, à avoir le dernier mot.

Le XIII^e siècle va voir le dernier acte du drame entre l'Empire et la papauté. A la mort de Frédéric II de Hohenstaufen, dont Innocent III avait surveillé l'éducation, le Grand Interrègne va s'ouvrir. Le gouvernement de l'Empire est évincé en Italie, mais au prix d'un affaiblissement du pouvoir pontifical en tant qu'état temporel.

Curieusement, nous retrouvons comme acteurs des personnages qui nous sont familiers par les *Cantigas* d'Alphonse X de Castille.

Le père de la reine Béatrice, mère du roi Savant, Philippe de Souabe, est un temps choisi comme empereur. Ce prince cultivé, mais effacé, est soutenu par ceux qui passeront dans l'histoire sous le nom de Gibelins, à cause d'un

château de la famille de Hohenstaufen en Souabe. Son adversaire, Othon de Brunswick, est aidé par les Welfs dont on a fait Guelfes. Le sort ne sera favorable à aucun des antagonistes. Philippe périra tragiquement assassiné en 1208, et Othon, battu à Bouvines, se verra préférer Frédéric II de Hohenstaufen par le pape Innocent III.

Cette effervescence a lieu au moment où François d'Assise prêche la pauvreté et différentes sectes dénoncent la richesse de l'Église. Frédéric reprit à son compte ces attaques, ce qui ne contribua guère à améliorer ses relations avec le pape. Excommunié deux fois, déposé par Innocent IV en 1245, le roi mourait cinq ans plus tard, en difficulté dans sa lutte contre la papauté.

Son fils et successeur Conrad IV étant mort en 1253, personne n'était candidat à une élection aussi difficile. Le roi de Castille Alphonse le Savant, arrière petit-fils de Frédéric Barberousse, posa sa candidature et l'histoire espagnole jugea très sévèrement cette démarche qui coûta cher aux provinces de la Péninsule, celles-ci devant financer l'entreprise. En 1257, il est élu, ainsi que Richard de Cornouailles et les deux princes eurent l'à-propos de ne pas s'affronter. Ce fut le Grand Interrègne. Les villes d'Italie du Nord saisirent l'occasion pour asseoir leur puissance. En 1272, lors d'une nouvelle élection, Alphonse X le Savant fut à nouveau candidat, mais dut s'effacer devant Rodolphe de Habsbourg.

Ainsi, le pouvoir de la famille de Hohenstaufen disparaissait et une nouvelle étape de l'histoire s'ouvrait, dans laquelle Allemagne et Italie dissociaient leur destin

Nous avons vu que les dialectes de Gaule exerçaient un rayonnement sur d'autres parties de l'Europe, tel le normand en Angleterre. Dans d'autres pays comme l'Italie, on n'avait pas transporté un dialecte et la littérature n'était pas commune avec celle de France. Cependant, à l'occasion de relations littéraires ou politiques, certains motifs de la littérature religieuse que nous trouvons dans les miracles de la Vierge ont pu passer à travers les Alpes, peut-être dans le sens Italie-Gaule, dans une période antérieure, puis en sens inverse au ^{xiii}e siècle.

Grandes sont en effet les influences transalpines en Italie du Nord au ^{xiii}e siècle. Pour des raisons géographiques et sociales, il y avait, depuis longtemps déjà, des contacts fréquents entre les peuples vivant de part et d'autre des Alpes.

D'abord l'Italie du Nord, l'ancienne Gaule cisalpine est, au point de vue linguistique, plus le prolongement de l'Occitanie qu'un pays étranger. Le gallo-italien du Milanais Bonvesin da la Riva est plus proche du provençal que du toscan.

Ensuite, le Moyen Âge n'est pas une période où les gens vivaient sédentaires. Les pèlerins allant à Rome, les marchands, favorisaient les échanges entre peuples.

Les thèmes de l'épopée française et la lyrique provençale s'étaient introduits en Italie dès le ^{xiii}^e siècle¹, alors que la Péninsule n'avait pas encore de littérature en langue vulgaire. Ces conditions favorisèrent la propagation des idiomes nouveaux venus, car ils comblaient un vide. Précisons toutefois que la connaissance de dialectes de langue d'oïl ou de langue d'oc n'atteignait que ceux pouvant pratiquer les œuvres littéraires et n'était donc pas le fait de la masse des populations.

Le ^{xiii}^e siècle marque l'apogée de l'expansion des idiomes transalpins. La poésie provençale est alors cultivée en Italie du Nord par les troubadours réfugiés après la croisade contre les Albigeois². Avant d'être dérangés à nouveau par la guerre des Guelfes et des Gibelins, les troubadours trouvaient en effet dans les châteaux de cette partie du pays une atmosphère et des mœurs semblables à celles des cours où leur poésie était née et s'était épanouie. Vers la fin du siècle, Dante sera encore capable d'écrire dans la langue des troubadours.

Pour ce qui est de la littérature française proprement dite, elle pénétra sous forme de poèmes variés, chansons de geste et romans, mais aussi légendes de saints et œuvres en prose. D'après P. Meyer, c'était une littérature plus accessible par ses thèmes que la précédente, partant capable de se répandre en dehors d'un petit cercle de lettrés jusqu'aux classes bourgeoises. Il y avait aussi des traductions dont beaucoup étaient des œuvres d'édification.

En Lombardie, on fit même usage de la langue française comme langue littéraire. L'écrivain Philippe de Novare (né vers 1195), diplomate, historien, moraliste, poète à ses heures, avait reçu une éducation française et passa une grande partie de sa vie en Orient. Il appartient à la littérature française de langue d'oïl par ses œuvres, dont les plus fameuses sont ses *Mémoires* (1247) et le livre des *Quatre temps de l'âge de l'homme*.

Deux autres personnalités se sont aussi exprimées en langue française. Brunetto Latini († 1294) écrivait "*en romanç selonc le raison de France*" et donnait les motifs de son choix au début du *Livres dou Tresor* : "*Por çou que la parleüre est plus delitable et plus commune à tous langages*"³.

A la fin du siècle, le Vénitien Marco Polo († 1323), qui avait pénétré jusqu'au centre de la Chine, dictait en français une relation de ses voyages, *Le Livre des Merveilles*, à Rusticien de Pise, alors que tous deux étaient en prison à Gênes (1298).

Ainsi, au ^{xiii}^e siècle, des pays aussi différents que l'Angleterre ou l'Italie sont, à divers titres, des prolongements du domaine de la Gaule.

¹ F. Brunot *Histoire de la langue française*, 4^e ed., Paris: Colin, 1933, p. 397 n et p. 397-400.

² Paul Meyer: "De l'expansion de la langue française en Italie pendant le Moyen âge". *Atti del Congresso internazionale di Scienze Storiche* (Roma, 1-9 aprile 1903), vol. IV, p. 67.

³ Francis J. Carmody: *Livre dou Tresor* de Brunetto Latini. Berkeley: University of California Press, 1948, p. 18 et pp. XLVII-LIII.

B. Domaine ibéro-roman.

Au Moyen Âge, on ne parle pas encore de "l'Espagne". Plusieurs royaumes chrétiens se partagent la Péninsule: la Castille; le Léon; l'Aragon réuni à la Catalogne, dont le domaine s'étendait, avant la guerre contre les Albigeois, jusqu'au delà des Corbières; la Navarre, gouvernée au ^{xiii}^e siècle par une dynastie champenoise dont les représentants, comme Thibaud IV, écrivent leurs poèmes indistinctement en langue d'oïl ou en langue d'oc et font de leur pays une annexe de l'art français; le Portugal. Restent, avec le Levant, l'Estrémadure et l'Andalousie aux mains des Musulmans.

Entre le ^x^e et le ^{xiv}^e siècle, l'influence venant d'outre-Pyrénées n'est pas à négliger en Espagne. Les moines de Cluny en Bourgogne contribuèrent à développer le pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle, un des plus fameux du Moyen Âge, auquel on arrivait par le *Camino francés*. Ce furent des religieux d'outre-monts qui réformèrent les couvents et jouèrent un rôle diplomatique dans les alliances que contractèrent les maisons royales ibériques entre elles ou avec des maisons françaises. Du ^{xiii}^e au ^{xiv}^e siècle, la politique des mariages entre familles de France et d'Espagne a créé des liens étroits entre les deux côtés des Pyrénées. En 1237, Ferdinand III le Saint épouse en secondes noces Jeanne de Ponthieu, arrière-petite-fille par sa mère de Louis VII et nièce de Louis IX de France. En 1265, l'héritier présomptif du trône de Castille, l'infant don Fernando de la Cerda, fils aîné d'Alphonse le Savant, épouse Blanche de France, fille de saint Louis, à Burgos.

Après des siècles d'organisation difficile et de tâtonnements, le ^{xiii}^e siècle est l'époque des grandes avances chrétiennes dans les terres appartenant jusqu'alors aux "Maures". Au début du siècle, le roi de Castille, Alphonse VIII, arrête une des dernières invasions musulmanes en Espagne à la bataille de Las Navas de Tolosa (province de Jaén), en 1212. Cette victoire remportée grâce à la coalition des princes de Castille, d'Aragon et de Navarre, fit récupérer plusieurs places de l'Andalousie du Nord. De leur côté, les princes portugais ne restent pas inactifs, puisqu'entre 1212 et 1249 (Faro), ils terminent la Reconquête de leur royaume.

Avec Ferdinand III le Saint fusionnent, en 1230, les deux royaumes de Castille et de Léon, au moment où le roi vient de récupérer l'Estrémadure sur les musulmans. Ce roi est le héros de la Reconquête dans le centre de l'Espagne quand il reprend les régions septentrionale et occidentale de l'Andalousie, Cordoue en 1236, Séville en 1248. A sa mort, survenue en 1252, les musulmans ne possèdent plus en Espagne que le royaume de Grenade.

Comme on peut le voir par le nombre de batailles livrées contre les infidèles, la préoccupation religieuse est au premier plan des activités politiques.

La sécurité augmentant en Espagne, l'instruction ne cesse de se développer autour de foyers religieux. Comme en France à la même époque, les Universités se multiplient, celles de Palencia, qui remonte au début du siècle, et de Salamanque, fondée vers 1220 par Alphonse IX de Léon et confirmée par saint Ferdinand en 1242, ne tardent pas à devenir célèbres.

En littérature, on ne raconte plus seulement les exploits guerriers de quelques héros fameux; la tendance didactique et morale, qui favorisera l'apparition des miracles de la Vierge, se développe nettement.

Enfin, l'arrivée dans les cours espagnoles des troubadours occitans introduisit leurs motifs épiques ou lyriques comme leur métrique. Alphonse le Savant se réclamait de leur art. Ces poètes seront l'ornement de sa cour et contribueront à faire de celle-ci une des plus prestigieuses du Moyen Âge.

A l'Est de la Péninsule ibérique, des Pyrénées à Elche, se trouve le royaume d'Aragon dont le Roussillon et la Cerdagne font partie intégrante. Les territoires sur lesquels le royaume aragonais étend son influence dépassent, surtout au Nord, ces frontières: le Béarn, la Bigorre, le comté de Foix, sont des fiefs de princes catalans; de même la seigneurie de Carcassonne et Narbonne est liée au royaume par des liens de vasselage.

A cette époque d'extension territoriale dans le Nord correspond, en sens inverse, un rayonnement des troubadours en Catalogne, en relation étroite avec la poésie occitane du Midi de la France; Guillaume de Cabestany en Roussillon cultiva la poésie provençale. Ici intervient une question de mode dans un genre littéraire déterminé. Au ^{xiii}^e siècle, la poésie lyrique en Catalogne connaît la mode provençale comme en Castille elle suit la mode galicienne. Le caractère plus fluide de ces deux idiomes, par rapport au catalan et au castillan plus énergiques, devait y être pour beaucoup.

Pour le royaume d'Aragon enserré entre la mer, le royaume continental de Castille et le domaine musulman, l'avenir semble tracé vers le Nord, au delà des Pyrénées. Au début du ^{xiii}^e siècle, le roi Pierre II le Catholique jouit d'un grand prestige. Il continue la Reconquête dans la région de Valence. Il est apparenté aux maisons du Midi de la France par son mariage avec Marie de Montpellier, alors que le comte de Toulouse, Raymond VI, a épousé Eléonore, sœur du roi. L'importance du souverain éclate lorsqu'il se fait couronner par le pape à Rome en 1205. En 1212, il est un des chefs de la coalition des princes chrétiens de la Péninsule qui remporte sur les Almohades la grande victoire de Las Navas de Tolosa.

Les dramatiques événements de la croisade contre les Albigeois allaient arrêter l'expansion catalane dans la direction du Nord. En effet, quand les croisés du Nord récemment arrivés dans le Languedoc, où ils ont déjà sup-

primé Béziers et pris Narbonne, mettent le siège devant Carcassonne, le roi Pierre II d'Aragon va en vain au secours de ses vassaux de l'autre côté des Pyrénées. D'abord par la voie diplomatique, il ne peut sauver Raymond-Roger, vicomte de Carcassonne, Béziers, Albi et Razès, dont les terres sont données à Simon de Montfort (1209); ensuite quand il entre en guerre aux côtés de son beau-frère le comte de Toulouse Raymond VI, il est tué à la bataille de Muret (1213).

Il ne reste plus au royaume d'Aragon que des possibilités d'expansion vers le Sud, puisque, l'année précédente, la victoire de Las Navas a porté un coup décisif à la puissance musulmane en Espagne, et vers l'Est en Méditerranée. Obligé donc à renoncer à l'intervention en France méridionale, l'Aragon se lance résolument dans la Reconquête.

Ce sera l'œuvre du fils de Pierre II, Jacques I^{er} le Conquérant, dont le règne de 1213 à 1276 vit la Reconquête définitive sur les musulmans des îles Baléares: Majorque entre 1229 et 1231, un an avant la naissance de Raymond Lulle, Valence entre 1233 et 1245, Murcie entre 1263 et 1266; une grande destinée méditerranéenne commençait pour l'Aragon.

Mais ce roi combattif sut aussi s'entourer de poètes. Comme le fera son fils Pierre III, comme l'avait fait son père Pierre II qui avait accueilli des troubadours, il protégea des poètes, tel Nat de Mons († 1285) qui lui adressa ses œuvres.

Peu de rois ont été autant exaltés après leur mort que Jacques I^{er} d'Aragon par Mathieu de Quercy. Les grandes actions du prince ont surpassé, nous dit le poète, celles de tous les rois d'Espagne. Nul n'a remporté plus de victoires contre les ennemis du Christ et élevé plus haut la gloire de la Croix:

*"Ay! Aragos, Cataluenha, Sardanha,
E Lerida, venetz ab mi doler,
Quar ben devetz aitan de dol aver
Cum per Artus agron selhs de Bretanha"*¹.

3. COMPOSITION DES RECUEILS.

Les collections en langue vulgaire du XIII^e siècle apparaissent comme le résultat d'un brassage de légendes qui, originellement disposées dans un certain ordre, se suivent dans nos recueils sans qu'on perçoive un souci de classification strict. Le seul effort de classement porte sur l'état des personnages bénéficiaires des miracles: membres de l'Église, évêques, moines et religieuses, clercs, prêtres—puis laïcs, femmes et enfants. Ce qui montre

¹ Emeric David: "Mathieu de Quercy", *Histoire littéraire de la France*, XIX, 1838, p. 607.

aussi ce brassage, c'est la multiplicité des lieux où se seraient passés les miracles, preuve que des recueils locaux particuliers à un ordre monastique ou à un pèlerinage ont été adjoints.

A. Domaine gallo-roman.

1. *Recueils de langue d'oïl. Miracles anglo-normands.*

Les huit mille quatre cent cinquante-quatre vers des quarante-neuf miracles d'Adgar, de cent soixante-treize vers de moyenne, se trouvent séparément sur deux manuscrits: dix dans la collection Hope Edwardes publiés par Herbert, trente-neuf dans le manuscrit Egerton, publié par C. Neuhaus. Les miracles du premier manuscrit sont de longueur variable, de trente-six à deux cent soixante dix-huit vers, en moyenne cent vingt vers.

Le fragment publié par Herbert présente dix miracles de la série désignée sous le sigle H M par Mussafia. Il s'agirait selon lui d'une série très ancienne, déjà formée au ^x^e siècle, et une des plus répandues dans les miracles de la Vierge en latin. Cette série de dix-sept miracles est désignée sous le sigle H M, car la première pièce est sur Hildephonse et la dernière sur Muriel.

Voici la liste complète:

- | | |
|----------------------------------|--|
| 1 Hildephonse; | 10 Deux frères de Rome; |
| 2 Moine noyé; | 11 Vilain avare; |
| 3 Clerc de Chartres; | 12 Prieur de Pavie; |
| 4 Cinq Joies; | 13 Jérôme nouvel évêque; |
| 5 Pauvre charitable; | 14 Corporal de Cluse; |
| 6 Larron pendu; | 15 Image respectée au Mont St-Michel; |
| 7 Moine de St-Pierre de Cologne; | 16 Clerc de Pise, fiancé de la Vierge; |
| 8 Pèlerin de St-Jacques; | 17 Muriel. |
| 9 Prêtre ignorant; | |

La collection d'Adgar publiée par Neuhaus présente des poèmes de longueur très inégale, de dix-huit à mille cent deux vers, en moyenne de cent quatre-vingt-dix vers. Le manuscrit primitif a dû être mal recopié puisque le prologue se trouve après le premier poème.

Le recueil semble continuer la série H M. Si le "Vilain avare" n'apparaît pas, en revanche nous trouvons dans l'ordre:

- Le Prieur de Pavie, H M 12;
- Jérôme nouvel évêque, H M 13;
- Corporal de Cluse, H M 14.

Le miracle qui suit dans la collection de Neuhaus, celui de "l'Enfant juif", fait partie d'une série appelée "Cycle des quatre éléments" par Kjellman¹, suivant les travaux de Mussafia. Il se compose de quatre miracles, que nous trouverons au début de la 2^e *Collection anglo-normande*:

- L'enfant juif ou Juitel, chez Adgar/Neuhaus n° 5;
- Théophile, chez Adgar/Neuhaus n° 17;
- La femme enceinte sauvée de la mer au Mont-Saint-Michel;
- La mort de l'empereur Julien l'Apostat, chez Adgar/Neuhaus n° 16.

Ces miracles ont ceci de commun que, dans chacun des quatre récits, le miracle est opéré par la Vierge dans un des quatre éléments. Ici, dans l'ordre: le feu, la terre, la mer, l'air.

Mais le miracle de "l'Enfant juif" se trouve aussi dans un autre groupe de miracles que Mussafia désigne sous le sigle T S. D'après lui, cette série viendrait en troisième lieu par ordre d'ancienneté. Elle comprend dix-sept autres miracles très répandus dans les collections latines d'où ils sont passés dans les œuvres romanes. Le premier miracle est sur les Juifs de Tolède, le dernier sur le miracle des Samedis. Voici la liste:

- | | |
|---|--|
| 1 Juifs de Tolède; | 9 Complie; |
| 2 Malade à qui Marie guérit le pied; | 10 Lait de la Vierge, moine chancreux; |
| 3 Muse; | 11 Enfant juif; |
| 4 (variante); | 12 Trois chevaliers, église profanée; |
| 5 Libye, synagogue transformée en église; | 13 Sœur Eulalie, saluts abrégés; |
| 6 Image souillée exsude de l'huile; | 14 Hydromel; |
| 7 Clerc noyé; | 15 Conception; |
| 8 Moine ivre; | 16 Leuric; |
| | 17 Samedis. |

Il est évident que cette série a été reprise en désordre par le trouvère qui a traduit le miracle du "Lait de la Vierge" dans trois versions différentes (n° 6, 13, 21), le "Moine noyé" (n° 8), le "Clerc ivre" (n° 9), le "Moine à qui Notre-Dame apprend à chanter la Complie" (n° 10), les "Juifs de Tolède" (n° 11), l'homme atteint au pied du Mal des ardents (n° 12), l'origine de la fête de la Conception (n° 22), Muse (n° 14), le miracle de l'Hydromel (n° 33). Il a enfin combiné le miracle de l'Image souillée avec celui des Samedis (n° 37).

¹ Hilding Kjellman, *La Deuxième collection anglo-normande*..., p. xi.

Plus d'une douzaine de poèmes qui ne proviennent ni de H M ni de T S ont été inspirés par la collection latine du moine anglais Guillaume de Malmesbury. En bref, Mussafia a pu dresser un tableau complet des originaux latins d'Adgar¹.

Bien que l'attribution à Adgar de la plus ancienne version en langue vulgaire de la Sacristine ait été contestée par Guiette à la suite de Mussafia, nous avons laissé à la légende, pour des raisons de commodité et en l'absence de filiation certaine, le matricule A 40 correspondant à l'auteur de la première collection anglo-normande. Nous ne pouvions pas faire entrer dans notre recherche le débat sur l'attribution des textes, mais on peut penser que cette légende a été rajoutée tardivement au recueil d'Adgar, dont elle est d'ailleurs la dernière pièce.

A part deux versions du "Sacristain impudique", Adgar ne fait guère de miracles de variation, au sens de nouveau texte reprenant un thème déjà traité dans le recueil. Chaque légende est bien individualisée. Les prodiges que célèbre le trouvère appartiennent au noyau des miracles de la Romania, sur lequel nous reviendrons.

Pourtant, des miracles racontés par Adgar ne sont pas sortis du domaine anglo-normand. On ne les retrouve que dans la 2^e *Collection anglo-normande*. Le plus souvent, ils sont situés en Angleterre. A part la légende de l'hérésie de Justinien, il s'agit chaque fois de miracle où intervient une vision ou une apparition. Les voici:

- Clerc malade guéri par le lait de la Vierge et vision du champ fleuri, A 6;
- Marie réconforte un moine malade, A 15;
- La Vierge guérit de son lait Fulbert de Chartres, A 21;
- Abbé Elsin et fête de la Conception, A 22;
- Vision de Wettin, A 23;
- Moine de Cluny voit Marie à l'heure de sa mort, A 24;
- Moine d'Evesham chasse les démons avec de l'eau bénite, A 25;
- Prêtre pervers sauvé par les prières de son ami, A 28;
- Vision du vilain dans le bois de Bury Saint-Edmond, A 30;
- Hérésie de Justinien et fête de la Chandeleur, A 39.

A part eux, aucun miracle n'est propre à cette première collection anglo-normande.

¹ Adolphe Mussafia: *Comptes rendus de l'Académie de Vienne*, t. CXXIII, 1891, p. 12-15 et 81-85.

La 2^e Collection anglo-normande, ainsi nommée pour la différencier de la première connue—celle d'Adgar—a été étudiée par H. Kjellman qui la trouve supérieure à la précédente.

Elle compte soixante miracles, divisés en trois livres, chacun précédé d'un prologue, plus un prologue général. Les poèmes ont de cinquante-quatre à cinq cent quarante-quatre vers, ils sont donc de longueur proche de ceux de la collection précédente, en moyenne cent soixante-huit vers pour neuf mille trois cent quatre-vingt-quatre au total.

Le classement par série de certains miracles montrerait que l'auteur a suivi d'assez près un manuscrit latin.

Vient d'abord le très ancien "Cycle des quatre éléments" dans les quatre premiers textes. La glorification de vertus chrétiennes occupe les deux suivants. Puis viennent:

- La Nativité de Marie (n° 7);
- L'institution des Heures et des Complies (n° 9 et 10).

Trois miracles sur l'importance de la confession, de la prière et de la pénitence terminent la série, ce sont les n° 8, 11 et 12.

Cette organisation laisse penser à Kjellman¹ que l'auteur était un religieux qui voulait inspirer à son auditoire l'amour des œuvres spirituelles. Les miracles ont d'ailleurs souvent le ton de sermons. Il n'y a aucun développement personnel. La pièce se termine le plus souvent par Amen !

Deux miracles très populaires et moins édifiants, celui de "l'Abbesse enceinte" et de "la Sacristine", auraient été ajoutés plus tard.

Le second livre est entièrement formé de la série H M que l'on retrouve en tout ou en partie dans beaucoup de collections. Adgar présentait dans le même ordre dix pièces; Berceo fera de même pour quinze.

Le troisième livre commence par trois poèmes de la série T S. Celle-ci est très vite interrompue par l'ajout de miracles du recueil de Guillaume de Malmesbury, plusieurs se référant à des localités ou des personnages anglais. Ces personnages sont le plus souvent classés selon leur rang: quatre miracles sur des ecclésiastiques, puis trois sur des femmes, les trois antépénultièmes traitent d'images.

Nous renvoyons aux savants commentaires de Kjellman qui, à partir de cette œuvre, a essayé de reconstituer le manuscrit latin d'origine.

Dans *la 2^e Collection anglo-normande*, les miracles répétés ailleurs sont aussi en majorité. Quatre exceptions sont propres au recueil, soit 6,77%:

¹ Hilding Kjellman, *La Deuxième collection anglo-normande...*, p. xix.

- Chevalier pervers confessé ne peut être accusé par le diable, C 8;
- Une version du sacristain noyé, C 11;
- Saint Thomas Becket et le prêtre pervers, C 59;
- Chevalier pillard ne peut mourir tant qu'il n'est pas confessé, C 60.

L'avant-dernier poème est encore en relation avec l'histoire d'Angleterre.

Nous pouvons déjà apercevoir à travers les collections anglo-normandes une constante des différents domaines linguistiques étudiés: l'ordre selon lequel les légendes se présentent dans chaque collection semble déterminé, en grande partie, par l'usage que le compilateur a fait des diverses sources latines où il a puisé les éléments de son florilège.

Les collections que nous avons retenues sur le domaine de la Gaule sont au nombre de cinq, réparties entre dialectes de langue d'oïl et dialectes de langue d'oc.

Pour le groupe en langue d'oïl, nous aurons *Les Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci, les *Miracles de Notre-Dame de Chartres* de Jean le Marchant, la collection des miracles picards du manuscrit français 375 de la Bibliothèque Nationale.

Dans le groupe de langue d'oc, nous trouverons les miracles franco-provençaux du manuscrit français 818 de la Bibliothèque Nationale et les *Miracles de Sainhta Maria Vergena*, en provençal, du manuscrit Addit. 17920 du Musée Britannique.

— Miracles franciens:

Gautier de Coinci, dans ses *Miracles de Nostre Dame*, a écrit vingt-neuf mille quatre cent trente-cinq vers en cinquante-huit miracles divers répartis en deux livres de trente-cinq et vingt-trois poèmes. Ceux-ci sont de longueur très inégale, mais les plus longs de toutes les collections étudiées: de soixante-huit à trois mille neuf cent quatre-vingts vers, en moyenne cinq cents vers.

Diverses sont aussi ses sources. On ne rencontre pas chez lui, dans l'ordre, des séries qu'on pourrait rattacher aux parangons classés par Mussafia. Certes, nous découvrons en désordre onze des dix-sept miracles de la série H M et six des dix-sept miracles de la série T. S. L'auteur lui-même, quand il cite ses sources, indique des noms ou des titres variés: saint Jérôme pour "l'Image souillée par le Juif", (B I 13); saint Hugues de Cluny pour le "Pèlerin de Saint-Jacques" (B I 25, Adgar citait la même source pour son miracle); Hugues Farsit pour les miracles de Notre-Dame de Soissons (B II 22, vers 153; B II 23; B II 24, vers 16; B II 25, vers 476), c'est-à-dire dans l'ordre: "l'Enfant guéri du Mal des Ardents qui connaît l'Écriture", le "Bouvier impie et guéri", "Gondrée guérie du Mal des Ardents", "Robert de Jouy".

Gautier a mis à profit aussi les œuvres de Herman de Laon pour les miracles de Notre-Dame de Laon (B II 17, B II 26) et celle de Guibert de Nogent (B I 33).

De plus, Gautier a versifié des histoires qu'il a pu emprunter à des recueils locaux, comme ceux d'Arras (B II 27) ou de Rocamadour (B II 21), ou à des collections appartenant à un ordre religieux particulier comme les Chartreux (B II 31) ou même à des chroniques: "Image de Châteauroux" (B I 34).

Il est difficile de démêler le fil qui a conduit Gautier à agencer ses contes.

Chez Gautier de Coinci, on ne trouve pas de miracle tout à fait local, sauf le "Moine de Chartreuse". Tous sont internationaux et figurent dans d'autres collections en langue vulgaire. Quand il y a des récits d'origine régionale (Soissons, Laon, Rocamadour, Arras), ceux-ci étaient devenus si célèbres qu'ils ont perdu leur caractère local.

G. de Coinci donne peu de légendes qu'il soit seul à traiter:

- L'Apparition de Notre-Dame à un moine, B I 31;
- Le Clerc qui récitait la prière *O intemerata*, B I 39;
- Perte des reliques de sainte Léocadie, B I 44;
- Miracles de Notre-Dame de Laon:
 - . Fiertre boutée hors de l'église, B II 16;
 - . Dragon qui brûle la ville, B II 17;
- Moine de Chartreuse, B II 31;

Soit six miracles, représentant 10,34% du recueil.

Dans une collection aussi longue, le lecteur est curieux d'observer comment le poète francien s'est soucié d'enchaîner un ensemble de pièces disjointes.

Ce n'est qu'à partir du miracle B I 30, soit au vingt et unième poème, que Gautier de Coinci a formé le projet de lier ses textes. Il exprime le désir d'être bref pour ce miracle (qui, effectivement, ne compte que 130 vers), et annonce qu'il en a encore beaucoup à raconter.

Plus intéressante est la fin de B I 37, où il parle de la mort et du mépris du corps; il enchaîne le poème suivant, B I 38, sur la même idée. Mais si dans le cas du "Sage fol d'Alexandrie", la présence d'un protagoniste ascète justifie de telles considérations; dans le second cas, cela est beaucoup moins évident.

Encore à la fin de B II 30, exaltant la peine qu'il convient de prendre en disant des prières, le moine enchaîne sur un miracle du même thème, B II 31.

Dans ce dernier, il rappelle le conte précédent (v. 95) et un autre qu'il n'a pas raconté sous cette forme, celui de "l'Image de Châteauroux", sans doute assez répandu pour être connu de l'auditoire, et auquel il a déjà fait allusion dans un texte antérieur.

Nous observons donc seulement deux cas où le poète s'est soucié d'enchaînement (B I 37-38 et B II 30-31), encore est-ce de façon artificielle. Si nous avons choisi l'œuvre de G. de Coinci, une des plus réussies formellement, pour suivre les essais de liaison d'un texte à l'autre, c'est pour souligner combien les auteurs ont été indifférents à ce problème ou maladroits pour le résoudre.

Les six mille quatre cent quinze vers des trente-deux *Miracles de Notre-Dame de Chartres* de Jean Le Marchant forment, à notre connaissance, la seule collection homogène de miracles de la Vierge, portant sur un sanctuaire unique, composée en langue vulgaire au XIII^e siècle¹.

Deux particularités différencient l'œuvre en question de ses contemporaines. D'abord, au lieu de promener le lecteur dans les villes et les pays les plus divers, elle montre une préoccupation essentielle: attirer l'attention sur une seule ville et un seul sanctuaire. Ce trait, caractéristique des recueils locaux consignés en latin, ne se trouve habituellement pas dans les œuvres en langue vulgaire. Ensuite, contrairement aux autres recueils romans du XIII^e siècle qui traduisent du latin des légendes écrites au XII^e siècle et souvent antérieures, celui de Jean le Marchant a été translaté peu de temps après sa composition en latin. A preuve que sept poèmes traitent de la reconstruction de la cathédrale après l'incendie de 1194. Entre cette date et celle où Marchant termine son recueil, 1262, seulement soixante-huit années se sont écoulées.

Antoine Thomas² a étudié au siècle dernier le manuscrit du Vatican coté Regina 339 qu'a traduit l'auteur médiéval. Cinq poèmes: n° 27, "Femme qui offrit une touaille à Notre-Dame"; n° 29, "Chancelier de Chartres"; n° 30, "Robert de Jouy"; n° 31, "Prêtre ignorant"; n° 32, "Des ardents", ne figurent pas dans le texte latin et proviennent d'une source différente.

En ce qui concerne le n° 29, c'est une variante du "Clerc de Chartres" que nous rencontrons dans toutes les grandes collections examinées. Le

¹ Paule V. Bétérous: "Contribution à l'histoire du pèlerinage de Notre-Dame de Chartres, à travers la collection de miracles de Jean le Marchant (1262)". *Bulletin philologique et historique*, 1977, pp. 55-63.

² Antoine Thomas, "Les Miracles de Notre-Dame de Chartres". *Bibliothèque de l'École des Chartes*, XLII, 1881, pp. 505-550.

n° 30 reprend mot à mot le miracle B II 25 de Gautier de Coinci: au vers 5, le nom de Chartres est simplement mis à la place de celui de Soissons et dans le cours du texte, les allusions à Soissons sont toujours remplacées par d'autres sur Chartres. En tout, quarante-quatre vers sont omis, correspondant aux vers 83-86, 445-446, 450-452 (changés au profit de Chartres), 455-493 du poème de G. de Coinci selon l'édition Koenig. Cela ne veut pas dire que Jean le Marchant ait été le plagiaire, le texte a pu être interpolé plus tard ou par une autre main. Cela s'est fait souvent pour les miracles de Gautier de Coinci qu'on retrouve dans différents recueils du XIII^e siècle (comme le manuscrit français 818 de la Bibliothèque Nationale dont nous étudierons les miracles en franco-provençal). Le n° 31 est aussi un poème de Gautier (B I 14) dont le copiste garde quarante-six vers sur les quatre-vingt-quatorze de l'original. Le n° 32 provient peut-être d'un autre recueil local en relation avec les guérisons du Mal des Ardents; il constitue une sorte d'apothéose du pouvoir de Marie qui guérit d'un coup deux cent soixante personnes.

La caractéristique de l'œuvre de Jean le Marchant est de nous présenter, mis à part les cinq miracles précités, une série de miracles locaux qui n'ont le plus souvent rien de spectaculaire. Il n'y a, par exemple, aucune guérison d'aveugle comme c'est le cas dans les légendes de Rocamadour et autres lieux. Dans le troisième conte, l'auteur fait l'exposé des origines du pèlerinage chartrain. Après trois ans de travail de reconstruction, malgré les efforts conjugués du chapitre, qui avait abandonné ses rentes, et de la population qui apportait ses bras, l'argent vint à manquer et cette raison bien terre à terre amène l'intrusion du merveilleux: Notre-Dame, nous dit l'auteur, aurait demandé à son Fils le pouvoir de faire des miracles à Chartres, afin d'attirer en ce lieu les pèlerins, et par conséquent les offrandes permettant l'achèvement de l'église.

Ce sont ces miracles de circonstance que Jean le Marchant et avant lui son modèle, ont voulu relater. Ainsi, comme chroniqueurs, les auteurs ont trouvé à raconter un fait intéressant par son fond historique indiscutable et, comme écrivains moralistes, ils ont imaginé une introduction édifiante à leur œuvre.

Dans ce recueil, les rôles sont toujours tenus par des gens humbles; les circonstances prises dans la vie courante.

Les deux premiers miracles reprennent des motifs célèbres: Mal des Ardents, mains qui se ferment pour avoir travaillé un jour férié. Les dix-sept miracles suivants sont assez monotones, sauf le n° 18 sorte de halte, quand Marie vient visiter son église de Chartres. Les récits plus riches en péripéties sont peu nombreux (n° 20, 22, 23). Ici, le dessein vise à la propagande, alors que chez Gautier de Coinci, il visait à la pastorale.

Les miracles, parfois classés de façon symétrique, offrent des variations: petite fille/petit garçon noyés (n° 7, 8), vin/pain multipliés (n° 10, 11); sont souvent parallèles: enfant ou objet épargné dans l'incendie d'une maison (n° 9 et 27), pèlerins tirant une charrette de matériaux de construction pour qui la charge est protégée d'une intempérie, un accident de route réparé, le bon chemin retrouvé (n° 12, 15 et 17), jeune homme ou fillette tombés dans un puits et sauvés (n° 13 et 16).

Même si les textes, ne se trouvent pas littéralement dans d'autres collections, ils sont similaires de ceux rencontrés chez des auteurs qui ont exploité des recueils locaux, comme Alphonse le Savant. Ils sont d'une longueur moyenne, de deux cents vers, s'échelonnant de quarante à cinq cent trente-six vers.

De toutes les collections de miracles de la Vierge du temps, écrits en langue vulgaire, c'est le recueil le plus concret par ses thèmes.

— Les mille soixante-cinq vers des miracles picards du manuscrit 375 de la Bibliothèque Nationale, forment une courte collection de neuf poèmes. Ce ne sont pas des pièces originales, mais des légendes communes à d'autres recueils romans. Il y a lieu de faire une place à part au poème n° 6, "La Sacristine": son début lyrique et ses dialogues montrent qu'il a été composé par un poète plus inspiré. C'est le seul texte de la série dont on n'ait pas trouvé l'original latin. C'est aussi la plus longue légende d'une suite où les pièces sont courtes, trente-quatre à quatre cent soixante dix-huit vers, soit en moyenne cent dix-huit vers.

Dans les miracles picards, on pourrait, à la rigueur, déceler un essai de construction du recueil par son espèce d'architecture pyramidale. Les deux miracles du milieu, symétriques par le protagoniste: un sacristain (104 v.) et une sacristine (478 v.), sont les deux plus longs de la collection entre une série de quatre dont le nombre de vers va plutôt croissant (68, 74, 82, 74), et une série de trois dont le nombre de vers va décroissant (90, 61, 34).

Peut-être pouvons-nous rattacher l'auteur inconnu à quelque groupe poétique que favorisait une population attachée à la littérature. En effet, non seulement à Arras mais dans d'autres villes de Picardie, le goût de la poésie lyrique avait gagné les bourgeois. On organisait là des concours poétiques appelés Puis Notre Dame, du nom de la ville du Velay où des concours de ce genre, d'abord seulement en l'honneur de la Vierge, avaient pris naissance.

2. Recueils de langue d'oc.

— Miracles franco-provençaux ou savoyards.

Bien qu'il ne s'agisse pas, à proprement parler, de langue d'oc, nous commencerons par un série de transition: la collection de miracles du ma-

nuscript français 818 de la Bibliothèque Nationale. La langue est en effet un mélange de français et de nombreux mots et formes tirés du franco-provençal. "Le versificateur anonyme cherchait à se rapprocher du français qu'il savait mal" a écrit Paul Meyer¹.

Cette collection de dix mille six cent soixante et onze vers, plus quatre-vingt trois lignes de prose, soit soixante dix-neuf miracles, écrite dans la région lyonnaise, a été étudiée plusieurs fois, d'abord par Mussafia² et P. Meyer, puis, plus près de nous, par Pierre Gardette³. Après les *Cantigas* d'Alphonse le Savant, il constitue au XIII^e siècle le recueil le plus fourni de la Romania.

Il est d'usage de regarder avec dédain le *Mariale en franco-provençal* du M.S. 818 de la Bibliothèque Nationale. Si l'intérêt linguistique de la collection a été souligné, celle-ci n'a jamais été louée pour sa valeur littéraire. Le style, la versification ont été passés au crible et, de fait, n'emportent pas l'adhésion pour leur beauté ou leur ingéniosité. On lui a reproché notamment sa versification incorrecte, sauf pour le n° 2 qui est en prose.

Mais tout n'est pas méprisable pour autant dans ce recueil, à coup sûr l'œuvre de plusieurs compilateurs de talent inégal. Celui du "Tiers-livre" (alors que ni une première, ni une seconde partie ne sont indiquées et qu'il s'agit, sans doute, de la traduction pure et simple d'une division d'un modèle latin), a écrit des versions de "Théophile" ou de "Saint Basile et l'empereur Julien" intéressantes, soit par la mise au point doctrinale qu'elles donnent, soit par l'agencement romanesque des péripéties.

Le groupe le plus important vient de T S et de H M.

| | | |
|---------------|---------------|----------------|
| T S 1 = n° 51 | T S 6 = n° 63 | T S 10 = n° 71 |
| T S 2 = n° 50 | T S 7 = n° 67 | T S 11 = n° 64 |
| T S 3 = n° 60 | T S 8 = n° 69 | T S 14 = n° 49 |
| T S 5 = n° 66 | T S 9 = n° 28 | T S 16 = n° 65 |

Nous retrouvons aussi quatorze miracles de la série H M: H M 3 à H M 17, classés en ordre, au milieu de la collection, avec les numéros 32 à 46.

Les soixante dix-huit miracles en vers sont de longueur moyenne, plutôt courts, de vingt-six à neuf cent vingt-deux vers, soit en moyenne cent trente-sept vers.

¹ Paul Meyer: *Notice et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, t. XXXIV, (2^e partie), 1895, p. 64.

² Adolphe Mussafia: *Comptes rendus de l'Académie de Vienne*, t. CXXXIX, 1898.

³ Pierre Gardette: "Le Franco-provençal écrit en Lyonnais et en Forez au Moyen Âge". *Revue de linguistique romane*, XXXII, 1968, p. 92.

Ces textes portent la marque de la traduction. Nous n'y trouvons aucune note personnelle d'auteur, plutôt quelque monotonie. Le compilateur se contente d'adresser une invocation à la Vierge à la fin de chaque morceau pour demander la protection de Marie. Une particularité revient souvent: l'insistance de l'auteur sur le chant des heures.

Dans ce "*Mariale* en langue vulgaire", selon l'expression de Paul Meyer, certaines traductions ne se retrouvent pas ailleurs.

Les miracles en exemplaire unique dans cette collection et tout notre corpus sont assez nombreux, douze sur soixante dix-neuf, soit 15,18% et bien individualisés. Ce sont:

- Abbessse qui chante trois psaumes, E 1;
- Moine qui entend chaque jour le service de Marie, E 7;
- Dispute entre Innocent II et Pierre Anaclet, E 14;
- Évêque qui brise l'arche de son chapelain, E 21;
- Chevalier qui méprise Notre-Dame, E 27;
- Moine aveugle guéri après avoir composé un répons, E 61;
- Apparition de la cour céleste à un prêtre, E 62;
- Leuric, E 65;
- Miracle des cierges à Sainte-Marie-Majeure, E 70;
- Juif blesse une statue qui saigne, E 75;
- Odilon de Cluny guéri enfant, E 78;
- Marchand puni d'avoir juré sur la Vierge, E 80.

Cinq autres miracles sont des variantes de légendes du fonds international: E 15 ("Mal des ardents"), E 19 ("Sacristain noyé"), E 29 ("Ecrin"), E 52 ("Lait de la Vierge"), E 79 ("Femme dont l'enfant meurt et ressuscite").

— La collection provençale. *Miracles de Sainhta Maria Vergena* est une suite de brefs comptes rendus de légendes très connues que l'on retrouve dans plusieurs collections. Le récit est sec, sans fioritures, son intérêt littéraire restreint. De treize à cent trente-six lignes, les textes ont une longueur moyenne de trente-huit lignes, cinq cents au total.

D'après Mussafia¹, les treize légendes provençales suivent le même ordre qu'une série de Vincent de Beauvais dans le VII^e livre de son Encyclopédie. Le texte provençal suit le texte latin mot à mot, tout en étant plus simple et plus dépouillé.

Il semblerait qu'un certain ordre ait été suivi par le compilateur à la suite de son modèle.

¹ Adolphe Mussafia: "Sui Miracles de Notre-Dame en provençal". *Romania*, IX, 1880, pp. 300-301.

Après le premier miracle, un des plus anciens connus, celui des "Trois enfants dressant les colonnes de la basilique Sainte-Marie de Constantinople", viennent trois légendes sur des images dont deux ont pour protagonistes des Juifs. Ensuite, après un récit de guérison par le Lait de la Vierge suivent deux prodiges se passant au Mont Saint-Michel. Le miracle de "l'Abbesse enceinte", qui est alors inséré, ne saurait être rapproché d'aucun autre du recueil. Puis, après un autre miracle d'image apparaissent deux exploits se passant en mer. Enfin, la série se termine par deux histoires de manquement aux préceptes de l'Église et aux commandements de Dieu.

Comme pour les miracles picards, on pourrait apercevoir une construction de cinq, trois et cinq légendes par les rôles symétriques joués par Marie. Dans le second et l'avant-dernier texte: rôle mandatif de H 2 et H 12; dans le quatrième et le quatrième avant la fin: rôle protecteur de H 4 et H 10. Le miracle n° 7, celui du centre du recueil, présente l'image de la Vierge, souveraine des éléments par sa statue qui se dresse, intacte, au-dessus des décombres de l'incendie. Marie joue un rôle de mère en intervenant pour deux femmes qui dans des circonstances différentes, sont sur le point d'accoucher dans H 6 et H 8, textes qui encadrent le miracle central.

En revanche, à l'inverse des miracles picards, aucune valeur ne semble avoir été recherchée au sujet du nombre croissant ou décroissant de la longueur des textes. Le miracle central, le plus important, est simplement le plus court de la collection.

— Miracles gallo-italiens.

Nous ne pouvons rien inférer de systématique sur les œuvres mariales de Bonvesin da la Riva d'après celles qui ont été trouvées à ce jour.

Les miracles contenus dans le *De miraculis Virginis* sont au nombre de cinq, précédés d'une introduction de quatre-vingt-seize vers¹. Les poèmes, écrits en alexandrins, ont de cinquante-six à cent trente-six vers, soit en moyenne quatre-vingt-cinq vers. Nous retrouvons ces versions dans toutes les autres grandes collections internationales, à part le n° 2, variante de l'homme qui ne peut mourir avant de s'être confessé.

On peut regretter que les chercheurs paléographes n'aient pas encore découvert en Italie des collections complètes de miracles de la Vierge du XIII^e siècle, époque des premiers ouvrages en langue romane. Il est permis pourtant de penser qu'il en existe, puisque dans ce pays sont localisés quel-

¹ Cette œuvre comporte quatre cent vingt-huit vers.

ques-uns des miracles appartenant aux séries les plus anciennes; c'est le cas pour le groupe H M:

- N° 10: Deux frères de Rome;
- N° 12: Prieur de Pavie (Lombardie);
- N° 13: Jérôme, nouvel évêque de Pavie;
- N° 14: Corporal della Chiusa (Piémont);
- N° 16: Clerc de Pise, fiancé de la Vierge (Toscane).

B. Domaine ibéro-roman.

Pour le castillan, Gonzalo de Berceo nous présente avec *Los Milagros de Nuestra Señora* une série de vingt-cinq miracles plutôt courts, de quarante à six cent cinquante-deux vers, en moyenne de cent trente-huit vers et de longueur assez semblable¹.

Jusqu'à ce que Becker découvrit en 1910 le manuscrit Thott 128 de la Bibliothèque de Copenhague qui présente dans l'ordre les textes latins ayant pu inspirer les poèmes des *Milagros*, les chercheurs essayaient de rattacher les miracles de Berceo aux collections connues, étudiées par Mussafia.

On remarque en effet que les treize premiers miracles correspondent, dans l'ordre, aux treize premiers de la série H M, ce fameux groupe, déjà trouvé en tout ou en partie (chez Adgar, dans la 2^e *Collection anglo-normande*, les miracles savoyards), et dont les pièces isolées sont dans toutes les collections.

G. de Berceo a omis le n° 14 puis réutilisé les numéros 15 et 16, et sauté le n° 17. Ensuite, notre auteur a repris, dans l'ordre, deux légendes du groupe T S, le n° 11 et le n° 12. Encore au groupe T S, il avait pris le n° 1.

En revanche, le miracle de la "Délivrance merveilleuse au Mont Saint-Michel" ne se trouve dans aucune des séries H M et T S. Nous avons vu qu'il faisait partie du cycle dit des quatre éléments. Cependant, comme Berceo n'a pas réutilisé les quatre miracles du cycle, les chercheurs s'étaient tournés vers d'autres collections comme celle que Mussafia appelle *Pez*, du nom du bénédictin qui l'a éditée au XVIII^e siècle². Cette suite de quarante-deux pièces combine, au début, la série complète de H M avec divers miracles de T S et d'autres recueils. La compilation de *Pez* a servi à Gautier de Coinci, pour la 2^e *Collection anglo-normande*, les miracles savoyards, picards... Dans l'anthologie de *Pez* se suivent, comme chez Berceo, mais avec des numéros différents (22 et 23), les légendes de la "Délivrance merveilleuse"

¹ Au total, trois mille trois cent cinquante-deux vers.

² Cf. n. 4, p. 77, chapitre 2.

et du "Moine ivre". Les trois prodiges suivants de Berceo portent dans la collection latine les numéros 36, 27 et 33.

Le miracle de Théophile fait défaut aux trois collections H M, T S, Pez, dont nous venons de parler; il fallait donc que l'auteur castillan connût encore un autre recueil. Brian Dutton l'a démontré, Berceo ne s'est pas directement inspiré du manuscrit Thott, mais d'une version voisine¹.

Los Milagros de Nuestra Señora appellent plusieurs remarques. D'abord, à part les histoires de la série H M, les poèmes ne semblent pas classés par l'état ou le sexe des protagonistes, le lieu où est censée se passer l'action. Ensuite, à une exception près, tous les miracles se trouvent dans des collections antérieures. Ce sont ceux du fonds international circulant en latin dans la Romania et le poète n'a fait sur eux aucune variation. Les récits qui abondent dans les collections locales, comme ceux de guérison ou de délivrance de prison, manquent totalement. L'unique poème dont on n'ait pas l'original latin, le texte rajouté ou déplacé de "l'Église dévalisée", est le seul avec "l'Image respectée" à mentionner une référence historique qui le situe dans un temps concret. Il a pu relever d'une tradition propre à la Péninsule ibérique, puisque Alphonse le Savant raconte des légendes similaires au sujet de Montserrat (J 302) et de Tudia (*Cantiga* J 326).

— Miracles gallégo-portugais.

Les *Cantigas de Santa Maria* d'Alphonse le Savant forment le recueil le plus important de miracles de la Vierge, écrits en langue romane, de tout le Moyen Âge.

Les miracles narratifs au nombre de trois cent cinquante-cinq, par opposition aux *Cantigas* de louange, se signalent par une variété que nous ne retrouvons pas dans les autres collections. Dans l'édition de W. Mettman, ils comptent vingt trois mille trois cent quatre-vingt-dix-neuf vers, mais ce chiffre n'est guère significatif, car les poèmes devraient avoir souvent leurs vers dédoublés.

Les miracles des *Cantigas* ne suivent jamais l'ordre des séries dont nous avons parlé. Nous reconnaissons la série H M en désordre, la série T S disséminée dans tout le recueil, les collections de Pez, Guillaume de Malmesbury, etc. Entre les miracles internationaux, le roi a intercalé des miracles locaux; ceux-ci deviennent de plus en plus nombreux au fur et à mesure qu'on avance dans la lecture de l'œuvre. Mussafia a fait remarquer que dans la première centaine des *Cantigas* nous trouvons soixante-quatre légendes géné-

¹ Brian Dutton: *Obras completas de Gonzalo de Berceo*, II, London: Tamesis Books Limited, 1971, p. 14.

rales, dans la seconde centaine, ce nombre se réduisait à dix-sept puis à onze dans la troisième centaine, pour tomber à deux dans la quatrième¹. Même si, dès 1918, A. G. Solalinde² a pensé que la statistique était à revoir, elle est un signe de critère de la formation de l'ouvrage.

Dans les *Cantigas*, nous lisons en effet quatre catégories différentes de miracles:

- les textes des grandes collections du fonds latin européen;
- des légendes d'origine locale;
- des miracles personnels arrivés au roi ou à des membres de sa famille;
- des traditions anciennement christianisées puis "marialisées" au XIII^e siècle.

Dans les autres collections, nous ne trouvons que les deux premières catégories.

Si l'on observe les *Cantigas* dizaine après dizaine, on s'aperçoit que la première offre des récits pris parmi les plus connus de la Romania. Puis, dès la seconde dizaine, le roi introduit un prodige qu'il est seul à raconter (J 18). Dans la troisième dizaine, le caractère hétérogène s'affirme. Avec la quatrième commencent les miracles locaux espagnols (J 31), prélude en un poème suivi de beaucoup d'autres. La cinquième augmente déjà le nombre des miracles ibériques. À la treizième dizaine débutent les miracles royaux (J 122) que l'on retrouvera ensuite périodiquement dans les 15^e, 17^e, 21^e, 23^e, 24^e, 26^e, 28^e, 30^e, 35^e, 36^e, 37^e, 39^e dizaines. Les 17^e et 18^e dizaines offrent à elles seules treize poèmes sur Notre-Dame de Salas. Les 22^e, 23^e, 24^e ne comptent chacune qu'un miracle international. La 25^e n'en présente aucun. À la 33^e dizaine commencent les miracles de Sainte-Marie-du-Port qui nourriront à quatre reprises la 37^e dizaine, puis sept fois la 38^e et quatre la 39^e.

De plus, A. le Savant écrit des variations sur des thèmes qu'il traite une première fois, puis reprend:

- J 18: Offrande promise et non donnée, sujet traité à nouveau dans J 31;
- J 21: Enfant obtenu, mort puis ressuscité, traité à nouveau dans J 43, 168, 224, 347;
- J 23: Hydromel, traité à nouveau dans J 386;
- J 29: Matériaux trouvés tout prêts, traité à nouveau dans J 342;
- J 36: Menace de naufrage, traité à nouveau dans J 313;

¹ Léopoldo Cueto, Marquis de Valmar: *Cantigas de Santa Maria* de Alfonso el Sabio. Madrid: Real Academia Española, 1889, p. 63.

² Antonio G. Solalinde: "El Códice florentino de las Cantigas y su relación con los demás manuscritos". *Revista de Filología Española*, t. V, cuaderno 2^o, 1918, p. 175.

- J 44: Autour perdu, traité à nouveau dans J 232;
J 58: Nonne tentée de fuir ne part pas, traité à nouveau dans J 59;
J 72: Joueur tué pour avoir insulté Notre-Dame, traité à nouveau dans J 238;
J 77: Percluse guérie, traité à nouveau dans J 179;
J 78: Favori calomnié, traité à nouveau dans J 97;
J 88: Moine et électuaire, traité à nouveau dans J 152;
J 96: Pécheur ne peut mourir sans s'être confessé, traité à nouveau dans J 124 et 237;
J 98: Pèlerine ne peut entrer dans l'Église sans s'être confessée, traité à nouveau dans J 127 et 217;
J 101: Sourd-muet guéri, traité à nouveau dans J 234;
J 114: Jeune homme blessé à mort par ses ennemis, traité à nouveau dans J 146;
J 126: Flèche extraite, traité à nouveau dans J 129 et 408;
J 128: Hostie dans une ruche, traité à nouveau dans J 208;
J 137: Chevalier rendu chaste, traité à nouveau dans J 336;
J 139: Pain, traité à nouveau dans J 353;
J 142: Chasseur prenant un héron dans l'eau, traité à nouveau dans J 243;
J 166: Guérison d'un perclus, traité à nouveau dans J 333;
J 176: Libération d'un captif, traité à nouveau dans J 291;
J 178: Mule morte, traité à nouveau dans J 228;
J 199: Fête non gardée, traité à nouveau dans J 289;
J 203: Farine augmentée pour personne charitable, traité à nouveau dans J 258;
J 222: Araignée dans un calice, traité à nouveau dans J 225;
J 242: Ouvrier tombé d'une toiture, traité à nouveau dans J 249;
J 275: Jeune fille guérie de la rage, traité à nouveau dans J 319;
J 356: Matériaux apportés pour un chantier, traité à nouveau dans J 358;
J 372: Guérison de la rage, traité à nouveau dans J 393;
J 377: Charge demandée, traité à nouveau dans J 382.

Ce grand nombre de variations empêche que le pourcentage élevé (75%) de miracles n'appartenant pas au fonds international donne une physionomie exacte de la collection. Car, mises à part les variations citées ci-dessus, d'autres variantes sur les miracles internationaux (cinq pour la "Sacristine" par exemple), faussent les proportions.

— Miracles catalans.

Le *Llibre d'Ave Maria* fait partie d'un ensemble plus vaste, le roman de *Blanquerna*, où le Docteur Illuminé passe en revue les cinq états du monde: mariage, état religieux, prélature, dignité apostolique, préparant à la vie érémitique contemplative. Ce *Llibre*, qui contient des miracles de la Vierge

sous forme de quatre précieux poèmes en prose, s'harmonise donc avec un grand roman moral.

Dépassant le concept d'accumulation en nombre ou de réduction à des schémas, tournant le dos au merveilleux outrancier, Raymond Lulle tenta le premier essai—et le dernier à notre connaissance—d'intégrer des motifs de miracles traditionnels dans un enchaînement romanesque, en prenant comme jalons de son récit les mots de la salutation angélique.

Dans cet ouvrage d'une quarantaine de pages, nous suivons l'abbé Blanquerna, soucieux de développer dans son abbaye le culte de Notre-Dame. La moyenne de chaque miracle est de deux cent trente-six lignes, pour un total de neuf cent quarante-quatre lignes.

Après les deux premiers chapitres où Raymond Lulle reprend, pour le mettre sur le compte de celui de Blanquerna, le miracle du "Couvent de Jérusalem sauvé de la famine", puis le schéma de l'homme au cœur endurci vaincu par la prière, il nous montre plusieurs cas de conversion mariale. Ces cas correspondent à des types caractéristiques du temps: le chevalier errant qui se croise, l'évêque qui fonde un monastère pour l'étude des langues orientales, l'ancien abbé qui devient prédicateur chez les plus isolés, c'est-à-dire les bergers.

L'auteur a cherché la nouveauté non au point de vue des anecdotes racontées, mais de l'organisation de matériaux traditionnels.

Le recueil du manuscrit de Lérida, *Miracles de la Verge Maria*, comprend trente-six textes en prose, dont trente et un expressément mariaux. Ils comptent¹ de sept à cent vingt-trois lignes, soit en moyenne trente lignes. Ils ne sont pas particuliers à la Catalogne, il ne s'agit pas de miracles locaux, comme on en a consigné en latin, à la même époque, à Notre-Dame de Montserrat par exemple. Nous trouvons d'une part les contes des collections internationales, d'autre part des légendes propres à ce recueil ou du moins remaniées pour lui. Elles ont le particularité d'être parfois marquées par des éléments merveilleux (M 5, 6 et 8) ou fantastiques (M 3), tout à fait inhabituels dans de tels ouvrages. Ces éléments ressortissent davantage à des romans d'atmosphère magique ou à des contes folkloriques qu'à des œuvres religieuses. C'est dire l'hétérogénéité des origines du recueil. Les treize premiers miracles, soit jusqu'au numéro 14, commencent tous par la même expression: "Ere". A partir du 15^e, un peu de variété s'introduit dans les débuts de texte où quatre formules alternent. Comme cette série commence par un miracle déjà raconté dans le n° 2, on peut se demander s'il n'y a pas

¹ Au total, neuf cent quarante-cinq lignes.

eu changement de compilateur ou reprise du travail après une interruption. De toutes façons, nous avons affaire à un lettré habile à exploiter les goûts en évolution du public de l'époque, au courant des légendes en vogue et qui ne restait pas confiné au fond d'un monastère.

En se fondant sur l'étude attentive de la phonétique, P. Bohigas détermine que les miracles ont été écrits par un compilateur qui devait appartenir à la zone du catalan oriental¹.

On ne sait rien sur l'auteur du recueil, mais on peut noter la délicatesse du ton lorsqu'il fait parler les différents personnages. La Vierge et ses dévots font assaut de politesse et d'exquise courtoisie. Les personnages semblent se servir du langage utilisé dans l'aristocratie et à la cour des rois d'Aragon. Le début du xiv^e siècle est le moment où la puissance de la Confédération catalano-aragonaise atteint son point culminant. Par son expansion en Méditerranée, elle étend sa domination jusqu'en Grèce, en passant par les îles Baléares, l'Italie du Sud, la Sardaigne et la Sicile.

Sept miracles sont particuliers à ce recueil en prose, soit 22,58% :

- Moine qui apprend à chanter, M 6;
- Jeune fille décapitée qui ressuscite, M 8;
- Religieuse qui se défigure, M 9;
- Dame orgueilleuse de sa beauté, M 11;
- La Vierge montre sa grâce au roi Richard d'Angleterre, M 20;
- Intercession en faveur d'un roi, M 24;
- Mauvaise nourrice, M 34.

D'autres miracles, du fonds international, se présentent ici sous des formes propres à l'anonyme de Lérida, comme les numéros 5, 14, 15, 16, 18, 21, 23 et 32.

Dans ce recueil certes, des miracles sont traditionnels, mais on peut se demander si tous les modèles remontent au latin. Certains ne viendraient-ils pas de tradition orale, recueillis par un lettré laïc? Car l'auteur a fait un effort de choix, puisque certaines légendes uniques n'obéissent pas à des schémas connus dans les autres collections de la Romania. Il semblerait que quelques-uns aient été directement dits puis écrits en langue vulgaire. On serait alors en présence d'une œuvre dont l'intérêt dépasse l'insolite du récit. Cet intérêt serait celui de l'histoire pensée, dite et écrite dans la langue de ceux qui l'écoutent ou la lisent. Nous surprendrions alors presque une conversation originelle et le conteur devant son auditoire.

¹ Pere Bohigas, *Miracles de la Verge Maria*, Barcelona, 1956, p. 18.

En revanche, l'auteur anonyme n'a fait aucun effort pour agencer les textes de façon significative à l'intérieur de son recueil.

* * *

Trois aspects des collections de miracles de la Vierge, dans la Romania du XIII^e siècle, apparaissent déjà :

— Les collections de ce type littéraire répètent à satiété des légendes semblables et la proportion des textes originaux—mises à part les *Cantigas* avec les réserves que nous avons apportées—est nettement inférieure à celle des reprises constantes, d'où l'impression de morcellement et de fragmentation.

— Les textes disposés en série passent en revue les différentes facettes du pouvoir de Marie, ils relèvent d'un esprit analytique.

— Dans ce riche matériel narratif qui s'offrait aux poètes, aucun n'a cherché à construire un recueil selon un ordre logique qui se soutiendrait du début à la fin de l'œuvre.

Il nous faut donc réfléchir maintenant à la méthode la moins vaine pour étudier une multitude de textes dont le caractère commun est, à première lecture, peu évident.

TROISIÈME PARTIE

LES RÔLES DE LA VIERGE DANS LES MIRACLES

*Sis pro nobis, quaesumus, perpetua
interventrix.*

Antienne *Gaude Dei Genitrix*, dont
le titre est cité dans le miracle de
l'«Enfant qui chantait *Gaude Ma-
ria*» de G. de Coinci.

CHAPITRE 5

RÔLE RÉPARATEUR

Principes méthodologiques qui ont inspiré l'étude comparative des textes.

Les textes que nous étudions apparaîtront sur deux sortes de tableaux:

- d'abord sur six tableaux de concordance et de fréquence des textes par fonction, ou rôle, de la Vierge;
- ensuite, sur un tableau statistique, montrant le pourcentage des répétitions.

Pour ces tableaux, nous avons suivi ce que nous pensons être l'ordre chronologique sur la détermination duquel nous avons exprimé quelques réserves.

La succession des poèmes dans les tableaux est l'aboutissement d'un travail sur fichier, pour lequel nous avons procédé de la manière suivante:

Nous avons attribué une lettre à chaque auteur¹, selon l'ordre chronologique. En même temps, nous avons affecté chaque texte d'un numéro

¹ Nous n'avons pas utilisé la lettre I pour ne pas la confondre avec des chiffres.

correspondant à l'ordre dans lequel il apparaît dans son recueil. Chaque miracle a ainsi un matricule formé de la lettre de son auteur et de son numéro d'ordre dans la collection.

— Nous avons établi une fiche par miracle en rappelant ses parties constitutives; cela nous a fait rassembler sept cent dix-neuf fiches, classées ensuite dans l'ordre des lettres et des numéros.

— D'autre part, nous avons dressé une fiche pour chaque schéma en rappelant sur chacune les matricules des miracles qui le présentent, puis classé ces fiches par ordre de fréquence décroissante. Nous avons ainsi obtenu cent quarante-neuf autres fiches.

Étant donné les croisements des éléments communs entre les divers miracles, ce classement a introduit plus de clarté et nous a fait découvrir que le nombre, à première vue très important, des légendes, était réductible à des schémas de base beaucoup moins nombreux.

Dans cet ouvrage, nous avons préféré désigner sous un ou deux mots-résumés et un matricule les différents miracles, au lieu d'employer leur titre. Pour les mots choisis comme résumé du miracle, nous avons retenu l'idée des titres abrégés donnés par G. Paris et E. Schwan, au siècle dernier, aux miracles de la *Vie des Pères*¹. Nous avons agi de la sorte parce que les titres ne sont pas toujours d'origine et ont été mis par les compilateurs puis éditeurs successifs. Ainsi, un même texte apparaît parfois sous des titres dissemblables. A la fin de l'ouvrage, un index alphabétique des miracles, suivi des matricules correspondants de toutes les collections, évite d'alourdir inutilement le texte. Une liste des poèmes inédits du Ms. B.N. 818 est aussi annexée pour faciliter la lecture de ce travail.

Pour l'étude comparative des sept cent dix-neuf contes recensés, nous avons tenté une analyse systématique de ces œuvres, en étudiant les plus petites parties constitutives d'un miracle, les relations de celles-ci entre elles et les relations des parties à l'ensemble, puis la récurrence d'un petit nombre d'éléments permanents qui, combinés ou permutés, donnent lieu aux arrangements en apparence les plus variés. Les différentes unités fonctionnelles s'intègrent entre elles et dans une unité charnière de niveau supérieur qui les englobe, l'ensemble de toutes ces unités constituant des thèmes.

¹ E. Schwan: "La Vie des anciens Pères", *Romania*, XIII, 1884, pp. 233-263.

1. ANTÉCÉDENTS.

Déjà à la fin du siècle dernier, Joseph Bédier¹, dans sa thèse sur *Les Fabliaux*, avait eu l'intuition de la structure composée des contes populaires en recherchant les constantes ou invariants fondamentaux et les variables de ceux-ci.

Vladimir Propp², en 1928, dirigea sa recherche sur la *Morphologie du conte* populaire russe et systématisa ce que ses prédécesseurs n'avaient fait qu'entrevoir. Il paraît difficile d'étudier aujourd'hui des récits de littérature populaire, sans tenir compte de l'étude de ce critique.

Dans notre classification, nous avons voulu éviter, autant que faire se pouvait, les rubriques se recoupant, comme en avait établi un classificateur médiéval, tel Gil de Zamora. Nous avons aussi essayé de limiter l'atomisation excessive des rubriques et le catalogue fastidieux.

Pour établir nos schémas, nous n'avons donc pas procédé en nous attachant à la définition essentielle des personnages, mais en prenant comme base les actions et les événements.

2. LES RÔLES OU FONCTIONS.

Dans cette perspective, "*L'invariant, c'est la fonction que tel ou tel événement, en venant à se produire, remplit dans le cours du récit; le variable, c'est l'affabulation mise en œuvre dans la production et les circonstances de cet événement*"³. Les péripéties (moyens, manières, lieux), peuvent changer, les acteurs varier (dans leur nom, leurs attributs, leur nombre), nous retrouvons malgré cela toujours les mêmes rôles peu nombreux, les mêmes actions, quoique susceptibles d'agencements variés. Dans le miracle marial, qui se rattache à la littérature populaire par bien des aspects, seuls les éléments dynamiques et les actions sont de conséquence. Il y a fort peu d'indices sur le caractère, les sentiments, les idées de personnages à l'intérieur desquels nous ne pénétrons presque jamais, et réduits le plus souvent à un nom permettant de relier les différentes actions. L'agent accomplit un certain nombre d'actes, racontés le plus souvent par un auteur extérieur aux événements rapportés. Les lecteurs sont comme les témoins d'un spectacle que le narrateur met sous leurs yeux. Le récit, dans la majorité des cas à la troisième personne, suit l'ordre chronologique. Seules des réflexions morales sur l'interprétation des événements l'interrompent parfois.

¹ Joseph Bédier: *Les Fabliaux*. Paris: Bouillon, 1893.

² Vladimir Propp: *Morphologie du conte*. Paris: Seuil, 1973.

³ Claude Bremond: "Le Message narratif", *Communications*, 4, 1964, p. 6.

Nous avons étudié les miracles de Notre-Dame à partir des rôles ou "fonctions" des personnages, celles-ci représentant les parties constitutives du texte. Pour appliquer cette méthode, nous avons donc, dans un travail préalable, transcrit les récits sous forme d'une liste de fonctions correspondant aux différentes phases de l'action, prises dans la succession chronologique. Par "fonction", Propp entendait "*l'action d'un personnage définie du point de vue de sa signification dans le déroulement de l'intrigue*"¹, c'est-à-dire l'action par rapport à ses conséquences. Dans nos miracles, le nœud de l'action est toujours tranché par la Vierge qui accepte de réparer le malheur ou de répondre à l'invocation d'un fidèle en le protégeant.

3. DEUX EXEMPLES.

Prenons en exemple deux miracles particulièrement bien réussis, dissemblables à première vue: "La Sacristine", qui s'enfuit de son couvent et que la Vierge remplace pendant des années, "le Chevalier qui fut représenté au combat par la Vierge".

Il s'agit de deux miracles où Marie prend la place d'un protagoniste défaillant pour lui éviter le déshonneur, eu égard à la vie édifiante menée jusque-là. Donc, dans les deux cas, Notre-Dame accomplit la même action: une substitution dans un dessein réparateur. Au point de vue de la structure, le miracle est le même, mais les circonstances et les protagonistes sont totalement différents.

— Les circonstances ont pour but d'aguicher le vulgaire. La religieuse qui part avec un amant, c'est la nonne galante; le chevalier confit en dévotion, c'est la "poule mouillée".

Or, le statut de chevalier implique le devoir d'être sur le champ de bataille, le statut de la moniale celui d'être au chœur. Si les deux protagonistes n'occupent pas ces places, ils se trouvent dans une situation illicite.

Il n'y a pas à considérer la psychologie des personnages, les raisons vicieuses ou vertueuses de leur action, mais un schéma: ils ne sont pas là où ils doivent être.

— Notre-Dame veille, elle rattrape la situation parce qu'il s'agit de deux dévots remarquables par leur piété (récitation de l'*Ave Maria*, agenouillements devant la statue mariale). Elle vient à leur secours.

— Conséquence, personne ne s'aperçoit de leur absence, le résultat est positif.

¹ Vladimir Propp, *op. cit.*, p. 33.

Selon les versions des légendes, les protagonistes ont eu des signes avant-coureurs pour les rappeler à l'ordre dès le début du manquement à leur fonction: la porte du couvent ne peut s'ouvrir devant la Sacristine en fuite, l'écuyer frappe à la porte de l'église dans laquelle le chevalier laisse passer le moment du combat. Dans les deux cas, les protagonistes passent outre et s'enferment dans une situation illicite. L'un et l'autre abandonnent leur fonction essentielle: prier au chœur, lutter sur le champ de bataille.

La charnière se situe au moment où l'un comme l'autre avoue n'avoir pas été à son poste, donc n'avoir pas rempli son rôle. Or, les témoins ne se sont pas aperçus de l'état illicite que la Vierge avait transformé en état licite. Voilà où réside le miracle.

Reste à l'un et à l'autre à prouver que Marie les a remplacés, à apporter la preuve de leur absence. Selon les versions, pour la religieuse, ce sera la venue de l'amant, pour le chevalier l'écuyer qui proteste de sa présence devant l'église. Mais Marie, par l'intermédiaire du narrateur, parfait encore son œuvre, la nonne a des enfants qui viennent au couvent, le chevalier porte sur son bouclier les marques des coups reçus au combat, or l'écuyer gardait le cheval et le bouclier. Le miracle dont s'était d'abord aperçu le bénéficiaire, à titre privé, est rendu public et manifeste.

L'action déterminante étant ainsi exercée par la Vierge, nous avons regroupé nos textes autour des rôles ou fonctions tenus par elle selon un ordre de fréquence décroissant:

- rôle réparateur;
- » mandatif;
- » rétributeur;
- » protecteur;
- » intercesseur;
- » auxiliaire.¹

Cette classification correspond à la croyance de la masse des fidèles, au cours des siècles, vénérant la Vierge sous des vocables variés, d'après les rôles qu'elle est censée tenir auprès du Christ: Notre-Dame de Toutes Grâces, Notre-Dame de la Merci ou *Nuestra Señora de los Remedios* (rôle réparateur), Notre-Dame du Bon Conseil (rôle mandatif), *Nuestra Señora del Buen Fin* (rôle rétributeur), Notre-Dame de la Garde ou *Nuestra Señora del Amparo* (rôle protecteur), *Nuestra Señora de las Paces* (rôle intercesseur), Notre-Dame du Perpétuel Secours (rôle auxiliaire), etc.

¹ Les tableaux de concordance et de fréquence des miracles se trouvent en fin de volume: pp. 679-711.

Il est des miracles où Marie n'accomplit qu'un rôle (rôle réparateur dans le cas de guérison par exemple). Dans d'autres, elle en tient plusieurs de façon simultanée ou successive, comme nous le verrons plus avant.

Le lecteur pourra s'étonner que des miracles portant le même titre ou rattachés au même thème figurent sur des tableaux de rôles différents.

C'est qu'en effet, selon les versions, telle signification peut prendre le pas sur les autres. Si nous reprenons l'exemple de la "Sacristine", selon que la religieuse part ou non, le caractère du miracle diffère. Dans certains cas, Notre-Dame, dans un premier temps, empêche la nonne de partir (par rêve prémonitoire ou en lui barrant le chemin); les versions qui s'arrêtent là sont classées sur le tableau du rôle mandatif. Dans d'autres variantes, la religieuse passe outre. Le signe du ciel n'ayant pas été un avertissement assez fort, Marie prend la place de la moniale défaillante, le rôle qui a des conséquences est réparateur, d'où notre classification.

Dans le cas de châtement du ciel, si le pécheur se convertit, après avoir réfléchi, nous avons un miracle où la Vierge joue un rôle mandatif; si le pécheur est seulement mis dans l'impossibilité de nuire nous avons affaire à une simple punition, une rétribution négative.

Il nous semble que l'analyse des rôles de la Vierge peut être complémentaire de l'analyse thématique, car elle aidera à mieux mettre en évidence les concepts éthico-religieux qui sous-tendent les textes.

Dans ce travail, nous n'aurons pas la prétention de délimiter les formes originelles des textes pour indiquer l'auteur le plus fidèle à un original. Si tant est qu'il y ait eu un original écrit, car la transmission orale reste à envisager. On pourrait supposer, à première vue, qu'une version courte correspond à la rédaction primitive de telle légende qui, au cours du temps, se serait chargée d'épisodes adventices. Mais on pourrait aussi bien imaginer que la version la plus longue est la plus ancienne, et qu'elle s'est dépouillée, à travers les siècles, d'épisodes moins intéressants au profit de l'essentiel ou de ce qui plaisait le plus. La vérité pourrait se trouver encore ailleurs: les deux types de textes ont pu être indépendants l'un de l'autre, mais inspirés par une tradition commune qui a donné des versions ayant évolué différemment au gré des compilateurs.

En fait, tant qu'on ne connaît pas les dates des divers recueils écrits en latin, une telle quête risque d'être vaine et subjective, comme l'ont montré J. Bédier et E. Guiette dans leurs travaux. Il faut noter, toutefois, que les recherches de certains savants comme Propp¹ ont abouti à la conclusion selon laquelle la forme internationale d'une légende est antérieure à la

¹ *Morphologie du conte*, pp. 183 et 184.

forme nationale, la forme nationale à la forme régionale, la forme répandue antérieure à la forme rare. Mais il faut être très prudent avant d'affirmer catégoriquement quoi que ce soit en ce domaine. Plus modeste dans nos recherches, nous nous contenterons d'étudier les anecdotes-types, les schémas conducteurs, dans lesquels on peut classer pour plus de commodité des pièces qui, au premier abord, semblent avoir proliféré au gré de la fantaisie.

* * *

Marie Réparatrice

"Como quer que gran poder
á (o) dem' en fazer mal,
mayor l'á en ben fazer
a Reynna spirital".

A. Le Savant, *Cantiga* 197.

L'expression, consacrée par la tradition catholique pour désigner Marie comme réparatrice des misères humaines, se trouve illustrée par plus du quart des miracles des collections en langue vulgaire, dans la Romania du XIII^e siècle. Nous en trouvons cent quatre-vingt-quatorze variantes. Cela nous rappelle qu'on célébrait autrefois, le 9 juillet, la fête des Prodiges de la Bienheureuse Vierge Marie.

1. DES PRODIGES. CIRCONSTANCES DANS LESQUELLES
LE RÔLE RÉPARATEUR EST EXERCÉ. LE RÉCIT.

Le rôle réparateur suppose une détérioration soit matérielle ou physique, soit mentale ou morale. La réparation correspond à la disparition du mal. Ce rôle implique des circonstances déterminées et une interprétation du mal. Pour qu'il soit déclenché, il nécessite une démarche expresse de la victime. Les interventions mariales sont, en général, une neutralisation du processus dommageable qui peut aller jusqu'à la suppression de la cause nuisible. Les collections locales ont souvent retenu de tels prodiges.

Tantôt la santé ou l'intégrité physique ont été compromises par la maladie ou la folie, par les infirmités—quand la mort n'a pas enlevé tout espoir. Il est d'ailleurs traditionnel, dans certaines régions, de prier Marie en cas de maladie, l'invocation de *Nuestra Señora de las Calenturas*, à Canet de Sagunto (province de Valence), en témoigne. Il peut s'agir aussi d'un outrage, comme les violences traduites par des blessures ou même des mutilations. La réparation sera en ce cas le rétablissement de la santé.

Tantôt, tout en étant valide, la victime peut se trouver quand même dans une situation désespérée: préjudice venant de la captivité, déchéance spirituelle ou matérielle venant de la faiblesse humaine qui se manifeste par la légèreté dans la conduite ou le jugement. Ici, la réparation prendra la forme d'une sorte de dédommagement envers le malheureux ou d'une régénération.

D'autres fois, même s'il n'engage pas la vie de la personne en butte aux vexations, le dommage causé par autrui, le manque (vivres ou argent, conséquence de vol, escroquerie, perte, simple détérioration) est ressenti comme une limitation douloureuse.

On peut faire une place à part à l'absence d'enfant dans un foyer qui en désirait. La prière en vue d'obtenir la fécondité de sa famille est une des démarches les plus primitives que fasse l'être humain auprès de la divinité. A une époque où l'outillage n'existe pas, ou n'est guère perfectionné, où tout se fait à la main, les enfants représentent une richesse. Même si dans leurs premières années ils constituent une charge presque insupportable, dès l'âge de dix ans environ, s'ils ont survécu à l'énorme mortalité infantile dont nos textes se font l'écho, les enfants apportent une aide précieuse à la famille. D'où les récits présentant des couples éplorés d'avoir un foyer vide.

Dans tous ces cas où le mal sévit déjà, l'aide mariale semble d'autant plus patente et spectaculaire que les moyens humains: intervention médicale (de Montpellier I) (J 235), exorcisme (C 31), talisman (C 31), mesures de force ou d'intimidation (J 372, J 298), ont été épuisés et que la victime ne peut plus avoir d'autre espoir qu'en Notre-Dame.

Le rôle réparateur s'exerce dans un récit dont voici le schéma général:

- un dommage est subi,
- un appel au secours est adressé à la Vierge sous forme de prière. Ici intervient un élément du merveilleux chrétien qui différencie le miracle du conte populaire: point besoin de mandataire pour prévenir les anges, qui agissent *ex machina*, ni la Vierge omnisciente,
- le consentement à la mission de secours et l'action réparatrice de la Vierge interviennent,
- le dommage est réparé.

Certains miracles présentent plusieurs variantes, forment des sortes de petits cycles, d'autres, le plus grand nombre, sont isolés. Chaque fois apparaissent sur les tableaux d'abord les groupes de miracles au titre semblable, puis les pièces éparses.

2. CARACTÉRISATION DU MAL.

Certains recueils de miracles, il est vrai plus tardifs, comme *La Vie de saint Louis*¹ achevée en 1303, par Guillaume de Saint-Pathus, le confesseur de la reine Marguerite de Provence, se signalent par une telle précision des notations descriptives qu'ils ont permis d'établir *a posteriori* un diagnostic des maladies pour lesquelles le roi, récemment décédé, aurait été imploré et aurait favorisé une heureuse solution.

Au contraire, dans la multitude de miracles de guérison de nos collections, peu de détails apparaissent sur les signes cliniques de toutes les maladies. Les descriptions sont davantage faites pour effrayer que pour renseigner sur l'aspect du mal. Il est significatif à ce sujet que pour trois maladies différentes (chancre, mal des ardents, lèpre), on trouve chez Gautier de Coinci une description assez semblable:

B I 40 "*Tot le vis a covert de blostres,*
Vers 54-57 *De grans boces et de grans cleus*
 Et si a tant plaies et treus
 Qu'il put ausi com une sette".

B II 25
Vers 52-59 "*Le piet avoit a tel meschief*
 Et la jambe si boursoflee,
 Si vessiee, si enflee,
 Si plainne de treuz et de plaies
 Qu'il i avoit, ce croy, de naies
 Et d'estoupes demi gyron.
 Boe et venins tout environ
 De toutes pars en saloit fors (...)

Vers 66-68 *Ses piez ert bien endrapelez,*
 Mais nequedent si fort puoit
 Que de pueur la gent tuoit".

B II ch. 9 "*Par tout venimme, par tot sainne,*
Vers 3078- *De toutes parz est touz bloustrex,*
3086 *De toutes parz est plains de treus,*

¹ H. Fr. Delaborde: *La Vie et les miracles de saint Louis* par Guillaume de Saint-Pathus, confesseur de la reine Marguerite. Paris: Picard, 1899.

Dr. Marc-Adrien Dollfus: "Un Traité de pathologie du XIII^e siècle. Les miracles de saint Louis par Guillaume de Saint-Pathus", conférence prononcée en séance plénière de la Société d'Ophthalmologie de France, 18 novembre 1973.

*De toutes pars est deplaiés,
De toutes pars est plus naiez
Que viez touniax a malvais fons.
Es grans plaies, es trolz parfons
Convient souvent naie et estouppe.
Chascuns pour lui son nez estouppe..."*

Quand il est question de perclus, l'épithète semble désigner différentes maladies ou même des accidents: rhumatisme, fracture (F 14), paralysie (J 263, J 357), affections psycho-somatiques ou même malformation congénitale (J 391).

En ce qui concerne l'observation exacte, une pièce fait exception par ses remarques scientifiques. Elle fait allusion à une maladie d'Alphonse le Savant, pendant laquelle il a eu la possibilité de s'observer lui-même (J 367). Les détails véristes dans un poème chanté dans les offices religieux surprennent même:

*"E ind'el Rei per mar, tanto ll'incharon
as pernas ambas e se lle pararon
assi vermellas que todos cuidaron
que daquel mal mui tarde sãaria.
Ca ja de tal guisa inchad'aviam
que enas osas caber non podiam;
demaís os coiros delas se fendian
e agua amarela en saya", (v. 41-49).*

3. INTERPRÉTATION DU MAL SUBI.

Si l'on prête peu d'attention au mal pour l'observer, si on rudoie les malades emmenés aux sanctuaires de la Vierge, enchaînés pieds et poings liés quand ils ont la rage (J 372), si l'on se détourne d'eux (même l'évêque charitable vient visiter un moine malade en étant dégoûté) (C 58), si l'on refuse à un "ardent" l'entrée d'une église tant il importune par la puanteur de ses plaies, c'est bien sûr, parce que la maladie fait horreur. Elle fait horreur car les gens du temps étaient désarmés devant le phénomène morbide.

Mais on ne saurait se contenter d'explications aussi simplistes. La maladie fait surtout horreur parce qu'elle n'est pas qu'une affaire de médecine, on l'interprète comme démoniaque ou comme punition de Dieu. Par exemple dans B II 22, comme dans J 91, J 134, les habitants de Soissons

n'ayant pas assez honoré la Vierge, Dieu leur envoie le fléau du « mal des ardents ». Telle est la justification *a posteriori* de la maladie. Dans ces trois miracles, l'idée semble provenir d'Hugues Farsit, cité dans B II 22, v. 153, mais point besoin de mettre un nom sur l'auteur d'origine, car au Moyen Age, à la suite de croyances bibliques, la maladie concrétise la conséquence du péché. L'intervention miraculeuse libère de l'empire du mal.

D'autre part, on considère la folie comme l'installation d'un démon dans le corps. Dans C 31 et E 46, une jeune femme enceinte devient folle à la suite d'un cauchemar qui l'a beaucoup impressionnée quant à l'avenir de son enfant. Les narrateurs interprètent le fait comme un essai du diable pour s'emparer de l'âme de la malheureuse. Plusieurs *Cantigas*, J 41, J 109, J 298, sont consacrées aux démoniaques, c'est-à-dire ceux qui passaient pour possédés par le démon. Tel est possédé par "cinq diables" (a-t-il eu cinq crises nerveuses?). La représentation de la maladie comme installation d'un démon dans le corps s'est perpétuée longtemps dans les croyances populaires. Plus détaillée sur l'interprétation des affections psychiatriques est la *Cantiga* 298. Sur le chemin de Notre-Dame de Salas, en apercevant l'église, selon un topique d'autres poèmes alphonseins, les esprits malins redoublent leurs tourments car ils savent que la Vierge les obligera à lâcher leur proie. Il faut que deux frères mineurs conduisent le malade de force.

Enfin, deux autres miracles attirent l'attention par la matérialisation de la cause morbide.

Dans J 69, un sourd-muet entre dans une église au moment de la célébration d'une mystérieuse messe. A droite de l'autel se tient la Vierge qui demande au célébrant de guérir l'infirme. Le prêtre retire un énorme ver de l'oreille du patient et celui-ci entend. Un autre jour, après un épisode semblable, le malade parle.

Dans J 101, un miracle de Soissons que Gautier de Coinci n'a pas utilisé, un sourd-muet implore la Vierge et ne veut pas s'éloigner de l'autel de celle-ci. Marie lui apparaît, lui touche le visage: du sang coule de la bouche et des oreilles et l'infirme se trouve guéri.

Le mal signe l'œuvre du diable, aussi la guérison est-elle ressentie comme une purification, idée évangélique puisque les lépreux guéris sont dits "purifiés". Il convient d'éliminer le péché dans le domaine spirituel comme la maladie sur le plan physique.

4. UNE CONSTANTE NÉCESSAIRE AU DÉROULEMENT DU MIRACLE :

LA SUPPLICATION.

Parmi les rôles de la Vierge, le rôle réparateur suppose une constante nécessaire au déroulement du miracle: la supplication. Le rôle rétributeur ne suppose pas cette requête, pas plus que le rôle mandatif; les rôles protecteur, intercesseur, auxiliaire pouvant aussi l'impliquer, mais non de façon

automatique, comme c'est le cas pour la fonction réparatrice. Étant donné les circonstances énumérées, les requêtes visent à obtenir la satisfaction de demandes fondamentales depuis la plus haute antiquité, à la puissance surnaturelle.

La supplication obéit le plus souvent au sens exact du terme, défini dans le dictionnaire: prière instante et humble faite par l'intéressé. Dans certains textes, la situation initiale est l'imploration accompagnée ou non d'une promesse de pèlerinage (J 171). Cette supplication suit toujours l'orthodoxie. L'appel est adressé au ciel, non en considération des mérites personnels de la victime, qui se reconnaît toujours pécheresse, mais de la bonté et de la miséricorde mariales.

Mais il est des formes plus originales de supplication lorsqu'un tiers intervient à la place de la personne, si celle-ci se trouve dans l'impossibilité d'accomplir sa démarche, notamment dans les cas de prostration ou de folie.

La démarche peut être familiale, comme dans le cas de Dame Muriel devenue folle (C 31, E 46), même surnaturelle comme pour le moine forcené où son Ange Gardien descend à son chevet (B I 17, H 5, J 404), parfois son âme (G 4), pour prier et implorer la pitié de la Vierge. Il n'est alors laissé qu'un rôle passif au malade dont un allié prend en charge le sort.

Ainsi, les miracles constituent une leçon montrant comment il faut s'y prendre en cas de malheur, quel rôle doit jouer l'entourage pour aider le nécessiteux. En dernier ressort, si celui-ci n'a aucune possibilité d'aide, le ciel ne l'abandonne pas pour autant, s'il a été pieux antérieurement (J 324).

Les textes donnent aussi un enseignement sur la conduite à tenir en cas d'exaucement: l'action de grâces doit suivre immédiatement le miracle, sinon celui-ci risque d'être suspendu. Elle peut revêtir diverses formes: louange à la Glorieuse dans tous les cas; parfois le miraculé décide de consacrer le reste de sa vie au service des pèlerins malades (F 14). Enfin, pour faire connaître le prodige, certains protégés du ciel sont saisis d'un véritable enthousiasme. L'exemple le plus extraordinaire est donné par Gautier de Coinci pour la guérison de Robert de Jouy, atteint à la jambe du mal des ardens, B II 25, v. 397 et ss:

*"Robers, qui sainz ert et delivres,
Trestout ausi com s'il fust ypres,
Entor l'autel souvent coroyt.
Dou piet sané souvent feroyt
Granz cous deseur le pavement
Et si crïoit moul haulement:
'Vez ci le pié la bele dame!
Vez ci le pié la bele dame!"*

La scène continue, pendant trente-trois vers, malgré les remontrances des clercs et chapelains scandalisés par tant de bruit. D'autres fois, ce sont les assistants qui rendent grâces.

5. LES INTERVENTIONS DE LA VIERGE.

Les interventions de la Vierge pour remédier au mal revêtent les aspects les plus variées.

— Au premier chef vient la puissance thaumaturgique de Marie. Celle-ci peut s'exercer parfois de façon étrange: aspersion du malade avec du lait de la Vierge (A 13, B I 40, E 71, J 54, B I 17, J 404, A 21, C 38), allaitement (B I 40, B I 17, G 4, H 5, A 6, C 58, E 52), attouchement du doigt mouillé de lait (E 54), onction de lait (J 93) lors d'une vision ou pendant le sommeil du malade (B II 25), onction d'huile (J 204).

Dans certains cas, Marie descend en personne du ciel pour se livrer à un subtil travail de chirurgie esthétique, comme dans le cas de Gondrée atteinte à la face du mal des ardents (B II 24, v. 31-34). Les versions montrant la Vierge dans le rôle de chirurgienne et de "physicienne" (au sens ancien de médecin) n'étaient pas pour surprendre les contemporains (B II 25, v. 366-371). Il entrait dans l'éducation des jeunes filles de l'aristocratie d'apprendre des rudiments de médecine pratique et de chirurgie. Ce talent pouvait devenir utile lorsque leur père, leurs frères ou ensuite leur mari revenaient des combats ou des tournois. Les dames rendaient parfois le même service aux chevaliers étrangers qui arrivaient blessés dans leur château. Les romans du ^{xii}^e siècle offrent des exemples de cette pratique et de la reconnaissance des guerriers pour les mains qui les avaient soignés.

La guérison peut être obtenue après avoir prié (J 279), en pèlerinage (J 221, 223, 346), en apercevant l'église (J 275, 319), dans l'église (J 346, 221, 223), dans l'église après s'y être endormi (B II 22, C 31, E 46, J 173, 372, 393, 391).

Parfois, la simple intention d'accomplir une démarche de vénération mariale déclenche le processus miraculeux comme dans le cas (J 378) où une fillette atteinte d'une hémorragie des yeux, du nez et de la bouche est guérie quand sa mère la consacre à la Vierge. Dans une autre *Cantiga* (J 197), un jeune berger (victime des assauts du diable) est étouffé. Son frère propose alors de faire le pèlerinage que son aîné avait projeté et d'offrir dix porcs. Le garçon revient à lui et les frères accomplissent ensemble le pèlerinage. Même processus dans le poème J 389.

Dans les miracles de guérison inopinée, celle-ci est souvent spectaculaire. Elle peut être accompagnée de phénomènes étranges qui attirent l'attention

de tous (les tendons qui tenaient les membres repliés font "un bruit de charrette passant sur des pierrailles", J 179, ou de "bois qui craque", J 77), ou encore d'une très vive douleur (J 391).

La surprise culmine quand il s'agit de ces légendes de restitution de partie du corps coupée, qui devaient faire grand effet sur les auditeurs médiévaux: malade, atteint du mal des ardents, qui s'est coupé la jambe et l'a jetée dans la Seine (J 91, J 134), pape saint Léon qui s'est coupé la main (E 20, J 206). Dans ce dernier cas, la Vierge répare la mutilation par laquelle le pape voulait expier une faiblesse humaine et interprétait trop simplement l'Évangile. De même un jeune pèlerin à qui ses ennemis ont crevé les yeux et coupé les mains se fait porter au but de son pèlerinage. Sa mère désespérée implore la guérison de son fils et le miracle s'accomplit: il voit à nouveau et ses mains repoussent (J 146). Dans J 265 et E 30, le calife de Damas fait couper la main droite à saint Jean Damascène. La légende veut que la victime se soit adressée à la Vierge qui lui aurait miraculeusement rendu la main. De même dans F 4, un chevalier a coupé la langue d'un enfant. Celui-ci va à Chartres, à Pâques il peut à nouveau parler et à Pentecôte il recouvre l'intégrité de sa langue.

Ces miracles en deux temps, comme aussi bien J 146 ou J 93, où le lépreux devenu ermite met trois ans à être guéri, seraient susceptibles de recevoir à la rigueur une interprétation réaliste (récupération musculaire, rémission de la maladie). Mais au milieu d'un grand nombre de guérisons de maux peut-être anodins, les lois naturelles, pourtant établies par Dieu pour un croyant, sont quelque peu malmenées dans ces contes, à plus forte raison dans les cas de « résurrection ». Il s'agit alors de faits extraordinaires où le merveilleux règne en maître (J 122, J 331, J 381).

Le rôle réparateur de la Vierge ne s'exerce pas seulement par un pouvoir thaumaturgique. Quand il n'est pas question de maladie, mais de dommage autre, Marie pour faire disparaître le mal pourra adapter son action, notamment par une démarche neutralisante. C'est le cas dans les délivrances de captivité où les geôliers ne peuvent empêcher les évasions.

Parfois, nous sommes en présence d'un double processus. Par exemple, la façon dont le dommage est réparé sert à confondre en même temps le coupable. La fonction réparatrice tenue par Notre-Dame se double d'une neutralisation du voleur. C'est le cas de deux miracles réélaborés par Alphonse le Savant d'après la collection locale de Rocamadour.

Dans J 147, une femme pauvre confie sa brebis à un berger. Au moment de la tonte, elle vient réclamer la laine pour la vendre. Le pasteur prétend que le loup a mangé la bête. La vieille femme, désespérée, en appelle à la Vierge. Depuis l'endroit où elle est cachée, la brebis crie: "Je suis là!". Il y a en même

temps découverte du subterfuge et réparation de la spoliation dont la propriétaire était victime.

Dans l'autre anecdote (J 159), qui aurait été recueillie par le roi de la bouche même de pèlerins revenant de Rocamadour, les voyageurs commandent pour leur repas du pain, de la viande et du vin. Ils vont ensuite au sanctuaire faire leurs dévotions. Quand on leur sert le repas, au lieu des neuf parts de viande commandées, il n'y en a plus que huit. On cherche cette part et on entend des coups frappés dans un coffre: le morceau saute dès qu'on ouvre la cachette choisie par la servante coupable. La portion récupérée sera suspendue à un fil de soie devant l'autel de Notre-Dame.

Plus subtile est la démarche conciliatrice illustrée par le miracle des "Deux femmes jalouses" dans lequel Marie répare une situation d'adultère (A 34, B I 33, C 53, E 16, J 68, M 19). L'épouse trompée ayant prié la Vierge de la débarrasser de sa rivale, la Vierge lui envoie une vision et lui dit que tout en blâmant la maîtresse, elle ne veut pas la mort de celle qui récite cent *Ave* par jour. Selon les versions, la femme légitime se comporte différemment—ou bien elle tombe aux pieds de la maîtresse, laquelle, surprise d'apprendre qu'elle bénéficie de la bienveillance mariale, renonce au péché—ou bien, peu convaincue par le raisonnement de Marie, fait un scandale parfois public à sa rivale, lui expose toute la souffrance qu'elle endure, sa démarche auprès de la Vierge et la réponse de celle-ci. La pécheresse change de vie et les deux femmes se réconcilient.

Voilà le méfait commis par la femme adultère réparé, mais non vengé comme l'épouse le souhaitait d'abord. La morale semble claire: on ne peut invoquer Notre-Dame pour une intervention maligne. La Vierge a converti la coupable, elle ne l'a pas irrémédiablement châtiée.

Enfin, la Vierge vient, nous dit-on, en personne dans des circonstances délicates, par exemple quand l'honneur de fidèles est en jeu, comme dans le cas de la Sacristine. Le schéma de cette légende (A 40, G 6, M 7, C 14, J 94, J 55) dont il a été question plus haut, ne nous retiendra pas. Nous savons qu'il s'agit d'une religieuse jusque-là très dévote de Notre-Dame. Tentée par les plaisirs du monde ou écoutant un séducteur, elle quitte le couvent après s'être recommandée à Notre-Dame. Au bout d'un laps de temps plus ou moins long, en proie au repentir, elle revient à son couvent où personne n'avait remarqué son absence: la Vierge l'avait remplacée.

Donc, Marie a réparé, aux yeux du couvent, la faiblesse d'une croyante, elle lui évite le déshonneur en se substituant à elle. C'est le processus employé dans le miracle de la Vierge-chevalier, vu aussi.

6. MIRACLES LOCAUX ET CYCLES.

Le rôle réparateur de la Vierge se trouve dans une multitude de petites légendes, d'un intérêt relatif, ayant pour thème la réparation de la santé ou d'un manque. Quand il s'agit de maladie, cela montre que le Moyen Âge avait la hantise de l'épidémie ou de fléaux comme le Mal des Ardents. Celui-ci avait fait rage dans le premier tiers du XII^e siècle et son souvenir était resté dans la conscience collective. L'*inventio* de ces nombreux textes ne brille pas par l'originalité. Quand il est question d'une tache qui disparaît, de menus objets ou d'animaux perdus et retrouvés, on ne voit pas en quoi consiste l'intervention céleste.

Un exemple est significatif: les récits de délivrance de prison sont nombreux chez Alphonse le Savant, l'auteur qui a fait le plus appel aux miracles locaux pour étoffer son œuvre. Les autres recueils les ignorent: un seul, chez Jean le Marchant (F 24) et dans les miracles catalans (M 26). Les grandes collections latines qui circulaient dans la Romania, celle de Guillaume de Malmesbury, celles désignées sous les sigles HM et TS par Mussafia, celle de Pothon de Fruenheim, n'en possédaient pas. Ces récits restent cantonnés dans les florilèges locaux. Cela peut s'expliquer parce que sur le plan général, ce genre d'aventure ne paraissait pas extraordinaire, emprisonnements et évasions semblent avoir fait partie de la vie quotidienne du Moyen Âge. En revanche, sur le plan local, lorsque les gens se connaissaient, la libération de tel chevalier devait constituer un événement, d'où les treize variantes que nous offrent les *Cantigas* J 158, 176, 227, 301, 245, 291, 325, 106, 359, 83, 363.

Une autre caractéristique du groupe de miracles où s'exerce la fonction réparatrice de la Vierge est la présence des deux cycles le plus répétés dans les collections en langue vulgaire: le Lait de la Vierge et le Mal des ardents. Nous avons analysé ailleurs¹ toutes les versions de ce miracle dans la Romania de la fin du XII^e siècle au début du XIV^e siècle. Dans les seize textes, il s'agit d'un religieux gravement malade, à qui la Vierge apparaît et qu'elle guérit avec son lait.

On peut répartir les variantes en cinq groupes:

— Un premier groupe de cinq miracles nous présente un moine atteint de chancre à la face (A 13, B I 40, C 39, E 71, J 54).

¹ Paule V. Bétérous: "A propos d'une des légendes mariales les plus répandues: Le Lait de la Vierge", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4^e série, n° 3, 1975, pp. 403-411.

Si l'on étudie les séquences constitutives des cinq miracles, seuls cinq éléments sont communs à tous les textes de ce groupe: la maladie horrible, l'apparition de la Vierge, la guérison par le lait, la frayeur des assistants et l'action de grâces. Les autres séquences restent ou non présentes, selon le cas.

— Un second groupe, de cinq miracles également, nous montre un moine dont la maladie a égaré l'esprit et auquel un ange se substitue pour implorer la guérison (B I 17, J 404, G 4, H 5, E 54).

Nous avons moins de variété dans les séquences de ce second groupe; il y a encore cinq éléments communs: les pratiques de piété, les manifestations violentes de folie ou d'angoisse, l'apparition de la Vierge, la guérison par le lait. Par rapport au groupe précédent, seules sont communes la maladie, l'apparition de la Vierge et la guérison par le lait.

— Un troisième groupe de deux miracles combine le thème du premier groupe avec la vision de la prairie mystique (A 6, C 58).

La particularité la plus remarquable de ce groupe est la similitude, tant dans le déroulement des épisodes que dans les expressions elles-mêmes. Les deux versificateurs anglo-normands ont puisé à la même source latine, sans doute le recueil de Guillaume de Malmesbury.

— Un quatrième groupe de deux miracles nous raconte la guérison de l'évêque Fulbert de Chartres (A 21, C 38),

— Deux miracles isolés narrent la guérison d'un religieux de fraîche date ou d'un ermite, par le même moyen que dans tous les textes précédents (E 52, J 93).

Sur un total de vingt-quatre séquences possibles, toutes différentes, nous n'en retrouvons jamais que trois communes aux seize textes: la maladie, l'apparition de la Vierge et la guérison par le lait.

L'exemple des miracles sur le mal des ardents est aussi important. Les quinze variantes égrènent des séquences plus nombreuses que celles rencontrées au sujet des légendes du "Lait de la Vierge".

Dans les six collections, il s'agit de malades, hommes, femmes ou enfants, selon les versions, atteints du terrible mal, à la jambe, au pied ou à la face, et qui, après être allés en pèlerinage ou avoir prié la Vierge, sont subitement guéris.

Les variantes se répartissent en cinq groupes:

— Le premier, celui de Robert de Jouy, dont les six textes nous présentent un homme atteint à la jambe (A 12, B II 25, C 33, E 50, F 30, J 37).

— Le second groupe, celui de Gondrée, dont les quatre poèmes, nous montrent une femme à la face dévorée par le mal (B II 24, F 1, J 81, E 10).

— Le troisième groupe, de deux miracles, est celui de l'enfant atteint aux pieds, qui, après une vision, connaît la Bible et la date de sa mort (B II 22, J 53).

— Le quatrième groupe, de deux variantes, combine l'histoire du mal des ardents avec l'allégorie du rayon de soleil à travers le vitrail (J 91, J 134).

— Un miracle isolé se rapporte à notre thème et combine le miracle de Robert de Jouy avec celui de Gondrée: le n° E 15 du *Mariale* franco-provençal.

Si nous récapitulons les multiples séquences rencontrées, nous observons qu'au bout du compte, seules ont été retenues dans les quinze textes: la maladie, l'intervention de la Vierge et la guérison, exactement comme dans le cas précédent.

Les deux légendes nous mettent ainsi en présence d'une sorte de cycle sur le "Lait de la Vierge" et le "Mal des ardents". Une des caractéristiques du XIII^e siècle, le goût des cycles, faisait regrouper, parfois sur un même manuscrit, des récits ayant les mêmes héros, pour en constituer une sorte de biographie.

Mais, comme on a pu déjà le deviner par l'évocation des groupes qui a été faite plus haut, quand on parle de cycle pour les miracles de la Vierge, il faut préciser ce que l'on entend par là.

A la différence des œuvres romanesques, (aux XII^e et XIII^e siècles on pense aux romans de Chrétien de Troyes) on ne retrouve pas à l'intérieur d'une collection, d'un miracle à l'autre, le même personnage dans une situation différente, mais un personnage différent dans la même situation. D'une collection à l'autre, en revanche, on retrouve le même personnage dans la même situation. Donc, nous n'apprenons rien de plus sur le persécuté en lisant toutes les versions du miracle, mais nous apprenons quelque chose sur le mal avec lequel il peut être aux prises et sur le rôle multiple de la Vierge. Ce n'est pas l'individu sans force qui est le point de mire, mais la bataille entre les forces contradictoires. L'être humain n'est que le lieu du combat. La multiplicité des textes n'est pas accumulation d'épisodes, mais multiplication de miracles. Le "cycle" ne concourt pas à la recherche de l'unité, mais au morcellement. L'intention n'est pas littéraire pour former un ensemble harmonieux, mais religieuse pour accumuler le plus grand nombre de "preuves" de l'universalité de la puissance mariale. Dans les deux exemples choisis, la maladie est l'antagoniste qui se manifeste dans des endroits variés et s'exerce sur des êtres de sexe et d'état différents. Les variantes d'un même schéma montrent que la miséricorde de Dieu s'applique à tous: homme, femme, enfant. Mais dans aucun cas, la réapparition d'un personnage n'est l'occasion d'introduire de nouveaux éléments romanesques. Paradoxalement, nous trouverons le plus souvent ces éléments dans des miracles uniques.

7. BÉNÉFICIAIRES DES MIRACLES.

Cette première catégorie de textes sur la fonction réparatrice présente le schéma le plus simple. Ici seulement deux forces sont en présence: la force négative du malheur ou du mal terrasse le pécheur, la force positive de la Vierge vient contrebalancer, et le plus souvent annihiler, la première.

On pourrait presque dire que Dieu et le diable sont absents ici. Dieu a laissé faire le mal, à moins qu'il ne s'agisse du châtement de péchés antérieurs. Le diable n'apparaît pas non plus. Les instruments du mal sont le plus souvent impersonnels ou du moins la Vierge ne se mesure pas à eux, comme ce sera le cas dans le rôle intercesseur. Tout au plus neutralise-t-elle ces instruments mauvais, mais sans punir, comme dans la fonction rétributrice.

Le plus généralement, à un processus de dégradation succède une phase d'amélioration due à la Vierge qui répond à une imploration. Le rôle réparateur est essentiellement humain et visible, puisque l'équilibre est rétabli: la santé est revenue, une situation délicate redressée, un manque réparé.

Dans tous les cas, la Vierge apporte quelque chose de bienfaisant au pécheur. A travers des apparences variées: "physicienne", chirurgienne, libératrice, sacristine, matrone, pourvoyeuse, magicienne, la fonction qu'elle accomplit est la même. Ses activités correspondent à celles que l'Église est en train de consacrer dans les litanies de la Vierge. Celles-ci commencent à se fixer à la fin du ^{xiii}e siècle et, parmi tant d'expressions poétiques apparaissent: *Salus infirmorum*, *Consolatrix afflictorum*.

Un essai de bilan est instructif si nous envisageons les sentiments mis en jeu dans les miracles, la façon dont on traite le croyant, pour connaître les désirs que la légende suscite ou satisfait.

Dans les miracles où Marie exerce le rôle réparateur, le pécheur connaît le désarroi. Si la maladie le terrasse, celle-ci a été choisie parmi les plus terrifiantes. Le narrateur insiste sur la hideur du malade, la puanteur de ses plaies. La maladie fait encore plus peur par l'endroit où elle frappe: le visage pour défigurer, la jambe pour empêcher l'autonomie des déplacements. A l'époque, ces affections sont incurables, les infirmités évoquées transforment en loques humaines ceux qui les subissent.

Un autre motif, qui fait vibrer chez l'auditeur ou le lecteur la corde sensible, est le malheur qui frappe un être innocent et les conteurs n'ont pas manqué d'exploiter cette veine, trente fois sur les cent quatre-vingt-quatorze textes.

S'il ne s'agit pas de malheur accablant le corps, il y a celui qui touche la réputation. Le qu'en-dira-t-on joue un grand rôle dans les milieux fermés, et à une époque où chacun connaît son voisin dans une agglomération. Aussi l'honneur réparé d'une religieuse ou la cessation d'une situation d'adultère pouvaient intéresser au plus haut point un public qui trouvait des références dans la vie réelle.

Enfin, dans les derniers miracles de réparation, des situations courantes posent un problème lors de crise, de guerre ou de mauvaises conditions atmosphériques, en matière d'approvisionnement, surtout en vivres.

Les compilateurs ont donc exploité les préoccupations les plus terre à terre, bien que respectables, de la population du temps. Là, toutes classes ou états sont confondus car, parmi les victimes, se comptent des riches et des pauvres, des rois et des vilains, des religieux et des laïcs, tous égaux devant la souffrance.

*
* *

Dans cette catégorie de textes, le croyant, à part des pratiques de piété, n'a rien à faire, aucune action à accomplir sinon crier au secours. Il est totalement dépendant du bon vouloir du ciel présenté comme le seul ayant le pouvoir. Il attend que la situation redevienne celle d'avant le malheur. Un tel désir est exaucé, cette situation rassure le lecteur ou l'auditeur.

Si nous examinons la nature des bénéficiaires des miracles mettant en jeu la fonction réparatrice, nous dénombrons quatre-vingt-dix-huit hommes, cinquante-quatre femmes et trente enfants. Nous nous apercevons de la prépondérance des laïcs: cent dix personnes du peuple et vingt-cinq membres de la noblesse, même un Sarrasin et quatre animaux reçoivent la grâce céleste, pour seulement cinquante-quatre bénéficiaires en relation avec le monde de l'Église. Ces proportions ne sont guère surprenantes, étant donné la majorité d'incidents de la vie quotidienne dont la réparation est considérée comme tenant du prodige. Nous avons souligné ce caractère fréquent. Il est frappant quand on jette un coup d'œil aux tableaux du rôle réparateur, et qu'on voit la surcharge de la colonne J (*Cantigas* d'Alphonse le Savant), sans équivalents ailleurs.

Dans les miracles où Marie joue un rôle réparateur on discerne bien les visées populaires de cette littérature. C'est au peuple que les compilateurs de miracles ont voulu donner confiance et courage au milieu des difficultés de la vie de chaque jour.

CHAPITRE 6

RÔLE MANDATIF

*"E Deus miragres por ela
mostrou pois e mostrará,
por nos fazer de sa Madre
a verdade connocer".*

A. le Savant, *Cantiga* 306.

Après les prodiges vus dans les miracles où Marie exerce un rôle réparateur, les signes retiendront notre attention; ils se manifestent dans cent cinquante-neuf textes.

Certes, les événements extraordinaires des guérisons miraculeuses, le redressement d'une situation désespérée, étaient autant de signes indiquant que Dieu intervient dans la destinée humaine, plus souvent d'ailleurs sur le plan individuel que collectif. Toutes ces interventions ont une signification liée au comportement bon ou mauvais des gens: la maladie, à plus forte raison l'épidémie, est vue comme conséquence du péché; inversement, une conduite édifiante peut entraîner une récompense. A la limite, tout miracle est un message céleste. Puisque la récompense invite à continuer à bien agir, la punition peut être un avertissement pour redresser une conduite défaillante: à chacun d'être attentif et d'accueillir cette manifestation divine de telle sorte qu'il en tire profit pour sa vie ultérieure et surtout pour l'au-delà.

Dans ce chapitre, nous avons pris l'expression: "rôle mandatif" dans un sens plus restreint.

1. DES SIGNES. CIRCONSTANCES. RAPPORTS AVEC LES AUTRES RÔLES DE LA VIERGE.

Les miracles présentant la Vierge dans un rôle mandatif sont ceux où est envoyé au croyant un mandement céleste qui peut s'exprimer sous diverses formes: voix surnaturelle, apparition, vision, tout signe tangible in-

interprété comme un message du ciel. Ce peut être un avertissement, une incitation à une action religieuse: pénitence, pèlerinage.

L'intervention du ciel est ressentie comme telle dans la mesure où une démarche humaine, différente de l'action ou de l'attitude habituelle, répond à l'ordre donné. Le signe est suivi d'un effet, souvent la conversion qui se traduit parfois par l'entrée en religion.

Nous touchons là une caractéristique de cette nouvelle catégorie de miracles. Dans les poèmes où Notre-Dame intervenait pour réparer un dommage, la victime lançait un appel au ciel, accompagné parfois d'une démarche de piété (pèlerinage, incubation dans une église, etc.) et attendait tout de la Vierge. Celle-ci, en intervenant, effaçait le dommage pour rétablir l'équilibre de la situation initiale.

Dans les récits que nous envisageons maintenant, se passe le mouvement inverse par rapport à tous les miracles que nous étudierons, sauf pour le rôle rétributeur. Si dans les textes précédents, la victime criait au secours, ici le pécheur est interpellé. Le ciel prend l'initiative.

Comme dans les miracles où Marie exerce un rôle rétributeur, le mandement peut s'adresser à deux catégories opposées de gens: des fidèles, mais plus souvent des pécheurs, que la Vierge morigène par son intervention, et même des individus d'autres religions. Marie intervient alors auprès de quelqu'un qui n'a pas du tout souhaité telle intrusion, pour venir en aide à une victime, réparer une injustice, montrer que le ciel censure ou approuve et même désire une action. Marie peut se servir du méchant, devenu malgré lui instrument de bienveillance mariale, alors qu'il était auparavant persécuteur ("Prêtre ignorant").

Plus généralement dans une apparition, la Vierge peut donner un avis ("Jérôme nouvel évêque" et J 345) ou une admonestation, ou encore exhorter à la pénitence. C'est la Mère du Bon Conseil des Litanies.

Ainsi, le rôle mandatif a des points de contact avec le rôle rétributeur. En effet, dans les cas de rétribution, la Vierge apparaît pour remercier de l'action d'un mystique, c'est là un signe du ciel. De même, dans les cas de châtement levé après amendement du pécheur, la punition temporaire joue le rôle de signe qui fait réfléchir l'imprudent, change la conduite de celui-ci sans pour autant le faire se convertir totalement.

Avec les miracles où Marie joue un rôle mandatif, le signe ne constitue pas en lui-même une fin comme pour le rôle rétributeur, ici une réponse est attendue au souhait exprimé par le ciel.

Voici le schéma des miracles où la Vierge joue un rôle mandatif.

— Une action, ou une attitude, que le ciel n'agrée pas, est commise ou tenue; au contraire, le ciel désire faire entendre un souhait.

— Le ciel envoie un signe merveilleux.

— Le signe est reçu.

— La consigne est exécutée.

2. DIFFÉRENTES FORMES D'INTERVENTION : SIGNE MERVEILLEUX, VISION, APPARITION, VOIX MYSTÉRIEUSE, COERCITION. FONCTION VOCATIVE.

Il convient de remarquer que Marie prend la peine d'intervenir par des mandements célestes aussi bien pour s'adresser à des récalcitrants qu'à des zéloteurs maladroits.

Cinq différentes formes interviennent par ordre d'importance numérique décroissante: le signe merveilleux, la vision, l'apparition, la voix mystérieuse, la coercition.

— Les signes merveilleux sont les plus matériels, visibles par tous, et par conséquent les plus spectaculaires. Les auteurs ont souvent choisi de les mentionner dans leurs textes à cause de l'effet que de tels détails pouvaient produire sur les auditeurs ou lecteurs du temps. Nous trouvons ainsi la fleur éclose de façon extraordinaire ou le document écrit en lettres d'or dans la bouche du "Clerc de Chartres"; la porte qui ne s'ouvre pas devant le pêcheur (J 217) ou la pécheresse (Marie l'Égyptienne), tant qu'ils n'ont pas fait pénitence; les fers du pèlerin qui tombent d'eux-mêmes en signe de pardon céleste (J 253); les enfants (E 12, H 1, J 231) qui dressent les colonnes d'une basilique, alors que cela posait un problème pour l'architecte. Une hostie réservée pour un philtre magique saigne et donne à réfléchir à la coupable qui se convertit et entre au couvent (J 104). Une chute de neige, un quinze août à Rome, indique l'emplacement de la future église de Sainte-Marie-Majeure sur l'Esquilin (J 309). Une lumière émanant d'une église pénètre par les fenêtres — mystérieusement rouvertes — d'une pièce où un clerc veut s'adonner à la luxure (J 151). Il n'est pas jusqu'à la "Matière de Bretagne" qui ne soit mobilisée en faveur de Notre-Dame. Les tours de magie de Merlin l'Enchanteur — qui fait naître un enfant juif la tête tournée en arrière — sont incorporés au patrimoine des miracles par Alphonse le Savant (J 108).

Les statues de Notre-Dame produisent souvent le signe merveilleux. Elles s'animent ("De celui qui épousa l'image de pierre"), s'incarnent (G. de Coinci, B I 32, J 46), ou modifient leur silhouette (J 306). D'autres crient et changent de couleur (J 164), déchirent leurs vêtements ou changent de position (*Mariale* franco-provençal n° 2, J 38). On en trouve qui sont déjà taillées dans le sol (J 29, 342); un païen en sculpte une à son insu (J 196). Certaines refusent de changer de place (J 162 et miracle de Sardenai par G. de Coinci) ou au contraire se déplacent toutes seules (J 272). Plongées dans la mer, elles interdisent toute

pêche alentour (J 183), livrées aux flammes, elles restent incombustibles (J 345). En revanche, la statue du diable est ridiculisée en devenant toute noire (J 219).

Le Moyen Age semble avoir eu une prédilection pour le thème de Marie l'Égyptienne, la pécheresse repentie, qui a inspiré les sculpteurs et les peintres, les écrivains et même les édiles, puisqu'à Paris, la rue de la Jussienne rappelle le lointain souvenir de la dévotion pour la populaire anachorète.

Trois collections en langue vulgaire (Adgar n° 31, 2^e Collection anglo-normande n° 12 et Bonvesin da la Riva n° 3) ont retenu sa légende.

Marie, après une vie désordonnée, va adorer la vraie croix à Jérusalem. Au milieu des pèlerins, elle est la seule à ne pas pouvoir entrer dans le sanctuaire. Elle comprend que c'est à cause de sa vie de péché, mais essaie une seconde fois, encore en vain. Apercevant à l'intérieur de l'église une image de Notre-Dame, elle pleure ses péchés et prend en *plege* sainte Marie pour qu'elle intervienne auprès de Jésus. A la troisième tentative, elle peut entrer. L'ancienne courtisane décide de changer de vie, elle demande à la Vierge de lui indiquer la voie. Notre-Dame lui commande de se retirer dans le désert. A la fin de l'année, le prêtre Zozime, qui avait l'habitude de lui apporter la communion, la trouve morte. Aidé par un lion, il l'ensevelit.

Ce récit appartient plus à l'hagiographie qu'aux miracles de la Vierge proprement dits. Mais ce schéma a été retenu et réutilisé en l'appliquant à d'autres protagonistes et circonstances, notamment par A. le Sage (J 98, J 127, J 217, J 262).

Le miracle de l'image de Châteauroux ne figure que dans deux collections (*Mariale* franco-provençal n° 2 et J 38), mais il a suffisamment de particularités originales pour que nous nous y arrêtions.

Devant le brigandage des armées du roi d'Angleterre lors du siège de Châteauroux, la population va prier à l'église de Déols une statue de Notre-Dame, en pierre peinte, tenant son Fils dans les bras.

Un sergent (devenu joueur malchanceux dans J 38) se moque de la dévotion des gens et lance une pierre qui blesse le bras de l'Enfant Jésus. Premier signe extraordinaire, du sang jaillit (dans J 38 la mère protège son Fils). L'homme tombe mort.

Chacun des trois ordres de la société du temps fait une réparation pour le sacrilège. Après les chants des moines, un noble recueille le bras, l'enveloppe d'une riche étoffe. Deuxième manifestation miraculeuse, le bras saigne. Les gens emportent des pierres ensanglantées qui opèrent des guérisons.

Troisième signe merveilleux, la Vierge en colère dégrafe son vêtement. Le roi d'Angleterre vient voir le miracle, vénère la statue. Il n'est plus question de guerre.

Ainsi, Marie a fait comprendre par trois signes extraordinaires qu'elle réprouvait la guerre en question.

Seule légende en prose du recueil franco-provençal (n° 2) auquel elle a peut-être été rajoutée, allusion chez G. de Coinci dans son *Mir.* II, 30, il semble que cet épisode ait été particulièrement célèbre au XIII^e siècle. Il faisait encore partie de l'actualité puisqu'il renvoie à un épisode de la lutte entre Capétiens et Plantagenêts à la fin du XII^e siècle, consigné dans le *Liber miraculorum Beatae Mariae Dolensis* étudié par Jean Hubert¹. Le *Mariale* franco-provençal et la *Cantiga* suivent de près le texte latin du bénédictin Jean Agnellus, qui rédigea son recueil entre 1194 et 1200, donc peu de temps après les événements. Au point de vue historique, il fait montre d'un fonds documentaire qui n'a pu être pris que chez des gens renseignés par des témoins oculaires. Il montre surtout que cet événement mystérieux, interprété comme un miracle, frappa assez fort les esprits pour amener Henri II d'Angleterre et le roi de France Philippe Auguste à renvoyer les éléments les plus troubles de leur armée et surtout à suspendre les hostilités, alors que le roi de France avait l'avantage.

— Les visions parviennent pendant le sommeil, le plus souvent pour faire revenir les fautifs sur quelque décision jugée intempestive par Notre-Dame: les moines qui ne veulent pas ensevelir en terre sainte leur frère mort subitement ("Clerc de Chartres"); l'évêque irascible qui persécute un prêtre ignorantissime; la religieuse qui disait trop vite le rosaire au lieu de réciter attentivement un seul chapelet (G. de Coinci, I, 29, J 71).

Elles peuvent avoir une valeur pédagogique ou constituer une révélation. Le ciel dévoile une date, comme celle de la Nativité de Notre-Dame ou de sa Conception ("Abbé Elsin") ou le nom de celui que Marie aimerait voir sur un siège épiscopal ("Jérôme nouvel évêque"). Une vision adressée à un Juif a pour conséquence de le terroriser: après avoir vu le ciel des bienheureux puis l'enfer où sont ses coreligionnaires, il se fait chrétien (J 85).

Une apparition précède souvent le rôle mandatif de la Vierge. C'est là une tradition dans le culte marial. N'y a-t-il pas en Espagne, à Cubas, à vingt-sept kilomètres de Madrid, une statue de Notre-Dame vénérée sous le vocable de *Nuestra Señora de las Apariciones*?

Les apparitions sont un honneur que Marie accorde à quelques croyants parfaitement éveillés, mais là encore, l'effet premier peut être d'effrayer des gens qui ont pourtant la conscience plutôt tranquille. Le clerc de Pise n'est pas dans cet état, car il n'a pas tenu ses engagements envers la Vierge et redresse vite la situation ("Fiancé de la Vierge"). Mais saint Dunstan ou le moine de Cluny à qui Marie apprend la Complie n'ont rien à se reprocher, et pourtant

¹ Jean Hubert: "Le Miracle de Déols et la trêve conclue en 1187 entre les rois de France et d'Angleterre", dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, XCVI, 1935, pp. 1-16.

restent sans voix au milieu des chants de la cour mariale. Le vilain du bois de Bury Saint-Edmund réagit de même. Seuls, le moine de Clairvaux qui reçoit de l'électuaire (J 88) et le chevalier luxurieux (J 152) que Notre-Dame morigène, ne sont pas épouvantés. Peut-être se trouvent-ils face à une situation connue: comme dans le conte de Chrétien de Troyes, où une jeune fille apparaît en portant le Graal, la Vierge apporte aux moines un mets délicieux (électuaire); à moins que le même schéma soit inversé et que sous forme d'aliment nauséabond, elle fasse comprendre à l'orgueilleux la nature du péché. Serein est le moine qui, laissant son couvent, rencontre Marie court vêtue, car il n'a pas fini de lui tisser la "robe d'oraisons" promise (J 274). Comme le lui annonce la Vierge, il meurt au bout d'un an après avoir eu le temps de se reprendre. Enfin celui qui avait demandé à Marie de lui apparaître (J 296) se réjouit d'en recevoir les commandements. Voilà un des rares miracles où est délivré un message, même s'il ne constitue guère une révélation originale. Notre-Dame demande en effet au moine de l'aimer, de l'honorer et de la louer. On pense à une transposition mariale de la devise de l'Ordre prédicateur.

— La voix mystérieuse se fait entendre pour un événement cruel qui l'était moins dans l'optique du temps: inciter à la vengeance contre des Juifs. Ceux-ci s'étaient rendu coupables de crime de lèse-majesté divine en bafouant un crucifix ("Juifs de Tolède"). Encore pour une Juive, qui ne peut accoucher, une voix se fait entendre recommandant d'invoquer Marie. La femme obéit et se trouve délivrée. Ses coreligionnaires l'ayant abandonnée, elle se fait baptiser un mois plus tard avec ses deux enfants (J 89).

— La coercition est aussi un moyen complexe employé. Dans ce cas, en quelque sorte, Marie se rend justice à elle-même lorsqu'un pacte fait avec elle a été rompu, qu'il s'agisse de serment, d'objet ou d'animal qui lui ont été promis, mais non donnés. Marie exerce alors sur les gens de mauvaise foi une sorte de contrainte qui oblige, s'il le faut par la force, l'infidèle à accomplir son vœu.

Pour le serment non tenu, la force mariale peut s'exercer par l'intermédiaire de son image. C'est le cas du miracle de "l'Écrin". On désigne parfois sous ce titre la légende de l'image donnée en gage à un Juif de Constantinople par un marchand chrétien (A 29, C 48, B II 18, D 23, E 53, J 25, H 3, E 29, J 239).

Le commerçant très riche et très généreux envers les pauvres, a perdu toute sa fortune. Ne trouvant plus personne qui veuille lui prêter, il s'adresse à un Juif qui lui demande une caution. Le marchand propose la statue de la Vierge et de son Fils. Notons au passage que le pacte marial est une tradition très ancienne, puisqu'on vénère en Espagne plusieurs statues de la Vierge invoquée pour les passations de contrat avant que l'usage des écrits devant notaire se fût établi, par exemple à Frajén (Huesca) *Nuestra Señora del Encuentro*,

à Logroño *Nuestra Señora de la Juradera*. Revenant à notre miracle, le Juif accepte (plus ou moins volontiers selon les versions) et donne au chrétien une somme qui lui permet de faire fortune, directement ou non. Quand le terme échoit, le marchand en voyage met la somme qu'il doit dans une caisse et la jette à la mer en la recommandant à Dieu et à Marie (dans E 29, le marchand est sur place et suspend au cou de la statue la bourse contenant la dette). Le lendemain, le Juif voit miraculeusement arriver la caisse, mais ne dit à personne ce qu'elle contient et la cache. Quand le négociant revient, tranquille, quelques temps plus tard, le Juif lui réclame sa créance. Le marchand se récrie et emmène l'usurier devant ses témoins. Une voix s'élève de la statue, rétablit la vérité et révèle la cachette du parjure. Celui-ci se convertit.

Dans le cas d'offrandes aliénées, une force surnaturelle oblige à accomplir le vœu, malgré la défaillance de l'oublieux.

Dans deux miracles alphonsois (J 18 et J 31), les pertes subies dans le bétail ont causé un dommage au propriétaire. Celui-ci décide de consacrer un animal ou un objet à titre propitiatoire. Le vœu entraîne une amélioration parmi les bêtes des éleveurs, ce qui a pour effet d'ôter toute inquiétude aux intéressés: par exemple, le paysan décide non plus d'offrir la vache à l'église, mais de la vendre. Le miracle vient rafraîchir la mémoire des oublieux. Le vilain est dans l'impossibilité de vendre sa vache: elle lui échappe et, au galop, va se réfugier au village de Villa Sirga (sanctuaire marial), dans l'enclos où se trouvent les animaux déjà vendus. La leçon est entendue par les ingrats, puisque les deux propriétaires proclament le miracle.

Les miracles témoignent d'une pédagogie de la punition. Celle-ci vise le plus souvent à être un avertissement qui fait réfléchir, tout en sauvegardant l'espérance en la bonté de Dieu, essence du christianisme. Ainsi dans la légende du "Saint Soulier de Soissons" (B II 23, J 61) ou de la *Cantiga* 163.

La relique soissonnaise de la Vierge est à mettre en relation avec cet immense trafic de reliques suspectes dont le Moyen Âge a été le théâtre, au grand scandale des esprits exigeants. Ici, au nom du bon sens populaire le culte des reliques est controversé par un impudent qui a tout lieu de s'en repentir.

Un bouvier va en pèlerinage à Soissons, mais il se refuse à honorer le Soulier. Un jour, il s'emporte même contre la relique dont il met en doute la conservation.

Après avoir tenu un tel langage, il est frappé par le colère du ciel. Bouche tordue, langue pendante, il se met à enfler démesurément.

Il demande alors à être porté au sanctuaire. L'abbesse du lieu le guérit en lui imposant la relique. Il finit ses jours au service de l'abbaye.

La punition a été levée devant le repentir.

Dans ce groupe de miracles où règnent la coercition et la punition édifiante, on pourrait citer la *cantiga* 248 où, lors d'un pèlerinage, des marins prêts

à se battre devant l'autel de Notre-Dame sont subitement frappés de paralysie; ou encore la 312, a rattacher au cycle quelque peu scabreux du "Nom de Marie", où un chevalier est rendu impuissant pour empêcher celui-ci de s'adonner à la luxure dans la pièce où a été sculptée la statue de la Vierge; le chevalier comprend la leçon, il épouse son amie.

Ainsi, dans les miracles de ce groupe où un châtiment passager sert de mandement céleste, il faut parfois, pour atteindre une étape supérieure de développement de l'esprit et de la personnalité, que le pécheur se dévoie momentanément du droit chemin, par défi envers le ciel et la morale. Son expérience malheureuse lui montre alors le danger de céder à des penchants non contrôlés, et lui apprend quelle conduite il vaut mieux tenir.

— L'intervention de la Vierge peut enfin prendre la forme nettement vocative lorsque Marie appelle à la vie religieuse ("Fiancé de la Vierge") ou réchauffe une volonté attiédie (robe d'oraisons de la *Cantiga* 274).

Toutes les démarches de cette catégorie de miracles impliquent un prolongement, visent à faire accomplir quelque chose aux humains, mais dans certains cas, Marie les interpelle pour que ceux-ci la servent (mieux).

La Vierge apparaît pour faire agrandir une église ("Vilain dans le bois de Bury-Saint-Edmund"), rappeler à l'ordre un clerc qui ne tient pas ses engagements ("Fiancé de la Vierge"), c'est-à-dire n'est pas entré au couvent, ou un moine qui n'a pas récité les *Ave* promis (J 274). Elle ne transige pas davantage quand on regarde à la dépense pour son culte (J 304), mais à l'inverse, par le truchement d'un religieux, fait donner son image en cadeau à un roi zélé (J 299), ou tire d'une vie cachée celui auquel on ne pensait pas, pour en faire un évêque ("Jérôme"). Marie peut aussi demander un répons en son honneur ("Pape qui vendit le baume") ou tout autre chant (J 307).

Tous les signes rencontrés dans les collections étudiées — est-il besoin de le dire? — ne sont pas originaux. La chute de neige en plein été (fête de Sainte-Marie-aux-Neiges célébrée le 5 août), marque l'origine légendaire d'églises autres que Sainte-Marie-Majeure, jusqu'à des sanctuaires beaucoup plus obscurs. Près de Laroque-des-Albères, par exemple, dans les Pyrénées-Orientales, un double signe céleste aurait présidé à l'origine de l'ermitage de Notre-Dame d'Ultrera, puisque la Vierge aurait disparu du village pour avoir une chapelle dans la montagne et qu'un matin de juillet, un endroit couvert de neige, au milieu d'un paysage fleuri, aurait désigné l'emplacement de la future construction. Quant aux statues qui saignent, il y en a un peu partout. Outre celle de l'ancienne abbaye bénédictine de Notre-Dame de Bourg-Dieu, dont il est question dans le miracle de Châteauroux; en Italie, près de Florence, Notre-Dame de la Voûte, proche du bourg de

Sainte-Anastasie, saigna après avoir été frappée à la joue par un joueur malchanceux¹.

3. RÉPONSE ET DÉMARCHE CONSÉCUTIVE DE L'INTERLOCUTEUR. LA CONVERSION.

Par définition, l'action mandative appelle une suite: que l'ordre soit exécuté, le conseil suivi, etc. C'est pour cela que souvent, l'intervention de Marie, qui a posé une condition, en précède d'autres, une action réparatrice par exemple: "*fais ceci et tu seras aidé, guéri . . .*"

Le rôle mandatif est lié à une action accomplie par la victime ou le persécuteur: quête d'un bienfait pour le premier, démarche de rachat ou de dédommagement pour le second ("Prêtre ignorant").

Les miracles où intervient le rôle mandatif de la Vierge supposent une ouverture à la vie spirituelle, au message céleste, de la part de celui qui l'entend. A la victime, la grâce s'offre dans cet appel; quant au persécuteur, la grâce doit émouvoir son cœur endurci. Accepter l'appel marial, c'est reconnaître le signe de la présence céleste et se laisser envahir par cette présence qui suppose un retour sur soi-même, un comportement parfois contraire à celui que l'on avait jusqu'alors. Le récepteur du message doit s'arracher à son train-train habituel, dénouer son âme en quelque sorte, la rendre malléable à la chaleur de la charité divine. Dans une telle expérience, il ne reste pas passif. Dans ce type de miracle, nous avons un double mouvement: l'initiative de la grâce vient de Marie, mais il faut qu'il y ait acceptation de cette grâce. Cette expérience établit une relation entre ciel et terre dans les exemples les plus raffinés. Cette ouverture à la grâce est parfois symbolisée par une porte qu'on ne peut franchir tant qu'on n'a pas changé de vie, et qui s'ouvre toute seule quand la conversion ou la pénitence ont été accomplies (Vie de Marie l'Égyptienne). Dans la catégorie de textes envisagée, les miracles précisent qu'après de tels signes, les gens deviennent meilleurs et servent avec plus de zèle Notre-Dame.

Il n'y a pas de cas où Marie demandant quelque chose ne soit pas bien accueillie. Celui auquel la Vierge apparaît exécute l'ordre, mais il peut y avoir un certain délai entre mandement et exécution. Quand Marie s'adresse à un récalcitrant, celui-ci ne croit pas d'abord qu'il a affaire à une vision céleste et n'en fait pas cas, mais au maximum, à la troisième marque d'insistance mariale la mission est accomplie: "Prêtre ignorant", "Image de Châteauroux", J 299, J 368. Deux interventions peuvent suffire aussi:

¹ G. Duplessis: *Le Livre des Miracles de Notre-Dame de Chartres*, p. XLIX.

statue qui refuse de changer de place (J 162), et une autre variante du "Nom de Marie", la *Cantiga* 195.

Là, un chevalier se fait vendre pour une nuit une jolie paysanne. Quand il apprend qu'elle s'appelle Marie et voulait entrer au couvent, il l'y amène lui-même.

Peu après, le chevalier est tué dans un tournoi. La nuit, la Vierge apparaît à la jeune novice et lui indique d'aller dire à l'abbesse de faire enterrer honorablement le chevalier. Pour marque de sa sainteté, on trouvera sur lui une rose fraîche. L'abbesse ne croit pas la jeune religieuse. La Vierge apparaît encore à la jeune fille et lui dit de transmettre ses ordres à l'abbesse qui, cette fois, les accomplit.

On se rappelle que les tournois furent interdits par le II^e concile de Latran en avril 1139, puis à nouveau par le III^e de Latran en mars 1179, enfin, au IV^e de Latran en 1215. L'Église avait adopté la règle de ne pas ensevelir en terre chrétienne ceux qui étaient tués dans les tournois. Afin de respecter l'orthodoxie et satisfaire à la fois les âmes sensibles, il faut une intervention spéciale de Notre-Dame pour faire enterrer le chevalier pieux.

4. BÉNÉFICIAIRES DES MIRACLES.

Les miracles où la Vierge joue un rôle mandatif impliquent le plus une conception anthropomorphique de la divinité, puisque le ciel entre en relation chaque fois avec le fidèle et que celui-ci est à même de comprendre et d'exécuter des consignes. Ces légendes sont d'ailleurs les seules où l'on pourrait trouver une "psychologie" au personnage de Marie. Dans ces textes l'on aperçoit ce qui a pu paraître exacerbé dans le culte marial du XIII^e siècle. Parfois, l'idée d'une femme impérieuse, jalouse ou possessive, vient à l'esprit en lisant de tels poèmes. Mais le plus souvent, le ciel est présent sans accabler pour autant le pécheur de ses exigences.

Sur les cent cinquante-neuf miracles du rôle, cent quarante-neuf présentent des bénéficiaires et dix seulement des victimes.

Avec cent quatre hommes et un couvent d'hommes, vingt et une femmes et cinq enfants, s'accuse encore le grand déséquilibre en ce qui concerne les représentants traditionnels de la vie active ou religieuse par rapport aux femmes et aux enfants.

Si nous considérons maintenant les "ordres" auxquels appartiennent les croyants distingués par le Ciel, nous trouvons quatre-vingt-trois miracles pour le monde de l'Église, sept pour la noblesse et un roi, quarante-neuf pour le peuple. Les individus liés de près ou de loin au monde religieux sont considérés comme les plus aptes à recevoir un signe du ciel. Le peuple n'est

pas pour autant exclu, pas plus que des représentants du monde hors de l'Église (dix bénéficiaires). Seule la noblesse semble particulièrement peu réceptive.

Quant aux victimes, elles se partagent entre les Juifs, les dignitaires de l'Église et les papes, et une image du diable.

Dans ce type de légende, la Vierge doit convaincre et être persuasive pour obtenir la satisfaction de ses demandes. Dieu et le diable n'interviennent pas directement et il s'agit d'une affaire personnelle entre Marie et son interlocuteur, à ce moment-là dans une bonne ou une mauvaise disposition. Dans le premier cas, elle fait des révélations ou donne des conseils. Dans le second, l'entretien n'est plus chuchoté en un tête-à-tête amical, Marie a recours à des moyens beaucoup plus frappants car il s'agit non pas de confirmer dans l'état où il se trouve le destinataire, mais au contraire tirer vers elle des indifférents. Plus l'interpellé semble loin de Marie, plus les moyens employés sont grands. A un Juif (J 85) elle montre le ciel et l'enfer; devant un hérétique (J 306) elle fait se transformer la fresque d'une église; à un joueur impie elle renvoie une flèche ensanglantée (J 154); devant un confesseur incompréhensif elle change sa statue de place (J 272), gens excessifs dont Marie désavoue l'attitude. Au XIII^e siècle, plus qu'à un autre moment, la vertu semble être dans le juste milieu.

*
* *

Dans les miracles où Marie joue le rôle mandatif, un vieux désir humain est satisfait: celui d'entrer en communication avec le surnaturel et surtout d'obtenir un signe merveilleux, preuve sensible que l'au-delà existe, puisque selon le cas, on peut toucher la couture faite par la Vierge à la haire de Thomas Becket, sentir la fleur que Marie donne pour qu'on enterre dignement un de ses dévots, voir la bague retenue par sa statue, entendre la musique céleste, goûter l'électuaire venu du ciel.

Cette entrée en communication avec le surnaturel permet aussi d'éprouver la puissance d'en haut quand le ciel en délègue une parcelle aux plus faibles physiquement et les rend capables d'un effort impensable, comme les enfants qui dressent les colonnes de la basilique de Constantinople. La mise en œuvre de la sentence évangélique de la foi capable de soulever les montagnes apparaît là.

Enfin, c'est aussi le désir de recevoir l'inspiration, de savoir ce que l'on doit faire, de ne pas tâtonner, d'être rassuré sur la conduite choisie, de voir ses propres pratiques avalisées par le ciel.

Voilà des miracles très rassurants. Les croyants sont dans le vrai, le droit chemin, puisqu'ils disent les prières que le ciel demande. De tels textes enlèvent tout le côté scandaleux de la foi, toute trace de "nuit obscure de l'âme" dont ont parlé les mystiques, toute la "folie" de la croix. Ici, il n'y a plus de doute à porter, de problèmes à se poser, tout est aplani par ces chants que l'on entend si on mène une vie édifiante ou ces rappels à l'ordre si l'on s'écarte du bon chemin ("Pape qui vendit le baume"). De la même manière, les poètes de miracles veulent faire croire à leur auditoire que les manifestations célestes s'adressent également aux non-chrétiens et aux hérétiques. Il faudrait alors être particulièrement diabolique pour ne pas se rendre à des arguments aussi frappants . . . Cependant les révélations et les messages de la Vierge sont absents ou, s'ils existent, n'invitent qu'à des pratiques de dévotion.

Les miracles de ce groupe se prêtaient le mieux à des manifestations spectaculaires, et à l'étude des réactions des destinataires. Mais il n'y a aucune évocation dantesque, aucune rencontre saisissante entre le Ciel et sa créature pour des situations qui, pourtant, s'y prêtaient. Pas d'effusion, pas de dialogue instauré entre le ciel et la terre. Pas d'interrogation de la part du croyant sur des problèmes inhérents à la condition humaine, qui inquiètent; pas de message non plus délivré par la Vierge, tout reste — ou se perd — dans de menus détails ou des considérations topiques. Jamais on ne lit de développement psychologique, mystique ou philosophique.

Pourtant, l'être humain est considéré comme un interlocuteur de valeur, et cela rappelle l'éminente dignité de la créature, quelle qu'elle soit, malgré les blessures du péché, l'infidélité ou l'incrédulité, puisque le ciel appelle à lui chrétiens et non-chrétiens.

Enfin, dans ces miracles Marie a le plus recours à l'instrument sensible du signe merveilleux sous la forme des sensations.

Dans l'optique de ces textes, un signe du ciel amène à la glorification de Dieu et de Marie. Le miracle est aussi un enseignement. On peut regretter qu'il tienne lieu de preuve, plutôt que de message perçu par la foi.

CHAPITRE 7

RÔLE RÉTRIBUTEUR

"A los bonos da trigo, a los malos avena".

G. de Berceo, D 16, str. 374c.

1. A CHACUN SELON SES ŒUVRES.

Le rôle rétributeur de la Vierge s'exerce dans cent neuf miracles sous deux aspects, positif ou négatif, formant opposition: la récompense d'une bonne action, souvent échange de bons procédés, ou le châtiment d'une mauvaise. Il va s'appliquer à deux catégories bien tranchées d'agents: zélateurs ou imprécateurs. L'envers du miracle où intervient la récompense d'un bienfait est le châtiment d'une faute. Aveuglé par l'orgueil ou la cupidité, induit en erreur par un mauvais conseiller — souvent d'une autre religion — tous éléments négatifs derrière lesquels se profile le diable, l'agent choisit des moyens d'action qui lui attirent le contraire du dessein espéré. Chaque fois une erreur de jugement — folie selon le terme qu'emploient souvent les auteurs, en particulier Berceo ou Alphonse le Sage — est sanctionnée.

Ainsi, les scènes mises sous nos yeux constitueront une sorte de diptyque des bons et des méchants, dont certains textes présenteront les deux volets (successivement, comme dans le miracle de saint Ildephonse; alternativement, comme dans celui du "Riche et de la veuve"). La Vierge joue le rôle de rétributeur pour qui toute marque de zèle appelle une récompense, toute marque d'hostilité appelle un châtiment.

Le schéma de ce type de miracle sera le suivant:

- obtention préliminaire de mérites par conduite édifiante (dévotions, mortifications que l'agent s'impose à lui-même), ou méfait;
- réaction du ciel (approbation ou réprobation);
- fait rétribué.

2. CIRCONSTANCES DANS LESQUELLES LE RÔLE RÉTRIBUTEUR EST EXERCÉ.

Dans ce type de miracle, la situation initiale est déjà marquée d'un signe positif ou négatif, car on nous montre les faits au moment de la clôture d'un processus préliminaire de bienfaisance ou malfaisance. Tantôt, le futur bénéficiaire a déjà accumulé des mérites et demande une faveur céleste — la récompense viendra couronner ou achever sa vie (ou les deux à la fois). Tantôt, la future victime apparaît tout de suite en train d'accomplir un acte répréhensible, par rapport à l'enseignement de l'Église; cela entraîne la sanction du ciel qui peut avoir deux degrés. Si la faute est vénielle, le pécheur pas trop endurci, la réaction céleste ne sera qu'un avertissement pour que le sot ne persévère pas dans la voie de l'erreur. Le plus souvent, le pécheur ne passe pas outre, il comprend la leçon et se repent, le processus répressif s'interrompt alors, la punition levée. Plus rarement, pour une faute grave, s'il y a persévérance dans l'erreur, cette attitude entraîne une sanction définitive, comme dans le cas des miracles où les Juifs sont protagonistes. Ici, pas de rachat, la réhabilitation du coupable s'avère impossible.

Nous avons donc un processus différent par rapport au récit où s'exerçait le rôle réparateur et dans lequel la situation initiale, encore neutre, ouvrait une possibilité d'évolution plus ou moins tragique.

D'abord, nous ne retrouvons pas l'appel au secours, caractéristique des miracles où s'exerçait la fonction réparatrice, et que nous reverrons dans les légendes où la Vierge tiendra un rôle protecteur ou auxiliaire; tout au plus une invocation demandera la grâce de mener une vie plus sainte, donc une sorte de satisfaction personnelle, ou, cette vie étant déjà atteinte, le ciel envoie de lui-même une grâce. Il ne s'agit plus d'un besoin impérieux ou spirituel motivant la fonction réparatrice.

D'autre part, le rôle réparateur était parfois un don gratuit du ciel, le bénéficiaire ne s'étant pas signalé par une piété extraordinaire. Ici, comme pour le rôle mandatif, bénéficiaire ou victime ont toujours quelque chose à leur actif, en bonne ou en mauvaise part, et cela attire l'intervention céleste.

Enfin, à la différence des légendes mettant en jeu la fonction réparatrice où le miracle était toujours tangible (guérison, multiplication d'objets), cette nouvelle catégorie se prête à une projection mystique. Certes, le miracle, toujours apparent quand il s'agit d'une punition propre à impressionner les assistants, peut se révéler visiblement pour une récompense (don d'un objet), mais il est le plus souvent subjectif (vision).

Pour les cent neuf textes de ce chapitre, les miracles où la Vierge joue un rôle rétributeur se partagent inégalement entre récompense et châtiment (soixante-seize et cinquante-deux). Le total supérieur au nombre annoncé vient des vingt-cinq miracles où récompense et châtiment sont mis en parallèle. Par rapport au nombre total des miracles étudiés (sept cent dix-neuf), les cas de punition définitive restent assez rares (environ vingt-cinq). Au XIII^e siècle, en effet, on veut persuader le croyant qu'il n'existe pas de cas où le pécheur doive désespérer. S'il redoute le Juge suprême, il peut toujours s'adresser avec confiance à Marie. Mais ici, le plus souvent, il n'y a aucun appel vers la Vierge.

La rétribution étant laissée à sa discrétion, Notre-Dame est investie d'un rôle quasi divin dans ce genre de miracle. Parfois seulement, l'auteur souligne qu'elle fait les choses au nom de son Fils, ou que lui les fait pour l'amour de sa mère. Mais d'autres fois, une telle précision n'est pas donnée.

3. EXEMPLES DE PERFECTION.

Une des originalités des légendes où la Vierge tient le rôle rétributeur, est de montrer des actions édifiantes: seul cas, avec celui des miracles du rôle auxiliaire, où les humains fassent quelque chose de louable pour attirer l'attention du Ciel et acquérir des mérites. Les exemples les plus réussis concernent des situations et des états très différents. C'est le cas des deux types de textes suivants. Seuls Adgar (A 5 h), Berceo (D 5), les anonymes de la 2^e *Collection anglo-normande* (C 19) et de la savoyarde (E 34), ont été tentés par le sujet du "Pauvre charitable", traité respectivement en trente-six, quatre-vingt-dix-huit et quarante vers pour les deux dernières versions.

Déjà en latin, il avait peu intéressé. Le P. Poncélet, dans son Index, n'a recensé que six récits latins, dont celui de G. de Malmesbury (n° 13) au XII^e siècle et Pothon (n° 5). Il figurait dans la série HM (n° 5).

Dans ce miracle, tout est réduit à sa plus simple expression. Nous n'avons que deux personnages: un pauvre et Marie.

1. Un homme obligé à mendier révere la Vierge. Malgré sa pauvreté, il trouve le moyen de partager avec d'autres malheureux ce qu'il a ramassé.

2. Au moment de mourir, il tourne son esprit vers Notre-Dame. Celle-ci, tout en lui tenant un discours de compliments plus ou moins long, vient à lui et l'emmène en Paradis.

3. Les assistants entendent la voix de Marie et proclament le miracle.

Au point de vue religieux, ce texte est un des plus riches dans sa brièveté: il ne nous présente qu'un processus d'amélioration qui, dans la perspective chrétienne, s'épanouit au plus haut degré au delà de la mort.

Une vie exemplaire reçoit en récompense la Gloire céleste. Chez un individu méprisable aux yeux du monde, se trouve la plénitude de la vie chrétienne, soit dans des pratiques matérielles: don de vivres à ses frères dans le malheur, soit dans des pratiques spirituelles: prières. La Vierge donne le Paradis en une sorte d'acte de reconnaissance à l'homme charitable. Le parallélisme des deux comportements apparaît: l'échange de dons. Marie a l'attitude de la débitrice d'un service passé.

Il n'y a pour le narrateur presque rien à dire devant la perfection et le texte ne présente aucune anecdote, ne glisse aucun commentaire, à part l'anonyme de la 2^e Collection anglo-normande (C 19) dont les considérations ne sont pas à la hauteur du sujet. Les autres poètes gardent le silence admiratif devant une vie tout uniment consacrée à Dieu. La charité sans borne est récompensée par le bonheur sans borne.

Les deux mouvements du texte montrent dans leur structure la réciprocité parfaite.

Il convient de remarquer le caractère exceptionnel de ce miracle qui présente un homme vertueux et une pratique à imiter: la foi se traduit, enfin, dans ce miracle, par un geste de charité. Nous trouvons habituellement le contraire: faiblesse de l'homme, exemple à ne pas suivre et, dans les meilleurs cas, pratiques religieuses exclusivement individualistes.

Ce miracle si peu prolixe n'a pas intéressé beaucoup de compilateurs ou auteurs, ni en latin, ni en roman. Il n'est sans doute pas assez spectaculaire.

C'est un rôle traditionnellement dévolu à Marie que d'assister les mourants et leur annoncer la récompense éternelle. Certains noms sous lesquels la Vierge était invoquée en témoignent, comme en Espagne: *Nuestra Señora del Buen Fin* (Madrid), *Nuestra Señora de la Buena Muerte* (Saragosse).

Autre action édifiante pour un chrétien, le pardon des offenses:

Dans la *Cantiga* 207, un chevalier, dévot de Marie, est devenu l'ennemi d'un autre chevalier depuis que celui-ci a tué le fils du premier. Le père s'empare du meurtrier. L'emmenant prisonnier, il entre avec lui dans une église dédiée à sainte Marie et en priant il oublie son offenseur. Après avoir contemplé l'image de Notre-Dame, il relâche l'assassin. En récompense, la statue lui dira: "Merci !".

Pour la seconde fois seulement une action intrinsèquement charitable, réalisée sur le plan humain, est proposée à notre admiration. Le père offensé a mis en pratique le commandement d'amour constamment répété par le Christ dans l'Évangile. Ce chrétien, au lieu de s'enfermer dans de pieuses pratiques qui ne suffisent guère à édifier, a réglé sa vie sur les actes du Christ

plus que sur des préceptes. Il sait que Dieu, selon la théologie catholique, est au-dessus de toute offense, toujours prêt à pardonner, comme le Christ demande de le faire septante fois sept fois, dans l'Évangile. Cette indulgence, tout croyant est invité à l'imiter, car dans la perspective chrétienne, le coupable vaut toujours mieux que son crime.

Soucieux de se mettre à la portée du plus grand nombre, les auteurs ont cru ne pas devoir décourager leurs auditeurs par des modèles trop difficiles, voire couramment inaccessibles. Ils se sont contentés de s'enfermer dans un réseau d'observances minutieuses et rassurantes qui accèdent peu souvent aux sommets des exigences chrétiennes.

Lorsque ceux-ci sont atteints, dans de rares cas, les différents recueils font vite redescendre sur terre, pour retrouver des dévots loin d'être aussi édifiants. Les miracles récompensent alors la récitation de prières ("Cinq Joies"), nous font nous attendrir sur le geste d'un enfant—il veut donner à manger à une statue—"Pain"); ou d'un moine qui, à l'instar de la légende sur les Septante ou les enlumineurs du Coran, écrit le nom de Marie de trois couleurs: or, azur, vermillon. On peut regretter que le sentimentalisme vienne édulcorer la foi.

4. DES TRACES D'EXALTATION MYSTIQUE.

Le mysticisme n'apparaît pas dans les miracles de la Vierge. Ce type littéraire est trop trivial pour intéresser les esprits élevés, occupés de méditations théologiques, de discussions avec les savants de l'époque, ou avancés dans les voies de la contemplation et de l'union mystique à Dieu.

En revanche, on trouve des cas de dévotion plus ou moins poussée, qui vont de l'ingénuité à l'exaltation inquiétante. Ces textes ont pour protagonistes des femmes qui, par leurs pratiques de piété, obtiennent des mérites leur attirant la récompense céleste. Ces exemples devaient être racontés devant des communautés religieuses pour aviver leur piété et devant les fidèles pour propager la dévotion mariale.

Dans la *Cantiga* 361, située à Las Huelgas de Burgos, fondation royale, la statue de Notre-Dame fait l'objet de soins attentifs. Le soir de Noël, elle est traitée comme une femme en gésine: les religieuses la mettent dans un lit et se réunissent autour d'elle. L'image change de couleur et de position. Les moniales s'émerveillent.

Pour la petite histoire, on peut constater que cette légende, typiquement ibérique, est, encore aujourd'hui, en partie vivante en Espagne dans les couvents de Clarisses de Lerma et de Zarauz.

Au couvent de Lerma, près de Burgos, les franciscaines vénèrent dans une chapelle une statue gisante, grandeur nature, de la Vierge couchée dans un

lit, devant laquelle elles prient le soir. On expose cette image au public chaque année pendant une dizaine de jours au moment de l'Assomption. C'est la façon de ce couvent d'évoquer la Dormition de Marie¹. Une telle coutume existait naguère à Notre-Dame de la Real, à Perpignan.

La légende de Muse ou Musette semble être assez ancienne puisque le sujet était le numéro 3 de la série TS de Mussafia et le numéro 18 de G. de Malmesbury. L'origine latine serait les *Dialogi* du pape Grégoire, comme cela est consigné dans la version savoyarde.

Cinq collections la reprennent en roman: les soixante vers d'Adgar (A 14), les cent deux vers de la 2^e Collection anglo-normande (C 34), les soixante et onze vers des miracles savoyards (E 60), les cinquante-six vers d'A. le Savant (J 79) et enfin onze lignes des miracles catalans (M 10).

1. Une nuit, la jeune Muse a une vision: Notre-Dame entourée de jeunes filles de blanc vêtues.

2. En voyant ce spectacle, elle veut devenir meilleure et aller avec la suite mariale.

3. La Vierge demande à Muse si celle-ci voudrait vivre à son service. A la réponse affirmative de la jeune fille, Marie lui recommande une vie austère, (plus de danses ni de chants profanes dans la version catalane M 10). Elle lui annonce qu'elle reviendra la chercher avec sa cour trente jours plus tard.

4. Les parents s'étonnent de la transformation de leur fille: elle leur raconte ce qui lui est arrivé.

5. Au bout de vingt-cinq jours, Muse est terrassée par la fièvre et le trentième, la Dame vient la chercher comme annoncé. Muse l'acclame et expire.

Des variantes du prototype se trouvent chez A. le Savant:

Dans la *Cantiga* 188, une jeune fille reste un mois sans manger, ni boire, ni parler. Quand on prononce devant elle le nom de Marie, elle porte la main à son cœur. A sa mort, on ouvre son cœur et on y trouve l'image de Marie.

Dans la 261^e, une dame confie en confession à l'évêque qu'elle ne veut plus voir que des gens vertueux! Il lui recommande de jeûner. Au bout de neuf jours, elle voit une grande lumière. La cour céleste lui apparaît. Elle demande au ciel de l'emmener et tombe morte. Quand l'évêque fait ouvrir la maison, celle-ci embaume.

Trois éléments sont communs à ces légendes: la dévotion des personnages féminins, les pratiques d'austérité ou le jeûne à outrance, et, après la mort, une récompense mystique qui édifie les assistants.

¹ Próspero García Gallardo: "La Virgen de la Cama", *Boletín de la Institución Fernán González*, año LV, 2^o trim. 1976, n^o 187, pp. 951-953.

Dans le cas de récompense mystique, la révélation de la beauté du ciel est toujours insoutenable et, après avoir atteint l'absolu, le dévot n'a plus qu'à mourir, la vie terrestre étant dérisoire après ce qu'il a connu de la vie surnaturelle. Dans ces textes, il s'agit de miracles des plus subjectifs puisqu'aucune marque extérieure n'est donnée (substitution, don d'un objet), seule une démarche de foi peut faire qualifier ces faits de miraculeux.

5. LES INTERVENTIONS MARIALES.

Si la récompense pouvait être attribuée parfois à une action humaine, faite cependant pour l'amour de Dieu ("Pauvre charitable", pardon des offenses), pour les délits, Notre-Dame ne se charge de punir que ceux qui touchent, directement ou non, à la religion. Donc, si un bienfait est parfois récompensé, une vilénie n'est pas toujours punie. Les "méchants" échappent souvent à la justice de ce monde et l'on saisit sur un tel aspect l'orthodoxie des miracles de la Vierge, leur conformité avec l'enseignement de l'Église, parfois peu évidente. C'est en filigrane le rappel de la parabole évangélique de l'ivraie et du bon grain. Dieu permet un mal qu'il ne désire pas et ses desseins restent impénétrables. Nous butons là sur les questions les plus irritantes qui se posent à l'homme. Mais tous ces problèmes de bien et de mal auxquels personne n'a trouvé de réponse satisfaisante, ne sont jamais traités de façon théorique. Ces textes, bien qu'abordant des domaines ardu, gardent leur apparence d'évidence. Les compilateurs en ont-ils été conscients ou ont-ils été dépassés par une matière élaborée à des époques antérieures, qui connaissaient des circonstances plus tragiques que celles du XIII^e siècle ? Sans doute les religieux saisissaient l'occasion pour expliciter verbalement les problèmes qui devaient se poser aux auditeurs les plus exigeants de leur cénacle, mais en étaient-ils tous capables ? Rien ne transparaît de ces explications, en cela consiste la lacune la plus fastidieuse et exaspérante de ce genre de littérature.

— La sanction d'un bon ou d'un mauvais jugement, voilà pour l'essentiel le caractère des interventions mariales.

Les auteurs ont d'ailleurs parfois construit leur récit sur une opposition dans laquelle ils mettent en parallèle la récompense d'un dévot et le châtiment d'un impie, ou du moins un exaucement et un refus du ciel.

Un miracle présente de façon typique comment s'exerce la fonction rétributrice de la Vierge, celui d'Hildephonse de Tolède.

La légende de saint Hildephonse, à qui la Vierge donne une chasuble qu'elle apporte du ciel, apparaît souvent dans le fonds international des miracles de la Romania.

Hildephonse, le protagoniste de toutes ces œuvres, est le nom d'un prélat (c. 607-667) qui fut nommé à la dignité archi-épiscopale à Tolède en 657, sous le règne du roi wisigoth Recesvinth. Mais, malgré ce que racontent ces miracles, il est étranger au déplacement de la fête de l'Annonciation du 25 mars au 18 décembre. Cela avait été fait en 656, au 10^e concile de Tolède par saint Eugène son prédécesseur, suivant l'usage établi dans d'autres pays. Quand l'Annonciation fut rétablie le 25 mars, le 18 décembre devint la fête de l'Attente, ce qu'en Espagne on appelle *Nuestra Señora de la O*, du nom de l'interjection commençant chacune des grandes antiennes des jours précédant Noël. On fête Hildephonse à Tolède le 24 janvier.

Dans les collections romanes, six variantes peuvent être recensées. Celle d'Adgar compte cent quatorze vers (A 1 h), celle de G. de Coinci deux mille trois cent cinquante six vers (B I 11), le texte de la 2^e *Collection anglo-normande* (C 15) en a cent quarante-six, le miracle de Berceo (D 1) cent huit, celui du *Mariale* franco-provençal (E 3) cent quatre-vingt quatorze, la Cantiga d'A. le Savant (J 2), soixante cinq.

Les différentes variantes correspondent à deux types de récit: celui où il n'est question que d'Hildephonse et son contraire Syagrius (A 1 h, C 15, D 1, E 3), celui où se mêle la légende de sainte Léocadie (B II 11, J 2).

a. Hildephonse agit en prélat modèle, très dévot de Notre-Dame. Il a écrit un livre sur la virginité de Marie. G. de Coinci ajoute un développement sur la dévotion du prélat envers Léocadie. Un jour où il célèbre la fête de celle-ci, pendant la messe, la dalle du tombeau de la sainte se redresse, elle apparaît illuminant l'église de sa beauté.

b. Une autre fois, la Vierge apparaît à Hildephonse, et le remercie (cette première apparition n'est pas mentionnée dans cet ordre par G. de Berceo, (D 1) qui la réunit à la séquence d) ci-dessous, pour condenser en une seule apparition.

c. L'archevêque se réjouit et redouble de zèle. Il déplace au 18 décembre la fête de l'Annonciation, puis en concile, fait généraliser la pratique.

d. Alors qu'il siège sur son trône épiscopal, près de l'autel, Notre-Dame lui apparaît et pour le remercier lui apporte du paradis une aube (chasuble dans D 1) qu'il mettra les jours de fêtes. La Vierge précise que personne d'autre (à moins d'être aussi vertueux qu'Hildephonse dans C 15) ne devra s'asseoir sur ce siège ni mettre cette aube (chasuble dans D 1). La convention mariale est expresse: en cas de transgression, Notre-Dame en tirera vengeance.

Après l'avvers, le revers de la médaille ou le second volet du diptyque.

a'. Après la sainte mort d'Hildephonse, l'orgueilleux Syagrius lui succède. Il n'est pas dévot de Marie (C 15, E 3). Il concède peu de prix aux qualités de son prédécesseur.

b'. Poussé par le diable (ou la légèreté D 1), il a la prétention de s'asseoir sur la chaire et de revêtir l'aube (tirée du trésor où elle était déjà mise dans C 15).

c'. Il tombe de son siège (A 1 h, C 15), meurt étouffé (C 15) par l'aube (A 1 h, D 1, E 3).

Les assistants effrayés, déposent le vêtement céleste (et même la chaire dans E 3) dans le trésor de l'église.

Chaque fois, la moralité est tirée en insistant sur le prix du service que sait octroyer Marie en récompense (guerdon C 15, *galardón* D 1), ou en punition si on passe outre à ses ordres.

Seul l'auteur anonyme des miracles franco-provençaux se soucie d'orthodoxie: il souligne que Dieu a fait le miracle pour sa mère. Dans les autres textes, Marie prend toujours l'initiative.

G. de Berceo, par la construction de son texte, met le mieux en lumière la dichotomie du miracle.

Entre le volet sur Hildephonse et celui sur Syagrius, il y a substitution de signe. Ce qui était placé sous le signe positif devient négatif. Syagrius prend ce qui avait été donné à Hildephonse, la chasuble-récompense devient punition, la Vierge d'aide devient ennemie. A une phase d'amélioration a succédé une phase de dégradation, La chasuble a été l'instrument pour payer chacun selon son dû: le serviteur du ciel et le serviteur du monde.

Les vœux jouent un grand rôle dans les manifestations de piété au XIII^e siècle. Ils engagent la personne qui les fait et aliènent l'objet promis.

Mal en prend à ceux qui n'accomplissent pas leur vœu, Marie sait bien leur faire payer leur tribut. Gautier de Coinci (B II 15) et Alphonse le Savant (J 35) ont tiré un même miracle de deux textes du recueil d'Herman de Laon. Le bateau qui apporte en Angleterre la châsse des reliques de Notre-Dame est menacé par des pirates. Des marchands, passagers du navire, prennent peur. Ils promettent à la Vierge tout leur avoir pour finir sa cathédrale de Laon. Le navire des pirates est démâté, leur chef tué tombe à la mer. Dans leur joie, les marchands oublient leur vœu. Ils achètent de la laine et l'entrepotent sur le port de Douvres. La foudre tombe et brûle la marchandise. Ainsi, les biens achetés avec un argent qui n'appartenait plus aux auteurs du serment, et considéré comme indûment retenu, ont été détruits par vengeance céleste.

Les miracles de la Vierge sont aussi marqués par l'intransigeance en ce qui concerne le respect dû à Dieu et par les préjugés sociaux.

Les recueils locaux abondent en exemples d'imprudents qui, ayant travaillé un jour de fête religieuse ou mariale, ou encore un samedi après vêpres (moment à partir duquel le repos était observé en l'honneur de Notre-Dame), sont rappelés à l'ordre par le ciel. Le recueil de Notre-Dame de Rocamadour comptait plusieurs miracles de ce genre, lesquels semblent avoir inspiré le roi de Castille pour ses *Cantigas*, où les toponymes ont été hispanisés.

Sept miracles suivent le même schéma: F 2, F 25, F 26 de Jean le Marchant, les *Cantigas* J 117, J 199, J 289 et un texte en prose provençale H 12.

— Le contrevenant est toujours un travailleur pauvre, pressé par l'abondance de l'ouvrage ou un maître exigeant (F 2).

— Le délit est un travail agricole (fenaison dans F 2, F 26, J 289) ou artisanal (de peausserie dans J 199); s'il s'agit d'une femme, elle file (F 25, H 12) ou tire l'aiguille (J 117).

— La transgression de la coutume va entraîner la colère du ciel. Pour les travaux agricoles, la sanction se manifeste par le motif connu des mains qui se ferment sur l'instrument et ne peuvent s'en détacher (F 26, J 289), il en est de même pour le filage ou la couture (F 25, J 117, où la femme devient percluse). Le miracle provençal (H 12) montre une variante: quand la fileuse mouille de salive son fil, celui-ci s'attache à sa langue, la lui tirant dehors. Dans F 2, le feu du ciel tombe sur le râteau du faucheur, se communique à la main de celui-ci puis à son bras. Enfin, l'aiguille du peaussier lui traverse la gorge.

— Les prières (F 12) ou un pèlerinage marial accompagné d'offrande (F 26, J 199, J 289) amènent le retour à la normale. Parfois, celui-ci se fait attendre, car le pécheur implore d'abord des saints, ou va à diverses églises. Il se trouve délivré devant l'autel de Notre-Dame (J 117, H 12). La situation peut être plus compliquée, comme dans F 25, où la femme ne guérit pas tant qu'elle ne s'est pas confessée. Le prêtre lui ordonne d'aller à Chartres, en pénitence, à l'occasion d'une fête de la Vierge, et la femme ayant remis à plus tard l'exécution de son vœu, tombe malade. Elle guérit lorsqu'elle se confesse à nouveau et décide d'aller chaque année à Chartres. Ce texte pousse à l'extrême le juridisme religieux du Moyen Âge.

Des auteurs comme Alphonse le Savant sont très prolixes pour raconter des fautes variées allant de la peccadille au méfait. Après avoir été sanctionnées et avoir suffisamment effrayé pécheurs et témoins, elles sont soudainement absoutes. On n'ose guère parler de miracles pour des anecdotes pittoresques où le merveilleux le dispute à la verve populaire.

Le cas se présente pour six *Cantigas* dont le roi a butiné les sujets dans les collections de miracles locaux les plus divers, car chaque fois, l'auteur mentionne le nom du sanctuaire où a été levé le châtement.

Ces textes montrent des gestes d'irrespect envers la religion ou des choses que le croyant considère comme saintes. Les *Cantigas* J 157 et J 244, de trente-huit et de quarante-quatre vers, J 293 de quarante-neuf vers, J 314 de soixante-huit vers, J 316 de cinquante-huit vers et J 327 de quarante-cinq vers, constituent des variantes du processus précédent.

Les états des protagonistes varient: hôtesse, marin, jongleur, chevalier, prêtre.

Les lieux sont le plus souvent indiqués: Rocamadour, Laredo, Segovie, Alanquer, Odemira.

Les circonstances naissent de la vie quotidienne: hôtesse qui loge des pèlerins dans J 157, marin qui préfère aller à la taverne plutôt qu'à l'église (J 244), jongleur qui contrefait une statue de Marie (J 293), chevalier impatient devant sa femme qui prie une "image inanimée" (J 314), prêtres qui ne renoncent pas à des avantages matériels (J 316 et J 327).

Le châtimement du ciel est de même nature, à une exception près:

J 157: blessure à la bouche;

J 244: enflure du corps;

J 293: bras tordus;

J 314: cécité et forcèlement;

J 316: cécité;

J 327: perclusion.

La levée du châtimement intervient plus ou moins vite:

J 157: après pèlerinage à Rocamadour, repentir et confession;

J 244: le lendemain, après avoir entendu la messe de la Vierge et quand la famille a donné une offrande;

J 293: après avoir passé la nuit à l'église, au début de la messe;

J 314: après la prière de sa femme à la Vierge;

J 316: après la promesse de reconstruire l'ermitage;

J 327: après confession publique et don.

La résolution que prend le miraculé montre sa plus ou moins grande spiritualité:

J 157: louange à Marie;

J 244: louange à Marie;

J 293: aucune;

J 314: don d'une terre en l'honneur de Notre-Dame;

J 316: le prêtre troubadour ne chantera plus que Marie;

J 327: louange à la Vierge.

Un miracle local de Montserrat, J 302 de vingt-neuf vers, à propos de vol dont sont victimes des pèlerins, utilise un motif que nous rencontrerons plusieurs fois: le voleur, mis dans l'impossibilité de sortir de l'église où il a commis le larcin, et dénoncé ainsi à tous, se repent et avoue sa faute.

Un trait frappe dans toutes ces histoires de punition suspendue: un processus tératologique s'engage au sujet du pécheur.

L'objet qui reste collé à la main, la perclusion contorsionnante, la bouche tordue ou la langue pendante, mais surtout le forçèment et l'enflure, relèvent d'une tendance à la monstruosité causée par Notre-Dame, alors qu'au Moyen Âge, la monstruosité relève du domaine diabolique. Il suffit de lire les évocations du diable et de l'enfer.

A première vue, les punitions utilisées par Marie sont donc surprenantes et méritent qu'on s'y arrête.

Quand il s'agit de délit où l'individu défie Dieu de façon sacrilège, si l'on peut dire de personne à personne, la mort, le plus souvent, sanctionne les faits: la punition, même terrifiante, respecte dans son action foudroyante la dignité humaine.

En revanche, pour un manquement où le ciel est mis en cause devant une communauté, pour la transgression d'un interdit explicite ou implicite, comme les manifestations d'impiété, une dégradation (qui constitue le châtiment pour expier la faute), signale le pécheur à l'horreur publique. Cette sorte de métamorphose en être monstrueux enlève à l'individu sa caractéristique humaine, faite à l'image de Dieu, l'éloigne donc de lui. Dans ce dernier degré de l'abjection, l'homme ne mérite plus ce nom, mais révèle la bête tapie en lui. Il est atteint dans son intégrité corporelle, ridiculisé, tourmenté, comme si le ciel voulait montrer dans le coupable une anticipation de ce que ce dernier connaîtra en enfer, s'il persévère dans sa conduite. Le coupable se trouve ravalé au rang de créature immonde, presque métamorphosé en diable dont il a écouté l'inspiration. Le mal provoque une métamorphose bestiale et renvoie l'homme, dépouillé de son humanité, à la négativité absolue. Parfois, le pécheur va jusqu'à perdre l'usage de la parole. Mais, s'il perd le langage, il conserve la pensée humaine. Se sentant repoussé par la divinité, il essaie encore de prier. Cet avatar constitue donc, selon le cas, une sorte d'avertissement ou de purgatoire. La cécité dont sont frappés et quelquefois condamnés à vie, certains pécheurs et blasphémateurs symbolise leur cécité mentale, c'est-à-dire leur immaturité, leur défaut de jugement. Cela rejoint la notion de folie. La mutité punit d'autres pécheurs dont la parole a servi à des fins mauvaises.

Le processus de modification tératologique surprend moins dans la mesure où existe une possibilité de retour à l'état initial, l'élément répressif ne triomphant pas définitivement, à de rares exceptions près, dans les miracles de notre-Dame. Les compilateurs, retrouvant le mythe de la métamorphose, doublent celle-ci d'un exemple à suivre pour apprendre à l'être humain à se régénérer par une nouvelle façon d'agir. Tout dit une fois de

plus la vulnérabilité de créatures qui doivent se confier à Notre-Dame, mais pour lesquelles un espoir reste possible.

— Les circonstances des châtements définitifs retiendront notre attention: la morale des miracles de la Vierge a pu paraître laxiste. En effet, il n'existe pas, dans ce contexte, de crime irrémissible. Les pécheurs qui ont agi à l'étourdie sont châtiés le temps de faire un retour sur soi-même. Marie, ou le Ciel, se montre pédagogue car devant le repentir, la réparation, aucune sanction ne tient; l'avenir n'est pas hypothéqué et l'imprudent peut repartir tout neuf.

Cette attitude conciliante ne se dément que dans quelques cas représentant des interdits sur lesquels le Ciel ne transige pas. Il s'agit d'abord des actes commis en pleine connaissance de cause, par orgueil et non par légèreté. Il s'agit surtout des manques de respect à l'égard de Dieu. A part l'orgueil, auquel s'ajoute l'avarice (B I 19), tous les autres péchés dits capitaux sont remis. A part l'infraction au premier commandement de Dieu, toutes les autres sont absoutes. Aucune vilénie contre un humain n'entraîne de sanction définitive.

Aussi les miracles dans lesquels le châtement va être définitif correspondent à une sorte de défi sacrilège, où la victime s'élève par bravade contre l'autorité du ciel ou, si elle a déjà reçu un avertissement, n'hésite pas à récidiver.

La morale religieuse qui apparaît comme un système répressif dans les exposés dogmatiques, se révèle beaucoup plus souple dans son application et, tenant compte de la faiblesse humaine, admet les écarts de conduite.

Rares et d'autant plus frappants sont les récits de cas désespérés, comme ceux que nous allons évoquer maintenant.

Dans cinq textes que se partagent les collections savoyarde (E 27 de vingt-six vers) et d'A. le Sage (J 72 de soixante vers, J 238 de soixante-neuf vers, J 297 de cinquante-quatre vers, J 318 de cinquante-quatre vers), l'attitude commune des protagonistes est le jurement ou le défi sacrilèges, châtiés par la mort ou un sort non moins horrible.

Les forces en présence sont le pécheur, un exécuteur ou un démon et le Ciel. Les circonstances et les châtements se ressemblent.

— *La faute:*

E 27: un chevalier va tomber de cheval; quand son écuyer le recommande à la Vierge, il exprime son mécontentement pour une telle invocation;

J 72: un joueur malheureux insulte Notre-Dame;

- J 238: un jongleur invective les passants agenouillés devant un prêtre portant le viatique. Réprimandé par le prêtre, il renie Dieu et demande à aller en enfer;
- J 297: un moine se moque d'un roi qui a le culte des statues de la Vierge;
- J 318: un prêtre hypocrite qui a volé l'argent de la croix de son église pour l'offrir à une femme, montre en larmes la croix aux paroissiens, implorant Marie de frapper le coupable.
- *Réaction des témoins:*
- E 27: silence désapprobateur de l'écuyer;
- J 72: un mort apparaissant dans la rue annonce au père la damnation de l'impie;
- J 238: le prêtre appelle la vengeance de Marie et de Dieu;
- J 297: le roi traite le moine de fou et lui dit de craindre Marie;
- J 318: pas de tiers, c'est la foule des paroissiens.
- *Le châtiment:*
- E 27: chute mortelle du chevalier à un nouvel écart de la monture;
- J 72: mort subite du joueur; la tête fendue jusqu'aux épaules;
- J 238: mort subite du jongleur qu'on trouve tout tordu;
- J 297: folie du moine;
- J 318: cécité, enflure monstrueuse du nez qui envahit tout le visage. Marie ne lui accorde pas la mort désirée, pour qu'il soit un avertissement vivant.

Toutes ces petites scènes devaient produire sur les auditoires une forte impression, car elles parlaient à l'imagination des gens du XIII^e siècle. Reprenons par exemple le miracle franco-provençal E 27. Dans la symbolique du temps, l'Orgueil était traditionnellement représenté sous les traits d'un cavalier désarçonné par sa monture. Comme le rappelle E. Male¹, les théoriciens, les verriers et les sculpteurs de Notre-Dame de Chartres, d'Amiens ou de Paris, se faisaient un devoir de respecter cette règle, à l'origine inspirée par la *Psychomachie* de Prudence et sa représentation des Vices et des Vertus.

Une autre représentation conventionnelle dans les miracles est celle des « méchants » Juifs. Donnés une fois pour toutes comme mauvais, il n'y a que deux issues pour eux à une situation: la conversion ou la mort.

Dans la *Cantiga* 286, un homme prie, agenouillé devant une église. Survient un chien. Celui-ci le met dans un tel état qu'il est obligé d'interrompre ses dévotions et de se relever.

Ramassant une pierre pour la lancer contre le chien, il s'aperçoit que deux Juifs, témoins de la scène, en font des gorges chaudes.

¹ E. Male: *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*. Paris: A. Colin, 1958, t. I, p. 236.

Tout vexé, le dévot demande vengeance à Marie dont les Juifs, estime-t-il, se moquent à travers lui. Avant qu'il ait envoyé sa pierre sur le chien, le portail s'effondre sur les Juifs. La substitution est significative: le dévot voulait lancer une pierre sur un chien, le ciel a envoyé une masse de pierres sur les Juifs. Ainsi, dans l'esprit de l'auditeur ou du lecteur, une assimilation pouvait être faite entre l'idée de chien et d'israélite ... (Cf. B I 11, v. 420-421).

Dans ce miracle, à châtement irrévocable des plus étranges, les Juifs ne sont coupables d'aucun méfait humain, mais d'une raillerie, ressentie comme une insulte indirecte au ciel. A l'arrière-plan, bien sûr, l'opprobre d'appartenir au peuple décide tente de justifier ce déferlement de haine présenté comme allant de soi, telle une justice immanente; car le seul fait de la survie de ce peuple, dans l'optique de tels textes, constitue une offense permanente à Dieu, à la religion et aux croyants.

La *cantiga* J 392 nous conte en cinquante-quatre vers l'histoire d'un berger de Ste-Marie-du-Port, qui commet des larcins, puis vend le produit de ses vols. Une femme qu'il a volée se plaint auprès du juge, mais n'a aucune preuve. Le voleur arrêté, on essaie de lui faire dire la vérité. Le juge le fait jurer sur Dieu et sainte Marie: si le garçon ment, il retombera au pouvoir de la justice et sera pendu.

Le berger relâché se remet à voler. Il se retrouve devant le juge qui le réprimande. Le garçon avoue qu'il a fait naguère un faux serment et demande son châtement. Il est pendu.

Enfin, la *Cantiga* 317 de soixante-huit vers rappelle ce qui serait arrivé lors d'un pèlerinage du 15 août en Galice. Un écuyer voit une jeune fille et veut la forcer. Elle arrive à s'échapper et hurle au secours.

Les gens font fermer les portes de l'ermitage et invoquent Marie. Fou de rage, l'écuyer qui poursuivait la jeune fille essaie de briser les portes à coups de pied. C'est sa jambe qu'il casse; il devient abattu et perd la parole. Il finira sa vie mendiant.

L'intérêt réside dans le traitement réservé aux coupables. La tentative de viol pèse plus lourd, semble-t-il, que le vol d'une courtépoinette, fût-elle en matière précieuse. Pourtant, c'est le voleur qui est frappé de mort. Comme dans les miracles étudiés dans les précédentes rubriques, le châtement a été plus cruel dans la mesure où Dieu avait été mêlé à l'affaire, et son nom offensé car utilisé pour le faux serment. Les affronts faits à Dieu sont toujours plus durement châtiés que les délits aux implications humaines.

6. BÉNÉFICIAIRES DES MIRACLES.

Nous avons trouvé dans ce chapitre nombre de miracles à développement semblable, alors que dans le rôle réparateur, par exemple, on compte une foule de miracles analogues par l'idée et non par le texte.

Les bénéficiaires sont trente-huit hommes et deux couvents d'hommes, douze femmes et quatre enfants. Si la classification s'établit par « ordres » de la société, le peuple se voit trente fois favorisé par le ciel, le monde de l'Église vingt-sept fois, les nobles quatre fois.

Les victimes sont trente-cinq hommes et un couvent d'hommes et cinq femmes. Selon les « ordres » de la société, vient d'abord le peuple vingt-deux fois, le monde de l'Église douze fois, les nobles sept fois et le monde hors de l'Église six fois.

Ce groupe de miracles réserve donc une surprise: le peuple, le plus souvent récompensé par le Ciel, est aussi le plus puni. Les miracles de Notre-Dame sont l'œuvre d'auteurs plus ouverts qu'il n'y paraît, au premier abord, aux difficultés qu'éprouvent les chrétiens vivant dans le monde. D'après certains esprits du temps, les laïcs avaient la vie beaucoup plus difficile que les moines, donc avaient autant, sinon plus de mérite que les cloîtres à l'abri des murs d'un couvent. Peu de femmes sont punies et une seule définitivement. Les nobles, campés comme peu intéressés par la vie de l'Église, sont tenus à l'écart. La proportion de leurs victimes avoisine celle des non-chrétiens, cela prouve la piètre estime en laquelle les tenaient les milieux religieux.

Dans la fonction rétributrice, l'action de la Vierge est positive envers l'être présumé juste et négative envers l'être présumé pécheur, mais la situation initiale n'accuse pas forcément le déséquilibre que nous trouvions dans la fonction réparatrice par exemple. Par conséquent, la réaction de la Vierge n'est pas aussi prévisible que dans la fonction rappelée.

Ici, dans une même situation initiale: un meurtre, la Vierge peut s'intéresser à la victime et la ressusciter en récompense de son courage (J 334) ou s'occuper du coupable et le châtier ("Trois chevaliers", C 50, D 17, E 47, J 19). Cela vérifie notre assertion; une même situation initiale ouvre la possibilité d'actions variées: face à un vol, nous avons l'attention tournée vers la victime et la réparation (J 159, "Viande volée à des pèlerins"). C'est la fonction réparatrice. Ou bien l'attention se porte vers le pécheur et sa punition (J 157, "Farine volée à des pèlerins"). C'est la fonction rétributrice.

Le plus souvent, sauf dans le cas où le pécheur est un chef ("Hérésie de Justinien"), la fausse manœuvre ne porte tort qu'à l'imprudent qui, en déchaînant un processus punitif, châtie lui-même la faute qu'il a commise.

Dans le miracle où s'exerce la fonction rétributrice, à quelque exception près, où grâce ou châtiment ont été demandés, l'agent pourrait fort bien se passer (au moins pendant sa vie terrestre) de l'intervention du ciel. Il

ne s'agit pas d'un besoin: les mystiques extatiques sont rares et dans le cas d'un châtement, la victime s'en dispenserait volontiers!

Peu nombreux en fin de compte sont les miracles de rétribution négative, c'est-à-dire de châtement définitif. Dès l'époque des recueils latins, les hagiographes répugnaient à montrer la sévérité mariale. Mussafia¹, au sujet du manuscrit Paillol 240 de la bibliothèque d'Oxford, 3^e livre b, indiquait le sous-titre du miracle des "Trois chevaliers" où le compilateur prend des précautions avant d'exposer ce miracle de châtement: "*Verum quia multa pietatis documenta venerunt in medium, nunc unum severitatis indicium inseram*". Malgré ce qu'un coup d'œil superficiel peut laisser croire, les moines ont essayé plutôt de soulager les angoisses des humains que de leur faire peur pour les inciter à se bien conduire. Tous ces miracles impliquent une religion de l'espérance. Voilà une conception très évangélique.

*
* *

Par rapport au rôle réparateur par exemple, le rôle rétributeur implique une plus grande complexité.

Au lieu de se contenter d'obtenir une satisfaction matérielle, comme dans le premier cas, il suppose que le croyant s'est soucié, quand il s'agit de récompense, de se perfectionner; les âmes les plus exigeantes ayant essayé d'imiter les vertus de Marie et de suivre ses recommandations (cycle de Muse).

Certes, un humain n'arrive pas à payer de retour les grâces du ciel et par pure miséricorde Marie, à son tour, est attentive aux efforts des dévots. Mais les récits tendent à montrer que tout être peut espérer sa part de bienfait céleste:

*"Nisun farà a la Vergen honor ke i sia in grao
Ke lu de mille cotante no'n sia remunerao"*².

Quand il s'agit de châtement, il semblerait qu'avec les miracles où Marie joue un rôle rétributeur, nous allions avoir un avant-goût apocalyptique, quand à la violence humaine répond la violence céleste.

Or, les textes n'exploitent pas l'aspect impressionnant ou spectaculaire dans des situations de défi qui semblent fasciner quelque peu un auteur comme A. le Savant. Il n'y a vraiment rien de satanique chez ceux qui

¹ A. Mussafia, *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, t. CXV, p. 33.

² Bonvesin da la Riva: *Poeti del Duecento*, Milano: Ricciardi, 1960, K 5, v. 527-528, p. 702.

manquent aux préceptes religieux. Certes, les actions punies sont répréhensibles aux yeux d'un croyant, mais elles ne dépassent pas le geste de mauvaise humeur que chacun pourrait avoir en un moment d'exaspération, la plaisanterie de mauvais goût, ou l'attitude de celui qui veut jouer à l'esprit fort. Rares sont les défis sacrilèges où la créature a l'outrecuidance de se mesurer à son créateur (J 238). Même dans ces cas, il s'agit de sottise de la part de l'impie, de manque de jugement, plutôt que de rébellion calculée et de comportement ayant quelque chose de prométhéen.

Nous retrouvons ce que nous avons vu plus haut au sujet de l'aspect rassurant. Les croyants distingués par le ciel n'avaient rien fait d'extraordinaire, tout étant centré sur la vénération due à Notre-Dame, et à ses images, substituts de celle-là sur terre. Cette vénération se traduit par une pratique fort simple, mais vue comme essentielle, la récitation du "Salut", c'est-à-dire l'ancienne Salutation angélique, telle qu'elle était constituée à l'époque. Rares sont les cas plus intéressants de pardon (J 207), dévouement pour autrui (J 334), aumône (M 20). Le croyant n'a pas besoin d'accomplir de grands gestes pour être récompensé.

Ainsi, tout est ramené à des dimensions médiocres. A part le cas de mystiques, qui ont demandé une grâce après avoir pris l'initiative d'un changement dans leur vie, les auteurs comptabilisent de menus faits ayant entraîné des récompenses. Cela fait penser plus à un troc ou à une distribution de bons points qu'à l'action d'êtres dont la charité embrase le cœur. Ce n'est pas dans les miracles de la Vierge qu'il faut chercher les saints dont les bras s'ouvrent devant n'importe quelle misère humaine, pour la panser au nom de l'amour de Dieu.

Le rôle rétributeur satisfait chez l'être humain le désir de classification entre bons et méchants qui introduit l'ordre dans la société, consolide la notion de mérite. Mais les miracles de ce type sont très réconfortants puisque, d'après eux, on voit, en fin de compte, la relative facilité de se retrouver parmi les bons.

Ces réserves faites, cette catégorie de récits présente l'exemplarité de la façon la plus nette. Les miracles sanctionnent des situations exemplaires à suivre ou à ne pas suivre. Là bien et mal sont véritablement tranchés.

Parfois, le ciel apprend en quelque sorte à mourir: au juste, auréolé, au pécheur, réprouvé.

CHAPITRE 8

RÔLE PROTECTEUR

"*Santa Maria, val-me*".

A. le Savant, *Cantiga* 282.

"*Valme sancta Maria!*"

Berceo, D 22, str. 608 a.

1. LA MÈRE TUTÉLAIRE. CIRCONSTANCES DANS LESQUELLES LE RÔLE PROTECTEUR EST EXERCÉ.

Les situations correspondant au rôle protecteur de la Vierge, dont nous avons cent trois variantes, et qui le placent en quatrième position, sont celles des tableaux d'ex-voto que l'on voyait naguère dans les ermitages et lieux de pèlerinage.

Le danger cerne le pêcheur, mais n'a pas encore fondu sur lui, comme dans les récits mettant en jeu le rôle réparateur. Ici, le mal est sur le point d'être commis, aucun préjudice n'a encore été porté, aucune effusion de sang n'a eu lieu. Rien donc d'humainement irréversible, comme dans la situation nécessitant le rôle réparateur. Notre-Dame aura pour office d'empêcher le mal *in extremis*, alors que la situation se révèle plus que compromise.

Le bénéficiaire reste encore passif et Marie prend la direction des événements et des actes à exécuter.

Le manteau qu'étend la Vierge sur le pêcheur pour l'isoler du danger, lui éviter de tomber, de se noyer, etc. symbolise parfois cette protection.

La caractéristique de ce rôle est qu'en réponse à une prière, la Vierge s'interpose, non de façon morale ou spirituelle, nous le verrons à propos du rôle intercesseur, mais en quelque sorte matérielle, en dressant une espèce d'obstacle invincible face à la menace.

L'interposition, entre la victime et le danger, d'un talisman, d'un écran envoyé par Marie, se manifeste de façon mystérieuse, établissant un mur étanche entre le protégé et l'agresseur. Ce rôle peut être tenu par un objet

sacralisé, une relique ou toute autre chose mise en contact avec celle-là, ou encore la formule d'une prière. Les protégés de Marie sont mis à l'abri comme dans un flot, un cercle magique, un réseau invisible qui les enveloppe et laisse les forces du mal se déchaîner immédiatement à côté d'eux ("Juitel", "Vigne protégée de la grêle", J 161).

D'autres fois, le résultat de l'intervention mariale fait que sous les yeux du lecteur ou de l'auditeur, se déroule un processus d'inversion de sens: le mal renvoyé sur l'agresseur, l'agressé sain et sauf, les flèches reviennent à leur destinataire, l'agresseur est découragé ou vaincu.

Les miracles où s'exerce ce rôle ont des points communs avec les circonstances entraînant l'intervention réparatrice. Le conte commence dans les deux cas par une situation d'impuissance ouvrant une possibilité d'évolution ultérieure malheureuse. Mais ici, le dommage n'a pas encore été subi, il reste à l'état de menace. Ensuite vient l'appel au secours à la Vierge, car le pécheur sent l'imminence du danger et le besoin impérieux de l'intervention mariale. Il s'ensuit le consentement à la mission de secours et l'interposition de la Vierge qui inhébe les forces malfaisantes, prévenant leur déchaînement, toujours dans une situation matérielle tangible. Le texte se termine sur un moment heureux et le rétablissement de l'ordre des choses. Autre point commun avec le rôle réparateur, la symétrie. Dans le premier cas, nous avons méfait ou manque/réparation, ici danger ou combat/protection. Trois personnages encore: le protagoniste menacé par un agresseur et protégé par Marie, souvent donatrice, douée d'un pouvoir omniscient.

C'est un rôle de Mère surhumainement tutélaire que tient Marie dans les miracles de ce chapitre, soustrayant le pécheur à des influences néfastes, sans que celui-ci, à part l'appel au secours, ait la moindre action à accomplir. Notre-Dame agit pour lui, comme on agit à la place d'un enfant sans défense qu'on met à l'abri.

La protection de Marie va s'exercer contre les forces du mal ou les éléments vus comme manifestations de celles-là: eau, feu, terre, air (phénomènes atmosphériques).

Certains miracles incluent Notre-Dame dans une dynamique de la lutte, soit contre les musulmans (épisodes des croisades ou surtout de la Reconquête espagnole), soit contre des agresseurs divers. L'ancienne statue que portait toujours avec lui Ferdinand III le Saint, aujourd'hui dans la crypte de la cathédrale de Séville, n'est-elle pas connue sous le nom de *Nuestra Señora de las Batallas*¹?

¹ J. A. Sánchez Pérez: *El Culto mariano en España*, Madrid: C.S.I.C., 1943, p. 73.

La protection peut s'étendre aux statues de la Vierge et aux objets sacrés, comme des reliques ou des offrandes mariales. Enfin, de simples accidents, où il y a plus de peur que de mal, sont aussi interprétés comme interventions miraculeuses de Notre-Dame.

2. LE MANTEAU PROTECTEUR.

Le manteau de la Vierge protège contre les forces du mal ou les éléments et les forces de la nature vues comme manifestations de celles-là.

Dans la pensée médiévale, la Vierge est maîtresse des quatre éléments, plus particulièrement des plus redoutés, l'eau et le feu, ceux-là même qui, jusqu'au XIII^e siècle, étaient utilisés dans les ordales. Nombre de miracles témoignent de cette protection.

— La grâce accordée à titre individuel à des dévots de Marie en danger de noyade en mer constitue le sujet de dix miracles dont le schéma commun s'orne de motifs qui les différencient.

Quatre miracles représentent sans doute le noyau le plus ancien, puisque le thème du "Naufragé sauvé" était déjà connu de Pothon au XII^e siècle; il lui consacrait son 27^e récit repris ensuite par Vincent de Beauvais, Gil de Zamora, Césaire d'Heisterbach et d'autres encore. Le P. Poncelet indique sept versions latines identiques de ce texte. Gonzalve de Berceo, dans la strophe 619 de D 22, mentionne la célébrité de ce miracle. Gautier de Coinci (B II 28) lui a consacré quatre cent quatre-vingt-deux vers, G. de Berceo (D 22), cent soixante-huit, Alphonse le Savant (J 33), quatre-vingt-un et l'anonyme provençal (H 10), trente lignes de prose. Toutes les versions se tiennent de près:

- a. Des pèlerins vont au Saint Sépulcre et sont pris par la tempête.
- b. Quelques-uns se sauvent dans une petite embarcation. En voulant y sauter, un des pèlerins tombe à la mer.
- c. Depuis leur embarcation, les pèlerins sauvés voient s'engloutir leur navire et monter vers le ciel un vol de colombes: ils comprennent que ce sont les âmes de leurs compagnons noyés qui entrent au paradis (manque dans J 33).
- d. Au bout d'un temps variable (une heure dans D 22, quinze jours dans B II 28), les rescapés voient arriver l'homme noyé sous leurs yeux. Celui-ci explique que Notre-Dame l'a protégé au fond de la mer, le couvrant de son manteau (précision omise dans J 33).
- e. Les assistants stupéfaits bénissent la Vierge.

Dans une *cantiga* d'A. le Savant (J 193 de soixante-deux vers), il ne s'agit plus de noyade collective, mais le motif du manteau de la Vierge demeure. Le miracle, situé au temps où saint Louis se croise pour la

première fois, donc en 1247, s'inspire de l'histoire de la VII^e croisade par Joinville. Dans ce récit, l'écuyer d'un riche homme de Provence tombe de la nef qui précède d'une lieue la galère royale, laquelle le recueille.

— Sur un navire, s'embarque pour la croisade un marchand dont les richesses éveillent la cupidité des passagers.

— Le marchand, une pierre au cou, est jeté à la mer.

— Au bout de trois jours, il flotte sur la mer devant le bateau. Les voyageurs le voient avec surprise et le sauvent. Il raconte que, Marie qu'il honorait les veilles de fêtes, l'a mis à l'abri au fond de la mer, dans un grand voile blanc. Les assistants louent la Vierge.

— Le bateau arrivé à bon port, les traîtres sont tués et les biens du marchand récupérés.

Cinq miracles rappellent encore les exemples ci-dessus par leur structure, sans mentionner explicitement le manteau ou le voile. Il s'agit de E 4 de cent cinquante-deux vers, J 267 de cinquante-neuf vers, J 383 de soixante-cinq vers et de deux *cantigas* plus courtes, J 236 de quarante vers et J 371 de cinquante-quatre vers.

Nous avons là, comme souvent, un type de légende qui s'est sans doute dépouillée au cours du temps de motifs originaux oubliés progressivement, les uns n'étant plus compris (le vol de colombes), les autres difficilement explicables (le manteau ou le voile). Seul le schéma a marqué l'esprit des auteurs.

La matérialisation de la protection exercée par Marie varie selon les cas, mais elle s'exprime au moyen d'images de même type:

— les ailes:

*"Ne puet cil avoir nul contraire
Qui se muce desoz ses eles"*¹.

— le bouclier:

*"Tant qu'ele daint ses escuz estre
En totes ses aversitez"*².

*"Ke ore li seit escu et banere"*².

— le voile:

*"Log' entre mi e as aguas
pos com' en guisa de pano"*

¹ Gautier de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 34, v. 190-191, t. III, p. 49.

² *Ibid.*, B II 28, v. 282-283, t. IV, p. 332; *Deuxième collection anglo-normande*, C 5, v. 46, ed. Kjellman, p. 16. Cf. J 37, v. 26, ed. Mettman, t. I, p. 110; J 145, v. 72, t. II, p. 125; J 213, v. 8, t. II, p. 282; J 375, v. 47, t. III, p. 305.

*branco, que me guardou senpre,
per que non recebi dano*"¹.

— le manteau:

*"Pecheor font de son mantel
Contra le diable chastel"*².

G. de Coinci a beaucoup utilisé ces images dont il explique ensuite la signification qu'il associe au rôle intercesseur de Marie. (Le grand manteau):

*"C'est tes secors, c'est tes confors,
Qui tant est grans et tant est fors
Que jor et nuit sekeurt le monde
Que tes doz fiex ne le confonde
Pour les pechiez, pour les mesfais
Dont envers lui s'est trop mesfais"*³.

Le symbole du manteau a été popularisé par de nombreuses représentations artistiques de Vierges de navigateurs ou Vierges protectrices de groupes sociaux variés. En peinture, la vogue devait durer du xiv^e au xvi^e siècle, alors que décroissait celle des récits de miracles de la Vierge. A Nice, on pourrait rappeler le tableau de la Vierge de Miséricorde peint par Jean Mirailhet dans le premier quart du xv^e siècle. En Espagne, la peinture anonyme sur bois de la salle capitulaire du monastère de la Huelgas de Burgos; plus tard, Alejo Fernández (c. 1475-1545 ?) pour le retable de la Casa de Contratación de Séville, aujourd'hui au Prado, a peint la Vierge des Conquérants ou du Bon Air. On y voit la Vierge abritant sous son manteau les conquérants du Nouveau Monde et la mer sur laquelle voguent des caravelles.

Dans les miracles étudiés, le prodige s'accomplit chaque fois pour des dévots ou des pèlerins. Ces derniers, comme les croisés, recevaient automatiquement l'absolution de leurs péchés; ils étaient assurés d'obtenir la vie éternelle.

Dans tous les cas envisagés, le rôle de Marie correspond à l'idée des croyants du Moyen Âge qui aiment l'appeler Étoile de la mer.

— Un autre miracle caractéristique de protection par le manteau, s'exerçant cette fois dans le feu, est celui du "Juitel" ou "Enfant juif de

¹ Alphonse le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 193, v. 51-52, t. II, p. 235.

² *Mariale franco-provençal*. Ms. B.N. fr. 818, E 5, v. 135-136 (inédit); cf. G. de Coinci, *op. cit.*, B II 28, v. 332-336, t. IV, p. 334.

³ Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, B II 28, v. 363-370, t. IV, p. 335.

Bourges". Protection d'un innocent, supplice préparé par un criminel et appliqué à celui-ci, voilà l'essentiel du récit.

Ce miracle représente sans doute le mieux le rôle protecteur. Tant du côté de la victime que de la protectrice, les attributs de chaque acteur sont poussés à l'extrême. D'un côté, un être sans force pour résister à son agresseur—un enfant de sept ans dans C 1—enfermé dans un lieu clos, aux prises avec un mal impossible à maîtriser. Ici, aucun hasard ou circonstance favorable ne peut arracher la victime au sort qui la menace, comme dans un naufrage, où des vents favorables étaient susceptibles de ramener le malheureux au rivage. D'autre part, la Vierge est investie d'une toute-puissance sur le fléau devant lequel les gens étaient autrefois le plus démunis, et sauve d'une façon qui défie toutes les lois naturelles.

Il y aurait d'autres textes à citer, où le motif du manteau protecteur revient: le "Moine ivre", (A 9, B I 16, C 42, D 20, E 69, J 47, G 5), légende dans laquelle le diable apparaît à un cénobite pour l'effrayer, sous forme de taureau, puis de chien et de lion. Une jeune fille très belle s'interpose, éloigne l'agresseur au moyen d'une étoffe, voile ou manteau. Puis avec une sollicitude toute maternelle, la protectrice prend soin de l'égaré, sur un double plan: matériel, elle le reconduit à la cellule, le dégrise, le met au lit, et sur le plan spirituel, elle le bénit et lui conseille de se confesser dès le lendemain.

Ce miracle, qui n'a aujourd'hui que le pittoresque de la séquence où Marie est en train de "toréer" représente un type de légende classique sur les tentations.

Les troubles qu'éprouve un moine ivre ne peuvent pas être interprétés par des clercs comme une crise de *delirium tremens*, mais comme des tentatives du diable pour perdre l'imprudent.

Malgré sa triplication de danger qui fait penser à un conte populaire, la légende dénonce son origine conventuelle par la représentation du monde qu'elle implique: la vie terrestre est assimilée à une période de dangers spirituels: tentations, péché, diable. Même la paix du cloître, étape avant le ciel, peut être troublée par des apparitions immondes. On ne trouve la sécurité qu'en se tournant vers Marie.

Une dernière légende nous introduit dans l'église du couvent de cisterciennes de Leon en Espagne (J 332 de soixante-dix vers). Il fait si froid que le sol a été couvert de paille. Un cierge, laissé allumé pendant la nuit, met le feu. Très drôlement, A. le Savant imagine que la statue de Marie éteint le feu avec son voile, lancé sur le foyer d'incendie, protégeant ainsi l'autel sur lequel elle trône.

— Quant à la protection sous terre, nous avons évoqué ailleurs¹ l'incendie de la cathédrale de Notre-Dame de Chartres au ^{xr} siècle, que J. le Marchant a repris dans sa collection (F 3). Des hommes descendirent alors dans la crypte la chasse des reliques. Celle-ci fut épargnée et les sauveteurs survécurent trois jours sans dommage quand ils furent ensevelis sous les décombres de la cathédrale.

3. LE MAL RETOURNÉ VERS L'AGRESSEUR.

Quelques types de miracles nous introduisent, du moins à première vue, dans l'atmosphère de la chanson de geste plutôt que dans celle du conte pieux: les légendes des sièges de ville. Là, Notre-Dame intervient pour s'opposer à des forces matérielles. Ce que nous appellerons la fonction obsidionale se concrétise par l'inversion du processus agressif: les flèches revenant à leur destinataire.

Les textes de cette catégorie ont un autre trait original, ils présentent les membres d'une collectivité en train de prier ensemble les uns pour les autres, alors que d'habitude, les miracles de la Vierge montrent des circonstances où chacun prie pour soi ou quelqu'un de très proche.

Ces légendes sont typiquement médiévales. Elles ne se trouvent pas dans les grandes collections latines, à part le siège de Chartres chez G. de Malmesbury. Elles se rattachent expressément au Moyen Âge pour plusieurs raisons: d'abord leur localisation dans le temps et dans l'espace; la lutte contre des païens, contre les musulmans des croisades ou de la Reconquête ibérique, celle-ci pouvant être considérée comme une forme particulière de celles-là; ensuite, par les techniques guerrières mises en œuvre. La guerre médiévale est moins la grande bataille rangée qui regroupe les forces coalisées de plusieurs puissances: Las Navas de Tolosa en 1212, Muret en 1213, Bouvines en 1214, que les sièges de villes. Les grands événements historiques rappelés n'ont donné lieu à aucune consignation de prodige marial, en revanche, les sièges de Chartres ou de Constantinople, de Tortose ou de Ramleh ont inspiré la légende.

Tous ces miracles utilisent un des trois motifs suivants: l'inversion du processus agressif; la neutralisation de l'agresseur par cécité, noyade, perclusion; enfin la protection par inaccessibilité surnaturelle ou modification de la mentalité des agresseurs ou antagonistes.

¹ Paule V. Bétérous: "Contribution à l'histoire du pèlerinage de Notre-Dame de Chartres, à travers la collection de miracles de J. Le Marchant (1262)". *Bulletin philologique et historique*, 1975, pp. 55-63.

Dans une simplification qui va parfois jusqu'à côtoyer le manichéisme si répandu alors, le chrétien estime que la victoire doit être la sanction de Dieu à une bonne action. Inversement, Dieu, dans sa colère, défait les hommes qui ont péché ou ne sont pas chrétiens.

Dans les miracles de sièges de villes ou d'affrontements divers, nous sommes toujours en présence au moins de trois mêmes séquences:

- a. l'encerclement plus ou moins long;
- b. l'invocation à Marie des assiégés qui, en plus, peuvent prendre avec eux une image ou relique mariale;
- c. l'intervention mariale entraîne une défaite matérielle et/ou un retournement spirituel (conversion).

L'intervention de Marie nous intéresse ici, car c'est la séquence susceptible de variations dans la façon dont s'y prend la Vierge pour briser l'encerclement: — la foudre tombe sur les assaillants de Constantinople (A 38);

— les nefs des assaillants de Constantinople s'abîment dans les flots (C 56, J 264). Dans ce dernier miracle, les assiégés avaient trempé dans la mer une image de Marie pour ne pas manquer d'eau. Dans un parallélisme très exploité dans les miracles, Notre-Dame châtie l'ennemi et comble ses protégés par l'eau dont on désirait la présence.

— Dans B II 12, E 77, J 28, Marie couvre Constantinople de son manteau. Ce motif a ici une conséquence inattendue. En effet, la fonction du manteau est double: protection des dévots et rejet des adversaires, les coups reviennent sur les assaillants (sauf dans E 77). Enfin, il y a modification de la mentalité du chef ennemi qui se convertit.

— Dans A 20 et F 28, la relique opposée aux assaillants de Chartres, et dont ils se gaussent, aveugle les imprudents.

— Marie peut aussi avoir recours à une ruse de guerre qui a été utilisée dans la réalité hors d'un contexte miraculeux. A Tortose, elle fait apparaître aux yeux des assaillants une kyrielle de défenseurs éblouissants sur les créneaux. Ces hommes d'armes sont pris pour des anges par les ennemis qui se démoralisent (J 165); même situation dans J 233.

— Dans J 344, encore une modification de mentalité. Maures et chrétiens, ignorant leur présence respective, passent la nuit près de l'église de Sainte-Marie de Tudia. Le lendemain, les deux groupes partent, se rencontrent sur le pied de guerre et, se rendant compte de ce qui est arrivé, décident d'une trêve pour s'informer. Le miracle étant reconnu, ils s'en vont chacun de leur côté, sans plus combattre. Cette modification de mentalité signalée à plusieurs reprises se trouve aussi dans des épisodes de violences en dehors de la guerre. C'est le cas de J 198 où des pèlerins se battent à Sainte-Marie de Terena. La Vierge les radoucît. Quand on s'attend à relever des blessés et même des morts, on ramasse à la place des boucliers cabossés.

— Enfin, dans J 194, contre des individus inaccessibles à la réflexion, Marie a recours à une neutralisation temporaire: des bandits perdent le sens et la parole et sont dans l'impossibilité d'assassiner leur prisonnier.

4. LA PROTECTION ÉTENDUE AUX OBJETS SACRALISÉS OU EXERCÉE
AU MOYEN DE CEUX-CI.

A) Comme dans les autres fonctions mariales déjà étudiées, la protection peut s'étendre aux objets. Ceux-ci appartiennent toujours aux mêmes catégories: images, reliques, objets sacralisés parce que promis à Marie.

— Le miracle le plus représentatif à cet égard est celui de l'image mariale du Mont Saint-Michel qui tient en respect le feu. Au Moyen Âge, à l'exception des églises,—encore que les charpentes soient en bois—de quelques bâtiments publics ou riches demeures, les maisons sont en matières inflammables. L'incendie constitue le fléau le plus redouté et le plus fréquent des agglomérations, desarmées pour lutter contre le sinistre. Ne nous étonnons pas si le feu revient souvent dans les textes. Le P. Poncelet indique huit versions identiques de ce miracle.

La légende a dû être inspirée au XII^e siècle par divers incendies qui avaient dévasté le monastère, soit que la foudre y fût tombée, comme en 1112, soit que le peuple d'Avranches insurgé y eût mis le feu, comme en 1138. Ce miracle ne semble pas avoir été marial à l'origine.

Il se retrouve dans cinq collections romanes où il n'atteint jamais les cent vers (soixante-dix-huit dans C 29). Seul le texte de Berceo abonde en notations pittoresques que l'on croirait tirées de l'observation quotidienne d'une statue que le poète avait sous les yeux. La description est d'ailleurs devenue célèbre. Il s'agit d'une image dont la silhouette intronisée est familière dans l'art méridional du Moyen Âge. Le goût ibérique pour l'ornementation et les draperies y apparaît nettement.

— La protection concerne aussi les offrandes. Un miracle de J. le Marchant (F 27 de cent quarante vers) rappelle qu'une femme a tissé une étoffe pour l'autel de Notre-Dame de Chartres. Avant qu'elle l'apporte, sa maison brûle dans un incendie (diabolique). Néanmoins, elle retrouve intacte, dans son emballage carbonisé, l'étoffe consacrée.

Dans les contes mettant en œuvre le rôle rétributeur, les offrandes promises et retenues ensuite étaient détruites. Ici, le processus inverse se passe: une offrande promise—objet devenu sacré—qu'on n'a pas encore pu donner, est protégée de tout danger. Dans les deux cas, l'objet n'appartient plus à son donateur et bénéficie d'un traitement exceptionnel.

— La statue, dans des miracles où elle jouait un rôle (miracle de l'Écrin par exemple), est une sorte de double de Marie. Devant elle sont récitées les prières; parfois, elle s'anime pour agir devant un danger. Insulter le substitut de Marie, c'est insulter Marie, d'où les miracles où se révèle la puissance de la Vierge quand on s'attaque à sa statue. Ici, Marie va exercer

sa fonction protectrice sur elle-même, contre des humains, comme elle faisait contre les éléments.

La légende de l'“Image indestructible de Ramleh” se situe au temps de la première croisade, donc à la fin du ^x^e siècle ou au début du ^{xii}^e, au moment où les chrétiens viennent d'enlever Jérusalem en 1099. Elle n'est donc pas très éloignée du temps où vivaient les clercs rédacteurs de l'épisode en latin et même d'Adgar, le premier poète roman à en faire état dans A 35 de soixante-quatre vers. Nous retrouvons la légende deux autres fois: C 55 de quatre-vingt-quinze vers et J 99 de cinquante-six vers.

- a. Les Sarrasins marchent contre Baudouin, roi de Jérusalem. Ils l'assiègent dans Ramleh, ville de Syrie près d'Antioche, et le battent.
- b. Forts de ce succès, ils dévastent la région d'Ascalon où ils s'attaquent aux églises. (Ces deux premières séquences sont omises par A. le Savant).
- c. Dans une église consacrée à Marie, ils détruisent les fresques et les statues représentant des saints et des saintes après les avoir mutilées. Ils s'attaquent alors à une très belle image de la Vierge, mais leurs mains faiblissent. (Dans C 55, ils se repentent. La *Cantiga* s'arrête là).
- d. Revenus chez leurs coreligionnaires, ils racontent l'épisode. Des chrétiens entendent le miracle tout émus et se recommandent à Notre-Dame. Dans A 35, ils peuvent échapper aux infidèles.

Les trois auteurs ne se sont manifestement pas inspirés de la même source. Il a dû exister un schéma de miracle d'image indestructible qui a été inséré dans un cadre historique; celui-ci a pu varier avec les circonstances.

La collation des textes confirme cette remarque, car on est frappé par les détails historiques de A 35 et C 55, alors que J 99 en est privé. Le seul passage commun est la tentative de destruction des images saintes.

Au contraire, quand A. le Sage traite d'un épisode de l'histoire d'Espagne, il est plus prolixe, comme par exemple dans J 215 de soixante-quatorze vers. Le contexte nous ramène au temps d'Abou Youssef, dont l'arrivée relança les guerres islamo-chrétiennes à la fin du ^x^e siècle, quand les royaumes de Taïfas, cernés par les chrétiens, demandent de l'aide aux Almoravides du Maroc.

- a. Lors d'un épisode de pillage d'église, les Maures emportent à leur camp une statue de Notre-Dame.
- b. L'un lui casse le bras, le bras de l'homme se casse. Alors, ses compagnons lapident la statue sans succès; puis ils essaient de la brûler pendant deux jours, en vain; enfin, ils la jettent dans la rivière, une pierre au cou. Nouvel échec.
- c. Les Maures apportent alors la statue extraordinaire au roi de Grenade, lequel la fait envoyer au roi de Castille.

- d. Instruit de l'histoire, le roi honore la statue en l'enveloppant de riches étoffes.
- e. Il appartient aux chrétiens de venger alors la statue.

Enlèvement, épreuves qui rappellent les supplices qu'on pouvait infliger à l'époque: blessure par instrument tranchant ou contondant, feu, eau, défaite des agresseurs, l'hagiographe n'a pas lésiné pour assimiler la statue à une véritable personne et accumuler les périls dont chaque fois Marie sort victorieuse, telle une martyre de la Légende Dorée. Le désir d'émouvoir se retrouve dans le soin apporté à la construction du texte. Comme souvent les miracles, il est bâti sur des oppositions: e) répondant à a), d) à b) de part et d'autre de la marche triomphale de la statue/Marie.

B) La statue qui réagit comme une personne, ou va même jusqu'à prendre vie pour être le substitut de celle qu'elle représente, joue surtout un rôle altruiste. Au chapitre du rôle mandatif, elle prenait la défense d'un débiteur de bonne foi; elle protège aussi la vie de ses dévots.

Si l'histoire de la statue exprimant une émotion était connue de l'Antiquité¹, en revanche, la légende de la statue protégeant un fidèle ou son Enfant (J 136) est médiévale, car on ne la trouve pas dans les recueils antérieurs au XIII^e siècle. D'autre part, elle a subi l'influence d'une autre légende, celle de l'image de Châteauroux que nous avons vue au chapitre du rôle mandatif. C'est, si l'on peut dire, le triomphe de l'esprit de décision ou de la présence d'esprit de Marie.

Trois textes (B I 34 de deux cent seize vers par G. de Coinci, J 51 de quatre-vingt-neuf vers par A. le Sage, H 4 de vingt-trois lignes par l'anonyme provençal), sont consacrés à la célébration d'un miracle situé au château d'Avernon au Avenon, près d'Orléans.

- a. Au château d'Avenon se trouve une chapelle dédiée à Notre-Dame où on vénère sa statue.
- b. Des ennemis viennent mettre le siège; peu armés, les assiégés mettent la statue au-dessus de la porte des remparts pour la prier de les protéger.
- c. Un archer se cache derrière la statue, mais un arbalétrier ennemi a vu le manège, il encoche un carreau, redoutable trait dont le fer en losange avait quatre pans.
- d. Alors, pour abriter son dévot, la statue s'anime, tend le genou où se fiche le carreau.
- e. Le miraculé venge la statue en tuant net son ennemi d'un coup de flèche.

¹ Hippolyte Delehaye: *Les Légendes hagiographiques*, 3^e édition, Bruxelles: Polleunis, 1927, p. 38.

- f. Le miracle galvanise les assiégés et décourage les ennemis qui crient merci.
- g. Quand on rapporte la statue à sa place, on ne peut en extraire le carreau.

On appréciera la parfaite symétrie de six séquences de part et d'autre de la culmination constituée par le miracle de la séquence d). Chaque crise de la première partie étant liquidée par la solution de la seconde. Tout rentre dans l'ordre à l'issue du récit, en même temps que le miracle est pérennisé.

— Le culte des reliques, dont étaient friands les croyants du Moyen Âge, donnait lieu à une pratique très répandue dans les lieux de pèlerinage: faire toucher à une relique réputée authentique, des étoffes qui, à leur tour, passaient pour posséder les mêmes vertus. Cela explique la multiplication médiévale d'objets dont normalement, il y avait un petit nombre, voire un seul exemplaire. Un écho de cette habitude se retrouve dans deux miracles de Notre-Dame de Chartres: cent quarante-trois vers chez J. le Marchant (F 21) et quarante-trois dans une *Cantiga* (J 148).

- a. Un chevalier a des ennemis qui veulent le tuer. Il décide d'aller en pèlerinage à Chartres pour invoquer la protection de Notre-Dame. Là, il ne manque pas d'accomplir les gestes rituels: prière, offrande, passage sous la châsse, imposition de linge sur celle-ci. Désormais, le chevalier porte toujours une chemise qui a touché la châsse, il se sait protégé autant que par un haubert.
- b. Ses ennemis le surprennent en embuscade, alors qu'il est sans armes. Malgré leurs coups répétés, il n'est pas blessé et leur en explique la cause.
- c. Les assaillants jettent leurs armes et tombent à ses pieds.

L'affaire se solde par un double miracle: protection du chevalier et conversion des ennemis en amis.

Dans J 22, A. le Sage s'était déjà essayé à utiliser le schéma.

5. TYPES DE DANGERS QUOTIDIENS.

Les périls affrontés dans les miracles évoqués l'étaient souvent dans des circonstances dramatiques, mais la vie quotidienne, avec ses accidents dus à des inattentions ou des négligences, est aussi l'occasion de faire appel à l'intervention mariale.

Des anecdotes de chutes qui auraient pu avoir des conséquences funestes ont subi de façon patente l'influence du "Peigneur" (J 74) qui a déplu au diable et contre lequel celui-ci déchaîne une tornade pour le faire tomber, en vain, d'un échafaudage. Par exemple, dans J 242 et J 249, un tailleur de pierre tombe du haut d'une église: il reste suspendu dans le vide en se tenant par le bout des doigts, ou tombe sans se faire aucun mal. La même situation

d'accident du travail se retrouve dans J 282. Un ouvrier tombe dans de la chaux, on le croit mort: il reprend son travail en riant. En tombant, il a appelé Marie "qui l'a reçu dans ses bras".

Ce peut être aussi un objet qui tombe: poutre dans une église en construction (J 266), cloche (J 276). La Vierge ne permet pas que les gens en souffrent un dommage.

Enfin, J 144 détaille les réjouissances qui accompagnent la noce d'un chevalier: une course de taureaux est organisée. L'animal charge un passant très pieux qu'un ami avait fait appeler. L'ami voit la scène et recommande l'homme en danger à Sainte Marie. Le taureau s'affaisse, comme s'il allait mourir, jusqu'à ce qu'on ait ramené en lieu sûr le dévot de Marie. Le taureau devient un animal paisible.

— Le reste des accidents se répartit entre noyades et asphyxies. Ils donnent un échantillonnage des types de danger qui guettent tout imprudent. Ils se trouvent uniquement dans les miracles de Notre-Dame de Chartres, de Jean le Marchant, et les *Cantigas*. Ils doivent avoir pour origine des recueils locaux, cela explique l'absence de fioritures.

Les sujets de J 142 et 243 se ressemblent: ce sont des accidents de chasse. Les fauconniers du roi ont abattu du gibier qui est tombé à l'eau. Dans le premier cas, le roi donne l'ordre d'aller chercher la proie. Dans les deux poèmes, la capture représente une difficulté: ou bien celui qui va chercher le héron est surpris par le froid de l'eau et perd connaissance, ou bien: il gèle et la glace se rompt sous son poids. Dans les deux *Cantigas*, les gens en péril se recommandent à la Vierge. Les assistants de J 142 perdent espoir, mais le roi met sa confiance en Dieu. Les deux hommes peuvent sortir de l'eau.

6. BÉNÉFICIAIRES DES MIRACLES

Les situations dans lesquelles intervient la Vierge pour accomplir son rôle protecteur sont celles de la vie du siècle: protection contre les humains, les éléments ou encore les accidents.

A la différence de ce que nous avons vu pour le rôle mandatif, les religieux ne sont pas les bénéficiaires privilégiés. Cela se comprend, puisque le couvent est vu au Moyen Âge comme le meilleur rempart contre les dangers du monde. Au contraire des gens engagés dans la vie active, aux prises avec les difficultés et les aléas de celle-ci, chargés de responsabilités, voire se trouvant dans des situations purement conflictuelles, reçoivent protection.

On se rend compte de la prépondérance des gens actifs en examinant la nature des bénéficiaires. A quarante-six reprises, ce sont des hommes, à dix-sept reprises des collectivités, où figurent en premier lieu les villes, puis

les réunions de fidèles en pèlerinage ou assemblée ecclésiale; viennent ensuite les femmes, onze fois, et les enfants qui, plus ou moins turbulents ou imprudents, sont dix fois victimes d'accidents. Même l'animal favori du roi Alphonse le Savant reçoit une fois la protection du ciel. Si nous classons les bénéficiaires selon les "ordres" de la société du temps, le peuple vient en tête, avec cinquante-trois interventions en sa faveur, puis le monde en relation avec l'Église, avec trente-quatre interventions pour des religieux, trois pour des couvents d'hommes et une pour un couvent de femmes. Très loin vient la noblesse, qui ne reçoit que huit actions favorables et le monde hors de l'Église, quatre.

Dans tous les cas, le bénéficiaire de la protection profite passivement de l'intervention heureuse de Marie. A la limite, le miracle implique pour lui des relations d'enfant à parents, ici la mère, quand il ne s'agit pas d'une régression à un stade infantile et au réflexe bien connu dans les vieux *romances* espagnols de chercher refuge dans les plis de la robe d'une dame compatissante. Le croyant, lorsque le péril le cerne, n'a plus qu'à se laisser faire par une puissance supérieure qui lui épargne d'avoir à décider et à opérer sur le moment. Marie agira pour deux dans le "Moine ivre" ou les cas de fonction obsidionale.

Un détail notable, déjà souligné dans le courant du chapitre, est le nombre élevé de cas de protection accordée à un objet sacré, statue, relique, qui représente la Vierge dans le monde terrestre. Si Marie protège en apparaissant ("Naufragé sauf", "Moine ivre", "Enfant juif") ou en utilisant son manteau, son image la supplée pour tenir le rôle protecteur ("Avernon"); mieux encore, une relique suffit parfois ("Siège de Chartres"). A l'occasion de la fonction obsidionale, on peut apprécier le rôle militaire joué par les reliques lors d'une procession pour appuyer une action guerrière. D'autre part, l'image étant, par définition, matérielle, celle-ci peut être amenée à devoir exercer sa protection sur elle-même soit contre les éléments, soit contre les humains.

*
* *

Les éléments, la violence des hommes, l'imprévu, telles sont les forces auxquelles se mesure la Vierge pour protéger ses fidèles. Dans les miracles présentant la fonction protectrice, plus que dans d'autres, la notion de hasard ou d'effort humain n'existe pas: tout bien est providentiel, tout mal est diabolique. Il n'y a pas d'heureux concours de circonstances apportant un naufragé sur la grève, permettant que l'incendie s'arrête fortuite-

ment, que des gens ensevelis ne soient pas asphyxiés grâce à la protection d'un objet qui a été une force d'inertie, etc.

Face à toutes les circonstances déchaînées, Notre-Dame oppose la paix, le calme. L'interposition d'une relique, ou de tout autre objet religieux, ou encore d'anges, coupe l'espace entre agresseurs et protégés. Dans les miracles où la Vierge joue un rôle protecteur, le pécheur n'est pas sauvé par sa confiance (comme dans les miracles où Marie joue un rôle réparateur), son entendement (comme dans les miracles où Marie joue un rôle mandatif), son discernement (comme dans les miracles où est tenu par la Vierge un rôle rétributeur), ni par sa piété ou son courage, comme nous le verrons dans les miracles mettant en jeu les rôles intercesseur et enfin auxiliaire de Notre-Dame. Ici, le salut vient d'un pouvoir extérieur, quasi magique.

Dans son rôle de protectrice, la Vierge représente la douceur et la sérénité, elle n'a rien de la militante du rôle rétributeur, elle n'adopte pas la diversité d'activités du rôle réparateur.

Le désir humain de ne pas être livré à ses propres forces est le mieux assouvi dans les légendes où Notre-Dame joue un rôle protecteur. Marie agissant totalement à la place de l'intéressé, celui-ci se sent isolé des forces adverses, sans qu'il ait besoin de lutter de son côté. Il se trouve matériellement à l'abri, garanti avec une sécurité absolue. Le protégé de Marie n'a plus qu'à attendre la suite des événements, et sortir de son cocon, une fois l'ennemi neutralisé, partant tout danger écarté.

Donc le désir de ne pas avoir à connaître et à affronter la peur pouvait être comblé dans cette catégorie de miracles. De tels textes satisfont la tendance égoïste de l'être humain à vivre tranquillement, pendant que les autres se heurtent au malheur; à savourer chez soi la tranquillité, pendant que la bourrasque se déchaîne à l'extérieur. Car dans cette catégorie de textes, l'adversité prend l'apparence des éléments en fureur, de l'ennemi du pays ou de la religion et, bien sûr, de l'ennemi caractéristique, le diable.

C'est aussi le désir de ne pas avoir de souci, de vivre l'esprit libre et délivré de l'angoisse d'une situation préoccupante, puisque les problèmes sont résolus en dehors de l'intéressé. Le croyant peut compter sur une présence totalement efficace, privilège très rassurant. Les auteurs ont exploité ici un autre rêve de l'être humain: ne pas être atteint par l'adversité, passer, en quelque sorte, par mailles; le cours des choses n'étant changé que pour le dévot, sans que les autres se rendent compte de la faveur dont il jouit.

Avec les effets un peu faciles du naufragé mis sous cloche par le manteau de la Vierge, ou des projectiles renvoyés à l'adversaire, les auteurs ont,

une fois de plus, voulu tranquilliser, exorciser la plus grande angoisse humaine, celle de l'abandon, et inviter à une totale confiance en Marie.

A part le manteau, instrument—ou symbole?—le plus souvent mentionné, les moyens de solution restent cachés et seuls les comprennent ceux qui acceptent le mystère de la foi. L'être humain n'est pas seul, livré à ses propres forces, mais quelqu'un veille sur lui, même quand il se trouve dans l'incapacité de demander secours ("Moine ivre").

Dans chaque cas, Marie représente l'antithèse du drame, son intervention annule celui-là et prépare au retour à la normale, elle a un rôle essentiellement conservateur.

CHAPITRE 9

RÔLE INTERCESSEUR

"Se cele qui de toz maus cure
Un peu s'en deingnoit entremetre..."
G. de Coinci, B I 10, Théophile,
v. 840-41.

1. CONTRE LES PORTES DE L'ENFER.

CIRCONSTANCES DANS LESQUELLES LE RÔLE INTERCESSEUR EST EXERCÉ.

Le rôle intercesseur est, en toute rigueur, le seul et unique rôle de la Vierge dans ses miracles. Ce rôle recouvre tous les autres ou les contient tous. Qu'il s'agisse en effet de réparation, rétribution, protection, aide ou conseil, chaque fois Marie s'interpose—selon le sens étymologique du latin *intercedere*—entre Dieu et les hommes ou le diable et les hommes pour aplanir aux croyants les difficultés ou les reconforter. Ce rôle correspond au terme d'"avocate" utilisé dans des chants comme le *Salve Regina* et de "Porte du ciel" employé dans les litanies.

Cependant, nous avons réservé le terme de *rôle intercesseur* à des cas plus précis, qui se retrouvent dans quatre-vingt-neuf miracles. Il est expliqué logiquement par des auteurs comme Gautier de Coinci¹:

*Enne siez tu deseur les angeles
Lez le costé et a la destre
De Jhesu Crist, le roi celestre?*

.....

Quanque tu vielz enne vielt il?

Aux siècles qui nous intéressent, le culte marial, par son caractère concret, semble plus accessible aux foules et capte une grande partie des énergies religieuses. Marie apparaît comme l'intermédiaire spécialement

¹ Gautier de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 17, v. 96-98 et 102, t. II, p. 126.

efficace pour arriver jusqu'à Dieu. La sculpture familiarise le peuple avec cette idée. On se souvient, par exemple, qu'à la fin du ^{xiii}^e siècle, la cathédrale de Laon manifeste un caractère marial prononcé, puisque, pour la première fois, sur les trois portes de la grande façade, sont représentés, réunis, les thèmes de la Maternité virginale, de la Dormition et du Couronnement de Notre-Dame. Le rôle intercesseur de la Vierge éclate dans la sculpture du Jugement dernier de cette même église, où l'on voit Marie solliciter la miséricorde divine¹. G. de Coinci a retrouvé la même image:

*"Mais il n'i a porte de fer,
Tant soit de fer d'enfer feree,
Que tost ne l'aiez desserree,
Douce dame, quant toi serra"*².

Le rôle intercesseur est exercé par la Vierge lorsque la justice des hommes ou de Dieu condamne un pécheur. A l'issue d'une résistance contre le pouvoir judiciaire persécuteur de la victime, d'un débat avec le Christ ou le diable, Marie, en intervenant, a le dernier mot. Elle fait innocenter son protégé, ou du moins lui offre une nouvelle chance de salut, allant jusqu'à le faire ressusciter pour qu'il accomplisse une pénitence. Le morceau de bravoure de ce type de miracle montre la dispute où tous les arguments sont bons, qu'ils soient théologiques ou plus humainement comminatoires.

Dans ce que l'on appelle parfois le cycle des "Nouvelles de l'au-delà", sans que le pécheur ait été ressuscité, les apparitions de morts annoncent le rôle de Marie dans la protection des âmes du purgatoire. C'est une façon d'exalter par la même occasion la confession et la pénitence (4^e rubrique du présent chapitre). Enfin, la Vierge intervient pour détourner du péché sans rémission, le suicide du pécheur sous l'empire du désespoir.

Ce terme d'intercesseur ne suffit pas toujours pour rendre compte du rôle de Marie.

En effet, quand elle s'entremet pour arranger une affaire, elle parle en maître. Elle ne se limite pas à concilier les parties, elle réconcilie surtout le pécheur avec Dieu. Son pouvoir apparaît donc supérieur à celui des saints (miracle des "Deux frères"). Ainsi, nous sommes en présence d'une véritable médiation de grâces, telle que les enseignements de l'Église l'ont exposée au cours des siècles, bien qu'il ne s'agisse pas là d'un dogme défini. Cependant,

¹ Lucien Broche: *La Cathédrale de Laon*. Paris: H. Laurens, 1961, pp. 35-38.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 1322-1325, t. I, p. 130.

le terme de médiatrice, employé explicitement dans le *Mariale* franco-provençal (n° 58, miracle de Théophile)¹:

De Deu et d'ome meianeris

nous amènera à faire le point sur cette question dans un chapitre ultérieur, car c'est le seul cas, dans toutes les collections en langue vulgaire, où Marie, soit désignée sous ce nom.

Le schéma des miracles où la Vierge joue un rôle intercesseur se présente ainsi:

— Une transgression, effective ou supposée, à la loi humaine ou divine, a été remarquée. Cette action peut être un grave manquement à la morale: luxure d'un religieux ("Sacristain noyé") ou d'une religieuse, vol ("Larron pendu", "Vilain avare", "Deux frères de Rome"), pacte diabolique (Théophile) ou des crimes: inceste et infanticide ("Bourgeoise de Rome"), meurtre ("Belle-mère condamnée au feu"), vie de péché en général. D'autres fois, il n'y a qu'apparence de forfait et accusation mensongère, thème développé exclusivement par A. le Savant (J 175, 186, 355). Enfin, il peut s'agir d'une faute trop durement sanctionnée ("Excommunié absous par saint ermite").

— Cette action entraîne une catastrophe: la mort venant du ciel ("Sacristain impudique" qui se noie, mort subite du "Chevalier pillard", mort de la "Nonne luxurieuse" avant d'avoir accompli sa pénitence), ou l'exécution faisant suite à un arrêt rendu par la justice humaine ("Larron pendu", "Belle-mère condamnée au feu"). Si ce n'est pas la mort, ce peut être une agonie prolongée douloureusement ("Vision de Guettin"); ou encore l'angoisse causée à la victime par une erreur judiciaire ("Pèlerin accusé de vol": J 175, de viol: J 355), ou enfin le remords qui ronge le coupable et le plonge dans le désarroi, comme Théophile.

— Alors se place l'intervention de Notre-Dame, réclamée le plus souvent. L'intercession mariale, comme toujours pivot des miracles, interrompt, pour l'inverser, le cours des événements et ainsi retourne la situation.

S'il s'agissait d'une accusation mensongère, l'innocent échappe à la mort. Après une quête difficile, l'excommunié reçoit l'absolution depuis l'au-delà, sur ordre donné par Marie au censeur trop sévère, mort entre temps (B I 37). Même lors d'une affaire où le pécheur est coupable, il peut y avoir salut, comme il arrive pour la "Bourgeoise de Rome" (B I 18, J 17, H 13, M 2).

¹ Édition K. Bartsch, *Chrestomathie provençale*, colonne 481.

Dans le cas d'un malade à l'agonie, Marie en éloignant les diables qui rôdent à l'heure de la mort, permet un trépas paisible ("Vision de Guettin", "Moine malade", J 82, "Roi contumace" M 24).

Le pouvoir de Marie s'étend au delà de la mort dans la vie d'outre-tombe. Une apparition en temps opportun des âmes du purgatoire viendra rassurer les amis survivants: elles ont trouvé grâce auprès de Dieu, à la diligence de Marie ("Prieur de Saint-Sauveur de Pavie", "Moine mort subitement", "Nonne morte avant d'avoir achevé sa pénitence"). Si le jugement particulier est en train de se dérouler, nous assistons à un épisode de dispute qui prend le plus souvent un caractère judiciaire (2^e rubrique de ce même chapitre).

Le dénouement le plus spectaculaire est la résurrection du dévot, laquelle peut être de deux sortes:

— Le pécheur ressuscite expressément pour faire pénitence (le "Moine de Cologne" s'occupera de la tombe d'un frère, le "Pèlerin de Saint-Jacques" entrera à Cluny). Ce sursis accordé a parfois des limites: Étienne, un des "Deux frères de Rome", ressuscitera pendant trente jours, le temps de rendre gorge, afin d'être délivré de la mort éternelle.

— Le pécheur ressuscite pour reprendre son existence habituelle. Il devra désormais mener une bonne vie, avant de faire ultérieurement une sainte mort ("Sacristain noyé", "Pèlerin foudroyé", J 311). Il est ainsi délivré à la fois de la mort corporelle et de la mort éternelle, renvoyé dans le monde pour porter témoignage et édifier autrui.

2. ATTITUDE DE MARIE FACE AU PÉCHEUR.

Dans les miracles où Marie joue un rôle intercesseur, il semble que l'urgence de la situation détermine chez elle de parer au plus pressé: elle se précipite pour s'entremettre avec les diables, et nous admirerons ses talents d'avocate. Le plus souvent, elle agit à la fois de façon concrète et surnaturelle, puisque les humains qui peuvent être témoins ne voient rien de l'activité qu'elle déploie pour ses protégés.

Pourtant que de variété! Elle soutient de ses propres mains ou avec une pierre (J 355) le pendu (J 175), coupable ou innocent, interpose ses mains entre la gorge du condamné et le couteau de l'égorgeur ("Larron pendu"). Elle va chercher en Enfer le "Prieur de Pavie" et d'autres religieux dans ce que l'on a appelé le cycle des Nouvelles de l'au-delà. Elle rend méconnaissable devant le diable la "Bourgeoise de Rome", parce que celle-ci s'est confessée. Elle éloigne l'agression des démons qui troublent l'agonie de "Guettin". Elle empêche

de brûler une femme, coupable ou innocente (J 186), condamnée à être brûlée vive, en arrosant le feu (B II 26, J 255), elle abuse ou entrave dans un accident les poursuivants d'un innocent (J 213), amortit la chute d'une femme précipitée d'un rocher, par châtement (J 107), retient la main de son Fils prêt à condamner un roi endurci dans le péché (miracles catalans n° 24). Elle ressuscite un pèlerin foudroyé qui témoigne du rôle d'avocate de Marie (J 311).

Mais dans tous ces miracles, la Vierge parle rarement au fautif. Dans le miracle de Théophile, elle s'adresse à lui pour le rassurer, le conseiller, et ses propos sont rapportés directement. Il s'agit, en effet d'un crime particulièrement grave, assorti de moments où le coupable doute de la miséricorde divine. C'est dans ce miracle qu'on voit le mieux les relations entre Marie et le pécheur et qu'apparaît le plus nettement ce rôle intercesseur, souligné dans chaque poème, mais détaillé par G. de Coinci (B I 10). Ici, les paroles de Marie soulignent les principales étapes de l'action entreprise, sa démarche pour présenter une requête à son Fils:

"A mon douz fil ta pais querrai" (v. 1137);

son succès toujours assuré :

"Par mes preces, biaux douz amis,

Cil qui en crois a tort fu mis

.....

Tes prières (a) receües" (v. 1291-1294);

son attitude rassurante:

"Ja de toi ce riens ne t'esmaie" (v. 1338).

Voilà l'exemple du miracle marial le plus populaire, par la dramatisation de Rutebeuf dans le dernier tiers du XIII^e siècle, et par les sculptures des portails de cathédrales, la plus réussie étant celle du croisillon nord de Notre-Dame de Paris.

Cette légende présente des intérêts plus nombreux et complexes que d'autres pour connaître la mentalité religieuse du temps.

D'abord, le personnage de Théophile présente un embryon de caractère, tour à tour bon puis mauvais, ensuite se rendant compte de sa faiblesse, enfin s'efforçant d'effacer son geste imprudent. Il nous change de la dichotomie souvent simpliste à laquelle nous habituent les miracles, partageant le monde entre bons et méchants.

L'histoire de Théophile conjugue péripéties et aventure complexe qui correspond à deux démarches opposées: une relation avec le diable, une relation avec Dieu, le pacte infernal et l'annulation de ce pacte. Dans les deux cas intervient un intermédiaire: pour la relation diabolique, c'est un Juif,

pour la relation divine c'est la Vierge. Tout le juridisme des XII^e et XIII^e siècles se profile à l'arrière plan.

La première affaire aboutit à un contrat vassalique écrit, signé et défini à plusieurs reprises dans le miracle. Entre Théophile et le diable s'est créé un lien de dépendance identique à celui qui existe entre le Juif et son maître. La seconde tient du débat serré. Théophile demande le plus pour obtenir d'abord le moins. Après dispute, la Vierge rapporte la charte de l'enfer.

Notre-Dame, dans ce miracle, exerce une fonction juridique précise. Théophile dit dans ses exclamations qu'il n'osera jamais implorer le Christ. Marie ne joue pas le rôle d'avocate que nous lui verrons tenir dans la troisième rubrique de ce chapitre, elle est plutôt la représentante du vidame au tribunal suprême. Théophile arrive à mettre Marie de son côté, comme si elle était concernée par le malheur autant que lui.

Cette élaboration qui tend à la richesse psychologique, nous la voyons aussi dans le comportement de Marie. Celle-ci met en œuvre une pédagogie du repentir larmoyant, préparée par l'Église au XII^e siècle, pour inspirer Théophile jusqu'à la liquidation totale de sa faute par la confession publique (ou dont le compte rendu est exposé au public). On peut suivre les différentes étapes de la conversion: d'abord le sentiment négatif et stérile du désespoir, puis un sentiment intéressé, l'attrition, qu'il ressent uniquement quand il pense à la laideur de son péché et à la crainte de la punition divine, à savoir la peur du Jugement et de l'enfer. Cette crainte de Dieu s'exprime en une tirade d'exclamations horrifiées qui rappellent les interrogations du *Dies Irae*, composé depuis quelques décennies:

Adgar: "Al grant iugement que dirrai . . ."

G. de Coinci: "Di moi que tu responderas . . ."

Mariale fr. prv. "Heilas, pecheres, que farei . . ."

Berceo: "El dta del judizio, yo, falsso traïdor . . .¹"

Ensuite, l'espérance le reconforte, vient le regret de la faute et le désir de réparer, Théophile se repent et obtient avec abondance le don des larmes, enfin il souffre d'avoir offensé Dieu, il atteindra le degré de la contrition et de la componction, qui culmineront dans la confession.

Marie va suivre attentivement les étapes du retour sur soi qu'opère Théophile en lui apparaissant à trois reprises: quand il éprouve la crainte de Dieu, puis le repentir larmoyant, enfin quand il fait pénitence. D'abord,

¹ Adgar, A 17, v. 396-406, ed. Neuhaus, p. 94; G. de Coinci B I 10, v. 764-766 et 780-783, t. I, pp. 96-97; *Mariale* franco-français, E 58, ed. K. Bartsch, col. 471; Berceo, D 25, str. 802, p. 218. Cf. *Dies Irae*, str. 2, 7, 12.

Marie intervient, comme on peut s'y attendre, pour le morigéner, ensuite pour le rassurer, enfin pour exaucer complètement la prière de Théophile. Le ton évolue au cours de ces étapes: ironie mordante, puis agacement feint, mais le discours reste moralisateur et relativement concis. Il n'en est pas de même quand la Vierge affronte l'Adversaire.

3. LES PLAIDS CONTRE LE DIABLE. LA VIERGE DISCOURSIVE ET LE CHRIST.

Rares sont les propos de Marie chez les évangélistes. Notre-Dame, respectueuse du mystère de Jésus, est un abîme de silence. Les poètes des miracles ont été moins discrets, jusqu'à faire d'elle la Vierge discoursive de certains types de récit, lorsqu'elle intervient en tant qu'avocate au cours de procès avec Satan:

*"Qui devant Dieu vielt bien plaidier
A son plait maint sa douce mere"*¹.

Dans ces affrontements, la Vierge s'oppose au diable pour décider à qui doit revenir l'âme d'un croyant mort en état de péché. De façon remarquable, les adversaires utilisent la procédure de la justice humaine, mais le procès lui-même est envisagé dans une perspective divine dont la décision relève du Christ. Les différents miracles sont frappants (surtout le "Sacristain noyé"), par l'abondance du vocabulaire de l'action judiciaire: plaid, lois, jugement, cour, plaider (G. de Coinci), *pleito* (G. de Berceo).

Le débat juridique (non exempt de comique lors de la défaite des diables), apparaît dans les miracles internationaux qui le rapportent tous, quel que soit le pays. Il s'agit de cinq légendes:

— "Le Moine de Saint-Pierre de Cologne", A 7 h, B I 24, C 21, D 7, E 36, G 3, J 14, M 29.

— "Le Sacristain impudique", A 2 h, A 8, B I 42, C 16, D 2, E 18, E 67, J 11, M 27.

— "Les Deux frères", A 10 h 1, B II 19, C 24, D 10, E 39.

— "Le Pèlerin de Saint-Jacques", A 8 h, B I 25, C 22, D 8, E 37, J 26.

— "Le Chevalier dont la volonté fut comptée pour fait", B I 28, E 23, J 45.

Il est intéressant d'examiner de près la structure en deux parties de ces cinq contes: plan terrestre et plan céleste. Nous avons d'abord le récit d'une aventure peu reluisante pour le protagoniste, ensuite nous transportant

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, B II Dout. 34, v. 2182-2183, t. IV, p. 525.

au ciel, l'exigence de rendre des comptes au tribunal divin. Face au Juge suprême et aux accusateurs représentés par les diables, Marie s'élève en avocate.

Les dialogues à ce sujet sont variables:

— Dans "Le Moine de Saint-Pierre de Cologne", mort sans confession, il n'y a pas de dispute, mais assaut d'amabilité entre le Christ et sa Mère, entourée des vertus comme dames d'honneur. Les esprits mauvais n'ont pas droit à la parole. Marie, sur un ton agressif ou méprisant, parle en personne sûre de gagner le procès: les propos de saint Pierre sont rapportés au style indirect. La structure du texte ferait penser à un embryon d'œuvre théâtrale où chaque personnage vient successivement sur le devant de la scène pour raconter son histoire. L'auteur insiste sur la relation Mère/Fils, placés sur un pied d'égalité, saint Pierre n'étant qu'un exécutant. La suprématie du culte de la Vierge s'affirme sur celui des saints.

— Dans "Le Sacristain noyé", les démons, pour avoir l'âme du mort, s'opposent d'abord aux anges obligés à battre en retraite, puis en appellent parfois à Marie. La Vierge invoque la piété de l'homme auquel l'âme appartenait, pour le sauver de l'enfer. L'ennemi argue de la mort du moine en état de péché (cite l'Évangile chez Berceo !). Marie en appelle au Christ. Celui-ci ayant tranché, (sauf chez Adgar, G. de Coinci et le *Mariale* franco-provençal n° 67, où Marie ressuscite le mort), le moine revenu à lui expose directement ce qui lui est arrivé. Excepté dans le *Mariale* (n° 18), le Christ n'a pas eu la parole, ses propos ont été rapportés au style indirect, alors que ceux de la Vierge, du diable et du moine l'ont été au discours direct.

— Dans "Le Pèlerin de Saint-Jacques", l'apôtre s'affronte à l'Adversaire et veut voir le différend porté devant Marie qui tranche le débat en décidant de la résurrection du pèlerin. L'usurpation d'identité dont se rend coupable Belzébut facilite l'argumentation de saint Jacques.

— Dans le miracle des "Deux frères de Rome", le Christ rend sa sentence, rapportée au style direct, pour damner Étienne, puis les deux frères s'attristent dans un dialogue qu'ils échangent au Purgatoire. Pierre souhaite une messe et espère en Marie. Des saints intercedent pour Étienne auprès de la Vierge. Jésus répond favorablement. Alors que les interventions des saints, assez molles en vérité, n'avaient guère abouti, Marie est capable de faire revenir son Fils sur la décision prise. Étienne ressuscite pour prier la Vierge, prier pour son frère, témoigner et être un exemple de vertu.

— Dans la légende du "Chevalier dont la volonté fut tenue pour fait", les maudits accourent encore pour se saisir de l'âme du chevalier mort sans confession. Mais les anges arrivent à la rescousse et devant leur opposition, les génies du mal demandent que l'affaire soit portée au tribunal de Dieu. Un ange revient pour expliquer que l'âme aurait été perdue si Notre-Dame n'était intervenue auprès de son Fils. Cela déchaîne le dépit des diables contre la Vierge. Les anges mettent en fuite les démons.

Contre l'argument sévère des puissances infernales justifiant ainsi les enlèvements d'âmes: on est jugé non d'après sa piété, mais selon ses œuvres et la dernière s'avère capitale, (avec à l'appui des références bibliques, comme chez Berceo "Sacristain impudique" et le *Mariale* franco provençal n° 23), quelle défense utilise Marie?

Elle doit faire face à deux parties et employer une double argumentation. Elle doit agir, contre les esprits malins afin de les mettre en fuite, auprès de son Fils pour obtenir miséricorde.

Contre les mauvais anges, les arguments sont de deux sortes: théologiques, rappelant que l'Incarnation a eu lieu pour tous et, par conséquent, aussi bien pour celui dont les diables ont la prétention de prendre l'âme. Mais Marie ne s'attarde guère à convaincre la partie adverse, il convient de reconnaître qu'elle a plutôt recours aux arguments comminatoires et même aux insultes. Les auditeurs et lecteurs devaient apprécier ces joutes oratoires.

Pour fléchir son Fils, elle invoque le même argument, le rappel de l'Incarnation, mais au lieu de le faire dans son prolongement théologique, elle l'utilise si l'on peut dire, sur le plan familial. La mère parle à son Fils (G. de Coinci I, 24, vers 114-115) et lui rappelle des souvenirs d'enfance. Cette argumentation garde tout son poids, puisqu'on voit le Christ rendre un jugement bienveillant quand Marie le sollicite; elle arrive parfois à intercéder à tel point qu'il revient sur une décision trop rigoureuse ("Deux frères de Rome"). C'est donc non pas sur la note intellectuelle, mais affective, que les auteurs ont appuyé, voulant persuader les fidèles que, dans l'au-delà, Dieu et les esprits bienheureux connaissent toujours les mêmes sentiments humains.

Dans ces légendes, la Vierge est amenée à plusieurs reprises à rappeler des pécheurs à la vie, de façon passagère. Cette résurrection a un sens différent des résurrections de miracles, où Notre-Dame jouait un rôle réparateur pour des victimes innocentes. Ici, au contraire, la mort symbolise l'échec dû à l'irréflexion. Échec de celui qui a affronté une épreuve pour laquelle il n'était pas encore bien préparé. Tous ces gens inconsidérés qui se sont laissé guider par la luxure ("Sacristain noyé", "Pèlerin de Saint-Jacques"), l'envie ("Larron pendu"), la gourmandise ("Moine de Saint-Pierre") ou l'avarice ("Deux frères de Rome"), doivent passer par d'autres expériences plus formatrices pour leur permettre ensuite de réussir leur vie et—dans la perspective du temps —au moins leur mort. La période de vie terminée par ces morts stupides: noyade, égorgement et castration, pendaison, empoisonnement, représente des ratages de la vie des protagonistes;

leur vraie vie commence la seconde fois. À ce moment là, ils comprennent qu'ils sont seuls responsables de telles affres. Pour mieux se corriger, ils rentrent ou entrent dans les ordres ("Pèlerin de Saint-Jacques", "Larron pendu").

4. MAINTIEN EN VIE POUR ACCOMPLIR UNE PÉNITENCE.

La confession et le sacrement de pénitence, dont le concile de Latran IV, en 1215, venait de souligner l'importance, sont indirectement exaltés dans les miracles assez surprenants où Marie s'entremet pour différer la mort d'un pécheur, à toute extrémité, jusqu'à l'arrivée d'un confesseur.

Alphonse le Sage, surtout, se fait l'écho d'une tradition dont H. Kjellman¹ a trouvé des jalons en latin chez Étienne de Bourbon ou Thomas de Cantimpré: celle d'un personnage blessé à mort qui ne peut mourir avant de s'être confessé.

Nous avons dans nos recueils cinq variantes de cette légende:

— Dans le n° 60 de la 2^e *Collection anglo-normande*, il s'agit d'un chevalier qui, dépouillé de ses biens, devient *utlage*, bandit de grand chemin. Bien qu'ayant rompu avec la société des hommes et la religion, il a gardé la coutume de réciter neuf *Ave* par jour et demande à la Vierge de ne pas mourir sans confession. Un jour, la componction le saisit, il décide de changer de vie. Trop tard, car un de ses ennemis lui transperce la poitrine de sa lance. Le chevalier reste ainsi deux jours et une nuit sur son destrier. Le troisième jour, un prêtre passe sur le chemin et s'arrête stupéfait. Le moribond lui raconte son aventure, lui demandant de le mener au moutier le plus proche. Après sa mort, ses armes et son cheval serviront à honorer Marie. Le chevalier se confesse et tombe mort. Le prêtre le fait porter au couvent, dit un service funèbre. Le corps est enterré près de l'église. Ainsi, la Vierge a maintenu en vie son serviteur pour le délivrer de l'enfer.

— La *Cantiga* 96 est, s'il était possible, encore plus extraordinaire, puisqu'il s'agit d'un homme que des voleurs ont décapité. Les diables ayant voulu prendre son âme, la Vierge ne l'a pas permis. Elle a ordonné que la tête rejoigne le corps pour que l'infortuné se confesse. La 124^e ² est semblable, mais ici il s'agit d'un homme lapidé par les Maures et dans la 237^e d'une pécheresse égorgée. Bonvesin da la Riva (n° 2) traite d'une variante encore différente où un pirate, noyé et attaqué par des poissons, peut enfin se confesser à des religieux qui le croisent sur un bateau.

¹ Hilding Kjellman, *La Deuxième collection anglo-normande des Miracles de la Sainte Vierge*, Paris: Champion, 1922, p. LXXV.

² Cf. Discographie "Cinq chansons d'amour de la vieille Espagne", interprétées par F. Fernández Lavie, B.A.M., L.D. 021.

Il s'agit toujours d'un contexte de violence: la victime mène une vie agitée, se trouve dans un lieu inhospitalier, privée du recours à des amis. Dès lors sont réunies des circonstances particulièrement tragiques. La future victime n'a pas pu se prémunir contre le danger, inattendu, ni prendre la moindre disposition pour son salut spirituel. À cause de l'isolement, la victime ne peut compter sur aucun secours matériel; la solitude empêche d'envoyer un message pour avertir de la situation de détresse. Ainsi, on nous présente un personnage en train de connaître les pires douleurs physiques et morales. Peut-être cette situation de souffrance sert-elle d'épreuve purificatrice, puisque le pécheur ayant enfin vu un prêtre, connaît une bonne mort et va au paradis même si, c'est souvent le cas, sa vie n'avait guère été exemplaire.

Beaucoup de sang coule dans ces cinq miracles. Ils ne nous épargnent aucune horreur. Il s'agit chaque fois d'exploits surhumains qui vont jusqu'à l'impossible (J 96). Récits poétiques, d'ailleurs, où l'on surprend un souffle épique malheureusement inexploité. Le fait de dépasser les limites du possible, de suspendre la raison, donne même une résonance mythique à ces légendes qui ont pour cadre l'extérieur, les grands chemins, la forêt, la mer.

La Vierge s'entremet pour que le souffle de vie n'abandonne pas le pécheur demeuré déconfit, afin de lui éviter ainsi de tomber à jamais aux mains du Malin. La même préoccupation faisait ressusciter les pécheurs dans la rubrique précédente. À une époque où le sacrement de pénitence joue un si grand rôle, ces étranges récits ont sans doute été élaborés pour exalter la confession, permettant de se mettre en règle avec le ciel, en même temps qu'ils associaient la Vierge à ce tournant de la pratique religieuse. L'intercession de Marie pouvait donner confiance au moment où l'exigence de la confession périodique risquait d'apeurer certaines personnes. Le salut *in extremis* montrait qu'il ne fallait jamais désespérer; il était l'illustration du pardon du Christ.

5. MARIE DISPENSATRICE DES GRÂCES DIVINES.

CE QUE LUI DIT LE CHRIST, CE QU'EN DIT LE DIABLE.

Dans ce groupe de miracles, Notre-Dame jouit de prérogatives attribuées à Dieu dans la Bible: résurrection, octroi du salut. À la limite, elle se substitue au rôle de Juge dévolu seulement à Dieu, qui apparaît toujours ici sous les traits du Christ (cf. la version catalane du "Moine de Saint-Pierre de Cologne").

Un examen superficiel pourrait amener le lecteur à se demander si Dieu ne passe pas parfois au second plan, tant Marie occupe le centre du miracle. Le *Credo* n'est cité qu'une fois (miracle de Théophile), comme le *Pater* (du "Vilain avare"). Seule semble compter la prière à Marie, une des rares connues dans les miracles.

Certes, le texte précise souvent que le Christ accomplit le prodige en l'honneur de sa Mère, et il ne sied pas de confondre littérature et théologie. Le poète s'accorde des licences que ne peut se permettre le théologien, et n'engage pas le dogme lorsqu'il prend la plume. Mais n'y aurait-il pas tendance à quelque déviation? Le culte de Notre-Dame ne tendrait-il pas à éclipser celui du Christ?

Pour faire le point à ce sujet, il nous faut d'abord reprendre quelques miracles et y étudier ce que dit le Christ à sa Mère et ce que les diables disent de la Vierge. Nous pourrions alors apprécier la nature du rôle dévolu à Marie par rapport à la doctrine du Magistère de l'Église.

Dans le conte du "Moine de Saint-Pierre de Cologne" le Christ dit à sa Mère (version de G. de Coinci, I 24)¹:

*"Douce mere, fait Nostre Sire,
Riens que diéz ne doi desdire;
Vos voloirs est ma volentés,
Car mes cuers est ou vostre entez.
Ma douce Mère, vos prières
Seur toutes autres ai ge chieres.
Riens que veilles ne me dessiet,
Mais en faire quanqu'il vos siet
Mes cuers se delite et deporté.
Mere, dou ciel estes la porte:
Cui qui vos siet i poez metre . . ."*

Dans le miracle du "Chevalier dont l'intention fut tenue pour fait" (n° 23, *Mariale* franco-provençal)²:

*"Mere, dure chose serit
je vos veasse nule rien;
vostro plaisir tino por mien.
Dame, reina estes de ciel;
quant que vos volez et je voil".*

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 24, v. 123-131, t. II, pp. 231-32.

² A. Mussafia, *Comptes rendus de l'Académie, de Vienne*, t. CXXXIX, pp. 40-41, v. 101-105. Cf. Berceo, *Los Mitagros de Nuestra Señora*, D 7, str. 181; D 25, str. 864.

Ainsi, le Christ dans ces quelques vers établit la suprématie des prières de Marie sur celles de toute autre créature et—c'est l'époque où se propage le thème du Couronnement de la Vierge—en fait la reine du ciel, soulignant la puissance des interventions qu'elle peut accomplir.

Pour être moins courtois, les diables ne disent pas autre chose. Exemple dans le "Sacristain noyé", de G. de Coinci I, 42¹:

*"N'est si chaitis Diex ne l'asoille
S'ele l'en vielt un peu requerre.
Pour "Diex vos saut" puet on conquerre
Son secors, sa force et s'aïe.
S'uns dolans fait une acroppie
Ou un enclin devant s'ymage,
Luez li porte si bon corage
Qu'ainc briserait les wis de fer
Et toutes les portes d'enfer
Qu'un tot seul jor nos laissast l'ame".*

Même si, pour les besoins de la cause, ces affirmations sont schématisées et poussées à l'extrême, on peut observer leur conformité avec l'enseignement de l'Église qui a, depuis les premiers siècles, souligné la place sans égale de Marie pour la communication de la grâce.

Saint Thomas d'Aquin, pourtant peu suspect de complaisance pour le culte marial, écrivait à la même époque²: *"C'est une grande chose qu'un saint ait assez de grâce pour le salut d'un grand nombre. Mais s'il en avait assez pour le salut de tous les hommes du monde entier, ce serait une très grande chose. Ainsi en est-il dans le Christ et dans la Bienheureuse Vierge"*. Ainsi le Docteur Angélique accorde à Marie un privilège qui la place au-dessus de tous les saints et, seule de tous, très près du Christ, pour accorder la grâce du salut éternel.

De plus, dans ces collections de miracles, comme chez les Pères de l'Église depuis le 11^e siècle, la Vierge est présentée comme très intimement unie au Christ, dans le combat contre "l'Ennemi" infernal, et réconciliatrice des hommes avec Dieu.

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 42, v. 190-199, t. III, p. 172.

² Saint Thomas d'Aquin, *op. VIII*, "In salutationem angelicam expositio", ed. Vives, t. XXVIII, p. 200.

6. BÉNÉFICIAIRES DES MIRACLES. LE PÊCHEUR TIRAILLÉ.

Un trait frappe dans les miracles où la Vierge joue un rôle intercesseur, la gravité de la faute, donc de l'enjeu. Les protagonistes sont tous, à quelques exceptions près, des dévoyés à des degrés divers. Mais ils ont révééré Notre-Dame, ont eu des pratiques de piété, bref, ont eu confiance en elle (cf. v. 194-195 de G. de Coinci cités plus haut). Même à l'âge féodal où les passions se déchaînent, on veut bien croire peu courant qu'un moine soit nanti de maîtresse ou d'enfant ("Moine de Saint-Pierre de Cologne"), que l'intendant d'un évêque s'adonne à la magie noire (Théophile), qu'une bourgeoise ait un enfant de son fils ("Bourgeoise de Rome"), qu'un chevalier devienne bandit de grand chemin (n° 60, 2^e *Coll. anglo-normande*) etc. ou alors, en vérité, il n'y a pas plus de chrétienté au XIII^e siècle qu'à la fin du XX^e siècle.

Ensuite, il y va chaque fois de la vie du pêcheur. La menace peut venir de la justice des hommes et entraîner la mort physique (J 186, miracle de la "Belle mère", G. de Coinci, B II 26 et J 255); mais plus grave, elle peut venir de la justice divine et entraîner la damnation, quand ce ne sont pas les deux morts à la fois.

Il semble que les auteurs aient cherché à susciter dans leur public une réaction de scandale devant la conduite de leurs protagonistes. Ceux-ci ne sont pas, parfois, des gens ordinaires, mais issus du clergé, de la noblesse ou de la bourgeoisie. Nous ne trouvons qu'un seul vilain. Suivant en cela les principes de la poétique d'Aristote, les auteurs savent qu'il faut des passions criminelles chez des personnages haut placés pour susciter la terreur et la pitié.

Sur quatre-vingt-neuf miracles, les hommes sont bénéficiaires soixante-seize fois et les femmes treize, le monde hors de l'Église trois fois.

Comme toujours, les femmes sont en nombre inférieur aux hommes. Mais ici, il ne sied pas de mettre cette proportion sur le compte d'une quelconque misogynie des compilateurs. Au contraire, les femmes agiraient-elles moins mal que les hommes, et par conséquent auraient moins besoin d'une démarche extraordinaire du ciel? Cela serait confirmé par le fait qu'aucun enfant ne bénéficie d'une intercession; l'innocence ne saurait être condamnée.

Un autre trait se confirme, la noblesse n'est pas en odeur de sainteté (quatorze bénéficiaires). Le rédacteur, qu'il soit religieux ou royal, ne voit pas en elle une alliée. En revanche, le miracle est plus démocratique qu'il n'y paraît au premier coup d'œil. Le peuple (vingt-neuf bénéficiaires), bien qu'inférieur en nombre au milieu religieux (quarante-trois bénéficiaires), reste bien placé.

Dans les miracles où Marie joue un rôle intercesseur, sont présentes trois forces en tension: le Diable que la Vierge doit circonvenir, le Christ que Marie doit convaincre d'adoucir ce qu'il y aurait de trop rigoureux dans ses arrêts, le pécheur que Notre-Dame veut sauver.

Ces légendes sont celles où le caractère conflictuel apparaît le plus fortement marqué. Il y a épreuve de force entre le tentateur et la Vierge. Dans ces légendes aussi la victime se voit le plus désarmée car dans l'affrontement avec l'Adversaire, elle ne se trouve pas toujours face à une agression ouverte. Elle se heurte à la dissimulation lorsque le démon de certaines versions du "Sacristain impudique" fait noyer le moine après et non avant le péché; elle se laisse prendre à la séduction comme le "Pèlerin de Saint-Jacques", mis dans l'impossibilité de flairer la tromperie diabolique, puisque le Malin se présentant sous les traits de saint-Jacques, non seulement est bien accueilli, mais encore bénéficie de la complicité involontaire de sa victime. Le pécheur arrive tiraillé devant le Juge suprême prêt à rendre sa sentence, souvent peu clément, contre l'accusé. Le génie du mal tire à lui la victime pour l'emmener vers le néant, comme la Vierge tire à elle le dévot pour le mener vers la plénitude. Ces tensions sont donc d'une part une aide, de l'autre une agression et une répulsion.

Quels rapports entretiennent ces forces entre elles? Le pécheur est l'enjeu du combat. Belzébuth s'affronte à la Vierge, mais ne s'attaque pas directement à Dieu: seulement aux anges. La Vierge s'affronte avec les esprits mauvais directement, comme elle aborde le Christ. Mais rien, ou presque, de tangible n'apparaît (à part dans le miracle de Théophile avec la récupération de la charte, ou dans les légendes de pendaison); tout reste invisible: le vrai combat se situe dans l'au-delà.

Marie a affaire à forte partie puisque, pour une fois, les forces de Dieu et du diable semblent conjuguées pour châtier le malfaiteur. Son habileté consistera à renverser l'équilibre des forces liguées contre la victime, pour amener à elle son Fils et isoler le Malin.

*
* *

Ce type de miracle, au caractère conflictuel fortement marqué, illustre le mieux la représentation du monde en relation avec les structures de la société féodale. Néanmoins, jamais la matière n'est exploitée dans le sens de l'épopée, tout reste sur le plan de la chicane ou de la scène de famille. Le pécheur, cependant, est terrassé, paralysé, parfois même sur le point de désespérer pour avoir déchaîné un tel drame par son erreur perturbatrice.

La Vierge admoneste le pécheur, s'interpose entre la puissance des ténèbres et le coupable, et entre le Christ et le délinquant. Elle se montre combative avec le Péché et combattante avec tous.

Cette catégorie de miracles, plus nettement que les autres, rend compte d'une société où Dieu effraie et la Vierge rassure. L'équilibre se rétablit grâce à l'intercession de Marie entre les deux forces, bénéfique et maléfique, qui se partagent le monde selon la mentalité la plus primitive.

Le rôle intercesseur comble le désir de pouvoir s'appuyer sur quelqu'un, d'avoir une personne qui vous complète ou au moins parle pour vous. Mais ici, c'est encore quelque chose de plus fort. Car Marie, douée de pouvoirs surnaturels, assiste dans les moments où toute personne, fût-ce celle qui a le plus couvert d'amour la victime, s'avère impuissante à soulager le tourment moral ou l'agonie. Avec ces miracles, l'être humain ne s'afflige plus seul, ne meurt plus seul.

Cela paraît d'autant plus important que dans les textes évoquant la mort d'un personnage, il ne s'agit pas d'une fin paisible, mais plutôt de malemort, pour les besoins de la démonstration. Mort on ne peut plus cruelle: le pécheur ne l'attendait pas, ne s'y était pas préparé, et n'était pas en règle avec la religion. La mort subite, conséquence d'un accident ou d'une sentence rendue par une justice qui semble avoir été, à l'époque, expéditive, constitue toujours un déshonneur pour la réputation des intéressés ou du groupe social auquel ils appartiennent. C'est aussi une flétrissure sur le plan religieux, car un doute plane toujours sur la destinée de la victime outre-tombe.

Il faut donc, à la fois, que l'honneur soit restauré sur terre et que le salut soit assuré dans l'au-delà, même si la victime vit encore.

Or, le pécheur, incapable de se défendre contre une autorité supérieure en argumentant et en convainquant, invinciblement attiré par le gouffre infernal dans lequel les arguties des diables veulent le faire tomber, a besoin de se faire représenter au tribunal suprême par Marie; il ne peut compter que sur un renversement providentiel des événements pour être tiré de la situation catastrophique dans laquelle il se trouve, toujours par sa faute.

Incapable de choisir des intercesseurs efficaces, apeuré parce que conscient d'avoir fait un mauvais choix; le pécheur se rend compte trop tard de sa situation sans issue, il serait en proie au remords stérile si Marie n'intervenait. Changeant le remords en repentir actif, elle remédie au défaut de clairvoyance de la victime en plaidant la cause désespérée.

Le désir d'être aimé, compris et défendu, face à la hantise d'être rejeté ou traité en quantité négligeable, est satisfait par ce type de miracle.

CHAPITRE 10

RÔLE AUXILIATEUR

"Quella è de li peccator grandissima aiatrix".

Bonvesin da la Riva, K 2, v. 278.

Notre-Dame auxilatrice était naguère traditionnellement fêtée le 24 mai ou le cinquième dimanche après Pâques. Tous les textes du jour parlent d'aide (*juvamen*), de secours perpétuel que la Vierge accorde au croyant contre le diable pendant la vie, pour accomplir de bonnes œuvres, et au moment de la mort.

1. AIDE-TOI, LE CIEL T'AIDERA. CIRCONSTANCES. RAPPORTS AVEC D'AUTRES RÔLES DE LA VIERGE.

Dans les miracles où la Vierge joue un rôle auxiliaire, une activité à remplir est laissée au protagoniste, voire une lutte à soutenir contre un adversaire plus ou moins diabolique ou simplement malfaisant. Dans les cas les plus subtils, il peut s'agir d'un débat intérieur sur des questions de morale et même de théologie.

Les légendes où Marie tient le rôle auxiliaire se déroulent ainsi en deux temps: devant une situation difficile, quelqu'un conseille à la victime, ou celle-ci décide elle-même, de prier Notre-Dame ou d'entreprendre une démarche mariale. Ces préliminaires accomplis, alors seulement la Vierge intervient pour rétablir la situation, elle-même ou par personne interposée.

Dans ce type de miracle, dont les exemples sont les moins nombreux de nos collections (soixante-cinq variantes), la Vierge garde une fonction déterminante, mais le croyant ne reste pas passif ou ne réagit pas par un simple appel au secours devant l'adversité. Ce n'est pas tant Marie qui lutte, comme dans le rôle intercesseur par exemple, que le dévot lui-même qui accomplit la première phase du combat contre le mal, parfois au prix de sacrifices sur-humains. Notre-Dame prend ensuite le relais. La particularité de ce groupe est donc la lutte que soutient le fidèle contre une difficulté, avec toutefois

l'assurance de pouvoir compter sur la sauvegarde de Marie. Cette certitude faisait invoquer en Espagne, par ceux qui partaient pour la guerre, *Nuestra Señora de la Guta*, dans une chapelle extérieure de l'église Saint-Vincent d'Avila, comme aussi en Nouvelle Castille, Estremadure, Andalousie, Catalogne, etc. Mais, dans les miracles envisagés ici, l'aide mariale n'est jamais spontanée; il faut au contraire l'attendre longtemps. D'autres fois, elle vient après qu'on lui a fait la promesse d'un don.

Le protagoniste de ce type de miracle diffère lui aussi. Bien que cela ne soit pas absolu, il a parfois commencé un début de conversion ou du moins a l'intention de s'amender, il se confesse, etc. Les fidèles aidés par la Vierge sont ici charitables, mettent leur piété en action, mènent une vie édifiante. Ils ne ressemblent pas aux sacripants du chapitre précédent. N'empêche, ces gens vertueux connaissent des épreuves illustrant le proverbe que l'on n'obtient rien sans peine.

Les forces du mal, plus insidieuses, ne se déchaînent pas comme dans les miracles déjà étudiés. Il n'est pas ici question de terrasser directement par la maladie ou le cataclysme, d'attaquer ouvertement, de donner des conseils funestes. Aux aguets, menaçantes, elles diffèrent parfois l'exécution de la menace ("Saint Basile", "Enfant voué au diable").

Aussi, dans toutes ces légendes, les passages évoquant la situation préliminaire sont-ils plus développés qu'ailleurs, les textes ont un rythme plus lent qui leur enlève leur caractère conflictuel, au profit de la réflexion dans les meilleurs exemples, comme ceux de Raymond Lulle.

Dans ces miracles, nous trouvons en général le schéma suivant:

— un dévot est aux prises avec une difficulté (tempête, chemin perdu, personnage agressif, menace plus ou moins distincte, tourment d'un problème personnel ou théologique, discussion serrée),

— il y a parfois un essai de solution par les seules forces humaines ("Chevalier au barisel") ou le recours à divers saints ("Abbé en mer"), temps pendant lequel l'intéressé perd en quelque sorte l'avantage. Souvent a lieu une mise à l'épreuve ou une série de malheurs, une démarche à accomplir, un débat intérieur.

— la Vierge intervient sous forme de lumière, ou d'incident heureux imprévu, sa présence est remplacée par une prière talisman, elle prend même la place de la victime dans le "Chevalier qui vendit sa femme au diable", elle dépêche un saint pour rétablir la situation (saint Mercure dans le miracle de Saint Basile).

— les protagonistes changent leur façon d'agir, se convertissent puis, comme dans tous les miracles, rendent grâce et célèbrent l'aide mariale.

L'antagoniste peut être représenté par les éléments déchainés, un prince, le diable lui-même sous l'apparence d'animal répugnant (J 222, J 225), un homme possédé tout entier par un sentiment qui l'obnubile: l'orgueil ("Chevalier qui vend sa femme au diable"), la luxure (J 137, J 336, J 105, B II 27 de G. de Coinci), l'incrédulité (J 149, 284, 365). Nous assistons, à la fin, au renversement de la situation initiale.

Alors que le rôle intercesseur correspondait à des interventions mariales réservées à l'au-delà, ou en vue de la vie éternelle, le rôle auxiliaire a des conséquences qui prennent effet dès la vie terrestre: Notre-Dame aide à réaliser un projet de bonne action (J 273), fait obtenir une charge (J 377), apporte un secours dans une tribulation quelconque (n° 23 de J. le Marchant).

A première vue, le rôle auxiliaire a des points communs avec le rôle protecteur: une situation dangereuse pour le dévot. Cependant, aussi redoutable que soit la force de l'antagoniste, elle n'est pas automatiquement insurmontable: il existe une marge de discussion offerte par l'adversaire accessible à la réflexion ou laissant des répit. En ce qui concerne les éléments de la nature, le péril menace, mais pas avec la même imminence que dans les légendes où Marie joue un rôle protecteur. Dans ces dernières il n'y avait guère d'autre solution que l'espoir en Marie, alors qu'ici d'autres possibilités existent. Aussi la Vierge prend-elle davantage son temps pour intervenir, laissant une initiative à chacun. L'attitude de la victime diffère donc bien: au lieu de baisser les bras devant la difficulté, elle se mesure à elle, au lieu d'être paralysée par la terreur, elle prend une décision. Dans les miracles où Marie jouait un rôle protecteur, la sauvegarde d'objets inertes revenait souvent, ici une telle catégorie s'exclut d'après les définitions qui précèdent. Le protagoniste tente quelque chose, même en vain.

Si donc persiste, chez les auteurs de ces légendes, la volonté de rassérénement commune à tous les miracles, le désir de retrouver la protection maternelle n'apparaît pas. Rien d'infantilisant ici puisque le dévot garde sa liberté. Voilà pour le croyant une circonstance difficile, qui peut aller jusqu'à l'épreuve. Ces récits montrent des cas rebutants, ils ne rassurent pas autant que les précédents et supposent un effort personnel soutenu: la nécessité de garder son sang froid, la persévérance, tout cela explique le nombre restreint de ces exemples. Dans ces miracles, la solution de facilité, malgré les apparences (cf. le "Chevalier au barisel"), est *a priori* exclue.

2. ÉPREUVE À SUBIR OU DÉMARCHE À ACCOMPLIR PAR LE CROYANT. LA QUÊTE.

Dans ce groupe de miracles, le croyant a en main une arme (surtout une prière comme "*O Intemerata . . .*") ou un allié que lui dépêche la Vierge, voire la Vierge elle-même. Il n'est pas mis passivement à l'abri sous un manteau comme dans les miracles où Marie jouait le rôle protecteur. Il faut que la dame noble aussi endettée qu'imprudente (J 62), qui a laissé en gage son enfant à un usurier, parte à cheval à la recherche de son fils. Alors, la paralysie frappera toute l'agglomération où il a été emmené; les habitants privés de la parole ne pourront rien organiser pour retenir le garçon qu'elle prend en croupe sous leurs yeux.

Le rôle auxiliaire de la Vierge suppose pour l'assisté la quête d'un bienfait (nécessité d'aller en pèlerinage, de voir un ermite qui absoudra, etc.) et en général la recherche d'un auxiliaire.

Dans de rares cas même, le croyant doit subir des épreuves préalables. On voit aussi dans ce groupe des justes, accablés sous une série de tribulations, accomplir une démarche religieuse.

La jeune fille d'Arras, mariée malgré elle par ses parents qui n'acceptent pas son vœu de chasteté, se refuse à l'homme qu'elle ne considère pas comme son époux. G. de Coinci pousse le plus loin les détails que l'on pourrait qualifier de sadiques avant la lettre (B II 27, v. 147-162). Au contraire, dans la *Cantiga* 105, Alphonse le Sage ne veut pas braver l'honnêteté de son public (v. 58-63):

*"Poren tan gran dano
lle fez que a ouvera de matar;
ca lle deu con un cuitel'a engano
en tal logar, que vergonna me faz
De o dizer ..."*

De plus, la malheureuse contracte au sein le mal des ardents. Martyre de la virginité, elle se recommande à Notre-Dame. Celle-ci lui apparaît pour lui annoncer la troisième épreuve qui comportera, cette fois, une double facette: si la jeune fille embrasse les malades atteints du mal des ardents, elle se guérira elle-même ainsi que les ardents. Conformément à son secret désir, le fer ou la maladie ont réalisé en elle, mais de façon atroce, la négation de la sexualité. Ainsi mutilée ou, dans son optique délivrée, elle est capable non seulement de ne plus inspirer de passion, mais même d'éteindre tout feu et un geste d'amour consacre ce renversement; le baiser aux ardents est celui qui libère et non celui qui lie.

Dans le premier miracle de la collection franco-provençale, une abbesse est en butte au diable ou aux instruments de celui-ci.

Il s'agit d'une religieuse dont la piété envers la Vierge s'exprime dans les trois cantiques qu'elle dit chaque jour. Calomniée auprès du comte de Flandres, elle se voit enlever l'abbaye. L'abbesse va visiter une recluse prétendue

sainte femme, mais suppôt de Satan, pour lui demander conseil. La recluse la renvoie au lendemain et fait venir le diable. Celui-ci ne veut donner de conseil que si l'abbesse cesse ses pratiques. Repoussant à son tour la suggestion de la recluse, l'abbesse affirme qu'elle continuera à chanter ses cantiques. Alors que l'on se trouve au plus fort de la tension entre l'abbesse et le diable, par personne interposée, intervient un subit retournement de situation: le comte se repent et rend l'abbaye à sa titulaire.

Dans cette légende, l'abbesse ne commet à aucun moment d'acte reprehensible qui pourrait être l'occasion de ne plus recevoir la grâce. Mais les assauts répétés du diable, sous forme de calomnies ou de conseils visant à désespérer la victime, ne peuvent rien contre elle parce qu'elle honorait la Vierge.

Il est rare de montrer ainsi l'innocence persécutée. Pour des raisons pédagogiques et morales, les auteurs ont préféré montrer les pécheurs secourus. Même si le mal est grave, tout être de bonne volonté peut recevoir l'aide du Ciel.

Il n'y a pas que des épreuves préalables à subir, il y a dans d'autres légendes des démarches à accomplir par l'intéressé: elles constituent une véritable quête.

Dans "l'Enfant voué au diable" (B I 22, J 115), parce que conçu contre le gré de sa mère la nuit de Pâques, un jeune garçon de douze ans est revendiqué par le diable sous un délai de trois ans. Comme pour "l'Excommunié absous par un saint ermite" du chapitre précédent, trois étapes successives de démarche (le pape de Rome, le patriarche de Jérusalem, un ermite) sont nécessaires à la solution du problème.

En chemin, le garçon se recommande à Notre-Dame. Il trouve l'ermite à qui un ange apporte chaque jour, à none, un pain. Ce soir-là, l'ange en apporte deux. L'enfant voit l'ermite le samedi veille de Pâques, dernier délai donné par le diable.

L'ermite conseille de prier toute la nuit la Vierge, si puissante sur les forces de l'enfer. Le lendemain, de bon matin, alors que l'ermite dit la messe pour faire vite communier l'enfant, le diable essaie une dernière fois d'entraîner l'adolescent sauvé *in extremis*.

C'est encore toute une pérégrination dans le "Chevalier au barisel", où la troisième épreuve—la seule acceptée—demande au pénitent deux années d'efforts avant d'inspirer le repentir. Très connu et étudié en détail par F. Lecoy et J. Ch. Payen¹ dans des versions différentes des nôtres,

¹ J. Ch. Payen: *Le Motif du repentir dans la littérature française médiévale* (des origines à 1230), Genève: Droz, 1968, pp. 534-544.

F. Lecoy: *Le Chevalier au barisel*, Paris: Champion, 1955. (C.F.M.A.).

ce miracle utilise le même schéma et le motif appelé par J. Ch. Payen "la pénitence facile", que l'on retrouve dans maint conte pieux. Non attesté avant le Moyen Âge féodal, il a été "marialisé" pour entrer dans nos collections (J 155, miracles catalans n° 1).

Plus subtile est la démarche du chevalier qui ne veut plus servir que Notre-Dame, de Raymond Lulle (n° 3).

La quête, comme on sait, constitue un thème extrêmement important dans la littérature médiévale, et peut revêtir plusieurs aspects. Elle est parfois entreprise pour retrouver une sorte de pureté perdue ("l'Enfant voué au diable" et le "Chevalier au barisel"), dans d'autres cas, il s'agit d'une quête initiatique. Les deux motifs sont combinés dans un texte catalan où le mythe traduit le pouvoir de libération de l'esprit.

Le passage de R. Lulle, met particulièrement bien en relief l'aspect de la quête: intervient un chevalier errant, homme dont la raison de vivre et d'agir consiste justement à chercher l'aventure, matérielle, spirituelle ou les deux à la fois. Tout le sens symbolique de l'aventure est fortement souligné: l'histoire a lieu dans une forêt, région « aventureuse » par excellence; le chevalier arrive à une clairière où jaillit une source. La clairière constitue le havre du voyageur ou de l'errant, le but de la quête pour trouver le repos; l'eau, très souvent mentionnée dans les psaumes ou l'Évangile, représente la vie, aussi bien corporelle que divine, et le désir qu'a le mystique d'y étancher sa soif d'éternité.

Mais ici, ce qui pouvait apparaître comme l'aboutissement de la quête va être le point de départ vers une nouvelle étape d'aventure, avec désormais une orientation vers l'absolu. Dans la clairière, le chevalier fait une rencontre. Ce n'est pas celle d'un autre chevalier errant qu'il pourrait défier, mais celle d'un religieux; cela n'a en soi rien d'insolite. Le chevalier va se mesurer à son interlocuteur; ce ne sera pas par les armes, mais par le verbe, non sur le plan de la guerre mais sur le plan de l'amour. Là non plus, rien d'extraordinaire tant qu'il s'agit d'amour humain. On connaît à la même époque, en Castille, le débat des deux femmes sur les mérites respectifs de leurs amis, dont l'un est chevalier et l'autre religieux.

Comme dans tout ce récit où des motifs archiconnus sont chargés d'un contenu neuf, la comparaison des dames va être l'occasion, pour l'auteur catalan, d'introduire la présence mariale. Car le religieux va poser une énigme au chevalier, autre lieu commun rénové, et l'initier à un amour différent, faire son éducation. La première quête, terminée dans les délices de l'ombre verte et de la fraîcheur, va être relancée vers l'illumination du soleil, la chaleur de braise du désert et du martyre. Cette transformation d'un homme, ce détournement d'une trajectoire humaine, cette conversion, va être l'œuvre de Marie pour qui désormais le chevalier va combattre et sur l'aide de laquelle il pourra compter. Marie a fait irruption dans la vie du chevalier. Tous deux vont être les partenaires d'une aventure nouvelle.

Dans une troisième et dernière étape, le disciple n'aura rien perdu de la leçon du franciscain, son maître spirituel, tout en transposant l'enseignement sur le plan qu'il connaît bien, la lutte par les armes. Cependant, à la vaine gloire, il substitue la gloire de Marie, donc celle de Dieu, car dans le *Libre d'Ave Maria*, la Vierge n'est pas le substitut de Dieu, mais son icône, et en somme un relais renvoyant la lumière de Dieu à laquelle elle ne fait jamais écran.

La lutte que le chevalier entreprend a encore une nouvelle caractéristique, en effet à la brutalité constante succède une modulation de la lutte selon l'adversaire. La révélation de l'excellence de Marie a fait de lui un autre homme. Il sera encore le chevalier courageux et tuera son premier adversaire; mais la rencontre avec le religieux aura été décisive: il prolongera cette influence, se fera, comme lui, missionnaire, et convertira son autre adversaire. Enfin, cet adversaire deviendra un disciple qui, à son tour, voudra agir pour l'amour de Marie, et ira jusqu'au martyre.

Le génie de Raymond Lulle est d'avoir montré une destinée engagée dans une évolution irréversible, une histoire humaine doublée d'une histoire sacrée. L'aventure commencée sur terre dans la plus pure tradition de la chevalerie, se terminera dans les demeures célestes.

Comme dans certaines légendes christianisées au XIII^e siècle, telle la *Quête du Graal*, ce schéma vise à spiritualiser les circonstances toutes humaines de l'amour et de l'héroïsme, et montrer qu'une éthique du salut, ou de l'ascétisme, pour les autres exemples lulliens que nous verrons plus loin, les transcende¹.

3. DÉBAT INTÉRIEUR ENTRE SÉDUCTION DIABOLIQUE ET ASSURANCE DE L'APPUI MARIAL. LA CONVERSION.

Épreuves préalables ou quête participaient encore de la démarche matérielle qui suppose un déplacement dans l'espace. En intériorisant le même mouvement, nous avons dans quelques miracles un affrontement en esprit, réduit de cette façon à la "tempête sous un crâne"; il n'en est pas moins violent. L'aide de Notre-Dame se fait sentir lors d'un débat intérieur ("Clerc qui donne son fermail", "Dame qui ne peut mettre son soulier"), sur la conduite de la vie ou même sur un point de théologie, ou encore conforte un début de conversion (n° 2 et 4 de R. Lulle).

Dans le 23^e miracle de Jean le Marchant, un clerc de Londres entend un prédicateur demander des dons pour la reconstruction de Notre-Dame de Chartres. Le jeune homme n'a rien à donner, sauf le fermail d'or qu'il compte offrir à son amie anglaise, Marie.

¹ *La Quête du Graal*, préface de A. Béguin, Paris: Seuil, collection Livre de Vie, 1965.

Après un dur débat intérieur, il se défait de son seul bien.

Dans le coin de grange qu'on lui a laissé pour dormir, une grande clarté l'éveille pendant la nuit. La Vierge, portant le fermail au cou, lui apparaît. Elle lui annonce qu'il a en elle une nouvelle amie, il doit se faire ermite et vivre dans la chasteté. Le clerc promet.

Il se retire sur une île déserte, réconforté au milieu des difficultés et des tentations par les visites de la Vierge.

Ce miracle semble formé d'éléments hétéroclites réemployés, d'autant plus qu'il se termine par deux dizaines de vers à la gloire de Richard Cœur de Lion et de sa sœur Aelis, comtesse de Blois. On y reconnaît le motif de l'ermite en proie aux tentations du n° 4 du *Mariale* franco-provençal, variante allongée du "Naufragé sauf", du miracle du "Pape saint Léon", etc. Ce qui nous occupera davantage ici, c'est le passage du débat intérieur. Rare miracle des 719 de nos collections, il utilise l'allégorie. La présence de personnages allégoriques laisse penser qu'on a affaire à une moralité sur l'avarice, remaniée et complétée pour devenir (ou être incluse dans) un récit marial. L'allégorie étant abandonnée au xiii^e siècle dans les œuvres religieuses, cela montre que le rimeur francien a traduit fidèlement son modèle, sans se soucier de mettre au goût du jour le texte latin du xii^e siècle.

En effet, dans le poème, tout est mis en œuvre pour souligner l'opposition:

"Entre vice et vertu chancele". v. 98.

(son cuer) *"En deus parties se départ".* v. 125.

Les sentiments sont comme personnifiés:

"Vertu le semont et apelle". v. 97.

"Vice et pensé de vanité

Et amor de char, qui est vaine,

Par une autre voie le moine". v. 104-106.

"Fole amor" / "bon' amor". v. 126-127.

"Reson le semont et sermonne". v. 156.

et prennent la parole pour discuter (v. 113-208). L'argumentation des différents tentateurs fait appel à "la sagesse des nations", les proverbes ou phrases toutes faites:

"De vuie mein priere estouste; v. 122.

Sans don est priere perdue". v. 123.

La lutte est poignante jusqu'à la décision:

"A soi meïsmes fera force!". v. 219.

Le clerc connaît alors la paix intérieure . . . et le début des difficultés matérielles, mais Marie lui apparaît, pour le remercier et l'assurer que son aide ne lui fera jamais défaut (v. 332-333).

C'est encore à un miracle de tentation que nous avons affaire dans la *Cantiga* 64.

Une dame aragonaise très jeune, voit son mari partir pour la guerre; inquiète, elle lui demande de la recommander à quelqu'un qui sache la garder et la conseiller. Après la messe, le seigneur montre à sa femme la statue de Marie.

À quelques temps de là, le diable inspire un chevalier; celui-ci tombe amoureux de la dame. Il a recours à une ancêtre de la Célestine et la dépêche au château pour qu'elle s'entremette. La vieille estime qu'il vaudrait mieux apporter un cadeau pour être plus écoutée. Des souliers en cuir de Cordoue serviront d'appât. Devant le refus de la dame, la vieille insiste tellement que la jeune femme accepte les souliers. Alors intervient le miracle, elle ne peut ni enlever les chaussures qu'elle porte, ni mettre les nouvelles. Tous les essais tentés par différentes personnes restent infructueux et la dame doit rester un an avec ses mêmes souliers. Quand l'heureux mari revient, il peut sans effort enlever les souliers de sa femme.

Ici aussi, la dame ayant d'abord résisté à la tentation, est aidée par la Vierge pour tenir bon dans sa décision de garder fidélité à son époux absent.

— Parmi les miracles où s'exerce de façon originale le rôle auxiliaire de Marie, un groupe isolé aborde, bien que de façon très sommaire, des questions théologiques.

Trois *Cantigas* (J 149, 284, 365) suivent le même schéma. Un prêtre ou un moine doute. L'un de la présence réelle dans l'eucharistie, l'autre de la valeur des bonnes œuvres (donc incline pour la prédestination), le dernier de l'existence de l'âme.

Après une période de tentation diabolique soulignée chaque fois par le poète, le malheureux va avoir l'illumination par l'action de Notre-Dame et retrouver la paix.

Pour les problèmes de transsubstantiation, de prédestination, de tentation matérialiste, il s'agit sans doute de "marialisation" d'anecdotes plus anciennes touchant des hérésiarques condamnés avant le XIII^e siècle. Il semble notamment que dans la *Cantiga* J 149, nous ayons un écho de la controverse entre Hincmar, archevêque de Reims, et Jean Scot Erigène. Celui-ci soutenait dans son traité *De la Nature* les thèses de Ratramne qui donnaient à l'eucharistie une valeur symbolique en écartant la présence réelle. Cette idée fut condamnée par le pape Nicolas I^{er} en 867. La querelle rebondit deux siècles plus tard, vers 1050, entre Béranger d'Angers et Lanfranc, abbé

du Bec, puis archevêque de Cantorbéry. Cette hérésie condamnée à plusieurs conciles (Rome, 1079), se prolongea après la mort de Béranger en 1088¹. Pour d'autres chercheurs, ce miracle aurait été inspiré des œuvres de Césaire d'Heisterbach, qui attribue une anecdote ressemblante à un frère Prêcheur, dont l'Ordre venait d'être établi à Cologne en 1222². La seconde *Cantiga* (J 284) touche la prédestination, c'est-à-dire la relation entre l'intention de Dieu et la liberté de la créature. Là encore, le roi savant a pu penser au précédent du Saxon Gottschalk († vers 866-870), moine à Fulda puis à Orbais près de Soissons. Il soutint que les hommes sont prédestinés soit au salut, soit à la perdition éternelle. Les idées de ce prédestinarianiste firent grand bruit dans l'empire carolingien. Jean Scot Érigène, requis d'abord pour le combattre, fut impliqué dans l'affaire. Raban Maur et le redoutable Hincmar firent condamner et emprisonner le Saxon.

— Enfin, dans un troisième groupe de miracles l'influence de la Vierge conforte un début de conversion dans des circonstances de la vie courante. Les deux meilleurs exemples se trouvent dans le *Llibre d'Ave Maria* de R. Lulle, n° 2 et 4.

Des personnages simples: un paysan, des bergers, deux situations banales: un différend pour une vigne entre deux propriétaires, un faux ménage recherché par le mari trompé.

Au départ, chaque protagoniste semble décidé à la fermeté, il ne voudra rien entendre, pense-t-il.

Mais dans les deux cas, un franciscain intervient pour apaiser celui qui s'estime bafoué, trouve les paroles qui vont au cœur endurci. Ces paroles sont celles de la Salutation angélique, et leur efficacité fait fondre la dureté qui servait de bouclier à des gens en réalité désespérés et meurtris. Les paroles, pourtant connues, sont ce jour-là plus porteuses de grâce que d'habitude, elles sont perçues comme si elles étaient employées pour la première fois.

Ainsi au nom de Marie, le religieux obtient le retour à la paix: en évoquant le rôle de la Vierge dans l'Incarnation, en rappelant la Rédemption du Christ les cœurs sont touchés.

Dans les trois types de miracles évoqués, les protagonistes sont partagés entre deux propos. Deux voies s'ouvrent à eux et au prix d'un effort parfois grand, ils choisissent le chemin le plus difficile, grâce à Marie. Si l'on ne peut toujours parler de conversion, du moins tous changent-ils leur vie.

¹ G. Dumeige: *La Foi catholique*, Paris: l'Orante, 1961, p. 453.

² J. Ferreiro Alemparte, "Fuentes germánicas de las Cantigas de Santa Maria de Alfonso X el Sabio," *Grial*, n° 31. Vigo, 1971, p. 24.

4. BÉNÉFICIAIRES DES MIRACLES.

Les miracles où Marie joue un rôle auxiliaire viennent au dernier rang. Un hasard, pourrait-on penser? Certes non, puisque là et là seulement le croyant a un rôle à tenir. Les auteurs ont naturellement répugné à grossir le nombre de telles légendes qui, restreignant le rôle de Marie, laissent la vedette au fidèle.

Celui-ci doit en effet prendre des décisions, supporter les aléas de la vie, voire entreprendre une quête. Il lui faut se poser des questions, réfléchir; s'il se trouve en compagnie d'autres, s'encourager mutuellement, résister matériellement ou mentalement au mal. Bref, réviser parfois sa vie à la lumière des principes chrétiens.

Car ici, la présence de Marie se manifeste de façon beaucoup plus subtile et le miracle n'éclate pas avec évidence. Le croyant sait qu'il n'est pas seul, que les épreuves envoyées par Dieu ne dépasseront pas ses forces, mais il ne voit rien par les yeux des sens. A tâtons il doit découvrir les solutions et attitudes conformes à l'enseignement évangélique, mais elles ne s'imposent pas du tout à lui¹. L'aide du ciel doit être découverte par le chrétien lui-même à travers la prière, mais l'auxiliatrice n'apporte son secours qu'à ceux qui cherchent activement au prix d'efforts et en s'oubliant parfois eux-mêmes. Cette ascèse, estimaient les auteurs, les lecteurs ou auditeurs du temps n'étaient pas souvent aptes à l'accueillir et encore moins à l'exercer.

Le désir d'être rassuré n'est pas ici satisfait de façon spectaculaire; au plus profond de son cœur le croyant pense qu'il vit sous le regard de Dieu, mais il lui appartient de découvrir, dans l'épaisseur des contingences, le chemin par lequel il se libérera le mieux.

Les situations exigent un certain nombre de vertus que l'œuvre de R. Lulle met en relief: contrition, charité, amour de la justice (*Livre d'Ave Maria*, p. 85), esprit d'ascétisme, ouverture aux autres, pardon, amour du bien, sens de la mesure, générosité, patience, humilité. Elles sont aussi invitation à la réflexion et à la méditation plus que référence à l'autorité. Ici, Marie ne donne pas d'ordre.

¹ L'aide parfois est assez diffuse ou englobe des situations variées. En ce qui concerne, par exemple, le miracle de Sardenai, c'est au rôle le plus large que nous l'avons classé. En réalité, il s'agit des miracles de Notre-Dame de Sardenai, où Marie joue successivement des rôles protecteur, mandatif, réparateur. On peut considérer que Notre-Dame a, de façon générale, aidé la recluse en favorisant son ermitage.

Dans ces exemples, on voit la grâce à l'œuvre car la conclusion à laquelle arrivent les protagonistes ne s'impose pas tout de suite à eux, mais au prix d'un effort. Ces miracles illustrent l'adage bien connu: aide-toi, le ciel t'aidera. Dans un dessein pédagogique, pour ne pas effaroucher les auditoires, les auteurs n'ont pas multiplié ce type de légende. Au contraire, les miracles les plus nombreux traitent de circonstances qui s'imposent plus directement à la perception.

Si nous observons la nature des bénéficiaires, ce sont quarante et un hommes, quinze femmes et deux enfants.

Ici encore, nous notons la prédominance de la population active. Mais la répartition selon les états diffère d'autres rôles. Les personnes chargées de responsabilités hasardeuses ont le plus besoin d'aide (trente-quatre miracles au bénéfice de gens du peuple). Les auteurs font confiance au peuple jugé capable de se prendre en main et collaborer à l'œuvre céleste. Ensuite, contrairement aux habitudes, viennent les nobles (treize fois), réhabilités ici et pouvant être, dans certains cas du moins, presque aussi bon chrétiens que les autres. Les religieux (douze fois), protégés par les murailles de leur couvent et leur règle, sont moins exposés aux révisions déchirantes. On note la quasi-absence des enfants, facilement explicable. Ceux-ci, encore à la charge de leurs parents, ignorent les obligations et les engagements.

* * *

Cette catégorie de miracles révèle parfois une atmosphère de spiritualité plus authentique, en même temps qu'elle intéresse par la responsabilité laissée au croyant, auquel une action reste à accomplir pour donner la preuve de son adhésion à la volonté du ciel et de sa compréhension de l'influence de celui-ci. La liberté humaine assume, à travers le péché, sa rédemption, à condition de partager entre temps des risques probatoires. L'aide de Notre-Dame se gagne au milieu des difficultés.

Dans tous ces miracles, le protagoniste traité en adulte, pris au sérieux, a un rôle à tenir; de plus, il est mis en communication avec le surnaturel. Ces récits peuvent illustrer, bien que de façon élémentaire, des points de doctrine (*Livre d'Ave Maria*, p. 97), des notions théologiques subtiles, comme celle des rapports de la grâce et de l'effort, de la volonté divine et de la liberté humaine.

Au schéma fortement conflictuel des miracles où intervenait Marie dans un rôle intercesseur, succède un autre schéma ternaire. D'un côté le diable, en face le pécheur, mais derrière celui-ci, et agissant à travers lui, la force de Notre-Dame.

5. IMAGE DE MARIE DANS SES RELATIONS AVEC LE MONDE,
SELON LES DOMAINES LINGUISTIQUES.

Une typologie des miracles ne se justifie qu'à condition de ne pas se fermer sur elle-même, et si elle conduit à mieux cerner l'image de Marie dans ses relations avec le monde, telle qu'on la perçoit selon les divers domaines linguistiques.

a. Si nous avons réparti les miracles en groupe d'après le rôle qu'y tenait la Vierge, c'est parce que les classifications thématiques comme celles tentées par Gil de Zamora au XIII^e siècle ou Léopold Cueto¹ au XIX^e siècle, n'étant guère satisfaisantes, nous avons essayé de centrer la nôtre d'abord sur le personnage que l'on retrouve dans *tous* les miracles sans exception, et surtout sur le *seul* personnage qui soit toujours le moteur de l'histoire. Certes, dans de nombreux textes, la polysémie du miracle rendait le classement malaisé. Dans ce cas, nous avons essayé de classer selon le rôle dominant, c'est-à-dire celui qui avait les conséquences les plus importantes pour l'action et les protagonistes.

Après les essais évoqués plus hauts révélés non concluants, nous avons tenté d'apporter quelque clarté dans des légendes si souvent identiques dans leur schéma, mais imprévisibles par les détails.

Le miracle tend à démontrer que la Vierge est toujours là pour suppléer à la faiblesse humaine. Il correspond aussi à une théologie trinitaire qui apparaît en filigrane derrière les multiples exemples. Sans infirmer ce que

¹ Le marquis de Valmar répartit les *Cantigas* en treize groupes :

- Leçons ou châtements adressés aux incroyants, blasphémateurs, mécréants, sacrilèges, hypocrites, profanateurs du culte et perturbateurs de la dévotion.
- Ascendant moral de la Vierge sur les Maures et les Juifs.
- Indulgence, miséricorde et justice de Sainte Marie.
- Faveur, protection et consolation accordées aux dévots et aux malheureux.
- Pardon, récompense et aide divine pour le repentir et l'amendement.
- Récompense de la foi et de la vertu. Aide et protection apportées au culte.
- Vénération des images saintes. Leur influence miraculeuse.
- Paraboles instructives sur la foi et la morale. Générosité. Tolérance. Sagesse.
- Leçons sur la tiédeur religieuse.
- Récompense et honneur pour l'innocence et la vertu, sans distinction de religion.
- Châtiment du délinquant.
- Conversion d'infidèles ou d'incroyants.
- Exaltation de la Sainte Vierge.
- Guérisons miraculeuses et résurrections.

Comme on le voit, ces diverses rubriques se recoupent et se chevauchent.

nous avons dit pour le rôle intercesseur sur la place de Marie définie par l'Église catholique, le lecteur aura sans doute remarqué qu'on se trouve à la limite d'un glissement de pouvoir dans les mains de la Vierge. Le rôle réparateur fait invinciblement penser au rôle rédempteur du Christ et à ses miracles de l'Évangile, de même que le rôle intercesseur correspond au rôle médiateur du Christ. Les rôles mandatif et auxiliaire sont plutôt ceux traditionnellement attribués au Saint Esprit, tandis que les rôles rétributeur et protecteur constituent ceux que la Bible assigne à Dieu. On peut méditer sur l'ambiguïté du rôle de Marie dans certains miracles, où elle est investie de pouvoirs à la fois maternels et divins. Nous aborderions là des problèmes théologiques; il ne convient pas de les trancher dans une étude littéraire.

Tous les miracles impliquent l'existence du mal et si certains rétablissent des causes quasiment perdues (ceux où Marie joue un rôle réparateur ou intercesseur), d'autres supposent un optimisme dans la créature (ceux où est exercé le rôle auxiliaire ou mandatif), car celle-ci a une autonomie, une capacité de choix qui montre sa dignité congénitale. Quant aux rôles rétributeur et protecteur, ils impliquent une conception tout à fait dépendante et filiale des rapports créateur/créature.

Réparation ou protection de la Vierge interviennent dans des circonstances de la vie quotidienne. Les destinataires sont souvent des personnes ordinaires.

Rétribution ou intercession répondent à des situations beaucoup plus exceptionnelles. Les destinataires sont exemplaires dans le bien ou le mal.

Mandement ou aide s'adressent à des gens plus responsables et actifs, en ce sens qu'ils collaborent à l'œuvre céleste.

Certaines collections ne présentent pas tous les rôles; Berceo n'offre pas de miracle à rôle auxiliaire. Jean le Marchant n'a pas trouvé l'occasion pour un miracle à rôle intercesseur, étant donné le caractère souvent innocent de ses protagonistes (jeunes ou enfants). R. Lulle ne traite que des rôles réparateur et auxiliaire. Bonvesin da la Riva n'a pas retenu le rôle réparateur, d'un effet peut-être un peu facile dans un recueil très court.

Les miracles où les croyants sont passivement tirés d'un mauvais pas ont eu la préférence des conteurs. Là, le dévot traité en mineur, en être qui manque de perspicacité, ne sait pas prendre ses responsabilités ni user de la liberté que Dieu avait jugé bon de lui donner.

Pour remédier au mauvais usage de cette liberté, une présence maternelle intervient à point nommé, sans se lasser, ni se laisser rebuter par l'insuffisance du pécheur le plus mesquin et le plus pitoyable. À travers les

variantes de légendes, tous les êtres sont bénéficiaires, ainsi éclate l'universalité de la miséricorde mariale.

Les miracles de Notre-Dame réélaborent sans cesse une vérité tenue par ailleurs pour indubitable. Tous ces récits sont à l'image de la réflexion théologique du temps. L'aboutissement est connu d'avance. Toutes les variations les plus inattendues ne font que confirmer ce que les clercs voulaient démontrer et que le public savait déjà: la puissance de Marie. Il est impensable de concevoir, dans l'esprit de l'époque, un miracle où la Vierge n'aurait pas l'avantage et ne jouerait pas le beau rôle: n'exaucerait pas une prière, ou verrait le pouvoir du mal supérieur au sien.

Pour être convaincant auprès de la foule, il fallait que le rôle réparateur vînt en premier lieu dans les textes, car les individus sont sensibles à leur intérêt. Au dernier rang arrive le rôle auxiliaire, car il est moins séduisant d'avoir un effort à accomplir. Les rédacteurs de ces miracles, moines ou hommes de cour, connaissaient bien la psychologie humaine.

Nous touchons là le double aspect des miracles. D'une certaine façon, ces textes témoignent d'une mentalité primitive quand il s'agit des miracles mettant en œuvre, par exemple, les rôles réparateur ou protecteur où se succèdent: difficulté, appel à une force supérieure, suppression de la difficulté. Le cycle est bouclé, le retour à l'état initial obtenu. Nous assistons à une évolution qui se termine, à un retour à l'état antérieur. Il s'agit de conserver, restaurer, revenir en arrière. Pour d'autres miracles au contraire, on rencontre une philosophie très existentielle: c'est ce que l'on fait qui compte, l'action seule change la vie et même on peut, grâce à la confiance en Marie et aux pratiques de piété, échapper à son destin (miracles où la Vierge joue un rôle intercesseur). Plus loin vont encore les exemples du rôle auxiliaire, spécialement ceux de Ramon Llull; là il faut aller de l'avant, se tourner vers autre chose, franchir le pas. C'est la conversion, le changement dans la conduite de la vie, le passage vers la nouveauté. N'était-ce pas plus exaltant?

b. Si nous reprenons le tableau de répartition des rôles tenus par la Vierge dans chaque collection, nous nous apercevons que chaque auteur ou groupe linguistique a son image de Marie.

— Domaine gallo-roman:

En anglo-normand, Adgar voit la Vierge exerçant surtout un rôle mandatif. Les conseils, les visions sont prioritaires dans son recueil: 26,53%, alors que la moyenne de toutes les collections est de 22,11%. Les brumes de l'Angleterre favoriseraient-elles la rêverie et l'écoute des voix du ciel, faute

RÉPARTITION DES RÔLES TENUS PAR LA VIERGE
DANS CHAQUE COLLECTION

| | Nbr. de textes | Rôle 1 en % | Rôle 2 en % | Rôle 3 en % | Rôle 4 en % | Rôle 5 en % | Rôle 6 en % | |
|----------------------------------|----------------------|---------------------|---------------------|---------------------|---------------------|--------------------|--------------------|-----|
| A) Adgar ¹ | 49 | 9 <i>18,36</i> | 13 <i>26,53</i> | 7 <i>14,28</i> | 5 <i>10,20</i> | 12 <i>24,48</i> | 3 <i>6,12</i> | 100 |
| B) G. de Coinci | 58 | 11 <i>18,96</i> | 12 <i>20,68</i> | 11 <i>18,96</i> | 5 <i>8,62</i> | 12 <i>20,68</i> | 7 <i>12,06</i> | 100 |
| C) 2 ^e anglo-normande | 59 | 10 <i>16,94</i> | 17 <i>28,81</i> | 9 <i>15,25</i> | 7 <i>11,86</i> | 13 <i>22,03</i> | 3 <i>5,08</i> | 100 |
| D) G. de Berceo | 25 | 1 <i>4</i> | 6 <i>24</i> | 5 <i>20</i> | 5 <i>20</i> | 8 <i>32</i> | 0 <i>0</i> | 100 |
| E) Franco-provençal | 79 | 17 <i>21,58</i> | 22 <i>27,84</i> | 14 <i>17,72</i> | 9 <i>11,39</i> | 13 <i>16,45</i> | 4 <i>5,06</i> | 100 |
| F) J. le Marchant | 32 | 12 <i>37,5</i> | 5 <i>15,62</i> | 4 <i>12,5</i> | 9 <i>28,12</i> | 0 <i>0</i> | 2 <i>6,25</i> | 100 |
| G) Picards | 9 | 2 <i>22,22</i> | 1 <i>11,11</i> | 2 <i>22,22</i> | 2 <i>22,22</i> | 1 <i>11,11</i> | 1 <i>11,11</i> | 100 |
| H) Provençaux | 13 | 2 <i>15,38</i> | 4 <i>30,76</i> | 1 <i>7,69</i> | 4 <i>30,76</i> | 1 <i>7,69</i> | 1 <i>7,69</i> | 100 |
| J) A. le Sage | 355 | 122 <i>34,36</i> | 72 <i>20,28</i> | 48 <i>13,52</i> | 54 <i>15,21</i> | 22 <i>6,19</i> | 37 <i>10,42</i> | 100 |
| K) Bonvesin | 5 | 0 <i>0</i> | 1 <i>20</i> | 1 <i>20</i> | 1 <i>20</i> | 1 <i>20</i> | 1 <i>20</i> | 100 |
| L) Lulle | 4 | 1 <i>25</i> | 0 <i>0</i> | 0 <i>0</i> | 0 <i>0</i> | 0 <i>0</i> | 3 <i>75</i> | 100 |
| M) Catalans | 31 | 7 <i>22,58</i> | 6 <i>19,35</i> | 7 <i>22,58</i> | 2 <i>6,45</i> | 6 <i>19,35</i> | 3 <i>9,67</i> | 100 |
| | 719 | 194 <i>26,98</i> | 159 <i>22,11</i> | 109 <i>15,15</i> | 103 <i>14,32</i> | 89 <i>12,37</i> | 65 <i>9,04</i> | 100 |

¹ Les pourcentages sont en italique.

RÉCAPITULATION, EN POURCENTAGE,
DES ROLES TENUS PAR LA VIERGE
DANS LES MIRACLES
PAR DOMAINE LINGUISTIQUE

| | <i>Anglo-normand</i> | <i>Gallo-roman- d'oïl</i> | <i>Gallo-roman- d'oc</i> | <i>Ibéro-roman</i> | <i>Pourcentage général</i> |
|---------------------|----------------------|-------------------------------|------------------------------|--------------------|--------------------------------|
| Nombre de textes | 108 | 99 | 97 | 415 | 719 |
| | % | % | % | % | % |
| Rôle 1 | 17,59 | 25,25 | 19,58 | 31,56 | 26,98 |
| Rôle 2 | 27,77 | 18,18 | 27,83 | 20,24 | 22,11 |
| Rôle 3 | 14,81 | 17,17 | 16,49 | 14,45 | 15,15 |
| Rôle 4 | 11,11 | 16,16 | 14,43 | 14,69 | 14,32 |
| Rôle 5 | 23,14 | 13,13 | 15,46 | 8,67 | 12,37 |
| Rôle 6 | 5,55 | 10,10 | 6,18 | 10,36 | 9,04 |
| | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 |

de contempler un paysage nettement découpé par les contrastes du soleil et de l'ombre? Ne succombons pas aux explications faciles. Pourtant, la même observation peut être faite au sujet de la 2^e *Collection anglo-normande* où le pourcentage est encore plus fort: 28,81%. Dans ce domaine linguistique, le rôle mandatif prime avec 27,77% de moyenne.

En langue d'oïl, pour G. de Coinci, la Vierge est surtout une conseillère: 20,68%, mais en même temps celle qui intercède: 20,68% aussi. Le bénédictin français nous parle souvent de pêcheurs ayant besoin d'être défendus, et cela correspond assez à sa défiance des humains, toujours prêts, selon lui, à faire une bêtise.

Jean le Marchant a les préoccupations les plus concrètes de tous les recueils, puisque chez lui se trouve le plus fort pourcentage du rôle réparateur: 37,50%, alors que la moyenne générale de toutes les collections n'atteint que 26,98%. Comme ce compilateur s'est surtout intéressé aux enfants et aux jeunes, aux travailleurs et aux gens actifs, cela n'étonne guère, mais n'est pas non plus tout à fait probant, puisque toutes les classes de la société n'apparaissent pas dans cette collection.

Les miracles picards frappent par leur éclectisme; ils confèrent à Marie des rôles variés, sans donner la prédominance à aucun. L'amour de la nuance a guidé l'anonyme de talent de ce recueil, car au lieu de centrer son œuvre sur une catégorie de la société ou une préoccupation déterminée, il a eu, avant tout, en vue les ressources diverses que le croyant peut attendre de Notre-Dame.

Dans le domaine d'oïl continental, domine le rôle réparateur avec 25,25%.

En langue d'oc, les miracles franco-provençaux donnent une image plutôt impérieuse de Marie, qui est aussi réparatrice, alors que les miracles provençaux insistent sur les rôles mandatif et protecteur de la Vierge.

Bonvesin da la Riva accorde la même place aux divers rôles de Notre-Dame, avec la surprenante lacune du rôle réparateur, le plus répandu par ailleurs.

Pour les langues d'oc, le rôle mandatif vient en tête, avec 27,83%.

Dans le domaine gallo-roman, langues d'oc et d'oïl réunies, le rôle mandatif domine, avec 24,67%.

— Domaine ibéro-roman:

En castillan, G. de Berceo voit la Vierge d'une façon conforme à l'optique du passage évangélique des noces de Cana: celle qui intercède. Le poète consacre 32% de ses poèmes au rôle intercesseur, alors que la moyenne générale est 12,37%. De plus, il donne à Marie la particularité d'être très combative, nous l'avons vu à l'occasion des plaids qu'elle soutient contre le diable, et très active pour exercer son rôle de Mère du Bon Conseil.

En gallégo-portugais, A. le Savant voit Marie comme la réparatrice des malheurs du genre humain avec un pourcentage élevé: 34,36%, alors que la moyenne des collections est de 26,98%. Il n'atteint pas le pourcentage de J. le Marchant, mais son attitude est plus significative car dans son œuvre, tous les ordres de la société sont présents, avec prédominance de laïcs.

En catalan, R. Lulle épure au maximum les rôles qu'il attribue à Marie. Avec lui, point de marchandage, de rétribution ni de protection matérielle. Les êtres choisis sont suffisamment ouverts, au raisonnement logique sur le plan humain, et à la grâce sur le plan spirituel, pour s'engager trop longtemps dans un mauvais pas et nécessiter l'intercession mariale. Seule l'aide leur est indispensable. Au contraire, le recueil de Lérida présente le plus fort pourcentage du rôle rétributeur avec 22,58%, alors que la moyenne générale s'élève à 15,15%.

Néanmoins, dans le domaine ibéro-roman, les trois groupes linguistiques réunis, le rôle réparateur domine.

c. Il convient, pour mieux cerner les aspects principaux de la littérature des miracles au XIII^e siècle, de compléter ce premier examen avec l'étude, par domaine linguistique, des bénéficiaires et victimes des miracles.

Nous entendons par bénéficiaire un personnage actif qui, sauf empêchement tenant à une maladie grave, à la folie ou encore à la nature animale, a accompli ou pour lequel on a accompli une démarche demandant l'aide mariale et l'obtient. C'est aussi celui qui profite d'une conséquence positive de cette prière ou qui, devant un miracle, se convertit.

La victime, au contraire, ne prie pas ou est parjure ou impie, elle a commis une vilenie ou, à tout le moins, a agi avec légèreté. Elle se trouve punie, soit de façon momentanée sans guère en tirer leçon, soit, plus rarement, de manière définitive.

L'étude des tableaux ci-joints indiquera les pôles d'attraction de chaque auteur et groupe linguistique, leurs sympathies et leurs indifférences.

— Dans le domaine gallo-roman.

Le groupe anglo-normand se signale par son homogénéité, en ce qui concerne du moins les résultats finals du tableau récapitulatif (page 238a). Les totaux sont voisins environ de 93,5% de bénéficiaires pour 6,5% environ de victimes. Mais si l'on considère en détail les chiffres qui ont abouti à ceux-là, on remarque quelques divergences sur les tableaux de répartition par collection.

Adgar, parmi les auteurs de tous les domaines linguistiques, exalte le plus le monde religieux, chez lequel cependant il reconnaît de légères faiblesses. Le monde non chrétien lui est-il étranger ou indifférent? À moins que, s'agissant d'un religieux néophyte, il prenne le parti de lui tourner le dos, comme le laisserait penser la marque d'antisémitisme qui se fait jour dans son recueil. La même remarque pourrait être faite au sujet de la noblesse à laquelle il refuserait l'existence, en bonne ou mauvaise part, si elle n'était pas représentée par une dame (hommage à la destinataire?), et au sujet du peuple auquel il accorde une importance très restreinte, avec un des pourcentages les plus bas. Avec deux fois plus de religieux que de laïcs récompensés, il semble qu'il y ait chez Adgar un rétrécissement délibéré du monde, optique qui correspondrait à celle de quelqu'un qui a opéré dans sa vie un changement de cap. Nous sommes, en effet, en présence d'une collection qui trahit son origine totalement monacale (même les victimes, à part une synagogue, sont issues du même milieu). Or, Adgar, ou Guillaume le Trouvère, comme il aime s'ap-

RÉPARTITION, EN POURCENTAGE, DES BÉNÉFICIAIRES DES MIRACLES
DE LA VIERGE PAR COLLECTION

| | A | B | C | D | E | F | G | H | J | K | L | M |
|---|--------------|----------------|---------------|-----------------|-------------------------|-----------------|-------------|--------------|-----------------|-----------------|--------------|---------------|
| | <i>Adgar</i> | <i>G. de C</i> | <i>2eA.N.</i> | <i>G. de B.</i> | <i>Franc. prov.</i> | <i>J. le M.</i> | <i>Pic.</i> | <i>Prov.</i> | <i>A. le S.</i> | <i>B. d. R.</i> | <i>Lulle</i> | <i>Catal.</i> |
| <i>Nombre de textes</i> | 49 | 58 | 59 | 25 | 79 | 32 | 9 | 13 | 355 | 5 | 4 | 31 |
| Monde en relation avec l'Église ("ceux qui prient") | % | % | % | % | % | % | % | % | % | % | % | % |
| Abbesse | 2,04 | 1,72 | 1,69 | 4 | 1,26 | | | 7,69 | 0,28 | | | |
| Clerc | 10,20 | 5,17 | 10,16 | 12 | 10,12 | 6,26 | | 7,69 | 1,97 | | | 6,45 |
| Couvent (h) | | | | | 3,79 | | | | 1,12 | | 25 | 6,45 |
| (f) | | | | | | | | | 0,56 | | | |
| Dignitaires | 10,20 | 5,17 | 8,47 | 6 | 6,32 | | | | 1,40 | | | |
| Église | | | | | | 3,12 | | | 1,69 | | | |
| Ermite | 2,04 | | 1,69 | | | | 11,11 | | 0,56 | | | |
| Excommunié | | 1,72 | | | | | | | 0,28 | | | |
| Hérétique | | | | | | | | | 0,56 | | | |
| Moine | 24,48 | 13,79 | 18,64 | 16 | 18,98 | | 33,33 | | 5,07 | 40 | | 12,90 |
| Novice | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Pape | | | | | 1,26 | | | | 0,28 | | | |
| Pèlerin | 2,04 | 3,44 | 1,69 | 8 | 3,79 | 12,50 | | 7,69 | 2,25 | | | |
| Pèlerine | | | | | | | | | 0,56 | | | |
| Prêtre | 4,08 | 1,72 | 5,08 | 4 | | 3,12 | | | 2,53 | | | 3,22 |
| Religieuse | 4,08 | 6,89 | 3,38 | | 3,79 | | 11,11 | | 1,97 | | | 6,45 |
| Vidame | 2,04 | 1,72 | 1,69 | 4 | | | | | 0,28 | | | |
| Reliques | | | | | | 3,12 | | | 0,28 | | | |
| Statue mariale | 2,04 | 1,72 | 3,38 | 4 | 3,79 | | | 7,69 | 2,81 | | | |
| TOTAL | 63,24 | 43,06 | 55,87 | 58 | 53,10 | 28,11 | 55,55 | 30,76 | 24,73 | 40 | 25 | 35,47 |

BÉNÉFICIAIRES (suite)

Rôle Auxiliaire

| | A | B | C | D | E | F | G | H ₅ | J | K | L | M |
|---|------|------|------|---|------|------|---|----------------|-------|----|----|-------|
| Monde non chrétien: | | | | | | | | | | | | |
| Juif | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Juive | | | | | | | | | 0,56 | | | |
| Païen | | | | | | | | | 0,56 | | | |
| Sarrasin | | 1,72 | | | 0,63 | | | | 0,98 | | | |
| Sarrasine | | | | | | | | | 0,56 | | | |
| TOTAL | | 1,72 | | | 0,63 | | | | 2,94 | | | |
| Monde en relation avec la noblesse ("ceux qui combattent"): | | | | | | | | | | | | |
| Chevalier | | 3,44 | 3,38 | | | 6,25 | | | 4,50 | | 25 | 3,22 |
| Couple noble | | | | | | | | | | | | 3,22 |
| Dame | 2,04 | 1,72 | 3,38 | | 2,53 | | | | 3,09 | | | 3,22 |
| Écuyer | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Empereur | | | | | 1,26 | | | | 0,28 | | | |
| Fauconnier | | | | | | | | | 0,56 | | | |
| Impératrice | | 1,72 | | | | | | | 0,28 | | | |
| Infant | | | | | | | | | 0,56 | | | |
| Infante | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Noble | | 1,72 | | | 2,53 | | | | 1,69 | 20 | | |
| Piqueur | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Reine de Castille | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Roi | | | | | | | | | | | | 4,83 |
| Roi de Castille | | | | | | | | | 2,53 | | | |
| TOTAL | 2,04 | 8,60 | 6,76 | | 6,32 | 6,25 | | | 14,61 | 20 | 25 | 14,49 |

BÉNÉFICIAIRES (suite)

| | A | B | C | D | E | F | G | H | J | K | L | M |
|--|-------|-------|-------|----|-------|-------|-------|-------|-------|----|----|-------|
| Monde en relation avec le peuple ("Ceux qui travaillent"): | | | | | | | | | | | | |
| Almogavares | | | | | | | | | 0,56 | | | |
| Artisan | | 1,72 | | | | | | | 1,69 | | | 3,22 |
| Berger | | | | | | | | | 0,28 | | 25 | |
| Captif | | | | | | 3,12 | | | 2,81 | | | 6,45 |
| Captive | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Collectivité | | | | | 2,53 | 3,12 | | | 4,22 | | | |
| Couple | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Enfant | 2,04 | 6,89 | 1,69 | 4 | 6,32 | 21,87 | 11,11 | 7,69 | 7,88 | | | 3,22 |
| Femme | 4,08 | 6,03 | 5,08 | 4 | 3,79 | 9,37 | 11,11 | 15,38 | 7,74 | 20 | | 9,67 |
| Financier | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Homme dont le métier n'est pas défini | 2,04 | 5,17 | 1,69 | | 1,26 | 3,12 | | 7,69 | 5,63 | | | 9,67 |
| Jeune fille | 2,04 | 3,44 | 1,69 | | 1,26 | | | | 2,25 | | | 6,45 |
| Jeune homme | | | | | | 6,25 | | 7,69 | 1,97 | | | |
| Jongleur | | 1,72 | | | | | | | 0,84 | | | |
| Joueur | | | | | | | | | 1,12 | | | |
| Juge | 2,04 | 1,72 | 1,69 | 4 | 1,26 | | | | 0,28 | | | 3,22 |
| Juriste | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Malfaiteur | 2,04 | 1,72 | 1,69 | 4 | 1,26 | | | | 0,84 | 20 | | 3,22 |
| Marchand | 2,04 | 2,58 | 1,69 | 4 | 2,53 | | | 7,69 | 1,83 | | | 1,65 |
| Marin | | | | | | | | | 0,84 | | | |
| Ménestrel | | | | | | 3,12 | | | | | | |
| Pauvre | 2,04 | | 1,69 | 4 | 1,26 | 3,12 | | | | | | |
| Prudhomme | | | | | | | | | 1,69 | | | |
| Prudefemme | | | | | | | | | 1,40 | | | |
| Vilain | 2,04 | 3,44 | 3,38 | 4 | 1,26 | | | | 1,97 | | 25 | |
| Ville | 8,16 | 3,44 | 6,77 | | 4,43 | 3,12 | | | 1,26 | | | |
| Voyageurs | | 1,72 | 1,69 | | 1,26 | | 11,11 | 7,69 | 0,56 | | | |
| TOTAL | 28,56 | 39,59 | 28,75 | 28 | 28,42 | 56,21 | 33,33 | 53,83 | 48,78 | 40 | 50 | 47,77 |
| Animaux | | | | | | | | | 1,40 | | | |

RÉPARTITION, EN POURCENTAGE, DES VICTIMES DES MIRACLES DE LA VIERGE PAR COLLECTION

Rôle Auxiliaire

| | A | B | C | D | E | F | G | H | J | K | L | M |
|--|--------------|-----------------|---------------|-----------------|---------------------|-----------------|-------------|--------------|-----------------|-----------------|--------------|---------------|
| | <i>Adgar</i> | <i>G. de C.</i> | <i>2eA.N.</i> | <i>G. de B.</i> | <i>Franc. prov.</i> | <i>J. le M.</i> | <i>Pic.</i> | <i>Prov.</i> | <i>A. le S.</i> | <i>B. d. R.</i> | <i>Lulle</i> | <i>Catal.</i> |
| Nombre de textes | 49 | 58 | 59 | 25 | 79 | 32 | 9 | 13 | 355 | 5 | 4 | 31 |
| Monde en relation avec l'Église ("ceux qui prient"): | % | % | % | % | % | % | % | % | % | % | % | % |
| Clerc | | | | 2 | | | | | | | | |
| Couvent (h) | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Dignitaires | 2,04 | 1,72 | 1,69 | 2 | 2,53 | | | | 0,28 | | | |
| Moine | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Pape | | | 1,69 | | 1,26 | | | | | | | |
| Prêtre | | | | | | | | | 0,84 | | | |
| TOTAL | 2,04 | 1,72 | 3,38 | 4 | 3,79 | | | | 1,86 | | | |
| Monde non chrétien: | | | | | | | | | | | | |
| Juif | 2,04 | 1,72 | 1,69 | | 1,26 | | 11,11 | | 0,84 | | | |
| Sarrasin | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Synagogue | 2,04 | | 1,69 | 4 | 1,26 | | | 7,69 | 0,28 | | | |
| Statue du diable | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| TOTAL | 4,08 | 1,72 | 3,38 | 4 | 2,52 | | 11,11 | 7,69 | 1,68 | | | |
| Miracles en relation avec la noblesse ("ceux qui combattent"): | | | | | | | | | | | | |
| Chevalier | | | 1,69 | 4 | 3,79 | | | | 0,56 | | | |
| Dame | | | | | | | | | | | | 3,22 |
| Écuyer | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| TOTAL | | | 1,69 | 4 | 3,79 | | | | 0,84 | | | 3,22 |

VICTIMES (suite)

| | A | B | C | D | E | F | G | H | J | K | L | M |
|--|---|------|---|---|------|------|---|------|------|---|---|---|
| Monde en relation avec le peuple ("ceux qui travaillent"): | | | | | | | | | | | | |
| Artisan | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Berger | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Femme | | | | | | 3,12 | | 7,69 | 0,56 | | | |
| Homme dont le métier n'est pas défini | | | | 2 | | | | | | | | |
| Jongleur | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Joueur | | | | | | | | | 0,56 | | | |
| Malfaiteur | | | | | | | | | 0,56 | | | |
| Marchand | | 0,86 | | | 1,26 | | | | 0,14 | | | |
| Marin | | | | | | | | | 0,28 | | | |
| Usurier | | 0,86 | | | | | | | 0,14 | | | |
| Vilain | | | | | | 6,25 | | | 0,28 | | | |
| Ville | | 1,72 | | | | | | | | | | |
| TOTAL | | 3,44 | | 2 | 1,26 | 9,37 | | 7,69 | 3,36 | | | |

RÉCAPITULATION, EN POURCENTAGE, DES BÉNÉFICIAIRES ET VICTIMES DES MIRACLES DE LA VIERGE PAR COLLECTION

| <i>Nombre de textes</i> | <i>A</i> <i>Adgar</i> <i>49</i> | | <i>B</i> <i>Coinci</i> <i>58</i> | | <i>C</i> <i>2^e angl. N</i> <i>59</i> | | <i>D</i> <i>Berceo</i> <i>25</i> | | <i>E</i> <i>Franc. prov.</i> <i>79</i> | | <i>F</i> <i>le Marchant</i> <i>32</i> | | <i>G</i> <i>Picards</i> <i>9</i> | | <i>H</i> <i>Prov.</i> <i>13</i> | | <i>J</i> <i>A. le Sage</i> <i>355</i> | | <i>K</i> <i>Bonvesin</i> <i>5</i> | | <i>L</i> <i>Lulle</i> <i>4</i> | | <i>M</i> <i>Catalans</i> <i>31</i> | | <i>%</i> <i>Général</i> <i>719</i> | |
|------------------------------------|---------------------------------------|-------------------|--|-------------------|---|-------------------|--|-------------------|--|-------------------|---|-------------------|--|-------------------|---------------------------------------|-------------------|---|-------------------|---|-------------------|--------------------------------------|-------------------|--|-------------------|--|-------------------|
| | <i>Bénéf.</i> % | <i>Vict.</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Vict.</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Vict.</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Vict.</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Vict.</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Vict.</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Vict.</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Vict.</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Vict.</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Vict.</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Vict.</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Vict.</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Vict.</i> % |
| Monde en relation avec l'Église | 63,24 | 2,04 | 43,06 | 1,72 | 55,87 | 3,38 | 58 | 4 | 53,10 | 3,79 | 28,11 | 0 | 55,55 | 0 | 30,76 | 0 | 24,73 | 1,68 | 40 | 0 | 25 | 0 | 35,47 | 0 | 42,74 | 1,38 |
| Monde non chrétien | 0 | 4,08 | 1,72 | 1,72 | 0 | 3,38 | 0 | 4 | 0,63 | 2,52 | 0 | 0 | 0 | 11,11 | 0 | 7,69 | 2,94 | 1,68 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0,58 | 2,87 |
| Monde en relation avec la noblesse | 2,04 | 0 | 8,60 | 0 | 6,76 | 1,69 | 0 | 4 | 6,32 | 3,79 | 6,25 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 14,05 | 0,84 | 20 | 0 | 25 | 0 | 14,49 | 3,22 | 8,62 | 1,12 |
| Monde en relation avec le peuple | 28,56 | 0 | 39,59 | 3,44 | 28,75 | 0 | 28 | 2 | 28,42 | 1,26 | 56,21 | 9,37 | 33,33 | 0 | 53,83 | 7,69 | 49,34 | 3,36 | 40 | 0 | 50 | 0 | 46,77 | 0 | 40,23 | 2,26 |
| Animaux | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 1,40 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0,11 | 0 |
| TOTAL | 93,84 | 6,12 | 92,97 | 6,88 | 91,38 | 8,45 | 86 | 14 | 88,47 | 11,36 | 90,57 | 9,37 | 88,88 | 11,11 | 84,59 | 15,38 | 92,46 | 7,56 | 100 | 0 | 100 | 0 | 96,73 | 3,22 | 92,28 | 7,63 |
| | 100 | | 100 | | 100 | | 100 | | 100 | | 100 | | 100 | | 100 | | 100 | | 100 | | 100 | | 100 | | 100 | |

RÉCAPITULATION, EN POURCENTAGE, DES BÉNÉFICIAIRES ET VICTIMES DES MIRACLES DE LA VIERGE PAR DOMAINE LINGUISTIQUE

| | <i>Anglo-normand</i> | | <i>Gallo-roman d'oïl</i> | | <i>Gallo-roman d'oc</i> | | <i>Ibero-roman</i> | | <i>Toutes collec.</i> | |
|-------------------------------------|----------------------|----------------------|--------------------------|----------------------|-------------------------|----------------------|--------------------|----------------------|-----------------------|----------------------|
| <i>Nombre de textes</i> | <i>108</i> | | <i>99</i> | | <i>97</i> | | <i>415</i> | | <i>719</i> | |
| | <i>Bénéf.</i> % | <i>Victimes</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Victimes</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Victimes</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Victimes</i> % | <i>Bénéf.</i> % | <i>Victimes</i> % |
| Monde en relation avec l'Église; | 59,55 | 2,71 | 42,24 | 0,57 | 41,28 | 1,26 | 35,8 | 1,42 | 42,74 | 1,38 |
| Monde non chrétien; | 0,84 | 2,88 | 0,57 | 4,27 | 0,21 | 3,40 | 0,73 | 1,42 | 0,58 | 2,87 |
| Monde en relation avec la noblesse; | 4,40 | 0,84 | 4,95 | 0 | 8,77 | 1,26 | 13,38 | 2,01 | 8,62 | 1,12 |
| Monde en relation avec le peuple; | 28,65 | 0 | 43,04 | 4,27 | 40,75 | 2,98 | 43,52 | 1,34 | 40,23 | 2,26 |
| Animaux | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0,35 | 0 | 0,11 | 0 |
| TOTAL | 93,44 | 6,43 | 90,80 | 9,11 | 91,01 | 8,90 | 93,78 | 6,19 | 92,28 | 7,63 |
| | 100 | | 100 | | 100 | | 100 | | 100 | |

peler, n'a pas passé toute sa vie dans un couvent. Pour que ce recueil soit si fortement marqué au coin monastique, il s'agit, sans doute, d'une œuvre de circonstance ou de commande. L'indication d'un ami religieux ou d'une dame comme destinataires, ainsi que les louanges décernées au passage à la science de certains moines, le laisse nettement entendre.

L'anonyme de la 2^e *Collection anglo-normande*, tout en donnant encore à son recueil un caractère conventuel, par la prédominance des religieux comme bénéficiaires ou victimes, n'ignore pas délibérément, comme son confrère, certaines catégories de la population. Le monde non chrétien existe et l'anonyme jette sur lui un regard qui passerait presque pour sceptique, s'il n'y avait pas, dans le langage, des marques d'hostilité affirmée, contre les Juifs par exemple. Car les Juifs réputés ennemis peuvent parfois se convertir, de gré ou de force il est vrai, et sont donc capables de s'intégrer dans l'idéologie majoritaire du temps. Quant au monde de la noblesse, il se réduit au couple symbolique de la dame et du chevalier, ce dernier n'étant pas en odeur de sainteté (cf. C 60), sans que le compilateur lui porte plus de curiosité. L'anonyme a la même façon de tourner le dos au peuple qui ne représente même pas le tiers des miracles, comme chez Adgar, mais cela ne signifie pas qu'il voie dans la masse populaire un ramas de sombres canailles, car tous deux n'y choisissent aucune victime.

Dans les deux recueils, le monde non chrétien se réduit aux Juifs. Les musulmans n'apparaissent ni en tant que bénéficiaires, ni en tant que victimes. Les habitants de l'Angleterre normande n'ont jamais été confrontés, sauf dans les Croisades, aux adeptes du Coran.

En langue d'oïl, les collections sont beaucoup plus contrastées, du moins dans le détail.

Pour ce qui est de G. de Coinci, deux surprises attendent le lecteur. D'abord le pourcentage bas des victimes. Celui qui crie le plus fort n'est pas le plus méchant ! Ensuite, son attitude face au monde non chrétien, lequel est à peine plus représenté que chez l'anonyme anglo-normand ; il montre, sinon pour les Juifs auxquels des injures sont décochées, quelques ouvertures face aux musulmans. G. de Coinci fait la plus belle part, encore, au monde religieux dont il censure pourtant l'orgueil ; il ne renie pas non plus ses origines nobles, puisqu'il accorde à la noblesse la plus grande attention du domaine d'oïl, mais sans la contrepartie des victimes. Enfin, le peuple apparaît mieux représenté que dans le domaine anglo-normand, bien qu'à un degré inférieur aux autres recueils gallo-romans, surtout ceux d'oïl. Peut-être parce que les collectivités, couvents ou villes, l'intéressent moins que l'individu sur lequel il met l'accent. Enfin, la cupidité, les métiers

touchant à l'argent, sont réprouvés par un ascète qui ne tolère le luxe que pour l'Église.

En bref, la collection de G. de Coinci est beaucoup plus différenciée que celle du domaine anglo-normand et d'Adgar en particulier. Cela confirmerait l'hétérogénéité des sources sur lesquelles le poète a travaillé: il a pris son bien un peu partout. De même le bénédictin fustige les pécheurs en quelque lieu qu'ils se trouvent, à cela près que la noblesse, à laquelle il n'épargne pas les critiques, échappe au châtement. Avec le prieur de Vic plus de laïcs que de religieux sont récompensés. Sévère en parole, il a pitié lors de la sentence finale, et c'est en définitive une note d'optimisme dans le ciel et dans l'homme qu'il a voulu que l'auditoire retienne des miracles. Le lecteur en est surpris et G. de Coinci lui-même a exprimé, à la fin de son œuvre, son étonnement admiratif pour la miséricorde céleste en des termes crus devant lesquels le Moyen Âge n'hésitait pas:

*"Comment est ce ne dont avient
Qu'a la dame dou ciel sovient
De tel merdaille com nous sommes"*¹.

Jean le Marchant va à contre-courant par rapport à ses confrères. Il a de la religion une conception séculière. Dans sa collection, on ne trouve pas un seul religieux ou religieuse vivant dans un cloître, il s'agit de clercs, de prêtres, d'églises. Tous vivent dans le monde. Aucun ermite ou excommunié, pas plus que de représentants d'autres religions que le poète francien ignore. J. le Marchant a borné son horizon à celui d'un curé très actif qui ouvre les yeux sur ceux qui l'entourent, avec leurs problèmes quotidiens et leurs préoccupations terre à terre. Tout est organisé pour la mise en pratique d'un christianisme populaire: les pèlerinages et le culte des reliques sont encouragés. Dans le monde en relation avec l'église, les pèlerins atteignent un pourcentage élevé. Il s'agit non de pèlerinage en esprit, mais de marche vers Dieu, par les sanctuaires de Notre-Dame. Aussi avons-nous des proportions inverses de celles d'un Adgar par exemple. Les laïcs dominent à une majorité écrasante, 75%. C'est dans les deux miracles rajoutés plus tardivement que deux clercs ou prêtres sont bénéficiaires; le recueil semble avoir d'abord été constitué uniquement de textes sur des croyants vivant dans le siècle. Nous ne retrouverons que chez A. le Savant cet intérêt pour les laïcs. Parmi ces derniers, il y a lieu de remarquer la présence massive d'enfants, de femmes

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*. Doutance qu'on doit avoir de mourir, v. 2475-2477, t. IV, p. 537.

et de jeunes gens. Face à cette importance, la noblesse a un poids bien moindre.

Le caractère populaire de sa religion apparaît aussi dans les exemples proposés. Le compilateur vise un auditoire simple, sur lequel les ressorts affectifs de terreur et de pitié sont considérés comme les plus adéquats, aussi, moins paradoxalement qu'il n'y paraît d'abord, ces mêmes laïcs, les plus représentés, sont les plus châtiés. Cette collection, plus que les autres, est orientée vers un type de public.

Les miracles picards nous paraissent beaucoup moins représentatifs et probants, vu le petit nombre de textes de la collection et le caractère artificiel des pourcentages qu'on en retire. L'anonyme a fait la part belle au monde religieux, surtout cénobitique, et ignore en bloc l'existence de la noblesse. Le peuple forme le tiers des miraculés, ce qui paraît encore une sous-estimation de la masse des paysans du temps, qui constituait la majorité de la population. Celle-ci se réduit aux enfants, aux femmes et aux voyageurs maritimes. En revanche, si le monde de l'Église en sort exalté, aucun chrétien, laïc ou religieux, n'est victime du ciel.

En langue d'oc, les miracles du *Mariale* franco-provençal ressemblent assez à ceux de l'anonyme de la 2^e *Collection anglo-normande*. Les proportions de choix des protagonistes sont à peu près semblables: majorité de religieux, mais avec une exigence morale plus grande à l'égard des groupes, habituellement privilégiés, de l'Église et de la noblesse, ce qui donne à ce recueil une note austère. Juifs et musulmans apparaissent, les premiers vilipendés, les seconds capables de se convertir et de s'intégrer au monde chrétien, comme chez G. de Coinci, bien qu'avec un pourcentage inférieur.

Le peuple intervient dans des proportions qui tiennent de près encore celles des anglo-normands. Ces auteurs laissent délibérément de côté l'élément populaire. Ils en connaissent l'existence, mais ne lui accordent pas d'intérêt: le désir de donner une image de la société, telle qu'elle existe dans la réalité, leur est étranger. Ils se placent en moralistes et agissent en fonction d'un auditoire qui devait comporter une majorité de moines.

Les *Miracles de Sainhta Maria Vergena*, en provençal, gardent une attitude respectueuse envers les religieux, parmi lesquels le ciel ne fait pas de victimes, mais l'anonyme n'a pas eu en vue un tel public. Il s'adresse plutôt au peuple, avec des exemples capables de toucher une sensibilité fruste et une proportion importante de protagonistes pris parmi les humbles. Avec 60% de laïcs, cette collection approche le plus le pourcentage de J. le Marchant. L'anonyme ne badine pas avec les principes religieux, puisque c'est le recueil en langue vulgaire le plus sévère de tous ceux de la Romania,

au XIII^e siècle. Les exemples ont été choisis pour frapper les esprits. Pas de pitié pour les contempteurs des rites ou formalités, ni pour les Juifs. Le monde de la noblesse se voit complètement ignoré, comme dans les miracles picards.

Bonvesin da la Riva donnerait à première vue une idée assez pessimiste du monde. À part deux moines exemplaires, il y a un noble charitable mis en péril plusieurs fois par le diable, si Marie ne surveillait pas la situation, et deux laïcs du peuple dont l'un est un pirate, l'autre une courtisane. Le monde non chrétien fait défaut. À y regarder de près, tous sont sauvés. C'est la seule collection du domaine gallo-roman où il n'y ait aucune victime.

— Dans le domaine ibéro-roman:

En castillan, G. de Berceo réserve des surprises inverses de celles apportées par G. de Coinci. La simplicité et la douceur du bénédictin de la Rioja ne résideraient-elles que dans la forme? Il n'abandonne rien de la fermeté de doctrine. Malgré le ton agréable, la morale reste exigeante. Des collections ibéro-romanes, elle recèle le plus fort pourcentage de victimes.

Comme pour Adgar, on doit chercher l'exemple parmi les moines et les clercs, même s'ils ne sont pas exempts de faiblesse. Le monde non chrétien, uniquement des Juifs, qui infiltre la société chrétienne, est à rejeter; et la noblesse ne se signale guère (pas de siège de ville), sinon par ses erreurs. Quant au peuple qui constitue environ le tiers des protagonistes des miracles, il est représenté par une femme, un enfant, un pauvre, un vilain, un marchand, un malfaiteur et un juge. Les personnages sont plus symboliques—l'introduction met dès le début sous le signe du symbole toute la collection—que représentatifs de la société, ou inspirés par les faits divers (sauf le n^o 24), comme chez J. le Marchant ou A. le Savant.

Le manque de "réalisme" sociologique de cette collection frappe donc. On remarquera l'absence des musulmans dans un recueil écrit non loin des batailles de la Reconquête, l'inexistence des artisans qui constituaient au Moyen Âge une fraction du peuple loin d'être négligeable, le silence sur les drames de la vie quotidienne: maladies, délivrances de prison, etc. Le monde intérieur compte plus que le monde extérieur.

L'idéal de G. de Berceo, tel qu'il transparait dans les *Milagros de Nuestra Señora*, est une sorte de théocratie où les religieux joueraient le rôle essentiel. Favorisés par le ciel, ils donneraient les consignes morales que le peuple devrait accomplir sous le regard de Dieu, lequel, par l'entremise du Christ ou de Marie, intervient dans la destinée particulière de chacun. Dans cette société idéale où les obligations morales ne seraient pas ressenties comme des contraintes injustes déchaînant la violence, où les activités se déroule-

raient en vase clos, ignorant les mondes différents, la noblesse n'aurait guère de place, n'ayant à lutter contre personne, et la protection existant avant tout sur le plan moral.

Malgré la netteté du trait de tel détail ou l'acuité d'un regard qui fait penser à une observation "clinique" dans un miracle¹, Berceo est aux antipodes de préoccupations concrètes et son œuvre ne reflète nullement une société turbulente où les nobles avaient la vedette, en une période de guerres intermittentes, ni un peuple grouillant sur les routes et les chantiers de construction. Il a du monde une vision revue et corrigée par la paix du cloître. Cette discipline cléricale qu'il rêve de voir étendue au delà du couvent, au moyen d'une main de fer dans un gant de velours, est annoncée dès le début du recueil, martelée périodiquement et même présentée comme ayant déjà existé.

*"La Virgen gloriosa, estrella de la mar,
sabe a sus amigos gualardón bueno dar;
bien sabe a los buenos el bien gualardonar,
a los qe la dessierven sábelos mal curar"*².

En gallégo-portugais, A. le Sage a écrit une collection dans laquelle le monde extérieur existe dans sa diversité. Dans les *Cantigas* alphonsines, nous trouvons le contraire des préoccupations de G. de Berceo. Le roi n'a pas de vision symbolique du monde, mais une vue concrète de la réalité. Les pourcentages de la répartition de la population semblent le mieux recouper ceux que les historiens ont pu reconstituer d'après les témoignages écrits sur le XIII^e siècle. Ici, les religieux ne constituent plus que le quart de la population, la moitié étant composée par le peuple. Mais au temps de gouvernements monarchiques, il était pour le moins étrange que, dans les autres recueils, la noblesse représentât une aussi faible proportion; ici au contraire, elle apparaît avec un des pourcentages les plus élevés de la Romania. À l'intérieur de chacun des ordres, on note aussi combien le roi a diversifié les catégories de population, sans exclure *a priori* aucune d'elles. D'où les minces histoires élevées au rang de miracles, grâce à la mise en forme plus ou moins talentueuse, selon le cas, du poète royal.

Une telle œuvre accuse la variété des sources du roi; et son caractère concret, la grande proportion de miracles locaux qui l'a inspirée. Pour les

¹ G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 21, str. 508 b.c., p. 160.

² *Ibid.*, D 1, str. 73, p. 49; cf. D 16, str. 374, p. 128; D 17, str. 411, p. 135; D 18, str. 430, p. 141; D 25, str. 910, p. 232; D 21, str. 502-504, p. 159.

victimes, le roi n'est ni plus ni moins sévère que les autres, avec cependant une tendance à l'indulgence.

L'ouverture au monde dans son hétérogénéité correspond à l'attitude du gouvernant, attentif aux différents éléments qui constituent la société sur laquelle il est appelé à régner. Le roi a participé, même de loin, à la vie de son pays et a au moins assisté aux activités diverses de ses sujets. Chaque fois, les ordres de la société du temps ne sont pas symbolisés par cinq ou six échantillons, mais par un éventail beaucoup plus large (dix-neuf pour le monde en relation avec l'Église, cinq pour le monde non chrétien, douze pour la noblesse, vingt-cinq pour le monde des travailleurs). Face à cette variété, on est d'autant plus surpris par une absence commune à toute les collections: celle des vieillards, plus spécialement laïcs. La vieillesse, traditionnellement honorée depuis l'Antiquité comme détenant la sagesse et à même de donner des conseils, manque dans les miracles de la Vierge: elle n'a rien à dire, encore moins à faire. Deux exceptions, la vieille femme chez G. de Coinci B I 19, et le moine âgé de la *cantiga* J 141 chez A. le Savant, honorés l'une pour sa piété, l'autre sans doute parce que religieux, dépositaire d'un savoir. Mais les laïcs âgés n'apparaissent jamais. Estime-t-on qu'inutiles pour le travail, retirés de la vie active, ils n'ont rien à enseigner? La vie changeait-elle tant à cette époque pour que leur expérience, comme aujourd'hui, fût considérée comme dépassée? Mais ne seraient-ils pas au moins la mémoire du passé? Ce silence correspond, semble-t-il, à la disparition effective des vieillards, la dureté de la vie emportant très tôt les êtres humains. Toujours est-il que cette absence surprend dans une société conservatrice.

En catalan, nous nous éloignons à nouveau de la réalité concrète pour garder un caractère qui incline ou vers le domaine purement religieux, comme chez R. Lulle, ou franchement littéraire, comme dans les miracles du manuscrit de Lérida.

Raymond Lulle divise, semble-t-il de façon symbolique, la société qu'il évoque en trois parties sans plus de détails. Les religieux sont des moines, les nobles représentés par un chevalier, le milieu rural est marqué du cachet méditerranéen: vigneron et bergers. Le monde laïc ne connaît pas la sérénité, il est au contraire en proie à l'instabilité. Personne ne tient en place, le chevalier insatisfait part à l'aventure, le vigneron, qui s'estime lésé, se fait justice lui-même, le couple de bergers se disloque et le mari trompé prépare ses armes contre le ravisseur. Selon une opposition très démonstrative, seuls les moines connaissent la paix, alors que les laïcs s'apprêtent à choisir la violence pour apporter une solution à leurs problèmes. L'influence mariale, exercée par l'intermédiaire de religieux, les mène vers

des choix qui répudient, à plus ou moins brève échéance, la brutalité ambiante. Le Dieu de R. Lulle est un Dieu qui libère. Seuls Bonvesin da la Riva, et le franciscain ne choisissent pas de miracle de châtement.

Les miracles du manuscrit de Lérida, par leurs pourcentages, se rapprochent le plus des *Cantigas*. Si le peuple y est en nombre inférieur, en revanche, l'effectif des religieux y est plus élevé, ainsi que celui de la noblesse, le plus important de toutes les collections. Comme dans le recueil de son compatriote R. Lulle, l'anonyme catalan répugne à impliquer Marie dans des légendes où la victime reçoit un châtement définitif; avec un seul exemple, il a un des chiffres les plus bas des collections.

À première vue, les miracles de Lérida sont assez représentatifs de la société avec prédominance de l'élément populaire, comme chez le roi de Castille. Cependant, à y regarder de plus près, le lecteur trouve les textes assez vagues en ce qui concerne les qualifications des différents corps de la société. Surtout, le critique note l'absence de paysans dans une région connue pour sa fertilité, le défaut de miracle se passant en mer, au moment des grandes expéditions catalanes en Méditerranée et le silence sur le monde non chrétien, alors que le roi Jacques le Conquérant a repoussé les musulmans en plusieurs points de son royaume.

Donc, nous avons un ouvrage sans passion religieuse ou nationale, qui s'oriente vers un caractère littéraire plus marqué que dans les autres collections.

* *

Pour synthétiser les observations faites, nous dirons que dans le domaine anglo-normand, les miracles sont issus d'un milieu de clercs qui s'intéresse surtout à lui-même.

Dans le domaine gallo-roman d'oïl, on aperçoit un intérêt relatif pour le peuple, alors que le domaine d'oc s'y intéresse moins et accorde à la noblesse quelques gestes de foi.

Dans le domaine ibéro-roman, sans doute convenait-il d'encourager la noblesse à persévérer dans sa tâche de Reconquête contre l'ennemi de la religion chrétienne. Les auteurs ibériques sont plutôt attentifs au monde environnant et donnent, semble-t-il, une idée plus exacte de la population du temps.

Enfin, chaque auteur se ressent de ses origines: milieu de moines ou milieu de clercs soit sacerdotal, soit laïc. Tous les auteurs ont en vue l'éducation, mais les moines s'y prennent au moyen de l'endocinement et de la moralisation de l'auditoire, les clercs, prêtres ou laïcs, écrivent dans le dessein de donner au public confiance dans le ciel.

QUATRIÈME PARTIE

APPROCHES LITTÉRAIRES

*"Vous grant signeur, vous damoyssel,
Qui a compas et a cisel
Tailliez et compassez les rimes
Équivoques et leonimes,
Les biaux ditiez et les biaux contes
Por conter as roys et as contes,
Por Dieu, ne m'escharnissiez pas
Se je ne di tot a compas".*
G. de Coinci, *Prologue en la seconde
partie*, v. 89-96.

CHAPITRE 11

UN SCHEMA CONFLICTUEL MIS DANS UNE SERIE

Il n'y a pas de doute qu'à l'origine, les auteurs ont été—ou ont cru être—témoins de prodiges. La bonne foi des conteurs ne saurait être soupçonnée. Mais quand au XIII^e siècle ils rapportent les faits après les avoir élaborés littérairement—c'est le cas de tous nos miracles à part les textes provençaux—ils obéissent à des schèmes. Ils se laissent conduire par des automatismes qui leur font raconter toujours les mêmes genres de miracles où, en dernière analyse, se passe toujours la même chose; ils s'en tiennent à une catégorie de péripéties et adoptent un type de "psychologie" qu'on retrouve d'une œuvre à l'autre.

1. UN MÊME SCHÉMA, DE MULTIPLES VARIANTES.

Pour les miracles de la Vierge, on en arrive souvent à la complexité minimale, réduite aux trois moments que certains critiques voient dans tout message narratif ¹:

- une situation initiale de tension ouvrant la possibilité d'un développement,
- les événements qui sont ce développement,
- la solution.

Ce schéma ternaire assez simple, que nous retrouvons dans la plupart des cas, est sans doute dû au caractère archaïque d'un grand nombre de miracles. Ici, à une situation initiale problématique succèdent, en réponse, les actions d'un agent, le plus souvent seul, parfois accompagné d'autres, aidé par la Vierge et agressé par le Diable. Un dénouement heureux en général, du moins un retour cyclique au point de départ après annulation de la force perturbatrice — plus rarement un châtiment—apporte une solution: l'ordre de la grâce venant triompher de l'ordre du péché. C'est donc toujours le même rapport de forces que nous trouvons dans le miracle marial. Les personnages peuvent changer, la fonction reste la même. Nous avons un type de relation de base de récit élémentaire, la relation sans doute la plus antique qui soit: antagonisme entre force positive et force négative s'exerçant sur une victime qui veut échapper à la situation problématique dans laquelle elle se trouve.

Entre le stade initial et le stade final s'insèrent les péripéties qui forment le déroulement de la légende. Là, le narrateur peut introduire le plus de variantes portant soit sur le patient, soit sur les modalités du processus même. Quant au reste, il constitue la trame à partir de laquelle chaque auteur tissera sa toile, d'après son inspiration ou sa source latine, en faisant varier de façon très libre les aspects des trois moments énoncés.

Parfois, nous avons une simple structure couplée: dégradation puis amélioration ou manque puis réparation du manque (rôle réparateur); méfait suivi de pardon ou de châtiment (rôles mandatif et rétributeur); agression suivie de sauvetage (rôle protecteur); contrat suivi de rupture (rôle intercesseur); affrontement puis victoire (rôle auxiliaire). Ainsi, les fonctions se trouvent souvent dans un rapport de distribution complémentaire.

¹ Claude Bremond, "Le Message narratif", in *Communications*, Paris: Le Seuil, 1964, n° 4, p. 21.

Par exemple, dans la légende de saint Ildephonse (A 1 h, B I 11, C 15, D 1, E 3, J 2), la chasuble, rémunération d'un bienfait, devient châtiment d'un méfait; la fonction rétributrice prend dans une séquence la forme d'une récompense (don de la chasuble à un dévot dont l'activité est vouée à la Vierge) et dans une seconde, celle d'une punition (étouffement d'un orgueilleux usurpateur, causé par la même chasuble). Dans ce cas, un même événement (don de l'objet surnaturel) a affecté presque simultanément deux agents animés par des sentiments opposés.

Le narrateur peut varier le moment de la rupture d'équilibre de la situation initiale, en le hâtant ou le retardant, comme dans le "Fiancé de la Vierge" (B II 29, C 30, D 15, E 45, J 132, M 12). Le conteur peut aussi entraver, retarder, comme dans l'histoire de Gondrée (B II 24, E 10, F 1, J 81) ou, plus rarement, accélérer la marche du rétablissement initial.

Rares sont les miracles qui présentent un développement à plusieurs épisodes. Certains, apparemment complexes par les nombreux rebondissements, sont en fait l'accumulation bout à bout de séries d'actions plus simples, comme dans le miracle de Sardenai (B II mir. 30 de G. de Coinci et J 9) ou de répétitions symétriques, comme dans la "Chaste impératrice" (II ch. 9 de G. de Coinci et J 5), où les deux longues séquences ont une fin commune.

Ainsi, les formes du récit, à première vue innombrables, peuvent être classées par substitution successive en partant de la plus petite unité de sens jusqu'à des catégories plus générales. Cela explique le double aspect du miracle marial qui, par là, se rapproche du conte populaire: d'un côté son apparente diversité (719 textes), son "pittoresque" parfois, voire sa couleur locale (l'affabulation des multiples circonstances); de l'autre, son uniformité (149 schémas seulement). C'est vrai aussi bien pour les miracles des recueils généraux que pour ceux des collections locales, ces derniers présentant moins de variété.

Prenons comme exemple un miracle simple de réparation: la famine dans un couvent de Jérusalem (E 13, J 187). Il s'agit d'une des plus anciennes légendes consignées, elle figure parmi les huit miracles de Grégoire de Tours, à l'époque mérovingienne. L'anonyme de la collection franco-provençale (n° 13) l'a peut-être prise à la source du *vi*^e siècle, puisqu'il est le seul à raconter, à la suite, un autre récit du même évêque: l'incendie arrêté par une croix contenant des reliques de la Vierge.

Le miracle franco-provençal se compose de deux séquences symétriques. Une abbaye dédiée à Marie, jusque là très riche, est atteinte par la famine. Les moines informent l'abbé de leur intention de partir s'ils n'ont pas à manger.

L'abbé, après avoir réfléchi, répond que le Christ et la Vierge ne sauraient laisser leurs moines sans froment. Ils restent en prière toute la nuit, et, le lendemain, on vient leur dire que leurs greniers sont pleins. Il y a duplication du même processus: plus tard, vivres et vêtements viennent à manquer. Ils passent à nouveau la nuit en prières. Un ange apporte un trésor sur l'autel. Le lendemain, l'abbé demande au sacristain qui a déposé une telle offrande. Le sacristain n'ayant vu personne, les moines concluent que le don vient du ciel. Comme dans le premier cas, ils rendent grâces.

La version d'Alphonse le Sage donne des précisions préliminaires. Le monastère fut d'abord une synagogue vendue par les Juifs aux apôtres, donc la première église de Syrie. Sainte Marie vivait alors sur le Mont Sion et elle fit faire l'abbaye . . . Le reste correspond à E 13, mais là, les moines ne menacent pas de partir.

On voit dans ce spécimen comment, tout en traitant d'un thème identique, les péripéties concourent à enrober ou simplifier à l'extrême un schéma qui revient, en définitive, à une situation initiale correspondant à un processus d'amélioration, puis à un processus de dégradation rapidement enrayé par l'intervention mariale.

2. LES FORCES EN TENSION. UN MÊME TRIANGLE DE PERSONNAGES. PROTAGONISTES ET DOMAINES D'ACTION.

Nous trouvons toujours le même triangle de personnages dans les miracles de Notre-Dame:

— La Vierge est présentée comme Reine du Ciel, toute-puissante pour faire évoluer les décisions du Christ, son Fils. Ensuite, en faveur des humains, elle peut exercer divers offices: médicaux le plus souvent, pourvoyeuse de conseils ou de biens matériels, consolatrice à l'heure de la mort . . . Il arrive même—rarement—qu'elle prenne d'autres apparences pour aider un juste ("Chevalier qui vend sa femme au diable"). Enfin, elle est militante contre les adversaires de la religion et avocate contre le diable.

— Le diable, en tant que trompeur, incite parfois à la solution de facilité; cela, dans un premier temps, peut apporter l'apparente félicité à la future victime (Théophile). Il peut prendre une forme différente ("Pèlerin de Saint-Jacques", "Bourgeoise de Rome"), pour mieux abuser. Il se montre souvent sous un aspect laid, répugnant ou ridicule. Son rôle est lié aux mauvaises inspirations qu'il donne en tant que tentateur, aux malheurs qu'il provoque en tant qu'agresseur.

— Entre ces deux forces dynamiques, se trouve le patient, enjeu du combat, plus ou moins perméable à l'une ou à l'autre puissance; là nous avons

la plus grande multiplicité de formes qui va du suppliant à l'imprécateur, en passant par le désorienté, le rétif, le blasphémateur. Le fautif, le plus souvent solitaire, arrive à vaincre tous les obstacles grâce à la prière à Marie.

On a parfois rapproché le miracle marial du fabliau¹. De fait, au point de vue de sa structure, le miracle marial n'est, parfois, pas très éloigné du fabliau. Dans celui-ci, le trio mari-femme-amant, dans celui-là pécheur-Vierge-diable. Dans les deux, querelles, tensions, tentatives de séduction. Dans le miracle, le diable est maltraité comme souvent le mari dans le fabliau. Dans tous les deux, la satire s'exerce sur les membres du clergé: faibles et pécheurs dans le premier, ils sont odieux ou grotesques dans le second. Autre sujet de satire commun au fabliau et au miracle marial du domaine francien: le vilain.

Mais dans ce parallélisme un peu facile, un élément de contraste prévaut. Alors que dans le fabliau, la femme, toute de ruse, exerce sa rouerie dans le domaine de la malice, la Dame toute-puissante exerce son empire dans le domaine de la vertu: c'est la Vierge du miracle marial. De plus, les rôles ne sont pas symétriques. La femme du fabliau est entre le mari et l'amant, le pécheur entre la Vierge et le diable.

Revenons au triangle des forces en tension dans le miracle, signalé comme ensemble de composantes obligé de ce type de texte; on observe, dans ce dispositif fondamental, une seule force toujours identique: la Vierge. Les autres sont modifiables, surtout la seconde, nécessairement variée selon les situations. Les auteurs lui ont alloué le plus grand nombre de visages différents. Étant donné sa position tiraillée entre les deux forces, la victime ne peut être attirée que par la plus puissante, la Vierge. Le malfaiteur est rarement abandonné au diable, ce serait illogique dans la perspective consolante des miracles (cf. chapitre sur le rôle rétributeur).

En théorie, chaque élément du triangle pourrait se combiner avec un des deux autres contre le troisième, mais certaines combinaisons sont impensables dans l'optique religieuse de ces textes. La Vierge ne peut pas s'entendre avec le diable, elle peut encore moins se liguer avec lui contre le pécheur. De son côté, le diable ne peut rien contre la toute-puissance de Marie, tout au plus peut-il jouer un rôle de tentateur ou de mauvais conseiller auprès de la future victime. Il nuit, mais il n'a pas le dernier mot.

Le plus souvent, la Vierge et le pécheur réunis font face au mal ou au diable, voué au rejet et à la solitude. Le duel entre l'enfer et le Ciel donne

¹ Morawski, "Mélanges de littérature pieuse", *Romania*, LXI, 1935, p. 158.

la victoire à celui-ci. Ces miracles correspondent aux rôles auxiliaire, réparateur ou protecteur, selon l'attitude active ou passive de la victime. La victoire est remportée aussi sur le mal qu'on porte en soi-même, ou sur ceux qui sont considérés (à tort ou à raison) comme les méchants. Le protagoniste connaît alors un succès final: il est débarrassé du diable ou voit le changement de conduite à son égard (ou la mort) de son ennemi.

Par exception, l'antagonisme entre le bien et le mal se termine, non par le triomphe de ce dernier, mais par l'abandon de la victime par le Ciel qui reste muet. Ainsi le diable s'empare du réprouvé. La Vierge n'a pas pardonné l'offense faite à elle ou à son Fils: ces miracles correspondent au rôle rétributeur de Marie.

Un autre cas est celui où l'affaire se passe en dehors du diable, mais entre son substitut, fauteur de trouble, et la Vierge, ou directement entre la victime et la Vierge. Celle-ci, alors, morigène ou donne un ordre en relation avec le salut, ou encore par un signe remet le pécheur dans le droit chemin qu'il était sur le point de quitter: ce sont les miracles où Marie joue un rôle mandatif.

Dans une dernière possibilité, la Vierge et le diable s'affrontent directement, en dehors de la victime qui a appelé le Ciel au secours, mais peut être un temps neutralisée par les forces mauvaises. C'est la forme la plus conflictuelle des relations, car la Vierge demande un passe-droit en contradiction avec la loi édictée par Dieu. Souvent sur le point d'être vaincue ("Sacristain noyé") elle doit en appeler, c'est le cas de dire, à un *deus ex machina*, son Fils. Ce sont les miracles où elle joue un rôle intercesseur. Le schéma conflictuel se résout dans l'élimination du diable par la Vierge.

Dans les miracles de Notre-Dame il n'est pas besoin de passer par la référence à des personnages considérés comme des "héros" doués de qualités morales; ceux-ci se définissent par leur fonction. Nous connaissons déjà le manque d'intérêt psychologique des héros de miracles, à de rares exceptions près (Théophile, certaines versions de la Sacristine . . .) Nous avons pour les personnages un schéma réduit¹, comme pour les moments du miracle (rubrique 1 de ce chapitre). Un "sujet" protagoniste de l'histoire, celui qui désire ou qui craint. Un "objet", le bien souhaité (santé, enfant, personne aimée, etc.), un adjuvant, la Vierge, et un opposant, le Diable, qui aide ou fait obstacle au "sujet".

¹ A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris: Larousse, 1966, p. 180.

On déplorera la banalité des préoccupations dans les miracles: santé, mort, litiges, circonstances délicates, mais ne sont-ce pas les situations existentielles types, ce qui se passe dans la vie ou ce que l'on appréhende? Simplifiés à l'extrême, avec des personnages qui sont autant de formes vides, les problèmes sont mieux mis en évidence et l'auditeur peut d'autant plus facilement se mettre en pensée à la place du protagoniste, à travers épreuves et victoire, pour ensuite agir comme celui-ci. Un personnage fouillé qui aurait sa complexité psychologique, empêcherait dans la plupart des cas une telle identification.

Une question se pose maintenant: comment les rôles se répartissent-ils entre les personnages? Propp a remarqué que certains rôles se regroupent selon des domaines déterminés. Ces domaines sont les suivants:

— Le domaine d'action de l'agresseur (ou du simple adversaire, ou du méchant). Il comprend notamment la tentation, le méfait, l'affrontement et les autres formes de lutte contre la victime.

— Le domaine d'action de la victime. Il comprend la réaction face à la situation problématique (supplication, révolte . . .), le départ en vue de la quête du bienfait (pèlerinage . . .), la conversion.

— Le domaine d'action de l'allié (ou de l'auxiliaire). Il comprend la protection de la victime, la réparation du méfait ou du manque, l'accomplissement de tâches difficiles, la transfiguration de la victime. C'est surtout de ce domaine d'action que nous nous sommes occupés dans les chapitres précédents.

Nous retrouvons le triangle des personnages des miracles mentionné plus haut, mais les fonctions ne sont pas régulièrement distribuées entre les protagonistes. De plus, il existe des personnages spéciaux pour les liaisons (plaignants, dénonciateurs, calomniateurs).

Les domaines d'action peuvent se répartir de trois façons:

— ou bien le domaine d'action correspond exactement à un seul personnage, et c'est le cas pour le rôle réparateur ou le rôle intercesseur qui n'appartiennent qu'à la Vierge;

— ou encore un seul personnage occupe plusieurs domaines d'action. Par exemple, la Vierge dans son rôle rétributeur récompense un personnage et en châtie un autre (cas de saint Ildephonse déjà cité); elle est à la fois auxiliaresse du pécheur et adversaire du diable dans le "Sacristain noyé". Le diable est l'agresseur du juste, mais par sa fonction tentatrice peut être son auxiliaire passager (miracle de Théophile); la Vierge peut être destina-

taire d'hommages de son dévot, et le pécheur destinataire des bienfaits de celle-ci. Elle se comporte donc en débitrice obligée d'un contrat tacitement passé entre son dévot et elle. Marie peut être objet de moquerie (des diables) ou opposant des diables. Exceptionnellement, la Vierge remplit la fonction du héros par substitution (Vierge-chevalier au tournoi, Sacristine);

— enfin, un seul domaine d'action peut se diviser entre plusieurs agents. Par exemple, le rôle protecteur peut être rempli directement par la Vierge ou par un objet sacralisé (chemise ayant touché la Sainte Chemise de Chartres) qui est le substitut de celle-là et tient son rôle. La fonction tentatrice du diable peut être tenue par des animaux ("Moine ivre") ou par une recluse ("Abbesse qui chantait trois psaumes").

Il peut donc y avoir redistribution des rôles parmi les personnages, ou mutation des rôles pour un même personnage, mais cela reste l'exception.

3. SÉQUENCES ESSENTIELLES. L'INVOCATION MARIALE PIVOT DE L'HISTOIRE.

Après le schéma ternaire de base indiqué et le triangle des personnages, il nous faut voir rapidement comment les auteurs ont varié et affiné ces données. D'abord en ce qui concerne les séquences essentielles.

— Le miracle proprement dit est en effet souvent précédé d'une partie introductive où apparaît une situation statique favorable. Là, règne un monde bon, sans problème, sacralisé par l'harmonie, comme Berceo l'évoque au début du miracle de l'"Abbesse enceinte".

— L'action se noue par l'intervention d'un élément ou d'une série d'éléments défavorables formant un préjudice insupportable, malheur ou accumulation de malheurs, aliénation (maladie, emprisonnement, perte de situation, danger quelconque), qui constituent une rupture d'équilibre. C'est le monde désacralisé par le chaos, le désordre du péché, du mal. À un processus général d'amélioration a succédé un processus de dégradation. Exceptionnellement, si la situation initiale était mauvaise, la rupture peut être bonne ou souhaitée.

— Alors peut intervenir une série d'épreuves pour le protagoniste, ou la lutte de celui-ci contre un adversaire, ou encore un combat entre l'adjuvant et l'opposant, puis une ou plusieurs tentatives de solution. Une épreuve complémentaire et ses fonctions correspondantes comme la dénonciation de l'agresseur, le châtiment de l'antagoniste ou la transfiguration de la victime ("Homme servi par le diable", "Chaste impératrice". "Jeune fille d'Arras", "Bourgeoise de Rome"), constituent une séquence facultative servant à al-

longer cette phase par une série d'aventures chaotiques, des changements de lieux, l'entrée dans le merveilleux, etc.

— La solution donnée par la Vierge est le plus souvent heureuse, à moins qu'il ne s'agisse du châtement d'un impie.

— La situation finale redevient le plus souvent favorable après réparation de la dégradation, la solution des rapports conflictuels, l'annulation de la tension initiale (danger supprimé). Le protagoniste dépossédé rentre en possession des valeurs (santé, liberté, charge, sécurité, etc.). Dans des cas plus complexes, il y a parfois renversement de la tension initiale ("Vilain avare") et le diable est joué. Grâce à la supériorité écrasante de la Vierge, la crise se résout vite et le miracle se maintient dans les limites d'un texte rapidement lu (les miracles de quatre mille vers de G. de Coinci sont allongés artificiellement par les "queues"). C'est le retour à un monde sans problème, re-sacralisé par harmonie supérieure et justice transcendante. Ainsi, le terrain de l'affrontement apparaît comme une valeur inaliénable.

Ces cinq séquences forment le canevas à l'origine de toute histoire, et surtout des contes folkloriques ou de fées¹.

Aux trois moments de l'esquisse primitive indiquée au début de ce chapitre se sont agrégés des motifs plus ou moins compliqués.

Mais, utilisé depuis le ^{vi}e siècle jusqu'à l'époque qui nous intéresse, un tel processus de rénovation ne pouvait se prolonger de façon indéfinie et après 1280 et au plus tard au début du ^{xiv}e siècle, une usure irréparable s'est produite, précipitée par des facteurs extralittéraires, tenant à l'évolution de la société intervenue au même moment.

L'élément thématique fondamental est l'invocation mariale. Souvent elle entraîne l'action miraculeuse et, comme une formule infaillible, produit des merveilles. C'est l'invocation mariale qui est le pivot de l'histoire. C'est l'intervention de la Vierge qui introduit la dichotomie dans la durée temporelle du récit entre avant et après.

Ainsi, les deux pôles de l'attente, mise en place du problème puis sa solution, interviennent avec insistance dans ce genre de récit. Les auteurs les plus doués ont d'ailleurs joué de l'effet de surprise et de la tension, avec des moyens bien calculés. L'infraction met dramatiquement en valeur la faiblesse humaine, mais aussi facilite l'unité d'action du récit: parce qu'elle engage le pécheur dans une lutte inégale, il ne convient pas que les auteurs

¹ Les récits de miracles appartenant au monde hellénistique ou juif avaient déjà un schéma semblable; cf. *Cahiers Évangile* n° 8, 1974, p. 50, article d'Édouard Cothenet.

détournent l'attention du lecteur et surtout de l'auditeur, dans des descriptions ou des digressions. La fraction la plus simple de l'auditoire devait ressentir une impression de libération après l'atmosphère d'angoisse et le danger couru évoqué dans le récit, car tout est suspendu à l'efficacité d'une intervention mariale *in extremis*.

Cela répond à la pensée dichotomique de l'époque. Le monde constitue un immense champ de bataille présidé par Dieu, Juge suprême, qui sauve ou qui damne et où se déchaîne l'Adversaire. L'homme est l'enjeu et le lieu du combat entre des forces rivales. Il serait victime, si Marie ne s'entremettait pas. Ainsi, l'homme ne subit pas seul les conséquences de ce partage du monde.

4. DES PERSONNAGES TYPÉS, DÉSIGNÉS PAR LEUR ESSENCE,
NE SONT QUE DES RÔLES. LA FIGURE DU DIABLE ET SES AVATARS.

Dans les miracles, les personnages très typés, souvent désignés par leur essence, ne sont que des rôles.

Le plus actif est la Vierge, elle appartient à la force bénéfique, elle neutralise, de façon variée seulement en apparence, les forces antagonistes.

— Elle fait disparaître la maladie ou l'infirmité, redonne la vie, délivre de prison, se substitue à un personnage défaillant, supprime les conséquences d'une maladresse ou même d'un méfait, rétablit la paix entre les gens, répare un manque.

— Elle donne un signe pour infirmer une situation compromettante, inciter à la conversion ou à plus de piété; au moyen de vision ou d'apparition, elle rappelle une promesse non tenue, morigène ou simplement conseille.

— Elle récompense ou châtie. La récompense peut être spontanée ou accordée. Elle châtie aussi bien les forfaits, réprouvés par toute morale, que les manquements à la foi chrétienne ou à la discipline religieuse, et les vilenies.

— Elle accomplit des missions de sauvetage, qu'il s'agisse de personne, de ville, de statue mariale ou de biens à sauvegarder.

— Elle s'entremet entre les hommes ou entre les puissances surnaturelles et ses protégés pour décharger ceux-ci, qu'ils soient innocents ou, le plus souvent, coupables.

— Elle assiste de sa présence les croyants menacés ou en difficulté soit matérielle, soit spirituelle, et aide à accomplir de bonnes actions.

Mais, Marie n'accomplit jamais qu'une seule et même action: rétablir l'harmonie et le bon ordre de la création.

À côté de cette variété (avec les réserves faites) dans les actions mariales, la victime semble toujours faire la même chose: elle prie, va en pèlerinage, fait pénitence, vénère statues et reliques, apporte des offrandes, bref, se livre à diverses pratiques de piété et observe les commandements de l'Église, même sur le tard. Dans les meilleurs cas, elle est charitable, amende sa vie et/ou entre au couvent. À moins qu'elle ne se trompe sur les moyens à utiliser: pacte diabolique, blasphème, impiété, magie, orgueil, violence, vol, inobservance des commandements de Dieu et de l'Église.

On découvre, dans le miracle, le caractère totalisant de la mentalité médiévale: les personnages sont vus par le narrateur comme radicalement bons ou mauvais, ou partant d'un bon fond et arrivant à une conduite diamétralement opposée (Théophile). Les nuances psychologiques sont rarement présentes, les sentiments, les attitudes poussés à l'extrême pour typer les personnages. Dans ce genre de texte littéraire, le protagoniste est un moyen pour produire une émotion sur l'auditeur ou le lecteur, jamais un personnage ayant son individualité propre; de là vient qu'il peut être remplacé par un autre, sans que l'œuvre soit changée et en souffre. Les stéréotypes l'emportent sur l'observation et influencent l'appréciation que l'on porte sur les personnages.

D'ailleurs, le style des miracles est celui de tous les légendaires de l'hagiographie et de la littérature édifiante du Moyen Âge; quand des épithètes sont employées, elles sont vagues, génériques; leur abstraction les rend commodes pour illustrer les qualités ou les défauts conventionnels de la catégorie à laquelle appartient le personnage portraituré. Les protagonistes de miracles de la Vierge sont des types sociaux: on peut le voir sur les tableaux des bénéficiaires par collection, au chapitre 10.

Les auteurs étaient conscients de cette "typification", elle explique le petit nombre de personnages mis en scène simultanément. Chaque protagoniste représente un type existant à des centaines d'exemplaires. Nous avons parlé du schéma ternaire du miracle marial, mais en fait, même quand les trois personnages sont en présence, deux seulement sont actifs. Inconsciemment, les écrivains ont suivi la loi du récit folklorique où il n'y a que deux personnages face à face. Peut-être les auteurs ont-ils du mal à concevoir une scène à trois personnages et plus. À part les processions, il n'y a pas de mouvements de foule dans les miracles.

Un personnage mérite attention, celui du diable et ses avatars. Encore conviendrait-il de faire une différence entre le Diable et les diables. Le

premier, qui agit seul, est un prince subtil et redoutable. Les seconds, toujours en bande, semblent plus ridicules que dangereux.

Arrêtons-nous d'abord sur les noms par lesquels il est désigné. C'est parfois un mauvais "seigneur", surtout dans les miracles de Berceo, dont les pécheurs sont les vassaux. Nous retrouvons ici la conception médiévale selon laquelle il n'y a pas de rupture entre monde matériel et monde spirituel. L'enfer est humanisé comme le ciel, la terre pénétrée de conceptions religieuses. La création forme un tout où l'on retrouve des éléments communs au monde d'en haut et au monde d'en bas, celui-ci marqué en outre par les structures de la société féodale. Dans le miracle du "Prieur de Pavie" (B I 27 et D 12), il porte le nom étrange de Smirna, et de Siront dans A 2 (v. 83), noms mystérieux dont nous n'avons pas pu trouver d'explication satisfaisante. Dans d'autres légendes, G. de Coinci et Berceo l'appellent de façon plus classique Belzébuth (D 2, str 78 a; D 25, 767 d). Mais le nom qui revient souvent est celui d'Adversaire; n'est-ce pas la traduction du mot hébraïque Satan? C'est là une notion très dynamique qui correspond tout à fait au schéma conflictuel que nous avons exposé avec le rôle intercesseur. Le mal cerne le pécheur, comme l'ennemi encercle la ville. D'ailleurs cette dernière appellation d'Ennemi revient aussi le plus souvent, comme si on avait peur de mentionner le nom véritable de l'esprit malin.

Le Diable peut figurer dans les miracles sous divers aspects. D'abord, sous celui d'un homme plus ou moins séduisant (seigneur dans la légende du "Chevalier qui vendit sa femme au diable", commerçant dans la légende catalane de la "Méchant nourrice" M 34), au contraire, homme laid chez J. le Marchant, (n° 9).

Le miracle de Théophile nous montre un épisode d'apparition diabolique intéressant à plusieurs titres. D'abord l'entremetteur est un magicien juif; nous reviendrons sur ce chef d'accusation à l'encontre des Juifs, traditionnel à l'époque. Ensuite, vient une évocation où tout est mis en œuvre pour impressionner. Chez Berceo (n° 24), la rencontre se passe, selon une vieille tradition latine, dans un cadre inquiétant: un carrefour, endroit désert, lieu des gibets et des rencontres aventureuses. G. de Coinci (B I 10), imagine l'évocation à grand spectacle de la cour de Satan. Le diable est présenté comme le roi surhumain d'une cour, évoluant, vêtu de blanc, la nuit à la lueur de torches, de la même façon que la Vierge a sa cour illuminée par une splendeur éblouissante dans d'autres miracles. Théophile se reconnaît l'homme du diable selon un cérémonial plus ou moins détaillé (E 58), correspondant à l'hommage que faisait le vassal à son seigneur; ou encore avec

les marques de respect que le même Théophile aura pour son évêque à la fin du miracle: prostration et baisement des pieds. Les séductions et le faste, assez brillants pour tromper, s'étalent dans cette légende.

Le diable a une autre façon de se présenter: sous une personnalité d'emprunt (cf. B I 38, v. 55-57). Il prend le corps d'un homme mort pour servir pendant sept ans un seigneur prud'homme. Les deux tentatives d'assassinat (lors de parties de chasse ou de pêche) tournent court, parce que le maître a l'habitude de réciter la prière *O intemerata* qui annule l'action diabolique. Vaincu et démasqué, le diable s'en va en fumée (B I 16, v. 99-101). Dans le miracle de la "Bourgeoise de Rome" (B I 18, v. 153 et 176), c'est sous les traits d'un maître d'école et devin qu'il se présente pour gagner la confiance de l'empereur. Son action neutralisée par la confession transfigurante de sa victime qu'il ne peut plus reconnaître, il s'enfuit comme dans le cas précédent en criant et en se désagréant.

Beaucoup plus troublant est son pouvoir de prendre l'aspect de quelqu'un de connu. Giraud, le "Pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle", en fait la triste expérience. Croyant voir apparaître le saint galicien, il obéit aveuglément aux ordres que lui donne celui-ci sans se rendre compte qu'il se suicide sur le conseil du diable.

Un autre avatar diabolique est l'apparence animale, taureau, chien ou lion dans le "Moine ivre", pourceaux dans J 82. Ce sont aussi des chats qui, par leurs miaulements et leur pullulation, effraient un mourant, lui donnant une idée des tourments qui l'attendent en enfer. G. de Coinci, dans "Le riche et la veuve", orchestre magistralement ce motif. Mais il y a des représentations plus inattendues. On sait que la Vierge est parfois figurée dans l'iconographie populaire en train d'écraser le démon sous l'aspect d'un serpent (celui du Paradis terrestre) ou victorieuse d'un dragon (la Bête de l'Apocalypse). Dans la Péninsule ibérique, à Bordón, près de Teruel, se trouve *Nuestra Señora de la Araña*¹. Cette araignée apparaît dans deux *Cantigas*, 222 et 225, comme manifestation du diable. Enfin, G. de Coinci raconte l'anecdote du prêtre luxurieux de Sens qui voyait un crapaud dans le calice (B I 42, v. 431-443).

C'est à des représentations plus traditionnelles que les auteurs accordent cependant leurs préférences. Quand fait irruption le diable avec ses dents pointues, ses cornes, ses longues pattes et sa grande queue, les cauchemars et les fantasmes des apparitions se donnent libre cours. Démon velu

¹ J. A. Sánchez Pérez, *El Culto mariano en España*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1943, p. 54.

et fantasmagorie des combats avec les anges poursuivants traduisent les angoisses et les espérances mêlées:

*"A mienuit, plus grant d'un Saisne,
Devant moi vint a Vi sour Aisne
Mautalentis, chaus et boulans,
Esraailliez et reboulans,
Noirs et cornus, lais et couez.
.....
Atant me volt sanz delaier
Fichier ou cors et entaier
Ses agus crolz et ses grans pates"*¹.

Le diable n'est plus le démon séducteur, mais repoussant, l'enfer n'est plus la cour mystérieuse, mais un lieu répugnant, une forteresse à portes de fer et cachots où sont enchaînés les damnés, ou encore un monstre à la gueule béante².

G. de Coinci surtout s'attarde à des évocations circonstanciées et effrayantes de l'enfer, telles qu'elles apparaissent dans les sculptures et les fresques romanes. Dans un miracle où la Vierge empêche de partir une nonne en lui montrant l'enfer (B I 26 et J 58), la comparaison entre la version francienne et la gallego-portugaise est significative. Plus discret, le roi s'adresse davantage à l'intelligence qu'à la sensibilité. Les trente-sept vers sur la fosse infernale de G. de Coinci avec sa complaisance pour l'horrible, correspondent à six chez Alphonse le Sage:

- "Groucier i oit les boteriaus
Gros et enflés comme porciaus.
v. 65 Mout a vermine la dedens:
Serpens i a a agus denz,
Grans laisardes e grans culuevres . . ."*
- v. 30 "Ca sse viu sobr'un poç'aquela vez,
estreit' e fond'e mais negro ca pez,
e o demo, que a trager y fez,
deita-la quis per i no infernal . . ."*
- v. 35 Fogo, u mais de mil vozes oyu
d'omes e muiitos tormentar y viu"*³.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 44, v. 131-135 et 155-157, t. III, p. 219.

² G. de Coinci, B I 10, v. 1322-1323 (*op. cit.*, t. I, p. 130); B I 11, v. 274, t. II, p. 15; B I 10, v. 1589-1590, t. I, p. 146.

³ *Ibid.*, B I 26, t. II, p. 248 et A. le Sage, *Cantigas de Santa Maria*, J 58, t. I, p. 167.

Les évocations varient. Les diables au rire méchant sont toujours très grands ou très petits, donc anormaux, agités, armés de cordes et de crochets pour se saisir de leurs victimes¹. Berceo, à part le feu², ne précise aucun genre de supplice infligé en enfer. L'ordinaire est peu engageant: de la fumée et du vinaigre! (D 10, str. 246 d).

Chez G. de Coinci, l'apparence mi-humaine mi-animale du diable, son domaine où grouillent des animaux visqueux ou rampants, témoignent de terreurs ancestrales et de répulsions millénaires renforcées par des influences vétéro-testamentaires et apocalyptiques. Cet ensemble de caractéristiques nous fait comprendre le processus de création des chimères et autres animaux fabuleux.

Mais une seconde conception diabolique se détache des miracles. Le diable est le mal intrinsèque, la force négative absolue, un néant mais dont l'action dans le monde est patente. La marque du diable est l'abandon aux instincts désordonnés qui mènent jusqu'à la dissolution de l'être. Tomber au pouvoir du diable, c'est tomber dans le non-être. Dans le miracle de Théophile, Berceo accentue le caractère tragique du pacte diabolique. Pour montrer que le vidame perd ainsi son unité personnelle, symbolisée par le corps et son ombre portée, Théophile n'a plus son ombre.

Le diable, c'est aussi le mensonge. Le mauvais conseil de la recluse à l'abbesse (E 1), la mauvaise inspiration, par exemple pour un moine la tentation du plaisir, lieu commun depuis Raoul Glaber (*Histoires*, V), dans l'ouvrage duquel un cénobite entend le même discours. Dans la version picarde de la Sacristine (n° 6), l'anonyme imagine une tirade, très bien venue, du démon tentateur dans laquelle celui-ci énumère tous les inconvénients et gênes de la vie conventuelle: plus tard, devenue vieille, la nonne aura bien le temps de revenir au couvent! Le discours ébranle la moniale, mais ne suffit pas à la convaincre.

Enfin, le diable, c'est la mesquinerie. Il égare souvent sur des voies secondaires pour des détails sans importance. On serait même sur le point de ne pas le prendre au sérieux, de trouver que les auteurs en font un être peu redoutable. Mais son action n'en est que plus pernicieuse, car en occupant ainsi l'attention de ses victimes, il les détourne de l'essentiel. Peut-être en cela consiste la ruse diabolique.

Le diable, ne fait qu'accomplir une seule et même action: introduire le désordre dans la création harmonieuse.

¹ G. de Coinci, B I 18, t. II, p. 140, v. 270; B I 27, t. II, p. 259, v. 121-124 . . . *Mariale franco-provençal* G 6, v. 230, p. 312.

² Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 23, str. 650 d, p. 189.

5. TROIS CARACTÉRISTIQUES DES MIRACLES.

“Instruire et séduire à longueur de temps”, telle aurait pu être la devise des compilateurs de miracles de la Vierge. Les créateurs donnant tous leurs soins aux deux activités, les suiveurs, beaucoup moins habiles, se contentant de la première.

Quels que soient par ailleurs leurs traits distinctifs, les miracles de la Vierge se caractérisent par trois aspects essentiels:

- ils sont frappants pour être exemplaires,
- ils sont itératifs dans leurs tournures comme dans leurs histoires, car ils sont didactiques,
- dans les meilleurs cas, ils sont agrémentés de circonstances romanesques pour être retenus.

D’abord, les miracles montrent une inspiration propre à frapper la masse des auditeurs ou lecteurs. D’où, chez les auteurs, qu’ils soient d’authentiques poètes ou de simples versificateurs ou compilateurs, l’habitude de présenter un prodige tangible, le plus souvent spectaculaire.

Parfois, l’intérêt de l’auditeur est habilement suspendu. La Vierge n’intervient qu’à la fin, jouant un rôle de *Deus ex machina* (“Dame qui ne se croit plus préférée par son mari”) pour provoquer le dénouement heureux, jusque-là impossible, et contredire les suites logiques de l’action qui aboutissaient à un drame sans issue.

La seconde caractéristique des miracles est que, malgré leur variété apparente, ils se ramènent à un certain nombre de types à l’intérieur desquels, malgré les variantes nombreuses, se répète toujours le même schéma: le protagoniste passe par une ou plusieurs épreuves de nature variable, dont il sort victorieux.

Aucun auteur du XIII^e siècle n’a inventé quant au fond. Même si des poètes comme G. de Coinci et A. le Savant sont censés nous raconter un miracle dont ils ont été les soi-disant témoins (vol des reliques de sainte Léocadie, guérison de la reine Béatrix de Souabe), leur récit rejoint toujours le même moule et ils composent une anecdote comme on en trouve des dizaines dans l’ensemble des recueils.

Ainsi s’expliqueraient les rencontres entre rédacteurs différents, car le nombre de possibilités présentées par un même thème n’est pas illimité.

Dans nos contes, les redites et les transpositions, qui sembleraient révéler aujourd’hui quelque pauvreté d’imagination, importaient peu. L’art consistait à mettre sous une forme différente ce qu’un autre avait déjà écrit.

Troisièmement, on pourrait penser que si le miracle est le fait de remaniers plus ou moins adroits qui n'obéissent qu'au souci didactique, la sécheresse va être de règle. Le souci d'édification n'exclut pas la recherche soit dans l'expression, soit dans les développements romanesques. G. de Coinci cultive les jeux de mots et orne de digressions nombreuses un poème déjà long. A. le Sage transpose sur le plan religieux, cette fois en l'honneur de Notre-Dame, les poèmes d'amour que les troubadours provençaux avaient mis à la mode.

6. PROBLÈME DES SÉRIES DE TEXTES.

Dans les collections de miracles, cela découle des rubriques précédentes, nous trouvons une grande variété d'anecdotes relevant d'une imagination combinatoire. Cette variété contraste avec la monotonie et la similitude des introductions et conclusions, qui sont des passages dogmatiques s'attachant à présenter la morale enseignée par l'Église.

Au cours de notre tentative de classification des miracles du XIII^e siècle, d'après les rôles que la Vierge tient en chacun d'eux, une question s'est posée à nous: ces contes, dont le caractère commun est d'être dépareillé, n'ont-ils pas appartenu, dans les siècles précédents, à des séries plus harmonieuses; le fractionnement des recueils ne recèle-t-il pas une ordonnance cachée? Nous n'avons pas pu percer le secret, mais nous avons surtout la conviction qu'il n'en existe pas. Il ne semble pas davantage qu'il y ait eu, aux origines, un auteur soucieux d'une vue d'ensemble ou s'efforçant de suivre un ordre (chrono)logique. C'est au contraire, à la fin de l'époque où les miracles de la Vierge ont été en vogue qu'un essai, pour lier les légendes dans un ensemble romanesque, a été tenté par Raymond Lulle, mais est resté sans lendemain.

Les miracles ne sont qu'un immense agrégat d'anecdotes et la seule loi, si l'on peut dire, à laquelle les séries obéissent est celle de l'enfilage. Ce fractionnement, à l'intérieur des collections, se retrouve aussi à l'intérieur des miracles. Dans les plus longs textes, en effet, ("Sardenai", "Chaste impératrice") comme dans les plus courts, la préoccupation du temps n'intervient pas. Il n'y a pas de mémoire, chez le protagoniste, des événements antérieurs. On oublie constamment ce qui précède et rien ne laisse présager la suite. Le héros, typé, est donné une fois pour toutes, figé comme dans un récit épique, et, à la différence de ce qu'il sera plus tard dans le roman moderne, n'évolue pas.

Puisque les miracles sont de longueur très inégale, on aimerait avancer une hypothèse de travail séduisante: les auteurs ont-ils joué de l'alternance du rythme, faisant se succéder miracle long et miracle court? Nous avons donc totalisé le nombre de vers de chaque collection, puis fait la moyenne du nombre de vers des poèmes:

— Dans la collection d'Adgar, la moyenne étant 172,53 sur quarante-neuf poèmes, nous avons quatorze pièces dont le nombre de vers est supérieur à 173 et trente-cinq dont le nombre de vers est inférieur. Ils se répartissent ainsi en courts (C) et longs (L): 9 C 2 L 4 C 1 L 1 C 1 L 4 C 1 L 3 C 2 L 4 C 1 L 3 C 4 L 1 C 1 L 6 C 1 L. À part une série qui pourrait faire penser à une symétrie recherchée (ici, en italique), on se rend compte que l'agencement tient à l'ordre du ou des modèles latins du trouvère anglo-normand.

— Dans la collection de G. de Coinci, la moyenne est de 500 vers par poème. On compte sur cinquante-huit miracles, dix-sept supérieurs à la moyenne et quarante et un dont le nombre de vers est inférieur. Dans le 1^{er} livre, les miracles sont plus groupés: 1 L 6 C 2 L 17 C 1 L 4 C 1 L 1 C 1 L et dans le II^{ème} plus éparpillés: 2 L 1 C 1 L 4 C 1 L 1 C 1 L 3 C 4 L 1 C 2 L 2 C.

— Chez Berceo, les poèmes ont en moyenne 138 vers. Sur vingt-cinq miracles, on dénombre huit légendes dont le nombre de vers est supérieur à la moyenne et dix-sept dont le chiffre est inférieur: 7 C 1 L 8 C 1 L 2 C 6 L.

D'après ces exemples, pris dans les domaines de l'Angleterre normande, la "Gaule" et la Péninsule ibérique, on s'aperçoit qu'il n'y a pas d'alternance significative.

On pourrait aussi se demander si un épisode placé après un autre ne prendrait pas une seconde signification à la lumière du précédent.

Si nous reprenons l'exemple d'Adgar, dans la première série (celle de dame Mahaut) se succèdent un miracle de rétribution, un d'intercession, un de mandement céleste puis deux de rétribution, trois d'intercession, un de mandement céleste. Mais à part ce début où le trouvère revient à plusieurs reprises sur des thèmes semblables, traitant deux ou trois fois de suite des miracles où la Vierge joue le même rôle, on ne peut plus ensuite inférer un ordre de cette observation.

Dans la 2^{ème} Collection anglo-normande, on pourrait apercevoir le désir de lier, bien que maladroitement et de façon artificielle, les miracles au début du n° 4 (vers 1-5) mais cela ne se retrouve plus ensuite. On pourrait en dire autant de Berceo qui, à la fin du n° 5, essaie de lier son poème avec les miracles ultérieurs et rappelle l'introduction, mais ce n'est pas davantage une méthode appliquée par la suite.

Dans le *Mariale* franco-provençal, on observe une duplication ou une triplification des textes par thèmes ou motifs:

- n° 4-5-6, histoires de naufrages, mais rôles mariaux différents, protection et aide;
- n° 9-10, miracles de Notre-Dame de Chartres;
- n° 18-19-20, histoires autour de la luxure;
- n° 32-33, sur des clercs de mauvaise ou bonne vie;
- n° 34-35, sur des vilains de bonne ou de mauvaise vie;
- n° 39-40, sur l'avarice;
- n° 48-49, des femmes exemplaires,
- n° 54-55, apparitions de la Vierge à des moines.

Mais dix-huit sur soixante-dix-neuf est encore une faible proportion. Là s'arrête le semblant d'organisation qu'on peut trouver dans cette collection fort hétérogène.

Plus intéressante est une observation qu'une lecture même rapide des *Cantigas* suggère. Des poèmes analogues se retrouvent au début et à la fin de la collection d'Alphonse le Savant. Oubli de ce qui avait été fait (car l'ayant donné entre temps aux miniaturistes, le roi n'avait plus son manuscrit au complet)? Ne peut-on pas plutôt penser que, en un siècle ingénieux, friand de combinaisons savantes, le roi ait cherché à rythmer son recueil, à faire réapparaître de temps en temps dans les thèmes un leit-motiv, puisqu'il a déjà choisi pour ses poèmes des formes à refrain et que toutes les dix légendes revient une *cantiga de loor*, poème lyrique? Cela semble vrai tous les cinquante ou cent poèmes:

- n° 11 et 111: Sacristain impudique;
- n° 21 » 171: Couple stérile qui obtient un enfant;
- n° 25 » 239: Pacte devant une statue;
- n° 39 » 332: Image respectée par le feu;
- n° 44 » 366: Perte de fauconnerie;
- n° 54 » 404: Lait de la Vierge;
- n° 77 » 179: Guérison de perclus avec signe audible;
- n° 104 » 208: Hostie (pour philtre, ou pour sacrilège) qui saigne;
- n° 118 » 168: Couple stérile qui obtient un enfant;
- n° 137 » 336: Chevalier luxurieux;
- n° 142 » 243: Protection contre la noyade;
- n° 162 » 272: Statue qui ne veut pas, ou veut changer de place.

Las! Ces répétitions ne sont pas régulières, tout au plus s'agit-il d'écho entre le début et la fin du recueil. Il n'y a pas davantage de classement dans les séries entre deux *Cantigas de loor*. S'est-il agi d'un projet non mis à exécution parce qu'il impliquait plus de temps que n'en eut en définitive le roi troubadour?

Souvent l'ordre dans lequel les miracles se retrouvent est voisin d'une collection à l'autre. Dans ce cas, on peut penser que chaque versificateur a vu séparément le même recueil latin ou deux copies très proches.

Les miracles de la Vierge ne forment pas un roman, une narration complète, ni la geste mariale qu'ils auraient pu constituer. Les compilateurs n'ont sans doute jamais cherché à faire rien de tel. Leur œuvre était un *compendium* s'adressant à des publics hétérogènes à qui on devait donner chaque fois quelque exemple en relation avec une préoccupation du moment. Les miracles ont été ensuite figés dans les recueils latins à l'usage des clercs et les auteurs de langue vulgaire ne se sont pas souciés de s'interroger sur l'ordre dans lequel ils les trouvaient.

Il semblerait néanmoins qu'il fut un temps où il n'en était pas de même.

Des indices laissent penser que la place des miracles n'a pas toujours été indifférente dans l'esprit des compilateurs. On s'en rend compte en examinant les miracles placés en début de recueil. Mais ici, on se heurte immédiatement à un problème: les copistes ont-ils respecté l'ordre des auteurs, n'ont-ils pas déplacé ou interpolé les légendes pour des raisons matérielles (surface plus ou moins grande restant à la fin d'un texte antérieur ou à la fin d'un manuscrit, par exemple)?

Souvent, les collections commencent soit par le miracle d'Hildephonse, soit par les miracles des quatre éléments ("Enfant juif", "Théophile", "Délivrance merveilleuse", "Saint Basile et la mort de l'empereur Julien").

Le fait que le miracle d'Hildephonse ait été souvent mis en tête de collection (Adgar, II^e livre de la 2^e *Collection anglo-normande*, Berceo, A. le Sage), en deuxième position (G. de Coinci), ou troisième (*Mariale* franco-provençal), montrerait le souci d'un ordre significatif: Hildephonse était un "mariologue" avant la lettre et d'autre part, la construction du miracle, avec sa symétrie dans la rétribution (récompense puis châtiment selon les protagonistes), restait un avertissement sur la façon dont procède Marie à l'égard du chrétien, selon qu'il l'honore ou non.

Quant aux miracles des quatre éléments, ils montrent la toute puissance générale de Marie sur la création, en même temps que ses rôles protecteur (deux fois), intercesseur et auxiliaire. Mais ensuite, les recueils ne gardent pas la même coloration et ne mettent pas plus que dans le premier cas, l'accent sur les rôles cités. G. de Coinci commence ainsi par le miracle de Théophile et l'anonyme de la 2^e *Collection anglo-normande* avec le cycle complet. Les autres collections le présentent en désordre et incomplet dans le corps de l'ouvrage: Adgar met "l'Enfant juif" en n° 5, la Mort de Julien l'Apostat en n° 16, "Théophile" en 17; le *Mariale* franco-provençal met

"Saint Basile et l'empereur Julien" en n° 57, "Théophile" en n° 58, le "Juitel" en n° 64; Alphonse le Savant met "Théophile" en n° 3, le "Juitel" en n° 4, Saint Basile et Julien l'Apostat en n° 15, la "Délivrance merveilleuse" en n° 86; les miracles picards présentent la "Délivrance merveilleuse" en n° 7 et les provençaux en n° 6. Ainsi, ces miracles sont noyés dans le flot des autres sans être mis en valeur et avoir une signification particulière. Il n'y a, à l'intérieur des collections, aucun *crescendo* dans les thèmes.

Si nous passons en revue les miracles mis à la fin des recueils, nous pourrions nous demander s'ils sont significatifs.

Adgar termine sur "l'Hérésie de Justinien" et la "Sacristine"; G. de Coinci sur le "Moine de Chartreuse" et le miracle des "Samedis"; l'anonyme de la 2^e Collection anglo-normande sur "Saint Thomas et le prêtre pervers", puis le "Chevalier qui ne peut mourir avant de s'être confessé"; Berceo semble avoir préféré Théophile au miracle de "l'Église dévalisée" rajouté plus tard; le *Mariale* franco-provençal s'achève par "l'Enfant ressuscité" et le "Marchand jureur"; J. le Marchant a choisi le "Prêtre ignorant" suivi du miracle des "Ardents et des statues de cire"; Alphonse le Sage deux légendes, dont il a déjà traité des variantes: "Apparition menant à une guérison", "Homme blessé d'une flèche"; l'anonyme picard a mis "l'Image souillée par un Juif" et "l'Ermite qui entend la musique céleste"; Bonvesin da la Riva les "Roses de l'Ave Maria" et "*Frater Ave Maria*"; l'anonyme provençal la "Fileuse qui ne garde pas les fêtes" et la "Bourgeoise de Rome"; enfin, l'anonyme catalan clôt par le "Chevalier qui vendit sa femme au diable" et le "Prêtre ignorant".

Aucun miracle n'est commun à deux collections. Mettons à part deux recueils: celui de Berceo où la rédaction primitive semblait se terminer par la légende de Théophile, et celui de G. de Coinci où le miracle des "Samedis" peut être considéré comme une apothéose de la Vierge sur laquelle, après la représentation que constituent tous les miracles, le rideau tombe. À ces deux exceptions près, aucune fin n'est digne d'intérêt. Dans l'ordre où elles nous sont parvenues, les collections aboutissent souvent à des miracles choisis parmi les plus connus, mais non les plus réussis de la série. Ainsi, on ne peut rien inférer de l'examen des miracles placés en fin de recueil.

Il y a donc, en ce qui concerne les miracles en langue vulgaire, un éclatement des recueils dont les pièces brisées se retrouvent en désordre. Cet éclatement existait déjà dans les collections latines qui sont arrivées jusqu'à nos jours. Il faudrait remonter aux temps de l'invention et de la première mise en forme des légendes pour retrouver—si tant est qu'il y en eut—un ordre logique dans la disposition des textes.

Un fait est sûr, les récits de miracles exercent une influence les uns sur les autres, tant du point de vue de la structure que des motifs. Le fait est

patent chez A. le Sage, mais peut être observé dans d'autres collections. Le cas le plus frappant est un exemple de doublet du miracle de saint Hildephonse, déjà analysé, celui de saint Bon, évêque de Clermont.

Selon certains critiques (Lozinski), ce dernier miracle serait calqué sur celui de saint Hildephonse, selon d'autres (B. de Gaiffier)¹, c'est celui d'Hildephonse qui serait calqué sur celui de saint Bon. Toujours est-il que ce nouveau miracle figurait dans les collections du xii^e siècle: G. de Malmesbury (n° 28), Pothon (n° 37), conjointement avec la légende d'Hildephonse, alors que seule l'histoire d'Hildephonse apparaissait dans la série HM (xi^e siècle).

Dans nos collections, nous l'avons trouvée à cinq reprises. Chez Adgar dans un poème de deux cent douze vers (A 18), G. de Coinci dans un de trois cent vingt-quatre vers (B I 36), dans deux cent onze vers de la 2^e *Collection anglo-normande* (C 36), les miracles franco-provençaux, deux cents vers (E 31), et enfin dans une *Cantiga* d'A. le Savant (J 66) de soixante-neuf vers.

À part chez Berceo, la légende de saint Bon n'apparaît que dans les recueils où est déjà présente celle d'Hildephonse.

Le personnage historique qui a inspiré la légende est Bonus, évêque de Clermont de 859 à 892², ou selon d'autres critiques, comme Duplessis, un évêque du vii^e siècle (?) saint Bon, dont on célébrait la fête, au xiii^e siècle, le 15 janvier.

Là, un évêque en prière voit une nuit venir la cour céleste. Marie lui demande de dire la messe et lui apporte une chasuble. Le successeur de saint Bon voudrait que pareille aventure lui arrivât. Mais, au lieu de passer la nuit en prière, il s'endort et se retrouve mystérieusement dans son lit.

Il semblerait qu'il y ait eu contamination avec le miracle d'Hildephonse, d'une meilleure venue.

Le peu mystique personnage fait penser au Syagrius de la légende d'Hildephonse. Nous retrouvons la même structure dans le texte: un évêque exemplaire et un autre qui ne se signale pas par une sainteté éclatante. L'un est récompensé, l'autre est sinon puni, du moins déçu dans son attente. Nul doute cependant que le miracle d'Hildephonse à l'opposition plus tranchée, au parallélisme plus rigoureux, est plus susceptible, par ses qualités littéraires, de frapper un auditoire. Le miracle de saint Bon peut, par sa

¹ Eva Vilamo-Pentti, "De Sainte Leochade", ed. critique, Helsinki, 1950, (*Ann. Acad. Scient. Fenn.*, B, LXVII), p. 23.

² Albert Henry, *Romania*, LXV, 1939, pp. 286-287.

seconde partie, faire sourire (cf. B I 36, v. 189-194), alors que celui d'Hildephephonse pouvait faire peur.

Il nous reste à examiner le cas des miracles qui, traitant du même sujet, sont soit condensés, soit amplifiés, soit dissociés.

Reprenons par exemple le miracle d'Hildephephonse analysé au chapitre 7. Pour la même version, Berceo rend très concise la légende, au contraire, G. de Coinci l'amplifie et A. le Sage la résume à peine.

Berceo par la construction de son texte, met le mieux en lumière la dichotomie du miracle. Pour qu'il y ait symétrie parfaite dans les deux volets du diptyque, l'auteur castillan supprime une séquence b) ou plutôt la réunit à d) pour n'en faire plus qu'une. Ainsi, les deux actions louables d'Hildephephonse (rédaction d'un livre, célébration d'une fête mariale) ne seront pas dissociées, de même que ne le sont pas les deux actions blâmables de Syagrius (occuper la cathèdre, revêtir la chasuble). De plus, chacun des trois protagonistes du récit intervient l'un après l'autre et à chacun correspond une fonction: du côté du bon, accomplissement d'un bienfait auquel répond, du côté du méchant, l'accomplissement d'un méfait. Chaque action entraîne la fonction rétributrice de la Vierge, récompense dans le premier cas, punition dans le second.

Dans les séquences a) et c), Hildephephonse était l'actif destinataire de "services", au sens courtois, qu'il rendait à Notre-Dame, son destinataire. En d), c'est Marie le destinataire qui paie de retour Hildephephonse, son destinataire. Entre les premières séquences a) et c), et la dernière d), il y a comme un "échange de bons procédés": après qu'Hildephephonse a donné à la Vierge quelque chose par piété, celle-ci se comporte à son égard comme sa débitrice et le récompense.

En revanche, G. de Coinci est prolix (vers 1746-2556) sur l'histoire ultérieure des reliques de sainte Léocadie qui, à l'occasion d'une guerre, furent confiées au roi de France. Celui-ci, les voyant si miraculeuses (on remplit un livre de miracles) et d'un si bon rapport pour le monastère qui les abritait, ne voulut plus les rendre à Tolède.

Entre temps, G. de Coinci a passé en revue les sujets de répulsion qui lui tiennent à cœur (vers 684-1746) et d'abord les Juifs, contre lesquels il reprend les arguments du 3^e traité du livre d'Hildephephonse. Il tonne contre les religieux du temps qui ne pensent qu'à s'enrichir au mépris du savoir; il dénonce la simonie dans les élections religieuses à son avis, truquées; les clercs vivent plus en seigneurs qu'en moines; les chanoines enrichissent leur famille au détriment des pauvres. Ensuite, poursuivant le panorama des mœurs du temps, il prétend que les "écoliers", au lieu d'aller à

Paris, préférèrent étudier le droit à Bologne où ils apprennent toutes les ruses de la chicane. Enchaînant toujours les sujets de colère, il s'en prend pêle-mêle aux hypocrites, aux sodomites, aux médisants, aux prétentieux, aux gloutons, aux sensuels, aux parvenus . . .

Même si le miracle de G. de Coinci était noyé sous un flot de digressions n'ayant rien à faire avec le sujet principal, on retrouvait l'ordre des séquences déjà vues dans le premier groupe. Il n'en est pas de même avec A. le Savant.

Dans la *Cantiga* (J 2), nous lisons successivement les séquences d): don de l'aube; a): livre écrit en l'honneur de la Vierge, avec mention de la dévotion d'Hildephonse pour sainte Léocadie et les paroles que celle-ci lui aurait dites, élément absent chez G. de Coinci. On revient ensuite à la séquence d) où il est question de la cathèdre, mais où est conservée la convention assortie de menace de vengeance divine.

Dans la dernière strophe, le roi bâcle l'histoire de Syagrius, si habilement composée chez son compatriote Berceo, en télescopant les séquences a'), c') et d').

On le voit, la composition est désordonnée et déséquilibrée. Comme nous aurons l'occasion de le remarquer pour d'autres *Cantigas*, il faut connaître déjà la légende pour comprendre le poème.

Enfin existent des cas de miracles dissociés, c'est celui, par exemple, du miracle des "Samedis".

La trame commune tisse un parallélisme entre deux actions: l'une sacrilège commise par un Juif à l'encontre d'une image de la Vierge (il mourra de façon horrible), l'autre expiatoire d'un croyant qui récupère l'image et assiste à un miracle le récompensant de sa peine.

Les collections en langue vulgaire traitent neuf fois ce sujet qui présente trois variantes.

1^{er} groupe. L'image se couvre d'un voile: A 37, B II 32, E 56, J 405. Chez G. de Coinci, le poème est à la fin du recueil, un peu comme l'apothéose du culte marial.

a) Dans l'église des Blachernes, dans les environs de Constantinople, un Juif vole une icône mariale très vénérée des Grecs.

b) Il la jette dans une latrine et se prépare à la souiller, mais il est bien puni car ses entrailles sortent de son corps.

c) Quelqu'un récupère l'image dont la peinture n'a subi aucune détérioration. Un rayon de soleil illumine les assistants.

d) L'image replacée dans l'église est couverte d'un voile. Chaque semaine, du vendredi après vêpres jusqu'au samedi après none, le voile se soulève (par la main d'un ange dans J 405) et reste relevé miraculeusement, puis dérobe à nouveau l'image aux yeux des fidèles.

G. de Coinci, l'anonyme savoyard et A. le Sage n'ont conservé que la séquence d), en omettant les préliminaires.

II^e groupe. L'image exsude de l'huile: B I 13, E 63, G 8, J 34.

Les trois premières séquences a, b, c, sont semblables à celle du I^{er} groupe.

d) Désormais, une huile coule de l'image pour rappeler le miracle. Dans B I 13, elle guérit les pèlerins venus en recueillir dans des ampoules.

III^e groupe. L'image exsude de l'huile et se couvre d'un voile: C 54.

Un poème de la 2^e Collection anglo-normande combine les deux variantes, mais supprime le motif de la récompense.

Les deux séquences sont toujours semblables.

c) Ce sont des anges qui rapportent l'image dans l'église. Il n'y a donc pas de rôle pour le chrétien dévot. L'icône exhale une senteur délicieuse.

La séquence d) est la même que dans le I^{er} groupe.

En lisant cette dernière variante, on peut se demander si les deux premières ne seraient pas des dissociations de celle-ci, G. de Coinci, l'anonyme savoyard et A. le Sage ayant trouvé matière à deux poèmes, l'un au début de l'œuvre, l'autre à la fin.

H. Kjellman¹ croit, après Ward et Mussafia, trouver l'origine de la légende chez saint Adamnan, abbé d'un monastère de Iona († 704), dans l'ouvrage *De locis sanctis* où ce religieux dit la tenir d'un pèlerin français. L'attribution à saint Jérôme, cité par G. de Coinci et l'anonyme picard, lui semble douteuse, car on n'a pas trouvé le texte dans les écrits du Père de l'Église. En revanche, l'attribution proposée par H. Kjellman nous paraît intéressante car elle fait remonter l'origine d'une légende d'icône au VIII^e siècle, époque où leur vénération allait être mise en question avec la querelle des Iconoclastes. Il se peut que cette légende se soit constituée en plusieurs temps: très ancienne tradition du sacrilège puni, puis rajout du motif du voile qui serait typiquement grec.

7. STABILITÉ DES MIRACLES RÉPÉTÉS.

NOYAU DES MIRACLES EN LANGUE VULGAIRE DE LA ROMANIA.

Il semble que les amplifications ou les synthèses tiennent à la personnalité des auteurs, à leur goût ou à des nécessités techniques: différence d'auditoire visé, différence de sources latines (lues avec plus ou moins d'attention) et surtout impératif du chant dans le cas d'A. le Savant. Des poèmes de G. de Coinci ne devaient pas être chantés *in extenso*, seul le miracle était sans doute mis en musique, les considérations personnelles rejetées souvent à la fin montreraient le souci de ne pas gêner le chant.

¹ La 2^e Collection anglo-normande . . . op. cit., p. LXVIII.

On peut faire deux observations en ce qui concerne la répétition ou l'absence de répétition des miracles.

Plus le fait miraculeux est subjectif et demande une interprétation, moins les poèmes sont répétés. On les trouve le plus souvent isolés, épars dans les collections où ils servent à donner du volume aux ouvrages. Ils en sont le tissu conjonctif, occupant les intervalles entre les relations les plus frappantes et les mieux venues dont tout le monde se souvient.

Au contraire, certains miracles attirent l'attention par leur stabilité, soit que les auteurs aient tous suivi de près un texte latin semblable, soit que la légende ait été connue depuis trop longtemps pour que les compilateurs la modifient; enfin, un groupe de légendes achevées n'a pu changer car elles avaient atteint leur point de perfection par leur construction. C'est le cas des textes qui constituent le noyau des miracles en langue vulgaire de la Romania, dont la répétition oscille entre neuf et deux occurrences. Ils figurent sur les tableaux des pages suivantes.

Parmi les miracles répétés, on trouve aussi bien les plus longs que les plus courts des collections. Cette disparité ne les a pas empêchés de survivre et de se transmettre tels quels, du latin au roman. D'ailleurs des miracles courts peuvent être très élaborés sur le plan littéraire ou religieux ("Pauvre charitable"); des légendes longues ne sont parfois que la juxtaposition d'anecdotes ("Sardenai").

Les miracles dont on trouve des versions semblables en nombre le plus élevé sont les plus stables d'une collection à l'autre. Ils ont dû être ceux que le public préférerait. À force d'avoir été répétés, d'abord oralement, ils ont atteint une forme si convaincante qu'il n'y avait plus aucun élément à y ajouter ou à y retrancher. C'est sous cette forme désormais parfaite que la légende a été consignée. On peut ainsi supposer que les histoires qui ne trouvaient pas de résonnance dans l'auditoire, n'avaient de sens que pour leur auteur ou étaient trop prosaïques (recueils locaux, A. le Sage), ont disparu ou sont restées à l'état embryonnaire. Au contraire, celles qui ont plu ont eu un impact sur le public et ont été dites et redites et, à travers les mises en forme de leurs multiples narrateurs, se sont enrichies et ont trouvé leur point d'achèvement. Cela expliquerait que l'on rencontre, dans toutes, les mêmes thèmes, bien que remodelés selon les pays. Les miracles de la Vierge, une fois entrés dans le domaine de la littérature, ont subi le sort des récits folkloriques et des contes de fées.

* * *

Le schéma du miracle avec sa situation initiale problématique à laquelle succède une rupture d'équilibre, dont fait les frais un patient aidé par la Vierge et agressé par le diable, jusqu'à l'annulation de la force perturbatrice, indique déjà l'orientation conflictuelle d'un récit à trois personnages.

Les miracles de Notre-Dame ont pu aider le public à se situer dans le monde qui était le sien. Les désirs étaient personnifiés par la puissante Marie, la peur par le diable, les répulsions par les diables, les exigences de la conscience par un sage rencontré après une quête ("Sage fol d'Alexandrie").

Les légendes qui tiennent du grand art, par leur construction remarquable ou leur ingéniosité, atteignent environ le tiers du nombre total des textes. Si le lecteur aime retrouver périodiquement des variations sur un même thème ou la réutilisation de motifs d'une œuvre à l'autre, en revanche, il regrette cette suite sans ordre qui fait oublier les réussites au profit d'un défilé hétéroclite de textes que ni la longueur ni le ton, pas plus que le sujet, ne désignaient pour se trouver rapprochés.

Les caractéristiques signalées sont communes à tous les miracles des divers domaines linguistiques de la Romania.

MIRACLES DE LA VIERGE EN LANGUE VULGAIRE LES PLUS RÉPÉTÉS DANS LA ROMANIA

Un schéma conflictuel dans une série

| Schéma | | Rôle | A | B | C | D | E | F | G | H | J | K | L | M | Nb. répét. |
|--------|-------------------------------------|------|------|-------|----|----|-------|----|---|----|-----|---|---|----|---------------|
| 103 | Sacristain noyé. | 5 | 2h | I 42 | 16 | 2 | 18-67 | | | | 11 | | | 27 | 9 |
| 22 | Clerc de Chartres et fleur; | 2 | 3h | I 15 | 17 | 3 | 32-68 | 29 | | | 24 | | | | 8 |
| 23 | Prêtre ignorant; | 2 | 9h | I 14 | 23 | 9 | 38 | 31 | | | 32 | | | 36 | 8 |
| 104 | Moine de St-Pierre de Cologne | 5 | 7h | I 24 | 21 | 7 | 36 | | 3 | | 14 | | | 29 | 8 |
| 88 | Moine ivre; | 4 | 9 | I 16 | 42 | 20 | 69 | | 5 | | 47 | | | | 7 |
| 105 | Larron pendu | 5 | 6h | I 30 | 20 | 6 | 35 | | | | 13 | | | 33 | 7 |
| 2a) | Robert de Jouy; | 1 | 12 | II 25 | 33 | | 50 | 30 | | | 37 | | | | 6 |
| 14 | Abbesse enceinte; | 1 | app. | I 20 | 13 | 21 | | | | 8 | 7 | | | | 6 |
| 24a) | Clerc de Pise, fiancé de la Vierge; | 2 | | II 29 | 30 | 15 | 45 | | | | 132 | | | 12 | 6 |
| 26 | Juifs de Tolède; | 2 | 11 | | 32 | 18 | 51 | | | 2 | 12 | | | | 6 |
| 90 | Enfant juif; | 4 | 5 | I 12 | 1 | 16 | 64 | | | | 4 | | | | 6 |
| 107 | Giraud, pèlerin de St-Jacques; | 5 | 8h | I 25 | 22 | 8 | 37 | | | | 26 | | | | 6 |
| 108 | Théophile; | 5 | 17 | I 10 | 2 | 25 | 58 | | | | 3 | | | | 6 |
| 120 | Abbé en mer. | 6 | | I 35 | 41 | | 6 | | 1 | 11 | 36 | | | | 6 |
| 1a) | Lait (moine chancreux); | 1 | 13 | I 40 | 39 | | 71 | | | | 54 | | | | 5 |
| 1b) | Lait (moine fou); | 1 | | I 17 | | | 54 | | 4 | 5 | 404 | | | | 5 |
| 27 | Jérôme, nouvel évêque; | 2 | 3 | | 27 | 13 | 42 | | | | 87 | | | | 5 |
| 25a) | Écrin (oubli); | 2 | | II 18 | | 23 | 53 | | | 3 | 25 | | | | 5 |
| 64c) | Saint Bon de Clermont; | 3 | 18 | I 36 | 36 | | 31 | | | | 66 | | | | 5 |
| 69 | Muse; | 3 | 14 | | 34 | | 60 | | | | 79 | | | 10 | 5 |
| 87 | Image respectée par le feu; | 4 | | | 29 | 14 | 44 | | | 7 | 39 | | | | 5 |

Miracles les plus répétés (suite)

| <i>Schéma</i> | | <i>Rôle</i> | <i>A</i> | <i>B</i> | <i>C</i> | <i>D</i> | <i>E</i> | <i>F</i> | <i>G</i> | <i>H</i> | <i>J</i> | <i>K</i> | <i>L</i> | <i>M</i> | <i>Nb. répét.</i> |
|---------------|--|-------------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|-----------------------|
| 91 | Délivrance merveilleuse; | 4 | | | 3 | 19 | | | 7 | 6 | 86 | | | | 5 |
| 109 | Deux frères de Rome; | 5 | 10h1 | II 19 | 24 | 10 | 39 | | | | | | | | 5 |
| 110 | Prieur de Pavie; | 5 | 2 | I 27 | 26 | 12 | 41 | | | | | | | | 5 |
| 121 | Saint Basile. | 6 | 16 | II 11 | 4 | | 57 | | | | 15 | | | | 5 |
| 2b) | Gondrée; | 1 | | II 24 | | | 10 | 1 | | | 81 | | | | 4 |
| 16 | Corporal de Cluse; | 1 | 4 | | 28 | | 43 | | | | 73 | | | | 4 |
| 18 | Hydromel; | 1 | 33 | | 52 | | 49 | | | | 23 | | | | 4 |
| 32 | Clerc se voue au diable; | 2 | 27 | | 46 | | 59 | | | | 125 | | | | 4 |
| 29 | Vision de saint Dunstan; | 2 | 19 | | 37 | | 25 | | | | 288 | | | | 4 |
| 64a) | Hildephonse (sans Léo- cadie); | 3 | 1h | | 15 | 1 | 3 | | | | | | | | 4 |
| 65b) | Samedis (huile); | 3 | | I 13 | | | 63 | | 8 | | 34 | | | | 4 |
| 68a) | Cinq Joies; | 3 | 4h | | 18 | 4 | 33 | | | | | | | | 4 |
| 70 | Pauvre charitable; | 3 | 5h | | 19 | 5 | 34 | | | | | | | | 4 |
| 79 | Trois chevaliers; | 3 | | | 50 | 17 | 47 | | | | 19 | | | | 4 |
| 86a) | Naufragé sauf (Colombes- manteau); | 4 | | II 28 | | 22 | 5 | | | 10 | | | | | 4 |
| 111 | Bourgeoise de Rome; | 5 | | I 18 | | | | | | 13 | 17 | | | 2 | 4 |
| 114 | Vilain avare. | 5 | | II 20 | 25 | 11 | 40 | | | | | | | | 4 |
| 13b) | Sacristine (intervention de Marie); | 1 | 40 | | | | | | 6 | | | | | 7 | 3 |
| 15a) | Deux femmes jalouses (rapprochement); | 1 | 34 | | 53 | | | | | | 68 | | | | 3 |
| 28 | Marie l'Égyptienne; | 2 | 31 | | 12 | | | | | | | 3 | | | 3 |
| 35 | Trois enfants élèvent une basilique; | 2 | | | | | 12 | | | 1 | 231 | | | | 3 |
| 31 | Complies; | 2 | 10 | | 10 | | 28 | | | | | | | | 3 |

Miracles les plus répétés (suite)

| Schéma | | Rôle | A | B | C | D | E | F | G | H | J | K | L | M | Nb. répét. |
|--------|--|------|----|-------|----|---|----|---|---|---|-----|---|---|----|---------------|
| 24b) | Image de pierre épousée; | 2 | | I 21 | | | | | | 9 | 42 | | | | 3 |
| 30 | Nativité et musique céles- | 2 | 7 | | 7 | | | | 9 | | | | | | 3 |
| 33 | Sœur Eulalie (saluts abrégés); | 2 | | I 29 | | | 48 | | | | 71 | | | | 3 |
| 34 | Samedis (voile); | 2 | | II 32 | | | 56 | | | | 405 | | | | 3 |
| 71 | Pain; | 3 | | | | | 17 | | 2 | | 139 | | | | 3 |
| 85a) | Siège de Constantinople (feu, eau); | 4 | 38 | | 56 | | | | | | 264 | | | | 3 |
| 85b) | Idem (manteau) | 4 | | II 12 | | | 77 | | | | 28 | | | | 3 |
| 93a) | Image d'Avernon; | 4 | | I 34 | | | | | | 4 | 51 | | | | 3 |
| 89a) | Statue indestructible de Ramleh; | 4 | 35 | | 55 | | | | | | 99 | | | | 3 |
| 94 | Guirlande de roses; | 4 | | | | | | | | | 121 | 4 | | 13 | 3 |
| 106a) | Nouvelles de l'au-delà (moine); | 5 | 26 | | 44 | | 74 | | | | | | | | 3 |
| 106b) | Idem (nonne); | 5 | 32 | | 51 | | 73 | | | | | | | | 3 |
| 112c) | Moine malade voit le diable; | 5 | 25 | | 45 | | | | | | 82 | | | | 3 |
| 115 | Volonté tenue pour fait; | 5 | | I 28 | | | 23 | | | | 45 | | | | 3 |
| 123 | Homme servi par le diable. | 6 | | I 38 | | | | | | | 67 | 1 | | | 3 |
| 1c) | Lait, champ fleuri; | 1 | 6 | | 58 | | | | | | | | | | 2 |
| 1d) | Fulbert de Chartres; | 1 | 21 | | 38 | | | | | | | | | | 2 |
| 2c) | Enfant connaît la Bible; | 1 | | II 22 | | | | | | | 53 | | | | 2 |
| 6 | Muriel; | 1 | | | 31 | | 46 | | | | | | | | 2 |
| 7 | Guérison d'aveugle par ablution; | 1 | | II 14 | | | | | | | 362 | | | | 2 |
| 4c) | Saint Jean Damascène; | 1 | | | | | 30 | | | | 265 | | | | 2 |

Un schéma conflictuel dans une série

Miracles les plus répétés (suite)

| Schéma | | Rôle | A | B | C | D | E | F | G | H | J | K | L | M | Nb. répét. |
|--------|---|------|----|-------|----|---|----|---|---|---|-----|---|---|----|---------------|
| 4a) | Pape saint Léon; | 1 | | | | | 20 | | | | 206 | | | | 2 |
| 11 | <i>Gaude Maria</i> ; | 1 | | II 13 | | | | | | | 6 | | | | 2 |
| 13c) | Sacristine (sans intervention de Marie); | 1 | | | 14 | | | | | | 94 | | | | 2 |
| 15c) | Femmes jalouses (scandale); | 1 | | | | | 16 | | | | | | | 19 | 2 |
| 17 | Vierge chevalier; | 1 | | | | | | | | | 63 | | | 31 | 2 |
| 19 | Famine dans un couvent; | 1 | | | | | 13 | | | | 187 | | | | 2 |
| 39 | Abbé Elsin; | 2 | 22 | | 40 | | | | | | | | | | 2 |
| 40 | Prêtre pervers; | 2 | 28 | | 47 | | | | | | | | | | 2 |
| 41 | Vision du vilain à Bury | | | | | | | | | | | | | | |
| | St Edmond; | 2 | 30 | | 49 | | | | | | | | | | 2 |
| 38 | Sarrasin révere une image; | 2 | | I 32 | | | | | | | 46 | | | | 2 |
| 43 | Image de Châteauroux; | 2 | | | | | 2 | | | | 38 | | | | 2 |
| 42 | Pape qui vendit le baume; | 2 | | | 9 | | 8 | | | | | | | | 2 |
| 36b) | Nonne qui revient après trente ans; | 2 | | I 43 | | | | | | | 285 | | | | 2 |
| 36a) | Nonne effrayée par la vision de l'enfer; | 2 | | I 26 | | | | | | | 58 | | | | 2 |
| 25b) | Écrin (tempête); | 2 | 29 | | 48 | | | | | | | | | | 2 |
| 37 | Saint Soulier de Soissons; | 2 | | II 23 | | | | | | | 61 | | | | 2 |
| 64b) | Hildephonse (avec Léocadie); | 3 | | I 11 | | | | | | | 2 | | | | 2 |
| 66 | Riche et veuve; | 3 | | I 19 | | | | | | | 75 | | | | 2 |
| 67d) | Marchands protégés puis impies (Laine foudroyée); | 3 | | II 15 | | | | | | | 35 | | | | 2 |
| 68b) | Cinq psaumes; | 3 | | I 23 | | | | | | | 56 | | | | 2 |
| 68c) | <i>Frater Ave Maria</i> ; | 3 | | | | | | | | | | 5 | | 17 | 2 |

Miracles les plus répétés (suite)

Un schéma conflictuel dans une série

| Schéma | | Rôle | A | B | C | D | E | F | G | H | J | K | L | M | Nb. répét. |
|--------|--|------|-------|-------|----|---|----|----|---|---|-----|---|---|----|---------------|
| 72 | Mère de Miséricorde; | 3 | | | 6 | | 11 | | | | | | | | 2 |
| 73 | Trois couleurs; | 3 | | | | | 22 | | | | 384 | | | | 2 |
| 77 | Jongleur de Notre-Dame; | 3 | | II 21 | | | | | | | 8 | | | | 2 |
| 76 | Chevalier eut N-D. pour amie; | 3 | | I 41 | | | | | | | 16 | | | | 2 |
| 80 | Justinien; | 3 | 39 | | 57 | | | | | | | | | | 2 |
| 86d) | Naufragé sauf (sous mer); | 4 | | | | | 4 | | | | 267 | | | | 2 |
| 92a) | Impératrice sauve son mari dans la mine; | 4 | | | | | 26 | | | | 131 | | | | 2 |
| 92b) | Monastère englouti; | 4 | | | | | 24 | | | | 226 | | | | 2 |
| 85c) | Siège de Chartres (reliques sur les remparts); | 4 | 20 | | | | | 28 | | | | | | | 2 |
| 85d) | Siège de Chartres (sortie avec les reliques); | 4 | | | 5 | | 9 | | | | | | | | 2 |
| 98 | Homme à la chemise de Chartres; | 4 | | | | | | 21 | | | 148 | | | | 2 |
| 95 | Peigneur; | 4 | | | | | | | | | 74 | | | 3 | 2 |
| 112a) | Vision de Guettin; | 5 | 23 | | 43 | | | | | | | | | | 2 |
| 118 | Excommunié absous ("Fou"); | 5 | | I 37 | | | | | | | 65 | | | | 2 |
| 116 | Belle-mère; | 5 | | II 26 | | | | | | | 255 | | | | 2 |
| 126 | Moine mourant voit Marie; | 6 | 15-24 | | | | | | | | | | | | 2 |
| 127 | Enfant voué au diable; | 6 | | I 22 | | | | | | | 115 | | | | 2 |
| 125 | Jeune fille d'Arras; | 6 | | II 27 | | | | | | | 105 | | | | 2 |
| 128 | Chaste impératrice; | 6 | | IIch9 | | | | | | | 5 | | | | 2 |
| 131 | Chevalier au barisel; | 6 | | | | | | | | | 155 | | | 1 | 2 |
| 132 | Chevalier vend sa femme au diable; | 6 | | | | | | | | | 216 | | | 35 | 2 |

Miracles les plus répétés (suite)

| Schéma | | Rôle | A | B | C | D | E | F | G | H | J | K | L | M | Nb. répét. |
|--------|--|------|---|-------|---|---|----|---|---|---|----|---|---|---|---------------|
| 129 | Sardenai; Synagogue transformée en église ("Lybie"). | 6 | | II 30 | | | | | | | 9 | | | | 2 |
| 130 | | 6 | | | | | 66 | | | | 27 | | | | 2 |

RÉCAPITULATION

| | | | | | | |
|-----------------------|------------|--------------------------------------|------------|--------------|------------|---------|
| Rôle 1 (réparateur) : | 21 | miracles répétés de 6 à 2 fois, soit | 64 | occurrences, | 130 | isolés. |
| » 2 (mandatif) : | 25 | » » 8 à 2 » » | 87 | » | 72 | » |
| » 3 (rétributeur) : | 18 | » » 5 à 2 » » | 53 | » | 56 | » |
| » 4 (protecteur) : | 17 | » » 7 à 2 » » | 56 | » | 47 | » |
| » 5 (intercesseur) : | 16 | » » 9 à 2 » » | 72 | » | 17 | » |
| » 6 (auxiliaire) : | 11 | » » 6 à 2 » » | 30 | » | 35 | » |
| | <u>108</u> | » » 9 à 2 » » | <u>362</u> | » | <u>357</u> | » |
| | | | 719 textes | | | |

| | | | | | | |
|-----------------|---|-------------------------|--------------|----------------|---|------------------------|
| 108 miracles | { | 1 miracle est répété | 9 fois, soit | 9 occurrences. | } | 362 occurrences |
| | | 3 miracles sont répétés | 8 » » | 24 » | | |
| | | 2 » » » | 7 » » | 14 » | | |
| | | 8 » » » | 6 » » | 48 » | | |
| | | 11 » » » | 5 » » | 55 » | | |
| | | 13 » » » | 4 » » | 52 » | | |
| | | 20 » » » | 3 » » | 60 » | | |
| | | 50 » » » | 2 » » | 100 » | | |
| | | 357 » » » | 1 » » | 357 » | | + 357 = 719 textes. |

CHAPITRE 12

LES LOIS DU RÉCIT DANS LE MIRACLE MARIAL

Des critiques ont déjà étudié la rhétorique et les *topoi* du Moyen Âge¹, des monographies ont paru sur tel auteur et l'analyse de son style². Ces aspects sont assez connus pour que nous nous contentions de rappeler brièvement ce que nous retrouvons de caractéristique dans les textes envisagés.

Les miracles de Notre-Dame s'incluent dans un courant à la mode. Le XIII^e siècle connaît la vogue de la littérature ayant pour thème des miracles, qu'il s'agisse de ceux de saints thaumaturges les plus divers ou de la Vierge. Les œuvres rapportant de tels événements semblent avoir reçu le même accueil favorable, de la part des auditeurs ou lecteurs, que les récits des exploits des chevaliers dans les siècles précédents ou plus tard les prodiges des magiciens.

S'agissant justement d'une littérature à la mode, on peut se demander si elle ne va pas suivre les conventions littéraires et uniformiser aussi bien la technique narrative que les thèmes utilisés.

1. LES CONVENTIONS LITTÉRAIRES.

a) Pour donner des éléments de réponse, nous envisagerons les débuts et les fins de recueil ou de miracle, le maintien de l'apparence orale, et nous nous interrogerons sur les codes littéraires employés.

— Dans le domaine anglo-normand, le début de la collection d'Adgar, comme celui de l'anonyme de la 2^e *Collection*, semblent obéir à des règles, puisque tous deux utilisent les mêmes lieux communs.

Si l'introduction d'Adgar est plus personnelle et l'autre plus didactique, nous retrouvons des façons de commencer analogues:

¹ Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris: P.U.F., 1956.

² Sur G. de Coinci la collection des *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*.

- le propos déclaré de faire œuvre d'apostolat,
- l'espoir d'obtenir par là le pardon de ses péchés,
- le rappel de la puissance de Marie, au-dessus des saints, Vierge et Mère, Reine du ciel pour laquelle Dieu fait des prodiges,
- la mention d'un livre latin qui sert de référence: *essamplaire* d'Adgar; vieux écrits qui existaient sur Marie depuis plus de cent ans "*en beau latin et en roman*" dans la 2^e Collection,
- la dédicace à Dieu et à Marie dont l'auteur demande l'aide.

Parmi tous ces traits religieux, l'un fait partie du domaine littéraire: le narrateur souligne qu'il est en possession d'un matériel inconnu des auditeurs, un livre des miracles de Notre-Dame. Cela confère à l'auteur un savoir, donc un pouvoir qui le met en position de supériorité par rapport à l'auditoire, et accrédite son autorité pour exposer des faits que son public sera dans l'impossibilité de discuter, à cause du respect dû à la chose écrite par des gens plus anciens ou plus savants, et faute d'avoir en main, de son côté, des éléments pour argumenter. Cette insistance à mettre en avant la source écrite est en même temps l'annonce du caractère dont sera marqué la collection, le didactisme, alors que d'autres recueils comme celui d'A. le Sage, plus discret à ce sujet, ou de Lérída, muet sur ce point, seront plus lyriques ou romanesques.

Pour les collections anglo-normandes, les différences portent sur deux aspects:

— La présentation que fait chaque auteur de lui-même. Dans son second prologue, Adgar mentionne complaisamment les deux noms sous lesquels il est appelé, indiquant par là indirectement que trouvère jusqu'alors, il a embrassé depuis peu l'état religieux; en revanche, l'auteur de la 2^e Collection insiste humblement sur son état de pécheur et ne se nomme pas.

— L'arrière-plan social sur lequel se profile la silhouette de chaque conteur: pour Adgar, monde de chevaliers, de nobles et de clercs de la cathédrale de Saint-Paul de Londres, toutes gens qu'il flatte au passage; pour la 2^e Collection anglo-normande, bibliothèque monastique où l'anonyme a perçu l'écho de "Maître" Wace:

*"Pur remembrir e pres e loin
De ses vertues a mun besoin . . ." (v. 45-46)*

et vie de travail consacrée à des œuvres impersonnelles:

*"E lerrai jeo pur ceo ester (pécheur)
Ke ne face mun pore mester?" (v. 61-62)*

Si nous examinons les prologues intercalés en milieu d'œuvre et les fins des recueils, nous avons des rites semblables dans les deux collections:

- l'insistance sur la variété de la matière à laquelle l'auteur veut rester fidèle,
- le rappel du but de la tradition: instruire,
- la satisfaction d'avoir terminé le travail,
- l'impossibilité de conter tous les miracles que fait Marie,
- le souci de ne rien raconter qui n'ait déjà de trace écrite,
- une prière à Marie: que l'auteur et son public, si confiants en elle, voient le ciel.

Il n'y a donc encore qu'un seul trait qui ne soit pas exclusivement religieux: la satisfaction d'avoir mené à bien son œuvre. Puisque les autres traits appartiennent aux deux recueils, on peut y voir des lieux communs déjà utilisés dans la littérature latine du Moyen Âge¹.

— Dans le domaine francien, J. le Marchant comme G. de Coinci expriment les mêmes idées, presque dans le même ordre. J. le Marchant insiste sur le rôle intercesseur de Marie, G. de Coinci ajoute deux nouveautés par rapport aux collections précédentes: il s'emporte en pensant aux sots, sceptiques devant les miracles (v. 68-72 et 94-95)², et tonne contre le diable joué par Marie (v. 296-298). À part cela, c'est la même attitude: les anglo-normands demandaient l'aide céleste, les poètes franciens demandent la santé pour mener à terme leur livre. Dans le dernier miracle de sa collection, G. de Coinci³ indique qu'après un ultime récit, il va se reposer; dans l'épilogue, après avoir invoqué la nécessité de savoir se borner et sa fatigue après tant de travail, il impute à ses maux de tête l'impossibilité d'écrire un tiers livre⁴. Comme Adgar, il adresse son recueil à un ami religieux et détaille les relations qu'il compte dans les milieux élevés: nobles et ecclésiastiques dont il espère les prières.

— En ce qui concerne le domaine de langue d'oc, les miracles provençaux ne comportent pas de prologue. Quant aux légendes franco-provençales, elles sont précédées du prologue de G. de Coinci. Les autres textes qui ne sont pas des récits de prodiges, reprennent les lieux communs déjà mentionnés, par exemple l'introduction du n° 56 (Samedis) constitue le début du Tiers Livre. Les deux cents premiers vers traitent la matière des anglo-normands et de G. de Coinci:

¹ E. R. Curtius, *op. cit.*, pp. 504-511 et *passim*.

² G. De Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame* Tome I, p. 5 et 6. Cf. tome III, p. 271, v. 171-174, et t. IV, p. 431, v. 1-5.

³ G. de Coinci, B II 32, v. 15-16, *op. cit.*, t. IV, p. 419.

⁴ G. de Coinci, *op. cit.*, t. IV, p. 431, v. 12-13 et p. 433.

- la puissance de Marie au-dessus de tous les saints, son rôle dans le salut du pécheur,
- ses attributs poétiques: gemme luisante; ses relations avec le diable et les anges,
- l'incarnation et la maternité virginale,
- les raisons du culte marial.

— Dans le domaine gallo-italien, les miracles de Bonvesin da la Riva sont précédés de quatre vers sur le secours de Marie qui n'abandonne pas ses zélateurs, mais le prologue est plus intéressant. Comme dans le *Mariale* franco-provençal du Ms B.N. 818, on retrouve la comparaison de Notre-Dame "médecine"¹ et, de même que chez G. de Coinci, l'image des pécheurs dans les bras de la Vierge². À l'instar de l'auteur francien, Bonvesin insiste sur le rôle intercesseur de Marie et rappelle la chute à cause du serpent (comme Gautier rappelait le rôle d'Eve). Il n'y a pas de conclusion à la série des cinq textes.

— Enfin, le domaine ibérique ne manque pas de reproduire les mêmes conventions, mais avec une qualité poétique, et même liturgique chez Berceo, beaucoup plus élevée, sur laquelle nous reviendrons.

Les considérations faites par Berceo montrent qu'il a en tête à ce moment les expressions des traités sur la Vierge ou même de la liturgie des fêtes mariales. Il utilise des litanies avant la lettre qu'on lit chez G. de Coinci comme chez Bonvesin da la Riva (p. 684, v. 59-60): "*estrella de los mares*" (str. 32 b), paroles de l'hymne encore en honneur dans les vêpres de la Sainte Vierge, "*de los cielos reina*" (str. 33 a), porte (35 c), expressions utilisées dans les antiennes finales à la Vierge (*Alma Redemptoris mater* et *Ave Regina caelorum*). Comme dans les miracles franco-provençaux et chez Bonvesin, Marie est aussi "médecine" (str. 33 c) et comme chez G. de Coinci, sa bonté comparée à un puits sans fond (str. 42 b). Enfin, comme G. de Coinci, Berceo insiste sur la miséricorde de Notre-Dame, *piadosa* (str. 46 c), dernier mot du prologue qui correspond à celui de la dernière phrase du *Salve Regina*.

Berceo, dans son prologue, se citait au premier vers de la seconde strophe; Alphonse le Savant commence son ouvrage en donnant son nom au premier vers, mais en parlant de lui à la troisième personne, mettant en quelque sorte ses dires dans la bouche d'un héraut d'armes qui le présenterait, comme cela se faisait dans les cours. Ensuite, le roi prend la parole dans

¹ Bonvesin da la Riva, *De miraculis Virginis*, p. 684, v. 72; Adgar, *Gracial* A 7, v. 12, *op. cit.*, p. 38, A 5, "Enfant juif", p. 415, v. 102.

² Bonvesin da la Riva, *op. cit.*, p. 685, v. 77.

les deux dernières strophes du prologue A et dans le prologue B pour exposer son intention d'entreprendre une activité raffinée impliquant des qualités intellectuelles. Bien qu'il ne se reconnaisse pas de tels dons, il veut faire tout son possible, confiant en Dieu, pour exalter les miracles de la Vierge. On retrouve ici le topique de la modestie affectée. Comme Adgar au début de son œuvre, il espère un guerdon.

Nous laisserons à part les miracles catalans, car ceux de Lérida ne comportent ni prologue ni épilogue et le *Llibre d'Ave Maria* qui fait partie d'un ouvrage plus important où une introduction, dans une optique de présentation de miracles, ne trouvait pas sa place.

Dans les épilogues, le domaine ibérique est très discret. À la fin du miracle de Théophile, qui semble avoir été prévu pour occuper la dernière place de la collection, G. de Berceo se nomme encore et termine comme l'anonyme de la 2^e *anglo-normande* ou G. de Coinci: par une invitation à la prière, le souhait que la Vierge garde les croyants, et une invocation mariale personnelle. A le Sage, dans la dernière *Cantiga de Loor* (n° 400), sorte d'épilogue, fait à nouveau hommage de son œuvre, bien qu'imparfaite, à Marie. Nous nous trouvons donc encore devant des topiques traditionnels.

Ces pratiques de délimiter le début d'une œuvre, les différents livres et la fin, hormis un souci de clarté dans l'exposition, peuvent paraître, à première vue, naïves. Mais quand on se rappelle que les copistes mettaient à la suite, sur un même manuscrit, des textes d'auteurs divers sur des sujets sans rapport les uns avec les autres, on comprend le bien-fondé de cette coutume: il fallait souligner la différence de son œuvre par rapport aux autres. "*La nature ayant horreur du vide*" et le parchemin coûtant cher, aucune surface n'était laissée en blanc. Indiquer où commençait et où finissait son recueil répondait donc à un impératif technique, quand on n'était pas le roi de Castille dont les miracles occupent, à eux seuls, tout un *codex*.

Les introductions passées en revue offrent un intérêt: elles diffèrent, non selon le moment dans le siècle, le pays ou le groupe linguistique, mais selon le statut social dans lequel se place l'écrivain. S'il adopte l'attitude du trouvère (Adgar, cf. G. de Coinci B I 11, v. 2322-2324) ou du troubadour (A. le Sage), il demande le guerdon; s'il se place dans la situation du clerc, il se fait humble et didactique. Donc, sauf à imaginer que tous les auteurs se sont copiés en cascade, chacun courant après le manuscrit de son confrère, ce qui est absurde, ils obéissent à des codes culturels correspondant au milieu auquel ils appartiennent.

b) Une autre caractéristique commune à toutes les collections (excepté les miracles provençaux et catalans de Lérída) frappe le lecteur moderne: le maintien de l'apparence orale. Cela peut correspondre à l'importance qu'avait encore la parole à une époque où peu de gens savaient écrire. Les miracles sont très souvent conçus en fonction d'un auditoire. Théoriquement au moins, ce n'est pas une littérature de chambre.

Voici quelques exemples pris chez les auteurs des différents domaines linguistiques de la Romania. Nous pourrions multiplier ces citations.

— Dans le domaine anglo-normand:

Adgar. "Escutez, bone gent senée,
Ki en Deu estes asemblée . . ."¹
"Or escutez tuit bonement,
Merueillez oiez ueraïement . . ."²

2^e angl. Norm. "Seez ore, seingnurs, a moi entendant . . ."
"Seignurs baruns, ore eez pes;
Kant vei ke tant estes engrès,
De oïr de la mere Dé
Avez si bone volonté . . ."³

— Dans le domaine francien:

G. de Coinci. "Tenez sillence, bele gens . . ."
"Entendez tuit, et clerc et lai l"
"Mais je voi bien que l'eure passe . . ."⁴

J. le Marchant s'adresse à son public au début de chaque texte:
"Des miracles qu'el fist oëz . . ."⁵

Mir. Picards. "Or escoutés un autre conte . . ."⁶

— Dans le domaine de langue d'oc:

Mir. fr. prov. "Escotez, seignor, et venez,
vos qui la Virgine amez . . ."

¹ J. A. Herbert, "A New Manuscript of Adgar's Mary Legends", *Romania*, XXXII, 1903, pp. 395-421, Prologue v. 63-64, p. 400.

² Adgar, *Gracial* ed. Neuhaus, *op. cit.*, n° 11, v. 33-34, p. 59.

³ 2^e Coll. *anglo-normande*, *op. cit.*, mir. 6, v. 1-3, p. 19, Prologue, Livre II, v. 1-4, p. 75.

⁴ *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 21, *op. cit.*, t. II, p. 197; B I 35, *op. cit.*, v. 1, t. III, p. 51; B II 30, *op. cit.* v. 712, t. IV, p. 404.

⁵ *Miracles de Notre-Dame de Chartres* Prologue, v. 32, p. 52.

⁶ Ed. Kjellman, *op. cit.*, mir. 8, v. 1, p. 315.

*"Por ce quar Deu plait verite,
et auz escouteors brevite,
en propos ai de comancer
un miracle que voil conter"¹.*

— Dans la Péninsule ibérique, l'uniformité ne règne pas. Certes à dix reprises, G. de Berceo sacrifie à la tradition de s'adresser à l'assistance, dans le prologue, à la fin, puis dans les miracles 2, 8, 19, 20.

*"Sennores e amigos, companna de prestar,
dege Dios se vos quiso traer a est logar,
aún si me quissiessedes un poco esperar,
en un otro miraclo vos querría fablar . . ."*

*"Sennores, si quissiessedes mientre dura el día,
d'estos tales miraclos aún más vos dizría . . ."²*

puis encore dans les n° 23, 24, jusqu'au dernier. Mais Berceo aime aussi introduire ses auditeurs *in medias res*, puisqu'il le fait onze fois.

Alfonse le Sage n'abuse guère du procédé:

*"E sobr'aquest' un miragre
vos rogo que m(e) ouçades
que fezo Santa Maria;
e se y mentes parades,
oiredes maravilla
mui grand' . . ."³*

sans doute par souci de vraisemblance. Puisque ses miracles sont des chansons, il est connu qu'une ouverture musicale fait taire un auditoire et celui-ci garde déjà le silence quand les paroles du chanteur se font entendre.

Les miracles catalans de Lérida utilisent d'autres formules pour commencer le récit, c'est le *ere* (dix-sept fois) ou *fo* (quatre fois), ou encore *esdevench-se* (quatre fois), qui est la seule tournure employée par Raymond Lulle, et *devets saber* (quatre fois); seules deux histoires commencent sans préliminaires. Ce sont là des expressions de contes de fées ou de romans médiévaux, sans rapport avec le ton d'entretien religieux conservé par les auteurs des collections précédentes, sauf Berceo qui avait utilisé le *era* cinq fois.

¹ Ed. Mussafia, V, "Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden," E 59, v. 1-2 et 41-44, p. 54.

² G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 21, v. 500-504 p. 159; D 22, v. 583-584 p. 177.

³ A. le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 205, v. 12-14, t. II, p. 265.

Les débuts à caractère oral sont caractéristiques des traductions en langue vulgaire. Les modèles latins les ignoraient puisque, par définition, de tels récits, accessibles seulement aux clercs, étaient destinés à des prédicateurs ou religieux préparant une œuvre moralisatrice.

Certes, il n'y a pas lieu de trop s'illusionner sur des formules réclamant le silence au début des miracles. J. Ch. Payen¹ fait remarquer que ces expressions se trouvent dans les épopées les plus tardives, quand les textes sont désormais lus et non plus déclamés. Au contraire, de telles phrases sont presque absentes dans les plus anciennes épopées comme la *Chanson de Roland*. Il n'en reste pas moins que ces exhortations sont aussi absentes des œuvres en prose, plus tardives, lorsque la lecture devant un auditoire a fait place à la lecture solitaire (miracles de Lérída).

Ainsi, tous les versificateurs, à des degrés divers, sont fidèles à une tradition: garder le souvenir d'un dialogue réel, même si, depuis longtemps, les modèles latins dont ils s'inspirent ont été consignés et font partie du domaine de l'écrit, comme aussi bien la traduction qu'ils en tirent. Par exemple, dans la citation ci-dessus, tirée des miracles franco-provençaux, après avoir reconnu que les *escouteors* aiment la brièveté, le compilateur aligne 456 vers ! Il n'importe, même les auteurs les plus inspirés, comme Berceo et R. Lulle, s'efforcent d'imiter, d'aussi près que possible, le ton et l'allure de la conversation, l'entretien familial.

Seuls les prosateurs anonymes de Provence et de Catalogne n'ont pas fait leur cette préoccupation. Le premier, adoptant la forme de simples résumés, introduisant sans préambule; le second, essentiellement narratif, semble appartenir à l'époque où la lecture individuelle est entrée dans les mœurs.

c) En dehors des débuts et des fins de recueil ou de miracle, il y a une rhétorique de ce type littéraire, commune aux textes de toute la Romania. Certains enjolivements arrivent à être, à la limite, des tics de langage, car ces images se trouvent sous la plume des conteurs avec une régularité quasi automatique.

Les contes n'ont pas, dans nos collections, le schéma rigide qu'a étudié J. Chaurand dans *La Vie des Pères*²: une introduction sur une vérité de foi et un épilogue encadrant le miracle. Dans nos textes, le récit se suffit à lui-

¹ *Littérature française*, Collection dirigée par Cl. Pichols, t. I, Le Moyen Âge des origines à 1300, Paris: Arthaud, 1970, p. 38.

² J. Chaurand, *Fou*, conte pieux du XIII^e siècle, Publications romanes et françaises n° 117, Genève: Droz, 1971, p. 6.

même. Le temps semble passé où commencer son œuvre par un proverbe ou une idée générale était considéré comme un raffinement¹. Une trace de cette coutume resterait dans la prédilection pour les proverbes et les locutions figurées chez des auteurs comme l'anonyme de la 2^e Collection anglo-normande, G. de Coinci ou J. le Marchant. Si peu de nos miracles s'ouvrent sur une idée générale tenue pour vérité à l'époque, une redondance qui n'apporte rien pour la compréhension de l'histoire, en revanche, il y a dans le corps du texte, ou surtout à la fin, la morale que tire le rédacteur. Les *Cantigas* d'A. le Savant constituent un cas à part, puisque la leçon à retenir est en tête et à la fin du poème, en même temps qu'elle sert de refrain tout au long de la cantilène.

Les auteurs n'ont pas abandonné pour autant les codes littéraires des siècles passés, appliqués à l'unanimité, en plus ou moins grande fréquence, dans tous les domaines de la Romania. Inventorions rapidement les procédés les plus répétés. Par exemple, quand le conteur commence à parler d'une ville ou d'un sanctuaire et plus généralement de Notre-Dame, il insiste sur le nombre incalculable de miracles passés en ce lieu, grâce à l'intervention de la Vierge, et que personne ne pourrait recenser. Le topique a déjà été étudié en latin par Curtius². C'était la façon dont commençait, vers l'an mil, la *Vie de Sainte Foy*³.

Dans le domaine anglo-normand, Adgar s'exprime en ces termes:

*"En tute terre, en tute gent
Poet l'en oir diuersement
De ses miracles, de ses faiz,
De perilliez e de cuntraiz.
Trestut li mund est si plains,
Ke suz ciel n'est hoem ne escriueins,
Ki puisse cunter ne escrire
Ses duces merueilles ne dire"*⁴.

Comme G. de Coinci:

*"Se j'avoie cent mile bouches
Et se cinc cens mile ans vivoie,*

¹ Faral, *Les Arts poétiques du XI^e et du XII^e siècle*, Paris: Champion, 1923, p. 58.

² Curtius, *La Littérature européenne ...*, p. 197 et fin p. 199.

³ *Sancte Fides*, Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, Paris, 1897.

⁴ Adgar, *Gracial*, A 6, v. 314-321, pp. 36-37.

*Raconter mie ne porroie
Les grans merveilles que tu fais*¹.

Aussi bien que Berceo:

*"Ca más son que arenas en riba de la mar"*².

Les auteurs n'ont pas perdu l'habitude des proverbes et des sentences; de plus ils utilisent des diminutifs à valeur affective pour attendrir leurs auditeurs.

L'anonyme de la 2^e Collection anglo-normande emploie le proverbe parvenu jusqu'à nous (n° 9, v. 58):

"Sicum pur lanterne vent l'em vessie",

et manie le diminutif pour nous intéresser à Muse "jeune et tendrette" (n° 34, v. 74) ou priver de tout aspect terrifiant la résurrection du moine de Saint-Pierre de Cologne:

*"Atant l'alme al cors se met,
E cil se leve mult suavel"*³.

G. de Coinci, de son côté, aime la concision de la sentence résumant un développement:

"Tout a perdu qui s'ame pert",

mais n'ignore pas le tour plus tendre:

*"Dedens sa pouvre masonete
Fu acouchie la viellete"*⁴.

On peut il est vrai, dans ces domaines linguistiques, considérer l'emploi du diminutif comme un recours facile pour avoir des rimes, mais G. de Coinci est assez ingénieux et imaginatif pour se passer de tels expédients.

Dans le domaine ibérique, seuls Berceo et, dans une moindre mesure A. le Sage, utilisent proverbes et diminutifs, mais ces derniers apparaissent moins fréquemment que dans les domaines précédents:

*"Qual fizo, atal prenda"*⁵.
*"Era de lo ál todo sano e mejorado,
fuera de un filiello qe tenié travesado . . ."*⁶

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 40, v. 246-249, t. III, p. 143; cf. I, Pr. 1, v. 54-56, t. I, p. 4 cf. B II 25, v. 484-488, B II 26, v. 12-15.

² G. de Berceo, *op. cit.*, D 1, str. 47 d, p. 46.

³ 2^e Coll. anglo-normande, p. 34, 148; C 21, v. 132-133, p. 97.

⁴ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 19, v. 518, t. II, p. 177 et v. 115-116, p. 162.

⁵ G. de Berceo, *op. cit.*, D 16, str. 373 b, p. 128.

⁶ *Ibid.*, D 8, str. 212 ab, p. 85.

Les lois du récit

Les miracles gallo-italiens sont trop peu nombreux pour que l'absence de tels procédés soit significative.

Une autre manie des auteurs est l'utilisation des images et surtout des oppositions.

Les images exprimant une évaluation sont les plus pittoresques:

G. de Coinci: "*Simple hom ne valt une bille*"¹.

2^e Coll. angl. norm: "*Mes ne valt pas une veille escorce*"².

J. le Marchant: "... *Qui ne prisent pas deus ceneles* ..."³

Berceo se surpasse dans les images de type agricole:

"*Tirar no lis podieron valient una agalla*"⁴.

"... *Non valdrás más por esso quanto vale un figo* ..."⁵

Cette abondance d'images est d'autant plus remarquable qu'il n'y a pas de notation graphique dans les paysages, maisons, portraits, évoqués d'ailleurs rarement dans les miracles; exemple un portrait de la Vierge dans le recueil picard:

"... *Ki molt ert avenans et bele;*

Li siens regars estoit devins,

Par ses espauls ot ses crins"⁶.

Un procédé de prédilection des auteurs semble avoir été celui des oppositions.

Dans le domaine francien, G. de Coinci a une grande expérience de cet art:

"*Devant estoit humles et doz,*

Or est cointes, fiers et estoz.

Devant ert frans et debonaire,

Or est cuivers et de put aire"⁷.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 10, v. 510, t. I, p. 81.

² 2^e Coll. anglo-normande, op. cit., C 55, v. 82, p. 234.

³ J. le Marchant, *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, F 30, v. 226, p. 230.

⁴ G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 2, str. 87c, p. 55.

⁵ G. de Berceo, op. cit., D 15, str. 341 c, p. 120; D 21, str. 505 d, p. 160.

⁶ Ed. Kjellman, op. cit., n° 5, v. 22-24, p. 309; cf. A 9, v. 21-24, op. cit., p. 51.

⁷ G. de Coinci, op. cit., B I. 10, v. 589-592, t. I, p. 86; cf. B II ch. 9, v. 1982-1985, t. III, p. 381.

J. le Marchant sacrifie à la même coutume, plus rarement:

*"La voie qu'el avoit enprise
O plor, o douleur, o tristesse,
Parfist o joie et o leesce"*¹.

Plus subtilement, l'anonyme picard s'adresse à Marie en ces termes:

*"Se tu li faus, qui li vaura?"*²

Dans la Péninsule ibérique, Berceo a atteint la réussite extrême dans une strophe célèbre de "l'Enfant juif":

*". . . por servicio da Gloria, por deservicio pena;
a los bonos da trigo, a los malos avena,
los unos van en Gloria, los otros en cadena"*³.

Les oppositions de mots se retrouvent dans les idées. Elles illustrent une pensée dichotomique. En effet, les codes utilisés ne sont pas purement formels, ils ne concernent pas seulement la disposition du discours, l'agencement des images et des mots, mais aussi règlent la démarche de pensée et certains concepts. Par exemple, la présence du monde surnaturel peut se révéler par des impressions mystérieuses, toutes en contrastes, dont les cinq sens rendent compte selon une codification commune à tous les auteurs.

La vue fait percevoir la beauté de Marie ou la laideur des diables. Le Beau et le Bien sont toujours assimilés à la blancheur et à la clarté. Les visions célestes, les apparitions bénéfiques de Marie s'accompagnent d'un éblouissement qui fait pâlir la lueur tremblante des cierges. Bien qu'évoquée de manière vague et conventionnelle, la cour de Marie apparaît toujours dans le chatolement des étoffes et le scintillement des pierres précieuses:

*"La duce Marie li apparut
Od grant compaignie de puceles
Ben vestus, gentes et beles,
Vestuz de seie ne de samit
Ne furent mie mes a eslit,
A or batu les robes cheres,
Aurné de precieuse peres"*⁴.

¹ J. le Marchant, *op. cit.*, F 6, v. 180-182, p. 98.

² Ed. J. Kjellman, *op. cit.*, n° 4, v. 51, p. 309.

³ G. de Berceo, *op. cit.*, D 16, str. 374, p. 128; cf. D 12, str. 303 c, p. 109; D 25, str. 892 d, p. 230, etc.

⁴ 2^e Coll. anglo-normande, C 34, v. 16-22, *op. cit.*, p. 146-147.

Le rayonnement de la lumière est lié au bonheur et à la joie, sans doute par opposition au noir. Nous sommes à une époque où l'obscurité est chose horrible, elle marque les jours qui raccourcissent au seuil de la saison d'hiver, elle est l'ombre des forêts propice au crime et à l'assaut des bêtes. Elle permet d'imaginer des monstres, donc des diables (le diable apparaît toujours dans l'obscurité de la nuit). Elle est l'image de la mort et de l'enfer, donc du mal:

*"Car la nuis est laide et obscure"*¹.

La langue française a gardé cette notion de noirceur liée au mal dans des expressions toutes faites, telle "Noir comme le péché" (= le diable).

Les miracles de la Vierge qui, par leur composition en séquences bien tranchées, ont pu être comparés aux miniatures, n'évoquent pourtant pas une gamme chromatique très variée, à part le vert de la prairie mystique, dont nous reparlerons, le blanc des vêtements de la cour céleste, l'or et le vermeil de la robe de Notre-Dame chez Adgar et A. le Sage, le blond de ses cheveux, le noir et le rouge du diable et de l'enfer. On peut noter la quasi-absence du bleu (à part l'azur du miracle du "Moine qui peignait le nom de Marie de trois couleurs" E 22 et J 384), alors que maintes scènes se passent en mer ou en pleine campagne, ou encore pendant des nuits où des ermites scrutent le ciel.

Les gens sympathiques ont le teint clair (la Vierge et les saintes), la couleur foncée de la peau s'identifie à la noirceur de l'âme (les Maures "*feos y barbudos*" d'A. le Savant, l'homme noir sous les traits duquel apparaît le diable (F 9)). Au Moyen Âge, et pour longtemps encore, la religion est non seulement anthropomorphique, mais l'être humain de référence appartient à la partie la plus occidentale de l'Europe.

L'ouïe est non moins importante. La musique céleste se révèle aux solitaires, aux justes à l'âme pure et accompagne un message marial. La Vierge, les saints, les anges, tous musiciens aux voix extraordinairement harmonieuses, ne dédaignent pas de communiquer un peu de leur savoir aux fidèles, soit pour les rendre, à leur tour, habiles à chanter, soit pour les instruire de paroles et de chants inconnus. Le Moyen Âge très savant en musique—celle des *Cantigas* nous donne une idée de la complexité de la mélodie et de la variété instrumentale—a d'ailleurs assimilé le plaisir d'écouter, à une sorte de ravissement qui détache l'être de la réalité matérielle, lui faisant perdre la notion du temps, pour l'aider à s'élever aux plus hautes aspirations et

¹ Miracles picards, n° 1, v. 43, ed. Kjellman, *op. cit.*, p. 307.

méditations. De cette idée provient la charmante légende, reprise dans la *Cantiga* n° 103, du "Moine et de l'oiseau chanteur".

À l'opposé de cette harmonie, le bruit et la cacophonie sont diaboliques. Les diables poussent des notes discordantes:

*"Oïe estoit, n'en dotez mie,
Bien largement liue et demie.
Grant ert la vois, haute et orrible . . ."*¹

criaient avec:

*"Grandes vozes e braados fortes e agudos . . ."*²

et les damnés n'exhalent que des plaintes et des cris de douleur. Une idée du vacarme strident de l'enfer est donnée par les miaulements des chats, les grognements des porcs, prêts à dévorer les mourants visionnaires³.

Dans les langues romanes, on parle encore d'odeur de sainteté, car l'odorat fait aussi partie des médiations magiques inventoriées ici.

Le parfum évoque la vertu, le paradis. La présence mariale se signale par la senteur délicieuse qu'exhale l'icône, qu'un Juif avait voulu souiller (J 34, C 54); à plus forte raison Marie embaume dans ses apparitions (B I 31, v. 201-202). Ce don est également accordé à ceux qui font une mort édifiante ("Moine chancreux", A 6, "Dame se retirant du monde peu vertueux" J 261).

Au contraire, l'odeur fétide des plaies toujours mentionnée (Robert de Jouy), l'assimilation des Juifs à des chiens malodorants par G. de Coinci, (I 11, v. 375) ou par Berceo du pécheur Théophile à un chien crevé (n° 25, str. 807 b), l'infection qu'exhale le gouffre de l'enfer, sont autant de notations pour renforcer l'équivalence: parfum égale sainteté, puanteur égale péché. De telles images traduisent la conception du diable et du mal à l'époque, rappelée au chapitre précédent. Le mal, synonyme de désordre, de désagrégation, est tout naturellement associé à l'idée de décomposition ou de putréfaction, donc à l'odeur nauséabonde.

Le même parallélisme se retrouve en ce qui concerne le goût, aussi nous ne nous y attarderons pas. Ici encore, un mets jaune, amer et répugnant figure le péché (J 152); la Vierge distribue un électuaire en récompense de la vertu (J 88). Le miel sert de comparaison avec le plaisir de prononcer le nom de Marie chez G. de Coinci ou Berceo.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, mir. I, 11, v. 1817-1819, t. II, p. 74.

² A. le Sage, *Cantigas de Santa Maria*, n° 119, v. 24, t. II, p. 54.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 19, v. 312, t. II, p. 169 et A. le Sage, *op. cit.*, n° 82, t. I, p. 238.

Enfin, le toucher rend compte de sensations opposées bien caractéristiques. C'est le contact thaumaturgique de la main de Marie, physicienne (Gondrée) ou chirurgienne (Saints Léon, Jean Damascène) ou du lait de la Vierge (schéma 1 aux seize variantes), la sensation douce et apaisante de la touaille que Marie passe sur le front des mourants ("Du riche et de la veuve", A I 19) ou de ceux qui prient avec ardeur (B II 31).

Au contraire, avec les diables, tout est tiraillement. Armés de cordes, ils ligotent et mettent hors de résistance leurs victimes (D 11, str. 273 b, c) ou, au moyen de crochets, les poussent dans le gouffre infernal (B I 10, v. 832). Le contact des diables évoque rugosité, dureté, quand il n'est pas urticant comme celui de l'araignée (J 222, J 225) ou pétrifiant d'horreur comme le grouillement des reptiles.

Tous ces usages sont conformes aux règles des arts poétiques au ^{xiii}e siècle, étudiés par Faral. Mais il s'agissait là de conseils pour écrire en latin. L'intérêt de nos auteurs est d'avoir transposé les préceptes anciens dans la littérature en langue vulgaire.

Le recours aux images nous amène à dire quelques mots de l'allégorie. Au début du ^{xiii}e siècle, outre le sens littéral, les exégètes accordent à un texte une signification métaphysique et une autre morale. Ce sont les trois niveaux de signification, inspirés par Richard de Saint-Victor, appelés sens littéral, allégorique et tropologique. Ce dernier sens étant la réduction des sens tropologique et anagogique.

Mais comparaison n'est pas raison, dit le proverbe. Il semble qu'une telle idée commence à effleurer certains esprits. Un changement de pensée se produit entre le début et la fin du siècle: analyse et déduction logique, devenues familières aux lettrés de l'époque scolastique, sont préférées, dans le domaine philosophique ou religieux, au langage symbolique dans lequel se complaisaient les esprits du ^{xii}e et du début du ^{xiii}e siècle. Les symboles et les allégories sont relégués au profit des concepts, l'analyse des sentiments négligée au profit d'une vision plus intellectuelle du monde.

Des traces de cette évolution sont visibles dans les miracles. Le ^{xiii}e siècle utilise couramment l'allégorie; les plus anciens compilateurs, les anglo-normands ou les versificateurs le plus asservis à un modèle latin, comme Jean le Marchant, y ont recours. Ensuite, si l'allégorie est employée dans l'introduction de telle collection, comme celle de Berceo, dans les poèmes de louange de G. de Coinci ou A. le Savant, elle disparaît des miracles proprement dits, à quelques exceptions près. On peut mettre en parallèle ce changement intervenu dans des œuvres destinées à convaincre, avec l'influence de la nouvelle pensée universitaire du temps, en train d'abandonner l'allégorie

dans la discussion, seul le sens littéral d'un texte pouvant être utilisée comme preuve. À l'époque de saint Thomas d'Aquin, l'allégorie resta populaire, mais ne fut plus employée comme argumentation.

Quelles allégories retrouvons-nous dans les miracles? Exclusivement le jardin ou la prairie mystique, le vitrail traversé par la lumière, les allégories des idées conseillères. En dehors de celles-là, les comparaisons allégoriques éparses dans les miracles ont toutes une origine biblique ou religieuse. Peu développées, elles sont des sortes de litanies ou des titres de révérence en l'honneur de la Vierge.

La prairie ou le jardin mystique apparaît à deux reprises dans nos collections. La prairie, dans les miracles anglo-normands se rattachant au cycle du "Lait de la Vierge" (A 6, C 58), et le jardin, dans le prologue des *Milagros de Nuestra Señora de Berceo*.

Dans les miracles du "Lait de la Vierge" traités par Adgar et l'anonyme de la 2^e Collection anglo-normande (A 6 et C 58) est évoqué un champ fleuri où un ange mène l'âme du moine malade. Là se trouvent vingt-trois plantes différentes. Sur chacune des vingt-deux premières poussent huit fleurs. La vingt-troisième est la plus grande et porte des fleurs plus belles. Cette énumération va-t-elle tourner à la description précise? Bien au contraire, elle est commentée, au fur et à mesure, sur la façon dont elle doit être interprétée. Le champ est le paradis où ira le moine, les plantes représentent les chants que le religieux adressait à la Vierge, spécialement le psaume *Beati Immaculati*, qui a vingt-deux distinctions (versets). Chaque division a huit vers comme chaque plante huit fleurs. La vingt-troisième plante représente un autre psaume: *Deus in nomine tuo saluum me fac* . . . chanté en l'honneur de la Trinité. Les fleurs de cette vingt-troisième plante représentent les sept vers du chant qui correspondent aux sept dons du Saint-Esprit.

Après cette évocation viennent des éclaircissements supplémentaires sur l'interprétation à donner. La prairie représente, par sa verdure constante, la permanence et l'éternité, donc l'essence divine.

De nombreux critiques ont tenté de découvrir l'original latin dont se serait directement inspiré Berceo. Les recherches ayant été vaines jusqu'ici, on peut penser que si la même allégorie se retrouve dans deux pays représentant des domaines linguistiques éloignés, c'est qu'il s'agit là d'un schéma connu de tout clerc. Celui-ci pouvait ensuite accommoder à sa guise, selon ses besoins et son inspiration, butinant—c'est le cas de le dire—ses éléments dans divers écrits, mais avant tout dans la Bible et chez les Pères de l'Église.

Le prologue des *Milagros de Nuestra Señora* utilise l'image du jardin fleuri avec tant d'art qu'à première lecture, on se demande s'il n'y aurait pas là, même balbutiant, une sorte d'éveil admiratif au sentiment de la nature. Très vite, on s'aperçoit qu'il s'agit d'un paysage conventionnel. Depuis l'Antiquité grecque puis passant par Virgile et Isidore de Séville, il est devenu un *topos* sur lequel se sont exercés les virtuoses de la rhétorique, le fameux *locus amoenus*. Quelles qu'en soient les variétés, on retrouve, comme ici, une prairie avec des fleurs, une source, des arbres dont le poète énumère les variétés et des oiseaux chanteurs sous un ciel de printemps. Cette présentation successive est conforme aux principes que Mathieu de Vendôme exposait dans son *Ars Versificatoria* (I, 107-108)¹. Ensuite, Berceo indique, lui aussi, en quel sens doit être prise l'allégorie du jardin. La prairie toujours verte, jamais flétrie, est ici l'image de la Vierge sans tache.

Ainsi, dans les deux cas, nous retrouvons le même procédé: une nature complètement idéalisée, évoquée à des fins démonstratives. Des lignes architecturales stylisées, réduites à l'essentiel pour produire le même effet que dans les miniatures du temps. Enfin, une explication du procédé utilisé pour faire mieux comprendre les relations entre la créature et la divinité. Pour la mentalité médiévale, les choses ont une double face: matérielle ou humaine, mais aussi divine. Le monde est symbole d'autre chose de caché que le croyant verra plus tard, s'il est sauvé.

De tels procédés repris dans la première moitié du XIII^e siècle accusent la dépendance du passé chez les compilateurs de miracles de la Vierge. Avant d'appartenir au décor amoureux, l'enclos fleuri évoque, loin du monde et de ses laideurs, la beauté du paradis terrestre.

La seconde allégorie utilisée est celle de la lumière à travers le vitrail. Dans les miracles, Marie apparaît toujours, si l'on peut dire, en chair et en os, sous les traits d'une mère ou d'une jeune fille. Les poèmes J 91 et J 134, le n° 18 de J. le Marchant, transposent, pour désigner la Vierge, une image qui servait (par exemple dans une séquence de la Nativité, d'Adam de Saint-Victor) à expliquer la conception virginale dans le mystère de l'Incarnation chez les théologiens, dès avant le XII^e siècle, et que saint Bernard devait reprendre:

"Ipsa (Marie) namque aptissime sideri comparatur, quia, sicut sine sui corruptione sidus suum emittit radium, sic absque sui laesione Virgo parturit Filium. Nec sideri radius suam minuit claritatem, nec Virgini

¹ Cf. Faral, *Les Arts poétiques du XI^e et du XII^e siècle*, p. 81.

*Filius suam integritatem. Ipsa est igitur nobilis illa stella ex Jacob orta, cujus radius universum orbem illuminat, cujus splendor et praefulget in supernis, et inferos penetrat . . .*¹

J. le Marchant n'a pas oublié l'image:

"Un semadi, enprés complie,
Que l'iglise fu raëmplie
D'une clarté, d'une lumière
— Ne sei par voste ou par verriere . . ."
". . . La douce dame en s'iglise
Entra et la seintefia"².

Dans les *Cantigas* 91 et 134, c'est pour guérir les "ardents" qu'elle entre ainsi:

"E per hũa vidreira con craridade
entrou na eigreja a de gran bondade"³.

Les poètes romans de langue vulgaire se sont donc souvenus de la comparaison latine. En dehors des miracles, la liste serait longue des auteurs l'ayant utilisée: G. de Coinci dans les *Salus Nostre Dame*, Rutebeuf dans le *Miracle de Théophile*, A. le Sage dans des *Cantigas de loor*, le troubadour Peire de Corbiac en provençal . . .⁴ Mais à la différence de ce que nous avons indiqué pour la prairie mystique, les poètes se contentent ici d'employer l'image sans l'expliquer.

Enfin, il y a un dernier type d'allégorie: les idées mauvaises conseillères, personnifiées dans la 2^e *Collection anglo-normande* (C 9) et chez J. de Marchant (F 23).

Dans le miracle du "Pape qui vendit le baume" (C 9) interviennent dame Convoitise et sa sœur Avarice, ainsi que le seigneur Denier (*dans Dener*), celui-ci déjà nommé par G. de Coinci dans le miracle d'Hildephonse (B I 10, v. 710). Existait-il à l'époque un poème sur l'avarice, dont des passages auraient pu inspirer ces expressions utilisées par transposition dans les miracles de la Vierge? Nous pourrions être en présence d'allégories mo-

¹ *Homilia 2 super Missus est circa finem*, Breviaire 12 septembre, Très saint nom de Marie.

² J. le Marchant, *op. cit.*, F 18, v. 15-18 et v. 32-33, pp. 149-150.

³ A. le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 134, v. 31-32, t. II, p. 96.

⁴ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, t. IV, p. 556, v. 239; Rutebeuf, *Le Miracle de Théophile*, ed. de Grace Frank, Paris: Champion, 1949 C.F.M.A., p. 20; A. le Sage, *Cantiga de loor 3a das Festas de Santa Maria*.

ralisantes avec des personnages représentant des abstractions, vices ou vertus, lointain écho de la *Psychomachie* de Prudence. Ces protagonistes abstraits pouvaient trouver d'autant plus facilement leur place dans cette littérature édifiante que, les autres protagonistes sont des types impersonnels. Ces personnages allégoriques, d'autre part, surprennent d'autant moins que la 2^e *Collection anglo-normande* (1230-1250) est contemporaine de la première partie du *Roman de la Rose* (1225-1230) de Guillaume de Lorris et les *Miracles de Notre-Dame de Chartres* de Jean le Marchant se situent en 1262, avant la seconde partie (1270) du roman, continué par Jean Clopinel de Meung-sur-Loire. Convoitise et Avarice de la 2^e *Collection anglo-normande* surtout, font penser au roman allégorique. Mais les deux œuvres s'adressent à des publics différents—celui des miracles est réputé incapable de jongler avec les abstractions—les protagonistes abstraits sont seulement mentionnés dans nos contes, alors qu'ils interviennent directement dans le *Roman de la Rose*.

Il faudrait enfin ajouter ce que nous pourrions appeler des allégories implicites. Le cheval au galop, par exemple, allégorie de l'orgueil courant à sa perte, est utilisé en comparaison de la conduite de Théophile par G. de Coinci (B I 10, v. 622-626). J. le Marchant présente ainsi un chevalier sauvé du tournoi. Chez les deux auteurs franciens, Marie est le frein surnaturel qui empêche le malheur. G. de Coinci explique l'allégorie dans la suite du miracle (v. 627-636, v. 660-674 et v. 693-698). Les représentations sculpturales des XII^e et XIII^e siècles des vices et des vertus, par couples symétriques, dans les églises rendaient ces thèmes familiers au public¹. D'après le code employé, l'inconstance était figurée par un moine qui abandonnait son couvent sans un regard. Avec les moines futiles de la *Cantiga* 254, ou même les différentes versions du "Sacristain impudique", bien que celui-ci eût l'intention de revenir, on rappelait à l'esprit du public des situations dont il avait par ailleurs sous les yeux la représentation graphique.

En résumé, à part le jardin mystique, il n'y a pas d'allégorie développée dans les miracles de Notre-Dame et quand il y en a, ce sont plutôt des comparaisons purement religieuses aux origines bibliques. Nous assistons donc au cours du XIII^e siècle à l'abandon de l'allégorie développée, sans doute à cause du public que vise une telle littérature et du caractère concret qu'elle garde toujours.

¹ Émile Male, *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*, étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration. Paris: A. Colin, 8^e édition, 1958, Livre de Poche, 2 vol., t. I, p. 250.

En revanche, nous avons des allégories mentionnées ne demandant pas d'effort de compréhension particulier de la part du lecteur ou de l'auditeur, ou encore des allégories implicites rendues familières par la profusion des sculptures que chacun voit surgir alors sous ses yeux, en passant près des chantiers de construction des cathédrales.

Il nous reste à dire quelques mots d'un procédé peu utilisé aussi, l'acrostiche, parfois présent chez G. de Coinci et A. le Sage, tous deux amateurs d'acrobaties verbales.

Ils ont traité l'un et l'autre d'un miracle où un fidèle chante chaque jour en l'honneur de la Vierge cinq psaumes dont l'initiale correspond à une des lettres formant le nom "Maria" (B I 23 et J 56). Après sa mort, monte de la bouche du défunt, au-dessus de sa tombe, un rosier avec cinq roses fraîches. Ces chants ou psaumes sont les suivants: *Magnificat*, *Ad Dominum cum tribularer, clamavi* (Ps. 120 des vêpres du lundi), *Retribue servo tuo* (Ps. 119, verset 17, 3^e strophe), *In convertendo* (Ps. 126), *Ad te levavi* (Ps. 25).

À première vue, de tels poèmes ont un caractère plus artificiel qu'édifiant. Il semblerait que le choix des chants, à part le *Magnificat*, ait été fixé plus par nécessité formelle, dans le goût des raffinements à la mode du temps, que dans un souci religieux, car ont-ils un rapport exprès avec Marie? Pourtant, cet acrostiche est d'origine ancienne et a été repris par la tradition dominicaine. Dès 1266, les frères prêcheurs ajoutent au *Pater* de l'office des convers l'*Ave Maria*, puis l'hymne *Ave Maris Stella*. Jourdain de Saxe faisait précéder l'invocation par les cinq psaumes du célèbre acrostiche¹. Il ne fallait pas, il est vrai, minimiser, auprès de frères et de public ignorants, la valeur des procédés mnémotechniques.

2. STÉRÉOTYPES DU MIRACLE.

À part quelques miracles à structure rudimentaire, les textes présentent à la fois beaucoup de variété et d'uniformité. Comment s'explique cette impression dont ne peut se départir le lecteur?

Comme les contes populaires avec lesquels nous signalons les points de contact dans cette étude, les légendes mariales ont une particularité: les parties constitutives d'un miracle peuvent être transportées, sans aucun changement, dans un autre miracle. C'est la loi de permutabilité de Propp², due à la construction en épisodes presque indépendants de certains textes.

¹ Du Manoir, *Maria, études sur la Vierge*, t. II, p. 747.

² V. Propp: *Morphologie du conte*, Paris: Seuil, 1973, p. 15.

Une autre caractéristique, corollaire de la précédente, est la perméabilité du miracle marial qui recueille un peu partout ses éléments. Les compilateurs ont ramassé, consciemment ou inconsciemment, pour les incorporer à leurs récits, tous les lieux communs utilisés dans les collections sanctorales existant antérieurement et, avant celles-ci, dans les contes folkloriques.

Le topique fournit en effet un schéma auquel le compilateur se réfère pour déclencher chez l'auditoire ou le lecteur un réflexe d'attention et d'adhésion à ce qui va être dit.

Les stéréotypes sont de trois sortes: thématiques, structuraux ou séquentiels.

a) Nous les trouvons en premier lieu dans les thèmes ou concepts des douze collections:

- adulte ou enfant en danger (menace venant de la maladie, des humains, des éléments),
- situation sans issue (condamné à tort ou à raison),
- affres de la mort,
- jeune fille ou jeune femme convoitée par un "méchant",
- quête de l'identité (conflit entre parents et enfant: "Enfant voué au diable"; conflit entre religions différentes dans les récits de croisade ou de Reconquête espagnole; inadaptation à la société dans les légendes de criminels, voleurs et moines en rupture de ban),
- choix crucial entre deux solutions: le ciel ou le monde,
- défi sacrilège,
- révélation céleste insoutenable,
- voyage utile (pour purification, sanctification: pèlerinage),
- pacte diabolique, etc.

Ces stéréotypes fort anciens, comme les affres de la mort ou la révélation céleste insoutenable, étaient déjà exploités vers l'an mil par le moine Raoul Glaber dans ses *Histoires* (II, 9).

Nous nous arrêtons quelque peu à la construction des contes au moyen de schémas. En effet, ceux-ci nous paraissent intéressants car on peut y retrouver des types de conduite et des canevas littéraires qui, étoffés et mis ensemble, pourraient être la trame de nombreuses œuvres romanesques.

b) Selon les textes, l'auteur requiert la participation affective de l'auditoire ou l'adhésion intellectuelle à la logique du récit. C'est le cas des stéréotypes structuraux; nous prenons le mot structure au sens de configuration d'ensemble précise, résultant d'une combinaison d'éléments constitutifs.

Dans tous les miracles, on attend un type de résultat dans une situation déterminée. L'organisation interne du récit exige la nécessité de certains automatismes.

À telle conduite correspond, en complément, telle intervention céleste quasi mécanique et immanquable, tout en offrant parfois une alternative. Les vœux (de pèlerinage, d'oblation d'enfant), l'offrande (de cire, d'objet pour l'église, d'animal), provoquent le rôle réparateur. Le vœu non accompli, l'impiété, déterminent le mandement du ciel ou la rétribution négative. Les pratiques de piété (génuflexions, récitation de l'*Ave Maria* ou des psaumes), déclenchent le rôle protecteur ou intercesseur de la Vierge. La persévérance dans le bien entraîne le rôle auxiliaire.

Nous retrouvons ici les unités narratives de base définies par V. Propp, constituées de fonctions allant par paires ou couples de notions antagonistes:

| | | |
|------------|--------------------------------------|-----------------------|
| danger / | protection aide ("Naufragé sauf") | |
| contrat / | rupture réalisation | ("Écrin") |
| bienfait / | récompense | ("Pauvre charitable") |
| méfait / | châtiment pardon | ("Trois chevaliers") |
| lutte / | victoire | ("Siège de Chartres") |
| épreuve / | réussite | ("Femme et ordalie") |

Moins souvent, nous avons trois fonctions:

- * communication - quête - réussite ("Enfant voué au diable")
- interdiction - transgression - punition (Syagrius dans le miracle de "Saint Hildephonse").

Souvent, les situations-clés se réduisent ainsi à un processus de dégradation (par faute, agression subie, châtiment, obligation à remplir ou sacrifice à accomplir), mais surtout à un processus d'amélioration (accomplissement d'action bénéfique, intervention de l'allié qu'est Notre-Dame); enfin élimination de l'adversaire par agression ou punition, plus rarement négociation; récompense, apothéose finale au son des chants religieux.

Dans ce type de construction, nous retrouvons, utilisée sans doute par commodité, la bipartition manichéenne. Là, pas de nuances ou de compromis, pas de contradictions à résoudre, le schéma renvoie à une culture et à une tradition. C'est l'esprit dogmatique et statique des fables.

D'autres miracles sont souvent bâtis sur des séries de correspondances; ces dernières se traduisent dans des relations binaires de similitude et d'analogie, de symétrie, ou au contraire d'opposition et de différence, qu'il s'agisse des personnages, de leurs aventures, des lieux ou des jours où est censée se passer l'action.

Pour les similitudes de personnages, on peut remarquer un manque relatif d'intérêt pour le thème des protagonistes allant par paire: "Deux compagnons" (F 20 de J. le Marchant), "Deux frères" (A 10 h 1, B II 19, C 24, D 10, E 39), un adulte et un jeune ("Enfant voué au diable" B I 22, J 115) ou un sage et un pénitent dont ce dernier prend conseil ("Excommunié et sage fol d'Alexandrie" B I 37, J 65), malade et son ange gardien ("Champ fleuri", A 6, C 58).

Au sujet des similitudes d'aventure, on peut prendre pour exemple la triplication particulière à G. de Coinci dans la version qu'il donne de Gondrée, atteinte à la face du mal des ardents (B II 24). Il s'agit d'une triple succession d'avaries que subit la malade en trois lieux différents: chez elle, au sanctuaire, dans la rue. C'est d'abord l'impatience du mari à l'égard de sa femme, honteux tant elle est devenue laide. Cet épisode lui-même triple, se répète quand Gondrée revient de l'église sans être guérie et dans un troisième temps, lorsque les membres de la famille se joignent au mari pour malmener l'infortunée dans un *crescendo* impitoyable. Ensuite, les gardiens de Notre-Dame de Soissons chassent la malheureuse, importunés par son assiduité, enfin les Soissonnais l'expulsent de la ville, les enfants la poursuivant de leurs sarcasmes.

Il y a lieu de s'interroger sur ces triplications si nombreuses dans nos miracles. Sans doute correspondent-elles à une moralité simple: on ne peut obtenir le succès du premier coup, ni même du second, à grand peine au troisième. Les choses ne s'accomplissent pas aussi facilement qu'on le souhaite et il convient de ne pas se laisser gagner par le découragement, en cas d'échec. La persévérance est la condition de la réussite. De tels épisodes contribuaient à l'exaltation de l'effort sur le chemin de la vertu. La triplication montre qu'on n'a rien sans peine (J 155), mais aussi l'aide indéfectible du ciel (J 67).

Les similitudes de jours semblent avoir été prisées aussi. L'enfant voué au diable un samedi soir, veille de Pâques, est sauvé quinze ans plus tard à la même date. Une période étant ainsi bouclée et révolue, il peut prendre un nouveau départ dans la vie.

Quant aux oppositions de personnages et d'aventures, elles forment un groupe compact qui apparaît sur le tableau consacré au rôle rétributeur de la Vierge où l'on voit vingt-cinq miracles autour des schémas d'Hildephonse, du "Miracle des samedis", "le Riche et la veuve" et leurs variantes. On pourrait encore rappeler le miracle de G. de Coinci (B II 17) où une ville anglaise qui n'a pas voulu accueillir les reliques de Notre-Dame de Laon est brûlée par le feu du ciel, la seule maison épargnée étant celle qui a accepté la châtiment. Dans le miracle de Berceo sur "l'Église dévalisée" (D 24), le voleur garde collé à la main le voile de Marie alors qu'un dévot embrassant le même voile le fait se détacher. Opposition encore dans "l'Abbé en mer" (B I 35, C 41, E 6, G 1, J 36, H 11, J 313 et J 339), où les prières à divers saints recommandées par les membres de l'équipage sont sans effet, alors que la prière à la Vierge, à laquelle exhorte l'abbé, apaise la tempête; ou enfin, dans J 78, où le calomniateur remplace dans le feu l'innocent qu'il persécutait, car celui-ci est entré de grand matin dans une église, etc.

c) À côté de ces situations générales, viennent des péripéties, variations minimales qui n'altèrent pas le schéma de base et sont des détails topiques fort nombreux.

— la lactation mariale se trouve aussi bien dans le groupe que nous avons appelé "Lait de la Vierge" (schéma 1) que dans la *Cantiga* J 46 où un Sarrasin vénère une image de Notre-Dame;

— l'auto-mutilation par auto-punition, qu'il s'agisse de main coupée, de langue tailladée, de castration, de défigurement, est un motif utilisé dans E 20 et J 206 ("Pape saint Léon"), J 174 ("Joueur mutilé"): miracles où Marie joue un rôle réparateur; dans A 8 h, B I 21, C 22, D 8, E 37, J 26 ("Pèlerin de Saint-Jacques") où il s'agit d'abord de rôle intercesseur, et dans M 9 où le rôle est auxiliaire;

— la mère qui prend l'Enfant Jésus à la statue de Marie tant qu'elle n'est pas exaucée est un motif commun à A. le Sage (J 76) et à l'anonyme catalan (M 32) dans des circonstances différentes (résurrection et délivrance de prison), bien qu'il s'agisse chaque fois de réparation accomplie par la Vierge;

— la monture ressuscitée, quand elle est aux mains des équarisseurs, est une très vieille anecdote utilisée déjà par Bernard d'Angers dans son *Liber Miraculorum Sancte Fidis*¹ (I 3), elle a plu à A. le Sage qui la raconte deux fois: J 178 et J 228;

— l'enfant d'une religieuse, subtilisé grâce à Marie, coup de théâtre de la légende de "l'Abbesse enceinte" (A appendix h, B I 20, C 13, D 21, J 7, H 8) a été réutilisé par A. le Savant dans une lointaine version de la "Sacristine", J 55;

— la multiplication miraculeuse d'approvisionnement suit le même schéma dans deux *Cantigas* J 203 et J 258;

— le fil d'or avec lequel Marie suture les plaies est une trouvaille dont l'anonyme catalan devait être satisfait, puisqu'il l'utilise trois fois dans son recueil: M 5 et 6 (miracles de mandement céleste) et M 8 (miracle de réparation), mais Berceo, sans préciser le métal, connaissait déjà le topique dans D 8; l'anonyme de la 2^e *Collection anglo-normande* parlant de fil vermeil pour désigner la cicatrice du "Pèlerin de Saint Jacques", offre le maillon de la chaîne qui a causé le glissement de sens;

— la fleur trouvée sur la tombe d'un juste est utilisée dans des légendes de mandement céleste ("Clerc de Chartres": A 3 h, B I 15, C 17, D 13, E 32, G 8, F 29, J 24), puis dans la légende du "Chevalier tué dans un tournoi" (J 195). Ce motif est repris dans "Cinq Psaumes" (B I 23 et J 56) où le rôle marial est une rétribution;

— l'image qui saigne quand on la frappe, légende très ancienne puisque rapportée aux temps mérovingiens par Grégoire de Tours, se retrouve à la fois dans le miracle de "l'Image de Châteauroux" (E 2, J 38), et E 75 "Conversion après semonce frappée par un Juif"; dans les deux cas, il s'agit d'un signe céleste;

¹ Bernard d'Angers, *Liber miraculorum Sancte Fidis*, édition de A. Bouillet, Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, Paris: A. Picard, 1897.

— l'impossibilité pour le pécheur (non confessé) d'entrer dans une église était un épisode caractéristique de toutes les versions de la légende de sainte Marie l'Égyptienne. Bien que ce miracle ne soit pas traité par A. le Sage, le poète devait le connaître car il utilise le motif dans J 98, J 127, J 217, J 262. Sous une autre forme, il était aussi dans la légende du "Pape qui vendit le baume" (C 9 et E 8);

— inversement, les fers se brisent chez les anciens captifs ou pèlerins pénitents qui ont rendu grâce (J 253 et J 325); les portes d'un sanctuaire s'ouvrent devant le protégé du ciel (J 245, J 246);

— l'objet du délit qui reste collé sur le coupable se retrouve chez Berceo (D 24), J. le Marchant (F 26) et A. le Sage (J 157);

— les pillards frappés de cécité, dont fait état Raoul Glaber au sujet des Sarrasins, dans ses *Histoires* (III, 7)¹ écrites aux environs de l'an mil, deviennent perdus dans nos miracles B I 11, v. 2060-2067, D 24, J 57, J 283, J 302, J 326;

— les pierres que l'on trouve mystérieusement sculptées apparaissent comme signe du ciel à plusieurs reprises: J 29, J 342 et même J 196;

— l'homme qui accepte de renier Dieu mais non Marie se trouve chez plusieurs auteurs: G. de Coinci, B II 23, v. 232-292, A 27, C 46, E 59, jusqu'à A. le Sage, J 281;

— l'homme dont la jambe se brise quand il tente de forcer la porte d'un sanctuaire est un lieu commun des recueils de miracles de saints. Dans les miracles de Sainte Foy, Bernard d'Angers raconte un tel épisode (I, 4); dans les légendes mariales, J 215 montre un homme dont le bras se casse quand il casse le bras de la statue de la Vierge, dans J 317 c'est le schéma primitif;

— l'icône qui exsude de l'huile ou s'incarne, se retrouve dans J 9 (miracle de "Sardenai"), B I 13, E 63, G 8, J 34 (miracle des "Samedis") et B I 32 ("Sarrasin qui révere une image de Notre-Dame");

— le travailleur dont les mains se ferment, pour ne pas avoir observé le repos un jour de fête, est aussi un topique des vies de saints passé dans les miracles de la Vierge (F 25, J 289);

— les Sarrasins, ou païens, ou violents, gagnés par la panique ou cloués sur place dans la bataille ne sont pas une nouveauté des miracles. R. Glaber—encore lui—raconte un tel fait pour un épisode de guerre en Espagne, les chrétiens pouvant alors faire un carnage des Maures et couvrir d'or l'ordre de Cluny (*Histoires* IV, 7). Dans la Péninsule ibérique, c'est un motif souvent utilisé, par Berceo (D 24) et surtout A. le Savant (J 57, J 62, J 194, J 248, J 302, J 326);

— les anges défendant une ville (en l'occurrence Tortose) dans J 165, constituent un motif repris dans J 233 pour un ermitage marial;

— le pendu dont les pieds sont soutenus par la Vierge, prodige au centre de toutes les versions du "Larron pendu" (A 6 h, B I 30, C 20, D 6, E 35, J 13) est réutilisé par A. le Sage dans des légendes d'accusation mensongère (J 175 et J 355);

¹ Raoul Glaber, *Histoires*, édition de M. Prou, Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, Paris: Picard, 1886.

— une pratique déterminée d'ascétisme: ne pas s'asseoir pendant la récitation des heures de Notre-Dame est un détail important du "Prieur de Pavie" (A 12, B I 27, C 26, D 12, E 41). Le miracle n'apparaît pas dans le recueil catalan de Lérida, mais le motif était connu de l'anonyme qui attribue l'usage en question au "Sacristain noyé" (M 27);

— le diable confondu qui s'en va en fumée est un motif très prisé par G. de Coinci dans le "Moineivre" (B I 16) la "Bourgeoise de Rome" (B I 18, H 13, J 17, M 2) et "l'Homme servi par le diable" (B I 38, J 67, K 1);

— l'entremetteuse qui pousse au péché se retrouve dans J 64 ("Dame au soulier"), J 312 ("Nom de Marie"), G 6 ("Sacristine");

— l'apparition de Marie à l'heure de la mort est commune à d'autres recueils de miracles et aux *Histoires* de Raoul Glaber (II, 9). Dans nos miracles, le motif revient très souvent: "Lait de la Vierge", "Du riche et de la veuve", A 15, A 24, etc.

— la statue qui s'anime pour sauver le marchand de Byzance donne aussi un avertissement sur les engagements faits à la légère ("Image de pierre épousée").

Les stéréotypes se trouvent encore dans l'expression des sentiments: la colère du père de "l'Enfant juif", le désespoir chez la "Bourgeoise de Rome" ou la mère de "l'Enfant juif"; ou d'attitudes conventionnelles: la pleureuse dans le miracle de l'Enfant qui chantait *Gaude Maria*... On peut les rencontrer dans les latinismes répétés d'un auteur à l'autre, par exemple l'expression "*Tu autem Domine*" au sens de point final employé par Berceo dans les "Juifs de Tolède" (D 18, str. 429c) et G. de Coinci dans le miracle d'Hildephonse (B I 11, v. 2264). Ce dernier auteur a des chevilles toutes prêtes, tics de langage, dont il parsème ses poèmes pour exprimer toujours les mêmes sentiments: la douleur, l'excellence, le désarroi, etc.

"Face moillie et exploree";

"Que nel saroit langue retraire";

"Ne seut que faire ne que dire"¹.

Le lecteur d'aujourd'hui, qui a tout son temps pour considérer le texte écrit trouve, sous les apparences de la variété, la redondance et l'uniformité. Cette littérature court donc un risque, la satiété, car elle enfonce le lecteur dans une espèce de paresse d'imagination en lui rappelant ce qu'il connaît déjà.

Le XIII^e a été le siècle du déploiement du miracle; on peut comprendre maintenant pourquoi c'est aussi le siècle où il sombre. Ce type littéraire est intéressant à petite dose. La civilisation orale l'avantageait car seul un

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame* B I 16, v. 146, t. II, p. 119; B I 17, v. 129, t. II, p. 127; B I 18, v. 116, t. II, p. 134 et *passim*.

petit nombre de miracles pouvait être dit d'affilée ou récité. Le lire dans un écrit impliquait une révision de sa conception à laquelle peu de compilateurs ont prêté attention. Berceo, dans son génie, l'a bien compris, qui choisit de faire un court florilège des miracles les plus frappants. Les collections les plus longues, les miracles franco-provençaux par exemple, trouvent là leur pierre d'achoppement, elles sont acculées aux redites. A. le Savant n'a pas été indifférent à ce problème, il a sauvé son œuvre en la mettant en musique ce qui, en rendant matériellement impossible une absorption à haute dose, exclut l'ennui et la saturation de l'auditeur.

Mais cette uniformité est sans doute passée inaperçue avant la seconde moitié du XIII^e siècle, excepté des poètes les plus habiles qui ont essayé de ne pas se contenter de l'accumulation bout à bout des miracles. Cette accumulation aura été un des plus gros défauts de ce type littéraire, parce qu'elle rendait inéluctables toutes les répétitions étudiées dans ces pages.

La présence massive des stéréotypes n'est pas pour autant tout à fait négative. Dans une certaine mesure, les miracles se distinguent grâce à eux de l'anecdote et de la prédication. Les thèmes secondaires, les motifs qui s'agrègent à l'épisode central contribuent, à leur façon, à faire la richesse de la légende. Dissocier dans le miracle le fait brut du développement serait enlever le signe d'une époque où l'on prenait son temps, et l'expression d'une mentalité fidèle aux prédécesseurs. De plus, dans les meilleurs cas, les mélanges multiples de tous ces stéréotypes donnent lieu à une combinatoire qui révèle une imagination poétique toujours renouvelée.

On peut s'interroger sur les multiples variantes obtenues ainsi. Les différences portent sur la composition, comme nous l'avons vu, le ton et le style, comme nous allons le voir, mais non sur le schéma. Peut-on entrevoir une explication historique de la diversité dans l'uniformité du miracle marial? Si l'on se rappelle le but pédagogique affirmé dans les introductions de recueils, on trouvera l'explication dans le "*Bis repetita placent*". Peut-être aussi que les poètes exploitant un thème topique ont modifié sciemment leur œuvre selon l'auditoire auquel ils s'adressaient. D'autre part, les érudits se sont posé de graves questions sur les sources différentes plus ou moins anciennes auxquelles se seraient renseignés les métromanes du XIII^e siècle. Pour ces derniers, il n'y a pas à écarter l'hypothèse—absurde au premier abord—d'une lecture superficielle du latin ou du grec. Or, tous les clercs n'étaient pas également forts pour déchiffrer les vieux grimoires. Enfin, s'il est vrai qu'a existé aussi une tradition orale dont se réclame souvent (autre stéréotype?) Alphonse le Savant, qui aurait entendu mainte histoire racontée par des pèlerins, on peut se demander si ces derniers retenaient tout

fidèlement, et n'étaient pas susceptibles de comprendre de travers... ou de faire preuve d'imagination?

Pour nous, l'interprétation serait encore différente. Les auteurs étaient pris entre une tradition savante, à suivre à cause de leurs origines cléricales ou nobles, et un public populaire à toucher, puisque communiquer son savoir est un devoir de charité. Parmi ces auteurs, certains étaient doués d'une force créatrice indiscutable. Leurs productions ont été un compromis entre un cadre intangible et un tempérament littéraire.

Cette recension des stéréotypes serait bien incomplète, si nous passions sous silence l'importance donnée aux chiffres.

Pour les chiffres, nous pensons qu'il conviendra de laisser de côté les expressions toutes faites où entrent des comparaisons de pondération difficile ou de majoration avec 100 fois, 500, 1.000, 2.000, 10.000, 100.000, 500.000, mille milliers, qu'affectionne particulièrement G. de Coinci, ou encore les expressions d'approximation. Nous procéderons plutôt à un bref inventaire des chiffres trouvés le plus souvent dans les collections de miracles de la Vierge en langue vulgaire, propres à la Romania.

Les intellectuels du Moyen Âge, lecteurs de l'Ancien Testament et d'ouvrages transmettant les théories pythagoriciennes, ont beaucoup spéculé sur les nombres, que ceux-ci soient impairs et donnent une idée de la perfection, ou pairs ressortissant du transitoire.

Le chiffre 3 est répété cent quatre-vingt-sept fois dans les collections. Il exprime une majoration, peut-être à cause de sa possibilité de combinaison ($1 + 2$); souligne un comportement bon ou mauvais qui entraîne, en proportion, rétribution positive ou négative; montre une insistance dans le bien quand un fidèle implore par une prière répétée trois fois ou un triduum de jeûne ou de prière. Marie ne dédaigne pas, comme c'est le cas pour Théophile, d'accorder trois apparitions. Dans le mal, le diable utilise la même démarche et revient à la charge pour importuner un pécheur ("Moine ivre"). C'est aussi un chiffre utilisé dans les titres: "Trois enfants dressent les colonnes de la basilique de Constantinople", "Trois chevaliers" qui profanent l'église de sainte Marie, "Abbesse qui chantait trois psaumes", "Moine qui écrivait le nom de Marie de trois couleurs".

Ce chiffre, de loin le plus employé dans les collections, et dont on trouve beaucoup de références religieuses rappelées dans les miracles: les trois personnes de la Trinité, Jonas enfermé trois jours dans le ventre de la baleine, les trois reniements de saint Pierre, Jésus au tombeau pendant trois jours, les trois substances utilisées pour la messe, semble être inscrit au plus profond de l'esprit humain. Chiffre auquel on attribuait une valeur céleste et

spirituelle, il est aussi familier aux lecteurs de contes folkloriques dans lesquels le protagoniste fait trois rencontres, passe par trois aventures successives dont l'une, plus importante que les autres, est déterminante pour l'histoire.

Trois exprime une sorte d'achèvement, d'action poussée à l'extrême ou à sa conclusion. Comme pour le motif de la triplication mentionné plus haut, il semble qu'après une série de trois actions, il n'y ait plus rien à ajouter, plus de place laissée pour autre chose, les possibilités étant saturées ("Jongleur de Notre-Dame").

Souvent, le miracle se produit à la fin d'une triple démarche, les auteurs retrouvant là le thème ternaire des étapes conçues par Origène qui répartit les mystiques sur la voie purgative en commençants, progressants et parfaits. Dans les miracles de quête ("Enfant voué au diable", "Excommunié absous par un saint ermite"), une première étape n'est pas satisfaisante, renvoyant le dévot vers un autre lieu ou un autre interlocuteur; la seconde étape annonce le salut et en indique l'instrument; la troisième le fait rencontrer.

Le 2 présente quatre-vingt-cinq occurrences et pourtant, il est difficile de lui attribuer, dans nos collections, une signification originale. Ce peut être encore une insistance. Il souligne surtout une dualité, au sens d'opposition entre le Bien et le Mal, idée qui sous-tend le miracle marial. Dans le miracle des "Deux compagnons", il met justement en relief le bien et le mal, alors que par le jeu de la duplication, il souligne la symétrie de la légende de la "Chaste impératrice". Deux est encore un chiffre familier aux lecteurs médiévaux de la Bible et des Pères de l'Église, chez lesquels étaient utilisées, comme encore chez un G. de Coinci, l'opposition entre l'âme et le corps, entre les deux testaments ou la vie active et la vie contemplative.

Il est souvent question des deux messagers d'un grand personnage de l'Église, de deux accompagnateurs ou suivantes de la Vierge: anges avertisseurs lorsqu'elle apparaît. Mais ces envoyés ne font-ils pas dans ce cas figure d'acolytes de la divinité et ne nous ramènent-ils pas au nombre trois? Il exprime aussi la vanité d'une entreprise qui ne sera couronnée de succès qu'après une nouvelle tentative. C'est aussi un des rares chiffres utilisé dans les titres: "Des deux compagnons", "Réconciliation de deux femmes jalouses", "Deux frères de Rome", "Deux écuyers" (J 106).

Le 5, autre nombre sacré, nombre impair par excellence puisque formé par l'addition du premier nombre pair et du premier nombre impair ($2 + 3$), n'apparaît que quarante-quatre fois, mais revêt peut-être une importance qui dépasse celle simplement numérique. C'est, en effet, le seul nombre sur lequel les auteurs fassent des spéculations.

Ce chiffre a attiré l'attention de critiques comme Carmelo Gariano¹ au sujet de Berceo. Mais il serait inexact d'attribuer au poète castillan l'invention du 5 comme chiffre de la Vierge, puisque c'est une constante dans la majorité des collections de miracles de la Vierge de la Romania. Font exception les recueils les plus courts: miracles picards, provençaux, Bonvesin da la Riva, R. Lulle et le manuscrit de Lérida.

Ce sont cinq roses que l'on trouve sur la tombe du "Clerc de Chartres" (B I 23), parce qu'il chantait cinq psaumes en l'honneur de la Vierge, autant qu'il y a de lettres dans le nom de Marie; l'icône de Constantinople reste cachée cinq jours par semaine à l'église des Blachernes. Il y a cinq autels dans l'église où Marie ne veut que de l'huile d'olive pour sa lampe (J 304). On ordonne à une malade, atteinte d'écrouelles, de boire pendant cinq jours (autant de jours qu'il y a de lettres dans le nom de Marie, est-il précisé) l'eau de lustration de reliques (J 321).

Il faudrait rattacher à cette particularité le nombre d'*Ave Maria*, toujours multiple de cinq, récités par les protagonistes de miracles; le chapelet et le rosaire procèdent d'une telle coutume; 50, 100, 150, 1.000, autant d'*Ave* que récitent chaque jour certains dévots dans un zèle que le ciel même juge parfois intempestif ("Sœur Eulalie").

Pourquoi 5? Certains poèmes donnent le fruit des spéculations de leurs auteurs en rapport avec les cinq plaies du Christ et les cinq sens. Il y a cinq Joies de la Vierge, comme il y a cinq fêtes mariales dans l'année (Assomption, Nativité, Conception, Purification, Annonciation).

Ce chiffre semble lié à l'apaisement, puisque dans la "Vision de Guettin" (A 23), le moine meurt calmé le cinquième jour de sa maladie et dans le miracle de la "Nonne morte avant d'avoir terminé sa pénitence", la pécheresse peut rassurer son ancien couvent sur le sort obtenu grâce à la Vierge; la religieuse, il est vrai, avait l'habitude de dire les cinq Joies (A 32).

Sans nous lancer dans des spéculations mathématiques dépassant nos compétences, nous pouvons hasarder des hypothèses sur les raisons de mettre le nombre 5 en relation avec la Vierge.

La division par cinq est liée au Nombre d'Or sur lequel les architectes du Moyen Âge se complaisaient à bâtir certaines églises, sculptures ou rosaces de vitraux, comme la rose nord de la cathédrale Notre-Dame à Amiens. Sans doute en souvenir de Jessé, d'après la prophétie d'Ezéchiel, et à cause du nom de Nazareth qui signifie fleur, Marie est souvent comparée à une

¹ Carmelo Gariano, *Análisis estilístico de los "Milagros de Nuestra Señora" de Berceo*, Biblioteca románica hispánica, Madrid: Gredos, 1965, pp. 180-183.

fleur, or, nombreuses sont les fleurs à cinq pétales que l'on voit dans la nature. Marie est aussi désignée sous le nom d'étoile, or l'étoile à cinq branches s'inscrit dans un pentagone pour former un élégant dessin; celui de quelques verrières d'églises.

De plus, on a attribué à ce nombre une valeur symbolique, car depuis l'Antiquité a existé une sorte de mystique du nombre cinq, moitié de la décade ($1+2+3+4$), celle-ci étant un nombre parfait, symbole de l'univers.

Le 5, nombre ésotérique qui est celui de la création, de la matière pénétrée par Dieu ($4 + 1$), symbole de vie, de beauté et d'amour offrait toutes les caractéristiques qui peuvent s'appliquer à Notre-Dame si l'on christianise des spéculations venues des pythagoriciens.

Au sujet du 5, comme du 3 déjà vu, plusieurs recueils de miracles comportent un nombre de textes, multiple d'un de ces chiffres; c'est le cas des collections d'Adgar (trente-neuf à l'origine), Berceo (vingt-cinq), A. le Sage (trois cent cinquante-cinq), les miracles picards (neuf), ceux de Bonvesin da la Riva (cinq) et même de J. le Marchant, trente textes avant l'ajout de deux miracles de G. de Coinci. Mais est-on en droit d'inférer de cela un choix délibéré ou l'effet du hasard? Certes, les intellectuels du Moyen Âge aimaient donner à leur œuvre un supplément de signification qui n'apparaissait pas au premier coup d'œil, mais d'autre part, comme les œuvres étaient livrées à des copistes, il serait imprudent de se prononcer sur des écrits dont le nombre de composantes n'est pas sûr.

Nous trouvons le chiffre 30 à trente-deux reprises dans nos collections. Ce nombre, qui représente les jours du mois, est lié à la semonce et à la mort. Parfois, celle-ci a déjà eu lieu; pour le "Clerc de Chartres", Marie apparaît trente jours plus tard à un confrère du défunt et ordonne d'ensevelir dignement l'imprudent. La mort peut, dans d'autres cas, être à l'état de menace: l'évêque doit dans ce délai, sous peine de perdre la vie, rappeler à lui le "Prêtre ignorant". Dans une version de la "Nonne infidèle" (B I 43), après trente ans passés dans le siècle, la religieuse doit se souvenir de ses vœux au risque d'encourir la colère de Marie. Dans les "Deux frères", Étienne ressuscite trente jours pour faire pénitence, réparer ses torts et faire une bonne fin. La mort est une annonce de perspective heureuse, un passage à une vie meilleure: "Muse", malade le vingt-cinquième jour du mois, meurt cinq jours plus tard pour aller au paradis, comme l'"Enfant qui connaît la Bible". Enfin, la "Nonne morte avant d'avoir accompli sa pénitence" apparaît à son abbesse trente jours plus tard. Dans cette perspective de préparation à une vie nouvelle, la Juive qui ne pouvait accoucher, et heureusement aidée par la Vierge, se fait baptiser au bout d'un mois dans la *Cantiga* J 89.

Le nombre 30 représente un délai restreint, imparti pour se mettre en règle avec le ciel.

Le chiffre 7, addition des nombres majeurs pour Pythagore, union de l'âme et du corps pour saint Augustin (3 + 4), chiffre biblique, a aussi de multiples références religieuses et culturelles au Moyen Âge. C'est le nombre des jours de la semaine, des âges de la vie, des arts libéraux, ce qui en fait le chiffre de la connaissance, des dons du Saint-Esprit (miracle du "Champ fleuri" A 6, C 58), des offices de jour selon les heures canoniales, souvent mentionnées dans les miracles. Il est répété trente et une fois.

C'est un nombre lié à des rythmes temporels assez harmonieux.

Au soir du septième jour de décembre commence la célébration de la fête de la Conception de Notre-Dame. À une époque où l'accent est mis sur l'Incarnation—le XIII^e sera le siècle de la crèche—on rapproche, au mois de décembre, la Mère (première semaine) et le Fils (dernière semaine) dans le miracle d'"Hildephonse". On chante les sept psaumes de la pénitence au chevet d'un mourant qui les réclame comme réconfort (A 23). Dans certaines versions de la "Sacristine" (G 6), la nonne mène une sainte vie pendant sept ans, dans d'autres inversement, elle est absente de son couvent pendant le même temps; cela équivaut, à l'époque, à la possibilité d'avoir sept enfants! Le nouveau-né de l'abbesse, accouchée par Marie, sera donné en garde à un ermite pendant sa première enfance, soit sept ans. L'excommunié mettra sept ans de sa vie à trouver le sage "fol" qui l'absoudra et mourra sept jours plus tard. Quand Césarée sera délivrée du danger que lui faisait courir l'empereur Julien l'Apostat (B II 11), les fêtes dureront sept jours. Pendant sept jours aussi la belle orgueilleuse des miracles catalans (M 11) reste le visage dévoré. Dans cette même collection, le nombre des Joies de la Vierge passe à 7; voilà pourquoi certains dévots disent en leur honneur sept *Ave Maria* par jour (M 7 et M 19).

Le chiffre 1 se retrouve vingt-six fois. D'ordinaire nombre de la stabilité, il est employé dans les miracles devant le mot "an" et lié à l'épreuve.

Le "Prieur de Pavie" reste un an au Purgatoire avant de revenir de l'au-delà annoncer son salut à ses frères, tandis que Marie l'Égyptienne fait pénitence un an dans le désert, avant de recevoir la visite du prêtre Zozime.

Parfois, cette période est considérée comme relativement courte, puisque G. de Coinci, antisémite dans ses propos, indique que, s'il en avait le pouvoir, il ne souffrirait pas un seul Juif une seule année dans le pays (B I 12). C'est la durée du crédit qu'accorde le Juif au marchand de Byzance; le chevalier follement épris d'une dame récite cent cinquante *Ave* par jour (B I 41) pendant un an.

C'est aussi le laps de temps pendant lequel il faut dire quotidiennement la messe pour sauver, soit le corps ("Empereur tombé dans la mine"), soit l'âme d'un être cher (C 47), ou attendre la guérison ("Muriel") de malades atteints de perclusion (F 5, F 12), de cécité (J 338); à moins qu'il s'agisse d'une rémission, d'une seconde crise en punition, ou d'épidémie ("Enfant qui connaît la Bible", J 53). C'est encore le temps que doit attendre la dame (elle ne peut ni enlever ni mettre son soulier) de la *Cantiga* 64; la jeune fille d'Arras refuse pendant un an le mari imposé par ses parents, puis le drame éclate (J 105). C'est la période de préparation à la mort du moine qui avait cessé ses prières mariales dans la *Cantiga* 274. Dans un seul cas, le chiffre se trouve devant le mot "mois" (J 188).

Le chiffre 4, chiffre terrestre, du corps, des saisons, des points cardinaux et des vents, est répété vingt et une fois.

Un peu comme 2, il a une valeur d'insistance dans des énumérations approximatives ou des expressions toutes faites. Il est prégnant lorsque sont évoqués les éléments de l'univers à propos desquels est bâti un cycle de miracles (C 2). Parfois, il semble avoir été mis par erreur à la place d'autres chiffres comme 3 (K 3). D'autres fois, il va de pair avec une période de passivité due à la maladie (J 393), à la mort supposée (M 8), ou à la mort apparente (J 347).

En tout cas, son emploi n'a guère de signification évidente.

D'après le sens, rappelé plus haut, que l'on donnait à la décade, le chiffre 10, celui des commandements de Dieu, devrait avoir un rôle important, or, il n'apparaît que quinze fois, surtout dans des approximations numériques (neuf ou dix dans F 27, F 30). Plus intéressant est son emploi dans le topique de l'incalculable, mentionné au début de ce chapitre, car dix est le nombre de l'inconnu, de l'absolu, de la totalité, de Dieu; on ne pourrait même pas dire le dixième des miracles accomplis par l'intercession de Notre-Dame. Ce chiffre indique aussi l'enchérissement, une période de temps longue: dix ans de maladie (J 247), dix ans d'absence (J 257); une force très grande comme l'effort conjugué de dix chevaliers (J 217).

Le chiffre 9 (3×3) donc autre chiffre céleste, celui des chœurs d'anges, n'a pas, lui non plus, l'importance attendue par le lecteur. Utilisé douze fois, il indique encore une longue période de temps: la durée d'un archi-épiscopat à Tolède (B I 11), le nombre de psaumes chantés en l'honneur de la gestation mariale (C 60) et surtout la suite bien connue de jours de prière ou de jeûne, les fameuses neuvaines (F 1, J 261, J 357, etc.).

Le chiffre 40, si utilisé dans la Bible pour désigner les temps d'épreuve, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, donne l'idée d'un ordre de

grandeur important, période où il faut faire face, comme dans le Livre saint, à des difficultés. Les références sont d'ailleurs données: les Hébreux pendant l'Exode, Jésus jeûnant au désert. On pourrait ajouter le Carême. Pendant quarante jours, Théophile fait pénitence dans une église, avant que Marie lui apparaisse pour la première fois. Pendant quarante ans, le prêtre dont saint Grégoire raconte l'histoire vit avec sa prêtresse (B II 29) dans la chasteté. Quarante jours, tel est le délai donné par l'empereur romain aux apôtres, avant de décider qui, des Juifs ou des chrétiens, aura une ancienne synagogue (E 66). C'est encore pendant quarante jours que l'Etna fait éruption au milieu de divers autres cataclysmes (J 307).

Enfin le chiffre 12, produit de 3 par 4 comme 7 en était la somme, le nombre des mois de l'année, des heures du jour ou de la nuit et des signes du zodiaque, n'est plus répété que neuf fois. Il impliquait quelque noblesse tant il est utilisé dans la Bible, soit dans l'Ancien Testament (les douze tribus d'Israel), soit dans le Nouveau qui lui a donné une valeur de choix avec le nombre des apôtres, donc de l'Eglise universelle. G. de Coinci attribue douze chanoines au doyen avaré de la cathédrale de Christchurch (B II 16).

Après ce rapide inventaire des nombres dans les miracles de Notre-Dame, nous essaierons de synthétiser quelques aperçus. D'une collection à l'autre, ce sont les mêmes chiffres dans les mêmes miracles, donc les auteurs ont suivi un modèle latin semblable et les mêmes conventions littéraires.

Les miracles dont le style est le plus travaillé, comme ceux de G. de Coinci, mentionnent le plus de chiffres. Là aussi, on note le plus les expressions de pondération difficile et de majoration. Inversement, les collections qui se font le plus l'écho de faits divers, comme celle de J. le Marchant, n'ont pas de chiffres conventionnels, à part 3 et 5.

Alphonse le Savant, toujours à l'affût d'un nouveau domaine d'érudition à incorporer dans son œuvre, n'est guère amateur de chiffres dans les *Cantigas*, donc ceux-ci correspondent à un usage ancien, peut-être quand les miracles avaient encore des points de contact avec l'épopée. À ses *Cantigas*, le roi a donné un caractère lyrique, à quelques exceptions près, et les chiffres n'y jouent pas de rôle significatif. Toutefois, le manuscrit 1 de la Bibliothèque de l'Escorial offre une double page de miniatures, soit douze illustrations, toutes les dix *Cantigas* se terminant par 5 (jusqu'à 185), alors qu'entre temps, la page est simple¹. Fait remarquable: au fur et à mesure qu'on

¹ Matilde López Serrano: *Cantigas de Santa Maria...*, Madrid: Patrimonio Nacional, 1974, p. 40.

avance dans le siècle, on retrouve les mêmes chiffres déjà employés, sans rien y ajouter. Le recueil catalan est celui où comparativement, après J. le Marchant déjà cité, on emploie le moins de chiffres.

Les spéculations sur les nombres font partie d'une époque antérieure, ou sont destinées à un public plus savant que celui des miracles de la Vierge. Cela explique l'utilisation restreinte et traditionnelle des nombres dans les collections étudiées.

Les auteurs de miracles ne se sont pas intéressés à jouer de l'alternance entre miracles courts et miracles longs (cf. chapitre précédent). Nos observations sur les chiffres dans les textes mêmes, confirment ce manque relatif d'intérêt pour la valeur des nombres. Les miracles, précisons-le, ne se succèdent pas dans chaque collection selon un nombre croissant ou décroissant de vers ou de strophes.

TABLEAU DES NOMBRES DANS LES MIRACLES DE NOTRE-DAME

| | A | B | C | D | E | F | G | H | J | K | L | M | Nb occ.rr. |
|-----|----|----|----|---|----|----|---|---|----|---|---|---|---------------|
| 3 | 21 | 50 | 25 | 9 | 13 | 15 | 3 | 2 | 45 | 1 | | 3 | 187 |
| 2 | 2 | 31 | 4 | 5 | 6 | 1 | 2 | 7 | 24 | 1 | 2 | | 84 |
| 5 | 2 | 12 | 7 | 4 | 3 | 5 | | | 11 | | | | 44 |
| 30 | 4 | 9 | 4 | 3 | 2 | 2 | | | 6 | | | 2 | 32 |
| 7 | 5 | 9 | 4 | 1 | 3 | 1 | 1 | 1 | 2 | | | 4 | 31 |
| 1 | 2 | 5 | 3 | 1 | 1 | 2 | | | 12 | | | | 26 |
| 4 | | 5 | 4 | | | | | | 10 | 1 | | 1 | 21 |
| 10 | | 4 | | 2 | | 3 | 1 | | 5 | | | | 15 |
| 9 | | 5 | 1 | | | 3 | | | 3 | | | | 12 |
| 40 | 1 | 3 | 1 | 1 | 1 | 1 | | | 3 | | | | 11 |
| 12 | | 3 | 1 | | 1 | | | | 3 | 1 | | | 9 |
| 15 | | 3 | | | | | | | 6 | | | 1 | 10 |
| 6 | | 4 | | | | 1 | | | 3 | | | | 8 |
| 20 | | 7 | | | | | | | | | | | 7 |
| 8 | | | | | 1 | 1 | | | 1 | | | 1 | 4 |
| 150 | | 3 | | | | | | | | | | | 3 |
| 14 | | | | | | | | | | 1 | | 1 | 2 |
| 50 | | 1 | | | | | | | | | | 1 | 2 |
| 100 | 1 | | 1 | | | | | | | | | | 2 |
| 13 | | | | | | | | | | | 1 | | 1 |
| 25 | | | 1 | | | | | | | | | | 1 |

En fait de spéculations mathématiques, les auteurs se sont intéressés aux seules duplication et triplication, c'est-à-dire à des procédés qui relèvent du conte folklorique, destiné à une masse de public, et non du récit à clef s'adressant à une élite.

3. LES TECHNIQUES ET PROCÉDÉS NARRATIFS.

Puisque les miracles sont conçus en fonction d'un large public, les auteurs ne vont-ils pas donner leurs préférences à des procédés rendant l'écoute et la compréhension plus faciles ?

— D'abord, il est intéressant d'observer le mode narratif du corps du récit lui-même, entre l'introduction et la conclusion. Quelle personne caractérise ce type de récit. Mode du "je", ou primat du "il" ?

Notre propos n'est pas d'introduire dans cet ouvrage une partie de statistique linguistique. Elle devrait faire l'objet d'une étude à part. Néanmoins, une pratique assidue des textes permet d'avancer quelques remarques.

Si nous laissons de côté l'introduction et la conclusion du miracle, déjà envisagées, où nous avons souligné le désir des auteurs de maintenir l'apparence orale et de terminer sur une sorte d'homélie au ton moralisateur et exhortant à la piété, comment se comportent les auteurs en tant que narrateurs ?

Le plus souvent, ils s'en tiennent au récit à la troisième personne, plus qu'à celui à la première du singulier ou du pluriel. Dans l'introduction, ils se risquent tous à utiliser la première personne du singulier et dans la conclusion la première du pluriel. Dans l'introduction, ils utilisent le "vous" qui disparaît très vite. Les auteurs sont mal à l'aise pour intervenir dans le récit, sauf les poètes doués d'un tempérament littéraire: G. de Coinci, Alphonse le Sage et Raymond Lulle. Ceux-ci, au contraire, n'arrivent pas à se détacher de ce qu'ils présentent parfois comme un témoignage. Ce mode domine chez A. le Savant.

G. de Coinci et A. le Sage se ressemblent: l'un et l'autre racontent des miracles qu'ils sont censés avoir vus ou dont ils ont été bénéficiaires. Mais alors que G. de Coinci n'utilise le procédé qu'une fois, le poète royal prétend avoir vu un miracle ou en avoir été bénéficiaire vingt et une fois. Il y a une autre différence entre les deux auteurs: G. de Coinci, très possessif dans ses poèmes, raconte les faits à la première personne; A. le Sage, même quand il est protagoniste, parle "d'un roi" sans plus de précision. Le monarque castillan parle de lui à la troisième personne, utilisant un dédoublement

entre le troubadour et le personnage social, comme s'il était le témoin de ses propres agissements.

Un autre point de vue intéressant est celui de Berceo qui ne se fait jamais passer pour témoin ou auditeur d'un miracle, comme les deux auteurs précédents, mais lecteur avant d'en être le récitant. Il ne prétend à aucune originalité et ne se présente pas davantage comme bénéficiaire. Cependant, face à une matière étrangère à lui, par l'ancienneté dans le temps ou l'éloignement dans l'espace, il est plus à l'aise que les autres conteurs pour intervenir, donner son avis, souligner une situation piquante.

Avant de revenir, plus loin, sur ces particularités, nous pouvons dire que, dans les miracles de la Vierge, les auteurs s'expriment par *topoi* et non en laissant voir directement leur personnalité; quand ils montrent leurs sentiments ou expriment une opinion, c'est dans un moule reçu et couramment admis. Le "moi" n'a pas attendu le *xvii*^e siècle pour être haïssable.

— Les auteurs de miracles, parfois gênés ou timorés dans leur façon de se présenter, n'ont pas pour autant un "discours" sans intérêt. Il suffit d'examiner la nature des différents passages pour s'en convaincre.

Si l'on note l'absence quasi générale de description, la narration n'est pas plate. Certes, malgré les détails concrets dont les meilleurs auteurs, comme Berceo, parsèment leurs écrits, rares sont les récits rigoureux ou les représentations précises. Nous ne sommes jamais informés que dans les grandes lignes. L'imprécision règne.

Le développement est le plus souvent linéaire, raconte les faits selon l'ordre chronologique, sans retour en arrière pour maintenir l'attention en suspens et satisfaire la curiosité des plus exigeants. Les exceptions de la "Sacristine" ou de la version de la "Délivrance merveilleuse" par Berceo sont d'autant plus remarquables. Mais puisque le retour en arrière était recommandé dans les arts poétiques, donc connu des auteurs, et si ces derniers ne l'ont pas utilisé davantage, il y a une raison. Sans doute le souci pédagogique de ne pas dérouter des auditoires qui, n'ayant pas le texte sous les yeux ou peu habitués à l'abstraction, auraient risqué de ne pas suivre l'enchaînement des épisodes et partant, ne pas comprendre le miracle. De même, les auditoires peu instruits ne pouvaient apprécier les passages discursifs, la morale tirée à la fin du récit suffisait à donner la norme religieuse.

Pour maintenir leur auditoire dans l'attitude expectative, les auteurs de miracles ont préféré deux procédés: les propos rapportés au style direct et le dialogue. Bien que les auteurs n'aient pas été hantés par le souci de brièveté—notion invoquée au moment d'allonger considérablement le texte! — ils ont su faire un grand usage du discours direct et du dialogue. On peut

même dire parfois qu'ils transposent en discours direct des morceaux de narration. Cette présentation vivante au moyen de scènes ou de conversations devait contribuer à constituer les passages qui pouvaient le mieux intéresser.

Le dialogue fait gagner du temps, et surtout par son caractère d'affrontement, il introduit le dynamisme dans le récit. Vif, il donne un rythme nouveau au texte et fait merveille dans les miracles où diables et anges se disputent un pécheur. C'est la seule façon trouvée par les poètes pour accélérer le rythme de l'action. Les auteurs, ignorant les combinaisons de phrases courtes pour couper une narration par ailleurs très étale, ne connaissent en dehors du dialogue qu'une solution pour exprimer la rapidité: l'emploi des adverbes de manière ou de temps: *isnelespas* (B II 19, v. 132), *isnelement* (G 4, v. 69), *logo manamam* (J 362, J 371, J 378), *logo mantinente* (J 374), *encontinent* (M 8)¹. L'abondance des dialogues est à souligner, car avant les premiers témoignages de théâtralisation de miracles de la Vierge, en France au xiv^e siècle dans les *Miracles de Notre-Dame par personnages*, plus tard en Péninsule ibérique, les miracles que nous étudions sont aussi des jalons vers une dramatisation. Ce caractère s'affirme dès le passage du miracle marial à la langue vulgaire, depuis les poèmes les plus anciens, ceux d'Adgar, aux textes en prose les plus récents, ceux du manuscrit de Lérída. Tous font une large place aux propos rapportés au style direct, les narrations qui ne sont pas entrecoupées de tels procédés étant en minorité.

Ces coutumes entraînent une utilisation rituelle des modalités temporelles.

Prétendu témoin d'un fait qui appartient à un passé plus ou moins reculé, le miracle marial n'est pas écrit au présent. Dans le texte peuvent se succéder le futur de l'exhortation, puis le prétérit du récit proprement dit. L'imparfait, temps du mythe ou des contes populaires, mythes déchus, est utilisé dans deux éventualités, pour l'introduction dans l'ingénu: Il était (une fois !) et pour des passages narratifs dans lesquels il sonne étrangement, comme si le récit du péché habituel était un fragment détaché d'une geste du mal, tombée dans l'oubli ou l'enfer d'une bibliothèque (J 11).

Mais, nous le savons, les compilateurs de miracles ont une inclination très grande pour les propos rapportés au style direct. De tels passages, au présent, actualisent l'action et font du lecteur ou de l'auditeur un témoin de

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, t. IV, p. 139; Miracles picards, ed. Kjellman, *op. cit.*, p. 309; A. le Sage, *Cantigas de Santa Maria*, t. III, p. 277; 299; 312; 302 et *passim*. *Miracles de la Verge Maria*, p. 40 et *passim*.

la scène. Alors, on peut oublier que l'on a affaire à une histoire lointaine; ce qui s'est autrefois passé est encore vrai et acquiert une exemplarité plus frappante. Le mélange des temps est donc de règle.

En sautant allègrement d'un temps à l'autre, les auteurs assurent, malgré tout, quelque vivacité à leur texte, et, par ce brouillage des époques, détachent de la référence à une seule période, pour faire du miracle une œuvre intemporelle dont la vérité reste intangible.

— Non moins remarquable est l'habitude des inclusions, petites anecdotes ou sous-miracles à l'intérieur d'un autre, et des changements de ton. Ces deux procédés, de toute évidence, ont été utilisés pour qu'à l'occasion de cette rupture de l'attention, et de la tension, chez les auditeurs, ceux-ci puissent ensuite être plus disponibles, après l'espèce de récréation que leur procurait cette parenthèse.

L'inclusion est un procédé presque uniquement utilisé par G. de Coinci. Les autres auteurs font des digressions, mais pour rappeler un épisode biblique et le comparer à leur propos. Par exemple, l'anonyme de la 2^e *Collection anglo-normande* rapproche de l'histoire de Théophile la parabole de l'Enfant prodigue, mais cela n'excèdera pas une dizaine de lignes. D'autres narrateurs ajoutent à la fin de leur récit un autre miracle, comme l'anonyme franco-provençal (E 13).

G. de Coinci, lui, dans le corps du récit, introduit un épisode qui relègue momentanément celui-là, mais à son tour, disparaît pour faire à nouveau place au miracle principal. L'auteur francien laisse glisser sa plume par association d'idées et les digressions forment comme des harmoniques du sujet essentiel. C'est dans le miracle du bouvier Buésars l'inclusion du joueur malchanceux qui médit de tout, mais refuse de médire de la Vierge (B II 23, v. 233-287); dans le "Clerc fiancé de la Vierge", le bénédictin indique deux exemples opposés: celui du prêtre pelé (B II 29, v. 575-632), exemple à ne pas suivre, et l'histoire du prêtre qui vit quarante ans dans la chasteté avec sa prêtresse (v. 643-700). Dans le miracle de "Sardenai", à propos du respect dû aux images, nous avons l'histoire du ribaud et de la statue de Châteauroux que G. de Coinci ne raconte pas dans le reste de son œuvre (B II 30, v. 640-663)¹.

Plus intéressants encore sont les changements de ton, car on les retrouve dans presque toutes les collections. Ils causent toujours la même rupture dans le même sens: le badinage s'introduit dans l'emphase, dégonfle la so-

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, t. IV, pp. 210-211; p. 362-364 et 365-367; pp. 402-403.

lennité du miracle, parfois au moment où le lecteur s'y attend le moins, ou dans les circonstances qui s'y prêtent le moins.

Dans le domaine anglo-normand (C 10, v. 71-76), un malade, guéri après une vision de la Vierge, se réveille et voit à côté de lui le cercueil qu'on lui destinait:

*"De altre chose ore me areisoniez,
A manger primus me donez,
E lessez vostre bere ester,
Jeo n'en ai unkore mester,
Nen ai cure par ma fey
De munter cele palefrei".*

Dans le domaine francien, c'est sur le mode plaisant l'histoire peu édifiante du Normand qui ne veut pas s'acquitter de son vœu. G. de Coinci est en train de tonner contre ce genre de pécheur (B II 15, v. 134-140):

*"Autel ont fait com li Normanx
Qui en la mer saint Mychael
Promist sa vache et son vael,
Mais tant fu folz et estapez,
Quant de la mer fu eschapez,
Qu'il dist; 'Mychael, Mychael,
N'aras ne vache ne vael'".*

Dans le domaine ibérique, les commentaires des témoins qui ont vu la cloche tomber sur le piqueur, improvisé sonneur, ne manquent pas de sel. Tout le poème, en rimes acrobatiques, suggère le coup de cloche (J 276, v. 41-42):

*"Mais mol'a cabeça ter
ca non é pera fole . . ."*¹

Cela nous amène à parler de la veine comique dans les miracles de la Vierge. Ce genre de texte ne déclenche guère l'hilarité, là n'était pas le but des auteurs. La règle de saint Benoît renferme un passage célèbre sur le rire (VII, 59-60). Bruyant, incontrôlé, il a même été vu au Moyen Âge comme une manifestation suspecte dans les milieux religieux. Quand les miracles évoquent la beauté de Notre-Dame, ils ne disent jamais que la gardienne de la joie évangélique sourit, sauf dans un miracle de la 2^e Collection anglo-nor-

¹ 2^e Collection anglo-normande, op. cit., p. 43; G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame* t. IV, pp. 81-82; A. le Sage, *Cantigas de Santa Maria* t. III, p. 66.

mande (C 2, v. 403), où elle apparaît en riant, et B I 31, (v. 149, t. III, 17). En revanche, à plusieurs reprises, il est question du rire du diable (B I 27, v. 122; B I 29, v. 132-133 et v. 151) qui ponctue ainsi ses exigences, lors des pactes passés avec ses victimes. Le rire est vu comme insultant: "*Ridere, mordere*". Pour les milieux conventuels, dont les miracles sont le produit littéraire, le bruit, on s'en souvient, a quelque chose d'inferral. À la musique céleste s'opposent les stridences des diables dans leur gouffre.

Est-ce à dire que la littérature des miracles soit triste, comme le serait, par supposition erronée, le milieu des clercs du temps? Nullement. Mais semble-t-il, entre gens de bonne compagnie, le sourire admis est le sourire . . . en coin. Un sourire témoin de la subtilité perçue, d'un plaisir calmement savouré, dont la discrétion ne troublerait ni la tranquillité ni l'ignorance du voisin imperméable à l'humour. Le lecteur, du moins, l'imagine en lisant les miracles de Berceo.

G. de Coinci s'est expliqué sur la question du rire dans deux de ses miracles (B II 13 et B II 17). Car si l'on juge intempestifs, dans les milieux religieux du Moyen Âge, les éclats de rire exubérants, on estime comme tout à fait normales et même souhaitables les manifestations qui expriment l'émotion. Nous avons parlé du repentir larmoyant dans le chapitre sur le rôle intercesseur de la Vierge. Il semble qu'il n'ait pas été déplacé, à l'audition des miracles, de laisser couler des larmes. G. de Coinci et ses confrères ont dans quelques poèmes essayé d'en tirer à leurs auditeurs. Mais toutes ces habitudes ne signifient nullement que la religion fût morose. G. de Coinci cherche un habile dosage entre le rire et les larmes:

*"S'un petit ai ici bordé,
Ne vos griet pas, pour amor Dé.
Aucune foyz a la parclose
De ces myracles di tel chose
Sour aucun mot où je m'enbat
Ou je meïsmes mout m'esbat
Et dont refais à la foyz rire
Gialz que plorer ai fait au lire"*¹.

C'est donc un repos et même une détente après la tension du miracle tragique. G. de Coinci s'en était fait une règle, puisqu'il termine régulièrement ses miracles par une douzaine de rimes léonines de jeux de mots parfois inattendus. Il n'a même pas reculé devant le sarcasme et le rire un peu gênant après un passage xénophobe d'une violence peu commune:

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B II 13, v. 733-740, t. IV, p. 71.

"S'ai des Englois godé ichi,
Por esbanoier et por rire
J'ai voir plus fait que por mesdire"¹.

4. DES RÉCITS CLOS DANS DES RECUEILS OUVERTS, UN ENSEMBLE DE RECUEILS CLOS SUR SON PROPRE SYSTÈME.

Le type littéraire ambigu des miracles de la Vierge, tels que nous les découvrons, présente des contrastes à souligner.

Le miracle est d'abord un récit clos. La minutieuse organisation du contenu concourt à donner une impression de fermé, puisqu'elle vise au rétablissement de la situation initiale.

Mais c'est un récit clos dans un recueil ouvert. Comme dans un roman fleuve, on peut toujours ajouter un épisode supplémentaire aux recueils de miracles qui impliquent une humanité en constant renouvellement et accroissement et un temps, sinon éternel, du moins dépassant les limites de l'entendement humain.

Enfin, l'ensemble des recueils est clos sur son propre système. Avec cette littérature, une histoire particulière, le récit d'un miracle, illustre une conception tenue pour vérité universelle, dans la chrétienté médiévale.

Ainsi, ce type d'œuvre est par excellence, comme toute littérature populaire, le lieu de la répétition et de la différence, qu'il s'agisse des stéréotypes et des variations du corps du texte étudiés au cours de ce chapitre, ou des titres souvent semblables. Ce que raconte le miracle relève d'une part du récit répétitif, chaque miracle disant à sa manière toujours la même chose: le rôle miséricordieux de Marie; et d'autre part du récit itératif, chaque miracle raconte en une seule fois ce qui s'est passé des centaines de fois dans les autres. Répétitif par rapport à l'Histoire, le miracle marial est itératif par rapport à lui-même. On peut lui appliquer *mutatis mutandis* les catégories mises en évidence par G. Genette dans *Figures III*².

Au long des collections étudiées, des poèmes renvoient à d'autres contes déjà insérés dans le même recueil, comme chez A. le Sage. Des textes annoncent ou mentionnent des légendes racontées plus loin, ou seulement indiquées comme chez G. de Coinci. Certains recueils citent les villes où les prodiges avaient été mis par écrit en latin (G. de Coinci, A. le Sage). D'autres encore citent les auditeurs des miracles en exemple (G. de Coinci, Berceo, J. le Marchant). Ou encore les histoires sont consignées, en souvenir des temps

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B II 17, v. 98-100, interpolation Ms D et I, t. IV, p. 109.

² Gérard Genette, *Figures III*, Paris: Le Seuil, 1972, pp. 147-148.

anciens plus vertueux, pour les croyants de l'avenir (*Mariale franco-provençal*). Enfin, certaines collections signalent que le dernier signe raconté fut écrit pour ne pas tomber dans l'oubli, actualisant le temps passé où un clerc l'avait composé en latin.

Dans ce monde des miracles, le lecteur tournerait en rond si l'art médiéval n'était pas un dosage plus ou moins réussi entre conventions, stéréotypes et ingéniosité personnelle.

*
* *

Les procédés formels utilisés dans les miracles de Notre-Dame ne sont pas originaux. Ils sont communs à d'autres types littéraires et ne représentent pas un apport nouveau à la littérature, sauf d'être utilisés en langue vulgaire.

Leur plus grand intérêt vient du fait que les auteurs ont choisi d'aller vers le public populaire pour faire œuvre pastorale, de se rapprocher de lui pour qu'il comprenne. D'où l'insistance sur le caractère oral et l'importance accordée au style direct et au dialogue.

Le miracle marial pose à son observateur un problème irritant.

À première vue réductible à des schémas, il garde une marge rebelle au classement, par le nombre de combinaisons possibles de ces mêmes schémas.

Puisque la forme du récit relève de recettes soigneusement mises au point, on peut se demander à quoi il se réduirait quand tous les stéréotypes auraient été disséqués. Le texte disparaîtrait-il dans le flou, dû à l'absence de détails concrets et de descriptions précises?

Tant dans le domaine gallo qu'ibéro-roman, les miracles de la Vierge ne se réduisent pas à des formules. Grâce au bourgeonnement des contes par inclusion d'historiettes secondaires chez un Gautier de Coinci, ou l'introduction d'éléments lyriques rythmant les narrations par groupes décadaires chez un Alphonse le Savant, les meilleurs auteurs ont cherché à dépasser le moule de série.

Certes, on ne distingue pas dans la légende mariale une improvisation, réglée selon le goût de chacun, pour exprimer un point de vue personnel. La substance du contenu du miracle constitue un noyau immuable.

Le miracle marial pourrait se définir comme une forme susceptible de recueillir, dans chaque pays, ce qui était familier aux auditeurs pour la narration de faits variés. Stéréotypes, schémas, topiques connus, ont servi à ne pas dérouter le public et à faire passer une propagande. Avec habileté, les auteurs ont utilisé du connu pour infuser la nouveauté du conte de sotériologie mariale en langue vulgaire.

CHAPITRE 13

LE COMPOSITE

*"Encor soit pouvre ma science
Et seur moy ait mout a redire,
Bien vorroye tel chose dire
Dont clers ou lais se refrainsist
Ançois que l'ame s'en plainsist".*
G. de Coinci, II Dout. 34, v. 1572-1576.

Ce n'est pas un des moindres paradoxes des miracles de Notre-Dame que d'être le seul type littéraire à relater les histoires qu'il raconte et à avoir des points de contact avec de nombreux genres existant par ailleurs, à devoir tant à des traditions littéraires antérieures.

Les adaptateurs de miracles en langue vulgaire étant des novateurs en la matière, sont redevables à leurs *ancestres* de la langue, de la technique narrative, du moins dans certains domaines linguistiques.

Les anglo-normands sont tributaires de Wace pour des schémas de miracles, comme le "Sacristain noyé", les auteurs franciens connaissent l'œuvre de Chrétien de Troyes, dont ils citent des personnages et auprès duquel ils ont pu apprendre le charme des passages merveilleux; les auteurs de langues méridionales doivent au domaine d'oc non des sujets—puisque les troubadours ne se sont pas intéressés aux miracles mariaux—mais des situations (Raymond Lulle L 3) ou des rythmes, la variété de versification (A. le Sage). Même Berceo dans le domaine castillan, qui, de prime abord, apparaît comme le plus original, a recours à la *cuaderna via*, quatrain monorime où sont utilisés des vers dodécasyllabes, comme dans la littérature francienne depuis la seconde moitié du XII^e siècle. Nous retrouvons là l'internationalisme des XII^e et XIII^e siècles, caractéristique de la culture, de l'art et de la religion, dû à la mobilité des lettrés, et des artistes, des religieux et des pèlerins.

1. DES LIMITES FLUCTUANTES EN TANT QUE FORME LITTÉRAIRE.
CULTURE DES COMPILATEURS.

Les origines multiples et les emprunts à des techniques variées, donnent au miracle marial des limites fluctuantes en tant que forme littéraire. Ces récits ont d'ailleurs été sentis comme tels par leurs rédacteurs qui n'ont jamais défini ces textes, ni revendiqué l'originalité d'un genre littéraire nouveau et désignent sous des termes divers leurs écrits; surtout dans le domaine anglo-normand, d'où proviennent les plus anciennes collections.

Adgar, par exemple, emploie le terme de "sermon" pour désigner le prodige qu'il va raconter. Il est vrai que le trouvère, clerc latiniste, peut donner au mot le sens latin d'entretien, de causerie sur le ton familier de la conversation:

*"Souent enueie a nos profiz
Ses anges e ses esperiz,
Si cum uus dirra la raisun,
Ke suit apres en cest sermun . . ."*¹

De son côté, l'anonyme de la 2^e collection anglo-normande utilise le mot "conte":

*"De ceo voil mun cunte cunter"*².

et indifféremment le mot "exemple"³.

Dans le domaine de la Gaule, à part la collection picarde qui utilise, elle aussi, "conte"⁴ une fois, le mot miracle est le plus souvent employé.

Quant à la Péninsule Ibérique, si Berceo emploie régulièrement le terme *milagro* et si les auteurs catalans ne se soucient pas de faire entrer dans des catégories leurs anecdotes, Alphonse le Savant emploie des mots désignant des poèmes lyriques, ou le terme *cantar*, chanson (de geste), ce qui ouvre encore l'éventail des noms et les possibilités pour inclure dans les textes toutes les fantaisies des auteurs; ils ne s'en sont pas privés.

En effet, les compilateurs de miracles de Notre-Dame réunissent souvent toutes les connaissances que l'on pouvait avoir à l'époque. Leur cultu-

¹ Adgar, *Gracial A 7*, Nativité Notre-Dame, v. 47-50, ed. Neuhaus, *op. cit.*, pp. 38-39.

² C 4, Mort de Julien l'Apostat, v. 12, ed. Kjellman, *op. cit.*, p. 8, Cf. C 6, v. 5; C 11, v. 3-4, etc.

³ Cf. C 16, v. 1; C 18, v. 1; C 19, v. 1; C 12, v. 3-4, C 14 et *passim*.

⁴ G 8, v. 1, ed. Kjellman, *op. cit.*, p. 315.

re religieuse, poétique, profane, est très étendue. On peut en juger en jetant un coup d'œil rapide aux auteurs ou œuvres littéraires cités par eux, directement ou par allusion.

La plupart des auteurs, sauf Adgar, ont beau opposer les miracles vrais aux fables et à la littérature non religieuse, leurs allusions en la matière montrent qu'ils les ont goûtées et même qu'ils connaissent fort bien le monde contre lequel ils ne cessent de mettre en garde leurs ouailles. L'image du moine ignare, confiné au fin fond de son couvent sans jamais en sortir, est aux antipodes de nos écrivains du XIII^e siècle. Si Gautier de Coinci cite les grands auteurs religieux qui ont marqué le Moyen Âge, les Isidore, Anselme, Ambroise, Hilaire, Augustin, Grégoire, Jérôme et autres "fontaine de clergie"¹, il est aussi au courant de la littérature en langue vulgaire, comme, entre autres, le *Roman de Renart* dont il cite les protagonistes Ysengrin et sa femme, les gelines, dame Coupée, Tardif le limaçon, sire Belin le mouton, etc.; *La Chevalerie Ogier* du début du XIII^e siècle, *La Chanson de Roland*, *Fierabras*, chanson de geste de la fin du XII^e siècle du cycle de Charlemagne, *Fergus*, roman anglo-normand, *Garin le Lorrain*, chanson de geste de la fin du XII^e siècle, *Tristan*, *Pyrame et Thisbé*, roman antique du XII^e siècle, sans compter la littérature classique des Grecs (allusion à Pâris et Hélène) et des Latins: Ovide, Lucain, Juvenal, Virgile. Sans s'y arrêter, il montre qu'il est au courant de la courtoisie, de la fine amor et bonne amor², de la poésie des goliards et des fatrasies.

Jean le Marchant, pour être moins prolixe et faire montre de moins de variété dans sa culture, fait allusion à deux reprises aux romans de la Table Ronde, en mentionnant Gauvain et Perceval, à *La Chanson de Roland*, à Pâris, héros de l'*Iliade*.

Quant à Alphonse le Savant, bien que ne citant pas de titre d'œuvres, il fait allusion au roi Arthur (J 35) et annexe l'enchanteur Merlin, sans en être gêné, appliquant l'attitude nuancée du plus ancien poète de miracles de la Vierge en langue vulgaire, Adgar. Celui-ci, tout en voyant la frivolité de la littérature profane, ne renie pas son état de trouvère:

"Li home de iolifte,
Ki tant aiment lur uolente,
Amereint milz autre escrit,
Ke cuntast amerus delit,

¹ *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 11, v. 695, t. II, p. 32.

² G. de Coinci, *op. cit.*, t. IV, p. 440, v. 34-63.

U bataille, u altre aventure;
En tels escriz mettent lur cure.
Tes escriz ne sunt a defendre;
Kar grant sens i poet l'en aprendre .
De curtesie et de saueir.
Mais sur tut deit l'en cher aueir . . ."¹

2. POINTS DE CONTACT AVEC LA CHRONIQUE. INFLUENCES DE L'ÉPOPÉE.

Par le fait que les miracles sont des œuvres narratives didactiques qui se donnent pour vraies, que jamais aucun auteur ne revendique l'originalité du récit raconté et fait preuve d'un effacement relatif, ces textes s'apparenteraient d'abord à la chronique dont ils ont les procédés; ils protestent de leur véracité:

"Vraies estoyres, . . . paroles voires"².

"Voire estoire treitier, . . . voire chouse conter"³.

Ils nous content des suites d'événements, non du domaine strictement humain, mais plutôt surnaturel, car à l'époque ce qui nous semble une antinomie n'a pas posé de problème. La légende est par certains côtés une sorte de chronique sacrée. Il y a d'ailleurs dans quelques miracles un effort du narrateur pour asseoir la crédibilité, les épisodes reçoivent une explication, s'enchaînent semble-t-il logiquement, par là, ils font naître une exigence de véracité dans l'esprit du lecteur, et celui-ci est fondé à s'offusquer de certains détails qui sapent soudain un récit soigneusement élaboré.

On saisit déjà une des ambiguïtés du miracle marial, censé rapporter un fait réel pour témoigner et édifier, et auquel les auteurs ajoutent une affabulation personnelle longuement élaborée. À preuve le nombre d'années—quinze—qu'ont mis G. de Coinci ou A. le Savant pour composer leurs *Miracles de Nostre Dame* ou *Cantigas de Santa Maria*. Quelle est alors la valeur qui prime, valeur religieuse ou valeur artistique? Si cette dernière, encore appréciée sept siècles plus tard, a assuré la survie de telles œuvres, il convient de souligner qu'à l'époque, il s'agissait avant tout de littérature pieuse. Les poèmes de G. de Coinci ont été chantés, dit-on, dans les cérémonies li-

¹ Adgar, *Gracial*, A 7, v. 1-10, ed. Neuhaus, *op. cit.*, pp. 37-38.

² G. de Coinci, Prologue en la seconde partie, v. 357-358, ed. Koenig, *op. cit.*, t. III, p. 278.

³ J. le Marchant, *Miracles de Notre-Dame de Chartes*, F 3, v. 5 et 11, ed. Kunstmann, p. 66.

turgiques¹, de même ceux d'A. le Sage, que son contemporain, Gil de Zamora, appelait le nouveau David. La prière, d'ailleurs, fait partie du récit du miracle. Elle se réduit souvent à la fin à un souhait de bonheur éternel, mais l'ensemble est conçu comme un hommage à Dieu ou à Marie et comme une imploration pour obtenir les grâces obtenues par les quelques favoris, protagonistes des miracles.

Si nous reprenons les vers d'Adgar cités plus haut, le trouvère indique là, très nettement, les deux courants littéraires qui pouvaient représenter des concurrents sérieux pour son recueil, le conte et l'épopée. Au lieu d'opposer, comme ses confrères, le vrai des miracles au faux des fables, il reconnaît l'intérêt de ces œuvres. Car lui, le premier à écrire une collection de miracles de Notre-Dame en langue vulgaire, se rend compte qu'il a fait franchir un pas décisif à la littérature cléricale; mais en même temps, il va se trouver confronté à des problèmes nouveaux.

En choisissant la langue vulgaire, les clercs compilateurs de miracles quittent leur propre terrain pour se risquer dans un domaine où était surtout produite une littérature d'inspiration profane: conte, chanson d'amour, roman, épopée. Quels rapports va donc entretenir le miracle marial avec la littérature en langue vulgaire déjà existante? Va-t-il s'opposer à elle, comme chez J. le Marchant, et dans une moindre mesure G. de Coinci? Va-t-il l'annexer, la récupérer comme chez A. le Savant? Ou garder le silence sur elle comme chez Gonzalo de Berceo?

Le choix de la langue vulgaire suppose en effet de la part du traducteur une situation délicate. Désormais, il veut édifier, moraliser avec un instrument qui jusqu'alors a servi à flatter les tendances faciles de l'être humain, la langue des grands coups d'épée ou du déduit d'amour, comme Adgar l'analyse bien. Pour parler de Dieu ou à Dieu, on utilisait jusqu'alors le latin. Au delà d'une promotion de la langue vulgaire au niveau de langue de culture, se passe un phénomène encore plus extraordinaire: la langue vulgaire devient instrument de la culture cléricale, laquelle va atteindre un plus large public. Le miracle marial en langue vulgaire témoigne d'un essai de vulgarisation de l'enseignement religieux. Mais en prenant un moyen qui n'avait été jusqu'alors qu'au service du profane, ne court-il pas un risque, échappera-t-il à la nécessité de pactiser avec le monde?

C'est bien, semble-t-il, ce qui est arrivé dans les deux directions qu'indiquait Adgar, le domaine épique et le domaine romanesque. Voyons rapide-

¹ Norbert Dufourcq et Sylvie Spycket, "Esquisse d'une histoire de la musique en l'honneur de la Vierge. Les miracles de G. de Coinci". in *Maria*, ed. du Manoir, t. II, p. 388.

ment les aspects épiques, les seconds devant être ensuite étudiés plus en détail dans la rubrique suivante.

Les miracles de la Vierge se sont développés surtout dans ce que l'on a pu appeler la "Romania épique"¹ plutôt que dans la "Romania lyrique". Ils ont suivi le chemin ouvert par l'épopée: ils viennent d'Angleterre normande ou de France, de Picardie ou de Castille; mais ils sont peu ou tardivement provençaux, gallo-italiens, galaico-portugais ou catalans. La Méditerranée n'est pas leur domaine d'élection. La présence d'éléments épiques dans certains miracles peut être due aux goûts des auteurs. Elle s'explique, aussi, par le désir d'être accepté par un public mêlé (sur lequel devait porter l'effort pastoral), familiarisé avec des traits désormais communs aux deux types littéraires.

Au cours de l'étude des rôles de la Vierge, nous avons été amenés à énumérer des particularités qui étaient déjà celles de l'épopée: la bipartition manichéenne en bons et méchants; la rétribution: le ciel étant du côté des bons ou de ceux qui luttent au nom de la religion; la triplification d'épisodes commune à l'épopée (cf. dans le *Poema de Fernán González* les trois jours de la bataille d'Hacinas) et au miracle marial; le héros sous la protection de Marie (comme Rodrigue au début du *Cantar de Mio Cid*²; l'abondance des sièges de ville et des batailles; l'importance donnée aux chiffres; les métaphores guerrières³; les épisodes qui accrochent l'attention coquine (épisode du *Mal arcipreste* dans le *Poema de Fernán González*⁴ et cycle du "Nom de Marie" ou "Pèlerin de Saint-Jacques" etc. dans les miracles), pour que les gens les plus ordinaires retiennent une situation où la Vierge intervient. Il ne s'agit pas de voir partout des traits épiques dans des œuvres où l'on ne s'attendrait pas à les voir. Rares, il est vrai, apparaissent çà et là des passages portant l'indiscutable marque épique, qu'il s'agisse de situations, comme chez G. de Coinci:

"Sour un destrier tout sanz peur
Comme tonnoirres bruant vint.
D'une trop grant lance qu'il tint

¹ H. Guiter, "Els contorns de l'Édat Mitjana", in *Miscelanea Barcinonensia*, Revista de investigació y alta cultura, Barcelona, año XII, n° XXXVI, 1973, p. 78.

² I, v. 218, ed. Ian Michel, Madrid: Castalia, 1976, p. 93.

³ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B II 12, v. 252-254, ed. Koenig, t. IV, p. 41; B II 29, v. 916-933, t. IV, pp. 375-376.

⁴ Str. 649c, ed. A. Zamora Vicente, Madrid, Clásicos castellanos, 1970, p. 194 et A. Nougé, *Poema de Fernán González*, Toulouse: France-Ibérie Recherche, 1978, p. 77.

*L'empereür par mi le cors
Feri si fort que par defors
En sailli bien toyse et demye*¹.

J. le Marchant:

*"Des ocis i ot tel plenté
Que la terrë en fu joinchiee;
Tant i ot de gent detrenchiee
Que li Chartein ont leur espees
Dou sanc au paiens saoules"*².

ou A. le Savant:

*"... O acharás
pelas costas tod' atras
partid', e ll'o cor verás
assi per ygual,
.....
Da testa e a serviz"*³.

ou qu'il s'agisse aussi d'expressions comme les fameux:

*"Plorava de los ojos".
"Chorando muito dos ollos seus"*⁴.

qu'utilisent Berceo et A. le Sage, ou encore:

*"En bôo dia foi nado".
"E en bon ponto naceu"*⁵.

que le roi de Castille est le seul à se rappeler du *Poema de Mio Cid*.

Cependant, à quelques exceptions près que nous verrons en parlant de la violence, il n'y a pas souvent de passions extrêmes dans les miracles, ni le célèbre grandissement qui est devenu une caractéristique de l'épopée. Dans les miracles de Notre-Dame pas de combat grandiose ni de représentation imposante du diable, pas plus que d'évocation réellement grotesque.

¹ G. De Coinci, B II 11, v. 488-493, ed. Koenig, *op. cit.*, t. IV, p. 20; cf. B I 44, v. 558-560, t. III, p. 235.

² *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, F 28, v. 94-98, ed. Kunstmann, *op. cit.*, p. 219.

³ *Cantigas de Santa Maria*, J 72, v. 46-49 et 51, ed. Mettmann, *op. cit.*, t. I, p. 213.

⁴ D 17, str. 398 d, *op. cit.*, p. 133, et D 21, str. 540-541, p. 164; J 64, v. 36, *op. cit.*, t. I p. 183; J 319, v. 56, *op. cit.*, t. III, p. 171; J 348, v. 22, *op. cit.*, t. III, p. 242; *Cantar de Mio Cid*, v. 1, 265, 370, 374...

⁵ J 238, v. 8, et J 263, v. 5, *op. cit.*, t. II, p. 346, et t. III, p. 32; *Cantar de Mio Cid*, I, v. 266, 613; 71; 202, 245, 437, 759, 787 et *passim*.

Sans doute les auteurs de miracles n'appartiennent-ils pas aux mêmes sphères que ceux des chansons de gestes. Proche parfois de l'épopée, le miracle marial traite de moments de crise où figurent, comme dans celle-là, des personnages à la fois assez généraux et représentatifs, dont la fonction l'emporte sur le caractère. Dans l'épopée, c'est symptomatique, et dans les miracles, plusieurs personnages en représentent un seul: les trois chevaliers du miracle de "l'Église profanée", les deux infants de Carrion ou les deux filles du Cid dans le *Cantar de Mio Cid*. Mais dans les miracles la décision d'agir n'incombe pas complètement aux personnages, puisque dans la première phase de leur action, ils ont fait un mauvais usage de la liberté. L'aventure ne prend pas l'allure d'un combat contre les forces hostiles, puisqu'au moment crucial, l'appel au secours à la Vierge est une sorte de renoncement à l'action et un repli sur soi-même (sauf dans les miracles où Marie joue le rôle auxiliaire). Il appartient à Marie d'aller de l'avant, de s'affronter ou de décider.

Un autre domaine avec lequel les miracles de la Vierge interfèrent est celui du conte ou du roman. Récits en langue vulgaire ("roman"), ils s'opposaient aux textes en langue savante (latin) utilisée par les clercs. Par sa structure, le miracle tient du conte dans la mesure où, quand il finit, tout est rentré dans l'ordre, après que les différentes séquences se sont complétées, l'une comblant le vide ouvert par l'autre: la béance de la blessure, le ventre vide, la soif (d'hydromel ou de repentir) ayant été comblés par la guérison, la multiplication des vivres, la cruche toujours pleine, la source intarissable de la miséricorde céleste, etc.

Comme dans le conte, il n'est pas de situation désespérée sans retournement possible (résurrection). Il convient de le souligner cependant, les auteurs ont évité de présenter l'*Ave Maria* comme une formule magique: la dévotion mariale est toujours une pratique antérieure à la situation problématique. La surprise et l'admiration suscitées chez le lecteur ou l'auditeur ne proviennent pas seulement de l'ingéniosité mise à agencer les circonstances, mais de l'efficacité de celle qui est toujours attentive pour empêcher le mal de se produire.

3. DES ÉLÉMENTS ROMANESQUES.

MERVEILLEUX CHRÉTIEN ET ABSENCE DE FANTASTIQUE.

Les poètes du ^{xiii}e siècle ont aimé les miracles, exemples édifiants et hommage à Notre-Dame; ces contes offraient aussi à l'imagination d'agréables dépaysements, des aventures, en bref une riche matière à narration et dans les meilleurs cas, une ébauche d'étude psychologique.

L'expression des sentiments—J. Ch. Payen le rappelle¹—, l'usage du monologue dramatique et le recours à une rhétorique du débat intérieur, trahissent une influence directe du roman, dans la mesure où le style de ces passages est celui des monologues du roman antique ou de Chrétien de Troyes. Cela est vrai surtout pour les analyses de la mauvaise conscience dans certains types de miracles, comme celui de la nonne luxurieuse. Les quinze premiers vers de la "Sacristine" du recueil des miracles picards, seraient à citer:

*"Force d'amors a fait mon cuer ploier
Et si contraindre que jou voel employer
Mon tant de tans en vraie amor servir,
Se jou pooie vraie amour deservir . . ."*²

et surtout les monologues de ce poème, dont Ovide, celui des *Heroïdes*, a été le maître.

Mais les épisodes romanesques sont plus nombreux. L'exemple le plus significatif est peut-être celui des miracles de substitution, bénéfique ou maléfique. Dans le premier cas, Notre-Dame prend la place de son dévot ("Sacristine", "Vierge-chevalier", "Chevalier qui vendit sa femme au diable"). Dans le second, le diable revêt une autre apparence, cette fois pour jouer un mauvais tour ("Pèlerin de Saint-Jacques", "Homme servi par le diable", "Mauvaise nourrice", etc.).

Robert Guiette a consacré à la légende de la "Sacristine" une vaste étude comparée.³ Il en a suivi, non seulement dans le domaine roman, mais germanique, l'aire d'extension et les prolongements dans la littérature jusqu'à nos jours.

Cette histoire—c'est là une de ses originalités—est relativement récente; elle n'a pas été consignée dans les plus anciens recueils latins. On ne la trouve qu'à partir du XIII^e siècle chez Cesaire d'Heisterbach, dans le *Dialogus Miraculorum*, VII, 33, terminé en 1222. Elle serait donc typiquement médiévale.

Le thème a pu se répandre à une époque où la vie monastique était souvent imposée (exemple de Guibert de Nogent) ou du moins choisie en

¹ Jean-Charles Payen, *Le Motif du repentir dans la littérature française médiévale*, (Des origines à 1230), Genève: Droz, 1968, p. 556.

² G 6, ed. Kjellman, *op. cit.*, pp. 310-314.

³ Robert Guiette, *La Légende de la Sacristine. Étude de littérature comparée*, Paris: Champion, 1927, Thèse de doctorat.

dehors de raisons de pure vocation religieuse. Le plus ancien fabliau, Richeut, attesté en 1159, conte justement la séduction d'une moniale par un prêtre. R. Guiette rappelle¹ les "Chansons de nonne", très répandues au XIII^e siècle; elles expriment les plaintes de la jeune fille cloîtrée malgré elle.

Dans la *Cantiga* J 55, A. le Savant s'est laissé aller à composer un mélodrame, deux fois redressé par la Vierge, où il accumule les noirceurs: amours doublement sacrilèges et enfant illégitime. La poésie alphonsine rend acceptable cette histoire, issue de deux schémas mêlés: "la Sacristine" et "l'Abbesse enceinte".

Les légendes du cycle de la "Sacristine" offrent le plus de matière romanesque: amours coupables, triple mandement du ciel avant l'irréparable. L'histoire peut s'arrêter là; mais le plus souvent, elle continue, et les événements se précipitent: enlèvement sacrilège, vie d'aventures, conversion suscitée par la séparation d'avec l'ami. Après cette autre sorte de mandement céleste, l'histoire peut encore s'arrêter, parfois sur le repentir du suborneur. Le plus souvent, la gradation culmine dans la substitution, par Marie, de la pécheresse à qui elle évite le déshonneur.

Aucune autre légende ne réunit autant de possibilités de scènes tendues, de monologues dramatiques exprimant les débats d'une conscience partagée.

Selon son degré de misogynie, l'auteur a plus ou moins chargé la "Sacristine" (C 14) ou son complice (J 55). Selon son talent de conteur, il a nuancé (G 6) ou non les personnages (A 40), a lié avec habileté (C 14) les épisodes, ou interrompu le mouvement de la narration (A 40) par des considérations moralisatrices.

Dans d'autres légendes, l'art de la construction et des coups de théâtre a pu intéresser l'auditeur et, de nos jours, le lecteur y est encore sensible en lisant le conte de la "Mauvaise nourrice". Propre à la collection catalane de Lérida, il pourrait donner lieu à un long récit de terreur, comme on en a écrit depuis la fin du XVIII^e siècle.

Là, contre un chevalier craignant Dieu, et sa femme dévote de la Vierge, est disposé un engrenage diabolique, mis en marche par un instrument aveugle: la nourrice.

Cette femme, en effet, a une fille qu'elle voudrait doter. Sous l'apparence d'un marchand, le diable apparaît à la nourrice et promet de l'aider, si elle suit les ordres donnés.

La machination se monte en quatre étapes:

1) La nourrice dit à l'épouse qu'elle a vu le mari coucher avec une autre femme. Dépit et tristesse de la dame.

¹ Robert Guiette, *op. cit.*, p. 445.

2) Elle raconte la même chose au mari, en précisant que l'amant est le curé. Dépit et colère du mari.

3) Puis, complétant la précédente "information", elle révèle au mari (c'est pur mensonge, bien sûr), que l'épouse a l'intention de l'égorger avec un rasoir, quand il dormira. Colère du mari.

4) La nourrice semble maintenant venir en aide à la dame qu'elle a dépitée par le premier mensonge de la série. Elle se lamente de la voir jalouse, et lui conseille, pour récupérer son mari, de couper une mèche de cheveux à celui-ci pendant qu'il dormira. Pour cela, elle lui apporte un rasoir.

Toutes les issues de la situation ayant été supprimées, les rouages de la machine infernale fonctionnent parfaitement.

a) La dame veut exécuter le conseil de la nourrice, mais s'endort avant son mari, qui était prévenu.

b) Le mari trouve sa femme le rasoir à la main, preuve d'intentions criminelles. C'est lui qui l'égorge.

c) Le lendemain, ses écuyers ne la voyant pas à la messe, cherchent la dame, la trouvent morte. Pour se venger, ils tuent le mari.

d) La nourrice demande au pseudo-marchand son salaire. Il l'emmène à l'écart dans un jardin, et la précipite dans un puits dissimulé sous une dalle.

La malignité a triomphé et tous les acteurs du drame, mûs par les ressorts de la jalousie, de la colère ou de la cupidité, ont été supprimés violemment.

Dans ce drame clos, le miracle est indispensable. Dieu et la Vierge ne laisseraient pas mourir sans confession le chevalier et la dame, eu égard à leurs mérites antérieurs. Ils les ressuscitent pour que tous les deux puissent se mettre en règle avec la religion.

On peut admirer la typologie des personnages de ce petit roman noir, où personne n'est complètement bon et surtout sa construction "en tiroir"; les deux interventions de la nourrice auprès de la femme, une mauvaise (n° 1), l'autre apparemment bonne (n° 4), encadrant les deux démarches successives auprès du mari, qui présentent une gradation dans le dommage subi ou à venir.

On le voit, le miracle marital utilise déjà les thèmes et les méthodes du romancier à vocation populaire: la recherche de cas exceptionnels, l'exploitation de ces cas dans des situations exacerbées, le recours systématique aux antithèses, la morale selon laquelle il ne faut jamais désespérer de rien, une fin rédemptrice (le retour au couvent de la "Sacristine"), l'aplanissement des difficultés (la résurrection du couple assassiné), le dépaysement, la crédibilité en prenant pour point de départ une anecdote vraisemblable, mais en la dramatisant.

Quand, nous comparions fabliaux et miracles de Notre-Dame, nous parlions des aspects "réalistes" de ceux-ci (au sens d'œuvre comportant des références à des détails concrets qui semblent inspirés par la vie courante).

Mais une caractéristique opposée marque la plupart des miracles: le merveilleux. La faveur accordée au récit merveilleux, sous toutes ses formes, était grande au Moyen Âge, depuis le merveilleux romanesque, indépendant de la croyance, jusqu'au merveilleux hagiographique, aide, pensait-on, pour faire adhérer à la foi. La tendance générale au XIII^e siècle ne semble pas être à éliminer le merveilleux, mais à l'amplifier.

Pourtant, les écrits reconnus inspirés par la religion chrétienne, comme les quatre Évangiles, ne présentent jamais des miracles aussi stupéfiants que ceux de certains textes de nos collections (membres recollés ou qui repoussent). Dans ces dernières, il s'agit bien de poncifs littéraires: ils révèlent la soif d'extraordinaire, le goût pour l'histoire à sensation, bien éloignés de la sobriété de la Parole à méditer.

On note tout de suite un aspect remarquable: l'extraordinaire n'est pas exploité sur le mode du fantastique, même si la situation s'y prête. Par exemple, dans "la Sacristine", on pouvait tirer des effets angoissants du thème du double: un être désemparé, la religieuse repentante, se trouvait en face d'un autre soi-même en chair et en os, ou du moins devant sa propre apparence. Pourtant, aucune hésitation n'est marquée par la protagoniste et donc n'est laissée au lecteur. Le doute est exclu et tout s'explique par le surnaturel, ici le merveilleux chrétien. Un autre exemple se trouve dans le miracle du "Sacristain noyé" et le déroulement "naturel" du récit, où la justice céleste (après le plaid avec les diables, l'intercession mariale et la décision de faire revenir l'âme dans le corps), rend son arrêt pendant la syncope du moine. Ses frères ne sont donc pas outre mesure surpris de sa résurrection. Aucun élément fantastique n'intervient, alors qu'il était possible d'imaginer (comme dans le "Moine et l'oiseau chanteur" J 103) une suspension du temps pour le moine et non pour la communauté, ou plutôt un jugement céleste passé en un laps de temps impondérable. Berceo (D 1), seul, insiste sur la façon dont la chasuble étouffe Syagrius, l'orgueilleux successeur d'Hildephonse. Il imagine un rétrécissement fantastique entraînant la strangulation de la victime, transposition de scènes aux tortionnaires grimaçants, chères aux sculpteurs de chapiteaux romans. Plus semblable à notre miracle existe un curieux tableau, contemporain de Berceo, conservé à la cathédrale d'Avila. On y voit la chute en Enfer des réprouvés dont les tuniques sont en train de se transformer en gueules béantes et dévoreuses.

Dans les miracles de Notre-Dame, un merveilleux chrétien se manifeste par l'intervention surnaturelle de la Vierge et des saints, des anges ou des diables, par les visions mariales ou les apparitions d'âmes des morts aux

protagonistes des différents recueils. Là, monde surnaturel et monde visible sont en relation; le premier envoie des messages, véritables irrptions du merveilleux dans la vie quotidienne. Ces irrptions ne surprennent guère les personnages des miracles et rarement les inquiètent, tant la religion imprègne tous les moments de la vie quotidienne et le monde surnaturel est conçu à l'image du monde terrestre. Ainsi, le merveilleux montre clairement Dieu à l'œuvre dans le monde des hommes; son origine évidente s'explique sans faire intervenir des sources fantastiques.

Quant aux apparitions des diables, en tant que puissance occulte, elles sont parfois provoquées pour obtenir quelque faveur déraisonnable. Il faut alors avoir recours à un intermédiaire, sorte de magicien (Juif du miracle de Théophile). À ce moment, il peut y avoir toute une mise en scène, des conjurations ("Clerc qui se donne au diable pour avoir l'amour d'une dame), et un cérémonial absents du merveilleux simple et direct d'origine céleste.

Ainsi, les miracles racontent des faits dogmatiquement discutables, jamais présentés comme s'imposant à la foi des croyants.

Le merveilleux des miracles de Notre-Dame a été rapproché de celui des romans bretons de l'époque¹. C'est le cas pour l'évocation, toujours très brève, du paradis et de la cour céleste: mention de merveilles architecturales, où les gemmes remplacent la pierre ("Champ fleuri" du cycle du "Lait de la Vierge"), cortèges de saintes ou d'anges d'une beauté indicible, accompagnant la Vierge dans une lumière triomphale (miracle de saint Bon), car la préférence des poètes va à tout ce qui est brillant, clair et lumineux. Ces ouvertures furtives sur l'au-delà n'ont certes pas l'enchantement pathétique de quelques pages des romans médiévaux, mais elles en ont le côté attirant par le dépaysement qu'elles procurent, sans qu'il y ait presque jamais de représentation concrète de l'espace.

Des critiques ont cru voir chez nos auteurs le désir de rivaliser avec les littérateurs profanes. Pour les compilateurs, la littérature édifiante n'avait pas moins d'agrément que les œuvres désignées avec mépris sous le nom de fables. Les miracles dépassaient même les histoires, puisqu'ils étaient "vrais". Il paraît difficile de savoir si ce propos était délibéré ou non. S'agit-il d'amour-propre littéraire à une époque où les auteurs négligeaient de signer parfois leurs œuvres? À plus forte raison, de rivalité littéraire? En revanche, dans un dessein d'évangélisation, les auteurs ont peut-être voulu exploiter certain pouvoir de fascination de la religion chrétienne sur des populations encore presque païennes (les vilains) ou du moins très peu enca-

¹ Morawski, "Mélanges de littérature pieuse", *Romania*, LXI, 1935, p. 160.

drées au point de vue pastoral. La piété inspira avant tout les auteurs, d'où la qualité inégale des œuvres. Dans les leçons tirées par les rédacteurs du récit miraculeux, l'auditeur ou le lecteur semble plutôt invité à comprendre le sens moral, révélé par l'œuvre, qu'à s'étonner de l'aventure merveilleuse, simple support, et encore moins à l'apprécier. Tant mieux si le talent venait s'ajouter au désir d'édifier et si l'ardeur du sentiment religieux poussait l'auteur à se surpasser dans l'expression d'une idée exaltante. Mais la beauté n'a pas été recherchée pour elle-même (sauf, peut-être, chez G. de Coinci et A. le Sage), sinon comme un moyen supplémentaire de toucher et de convaincre le public.

Sans doute n'y a-t-il pas eu concurrence délibérée entre littérature romanesque—celle des jongleurs regardée comme immorale, mais captivant un public de tous ordres—et les miracles de Notre-Dame. Mais il a pu exister une concurrence de fait, encore que certains versificateurs se posent en champions de la morale. Le conte marial serait une façon détournée de conquérir des milieux théoriquement chrétiens: aristocrates ou gens simples, mais ne vivant pas la douceur évangélique ou ayant des difficultés à pratiquer ce qu'ils ignorent presque. L'intérêt littéraire désarmerait les préventions et le message serait entendu par tous.

4. ESTHÉTIQUE DE L'HORRIBLE.

VIOLENCES AU PLAN INDIVIDUEL OU COLLECTIF. VIOLENCE VERBALE.

Un autre élément caractéristique des miracles, qu'il vienne de l'épopée ou du roman, est l'abondance des récits relevant de cette esthétique de l'horrible si prisée au Moyen Âge.

L'idéal d'une société chrétienne parfaite n'a jamais été réalisé, y compris à l'époque où l'Église était associée au pouvoir. Les récits tirés des miracles nous en donnent, entre autres, un exemple, même s'il ne faut pas confondre poème et document sociologique.

Époque rude, le Moyen Âge connaît la violence à l'état latent. La société vit dans un climat d'insécurité dont se font l'écho les miracles. Le monde est alors perçu comme dangereux et hostile, la menace des conditions atmosphériques, de la maladie, des malfaiteurs, rend incertaine l'existence jouée en quelques années. Face à cette insécurité, on se tourne justement vers l'idée rassurante de la Vierge, avocate des pécheurs, lesquels, dans un repli sur soi égoïste, se sont séparés du Christ.

Mais il convient d'établir une différence entre les types de violence. Il existe déjà une sorte de violence implicite. Peuvent être senties comme

telles les contraintes multiples d'une société faite, malgré les apparences extérieures, d'exclusion à l'égard des marginaux du temps, de ségrégation à l'égard des autres religions. À une époque où les directives de l'Église ont force de loi, certaines personnes devaient éprouver le sentiment de vivre sous la menace et la coercition, et ressentir comme violence certaines obligations (jeûnes, pénitences publiques et pèlerinages imposés). La discipline religieuse se confondant alors avec le contrôle social, celui-ci était-il senti comme répressif? Les hommes du Moyen Âge, peut-on rétorquer, n'avaient pas l'amour-propre aussi chatouilleux qu'il l'a été par la suite; ils étaient habitués à des expiations à la mesure de leur violence. Quoi qu'il en soit, cet état de choses pouvait entretenir une atmosphère d'affrontements latents.

Les auteurs qui évoquent les différentes sortes de violence dans leurs textes sont les premiers à en utiliser une, l'injure, à l'encontre des ennemis et des vilains, sauf dans le domaine ibérique.

*"Li puant serf de pute orine"*¹,

ou des expressions semblables, sont des automatismes chez G. de Coinci au sujet du peuple.

Cela peut surprendre, mais Marie appartient la première à cet univers de violence. Elle en utilise un des langages, la menace, non seulement avec les diables², mais avec des personnages issus de l'orthodoxie et longtemps dans l'erreur: l'évêque du "Prêtre ignorant", utilisateur de termes blessants avec le maladroit,³ puis Théophile lors de la première apparition:

*"Avis li est que feu et flame
Doie saillir de son cler vis"*⁴.

On hésite aussi à employer le terme de vengeance pour Marie, car le croyant la pare avant tout des vertus de paix et de bienveillance. Les auteurs médiévaux, il est vrai, étendant à Marie des pouvoirs primitivement divins, ne se sont pas fait de tels scrupules et quand l'ardeur mariale se déchaîne, ils ne reculent pas devant des termes forts, comme *vengement* (C 4, v. 16):

"Ke ele se venge est mult grant dreif". (v. 21)
*"De Juliën me prent vainjance"*⁵.

¹ G. De Coinci, B II, ch. 9, v. 935, *op. cit.*, t. III, p. 339; B II 20, v. 354-355; 2^e *Col-lection anglo-normande*, C 25, v. 5-6; J. Le Marchant, F 2, v. 10, etc.

² B I 16, v. 95-98, *op. cit.*, t. II, p. 117.

³ B I 14, v. 22-24, *op. cit.*, t. II, p. 106.

⁴ B I 10, v. 934-935, *op. cit.*, t. I, p. 107.

⁵ B II, 11, v. 280, t. IV, p. 11.

Cette énergie connue et redoutable a pour effet d'apeurer le diable !

*"Tel hide en a et tel freür
Que touz fremie de peür"*¹.

La violence publique et sanglante est inscrite dans l'histoire du temps; certes, les époques antérieure et postérieure furent pires sur ce point et la centaine d'années entre la fin du xii^e siècle et le début du xiv^e siècle peut faire figure de période relativement tranquille. Guerre et sièges de villes, croisades d'outremer ou intérieures, pogroms, luttes dynastiques, razzias musulmanes ou non, expéditions punitives, luttes féodales, sort fait aux prisonniers, battus (J 359), aveuglés (J 138), essorillés (J 328), la langue coupée (J 156), sans parler de la brutalité condamnée, mais en fait institutionnalisée, des tournois où s'affrontent les chevaliers turbulents, toutes les collections offrent l'un ou l'autre de ces épisodes, sauf l'anonyme picard et Bonvesin da la Riva. Dans les miracles ibériques, écrits sur une terre où la lutte de Reconquête contre l'Islam se poursuit depuis cinq siècles, apparaissent des carnages consécutifs aux luttes politiques ou religieuses.

Le caractère militant des miracles montre la vengeance privée sévèrement condamnée et parfois punie par le Ciel, la vengeance collective et institutionnelle comme œuvre pie. Celle contre les Juifs ou les Musulmans, présentée comme une riposte, est recommandée, soutenue et même glorifiée. À preuve, les divers compilateurs ne s'attardent pas sur les désastres et horreurs de la guerre. Seul l'anonyme de la 2^e *Collection anglo-normande* élève la voix au sujet du massacre des Normands, encore païens, lors du siège de Chartres:

*"Ceo ne fut pas chevalerie
De porc tuer en porcherie"*².

En revanche, les auteurs insistent souvent sur les tortures infligées sans succès aux statues, sorte de transposition des supplices de saints de la *Légende dorée*. Souvent, les textes imputent ces outrages à des infidèles musulmans ou à des Juifs et les tentatives de vol d'objets sacrés à des clercs. Dans ce dernier cas, la société se défend durement. Le désordre que cause le vol est réprimé de façon définitive par la peine de mort ("Larron dévot", "Pèlerin allemand accusé de vol").

¹ G. De Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*. Prologue livre I, v. 191-192, t. I, p. 11.

² 2^e *Collection anglo-normande*, C 5, v. 101-102, ed. Kjellman, *op. cit.*, p. 17.

Renchérissant sur la violence publique, les haines personnelles donnent lieu à des excès bannissant tout sens chrétien. Bien plus, dans certaines légendes, une recherche du détail cruel dépasse le fait divers, le goût du sang apparaît. L'horreur provient non pas de la mort brutale, mais des blessures infligées, attestant la férocité du criminel et son orgueil, car la cruauté fait bon marché des relations égalitaires entre humains et ravalant la victime à l'état d'objet, ne reconnaît pas le respect dû à autrui. Ce sont les avanies infligées à Gondrée (B II 24, v. 130-137) ou au sage fol d'Alexandrie:

*"Chascuns le fier, chascuns le maille.
Cis le deboute, cilz le sache;
Cis l'escopist, cilz le derache;
Cis le repoint et cis le pince;
Cilz li regete une viez cince
Et cilz li rue une viez nate;
Cilz le refiert d'unne chavate
Toute soillie emmi le vis . . ."*¹

Moins fréquente que la violence publique, la cruauté va de pair avec deux mobiles: la volonté de puissance, infraction d'interdits liés à la religion ou à l'argent, et l'érotisme, vol et viol ou leurs tentatives. Dans ce cas, il ne s'agit plus d'un combat pour une cause, fût-elle indéfendable, mais de la satisfaction égoïste de gens cruels. À quelques exceptions près, cette cruauté est exercée par des hommes mûs par des impulsions primaires. Un fait étonne: de telles actions accomplies froidement supposent la persévérance dans le crime.

Liés à la volonté de puissance, on trouvera des miracles où sévissent des voleurs de grand chemin, des brigands détrousseurs de pèlerins, "la Belle-mère" meurtrière de son gendre, ou les "Trois chevaliers" assassins de leur ennemi, réfugié au pied de l'autel de Notre-Dame.

Quant à la violence liée plus ou moins directement à l'érotisme, elle apparaît à de multiples reprises, même si le crime passionnel se voit exceptionnellement ("Mauvaise nourrice" M 34 et J 355). Dans le poème 4 de Jean le Marchant, un chevalier, pour éviter à son amie les foudres paternelles, coupe la langue de l'enfant, seul témoin de leur rendez-vous.

La violence surgit quand la relation charnelle ne peut se réaliser du fait d'un interdit, soit d'ordre individuel (vœu de chasteté), soit social (prohibition de l'inceste). Le profanateur ne reconnaît pas l'interdit et entend passer outre. Parmi les exemples les plus extraordinaires, nous avons déjà cité avec le rôle auxiliaire l'histoire de la "Jeune fille d'Arras".

¹ G. de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, B I 37, v. 260-267, ed. Koenig, t. III, p. 84.

Dans le miracle de la "Chaste impératrice de Rome" (B II ch 9 et J 5), les poètes utilisent le motif de l'inceste mais il s'agit d'une fausse dénonciation par vengeance passionnelle. À deux avances repoussées correspondent deux accusations mensongères, dont un innocent fait les frais dans le second cas. Aux deux crimes imaginaires correspond, chaque fois, l'exposition à la mort (dans une forêt puis une île déserte), assortie à deux reprises d'une tentative de viol (par des vilains puis des matelots). L'intervention mariale constitue, comme d'habitude, le pivot de l'histoire; sans elle, la situation serait bloquée. La Vierge relance l'action par un sauvetage *in extremis*, donne à l'impératrice un pouvoir magique (herbe salvatrice) pour liquider les séquelles des deux situations problématiques. Les deux coupables ayant été frappés de la lèpre par le ciel, elle les amènera à se dénoncer avant de les guérir.

L'histoire, on le voit, se prête à des scènes dramatiques. Une série initiale se répète à trois reprises: dans la première tentative de viol,

"Lors la traînent par les treces..." v. 993 à 1007;

au moment où son prétendu crime est découvert,

"Lors l'a par les treces saisie..." v. 1644;

ou encore dans la deuxième tentative:

"Lors la prennent de toutes pars

Par les piez, par les treces blondes..." v. 1868-1869.

Une seconde série est répétée à deux reprises pour énumérer des châtiments possibles:

"Li pluseur dient qu'a lupars

Et a lyons soit luez jete..." v. 1604-1607.

"Faites le feu tost alumer . . ." v. 1649-1659.

G. de Coinci prêtait les mêmes menaces de châtiments à d'autres accusateurs dans le miracle de la "Bourgeoise de Rome" (B I 18, v. 150-151, 236-237 et 288-289).

Dernière forme de cruauté plusieurs fois rencontrée dans les miracles, l'auto-mutilation comme châtiment à l'infraction, involontaire ou non, d'un interdit. Les légendes spectaculaires de mutilation, montrent, prise au mot, l'admonestation de l'Évangile sur le scandale (Matthieu 18,8):

"Si ta main ou ton pied est pour toi une occasion de péché, coupe-les et jette-les loin de toi".

La Vierge répare les mutilations par lesquelles les victimes essaient d'expié une faiblesse humaine et interprètent trop simplement l'Évangile: main coupée du pape saint Léon (E 20, J 206), langue coupée du renieur de Marie (J 174), pied coupé du garçon qui a frappé sa mère (J 127), défigurement d'une trop belle religieuse dont le visage attire le roi (M 9), enfin castration du pèlerin de Saint-Jacques (A 8 h, B I 25, C 22, D 8, E 37, J 26), sans compter les légendes où plane la hantise de la castration, comme dans le cycle du "Nom de Marie" (J 312, M 5).

L'auto-punition peut aller jusqu'à la tentative d'auto-destruction chez A. le Savant (J 201). Il s'agit là d'une accumulation de crimes successifs: inceste, infanticide, suicide. Une jeune fille a promis de garder la chasteté. Mais elle a de son oncle trois enfants qu'elle tue au fur et à mesure. Dégoûtée d'elle-même, n'espérant plus rien de Dieu ni de Marie, elle veut se supprimer; en se poignardant, puis en avalant successivement trois énormes araignées, elle s'empoisonne, mais ne peut mourir.

Connaissant cet échantillonnage d'horreurs, il nous faut revenir sur sa signification.

Pour montrer la miséricorde divine supérieure à n'importe quel crime monstrueux, les auteurs se sont appliqués à chercher dans leur esprit les exemples les plus abominables sur le plan moral ou matériel.

Plus haut, nous avons cité, au sujet du miracle de la "Chaste impératrice", deux séries de passages sur des tentatives de viol et sur les supplices imaginés pour elle—avec délectation—par les "méchants" de l'histoire. Bien sûr, on éprouve d'abord une certaine surprise en voyant les auteurs s'attarder à évoquer certains détails et montrer de la curiosité pour les actes les moins nobles chez les humains, des religieux insister sur la violence érotique. Auraient-ils cherché à plaire basement aux auditeurs ou lecteurs? On ne peut le supposer. Ces phrases se répètent, identiques; elles révèlent les poncifs, les clichés stylistiques, références à d'autres œuvres littéraires.

Si G. de Coinci n'hésite pas à accumuler des détails cruels, il ne les exploite jamais, ni ne les concrétise; ses contemporains non plus, du reste. Les poètes racontent avec calme de tels épisodes. On peut donc penser que ces violences nombreuses et surtout ces actes de cruauté, impliquent seulement une recherche sur le plan esthétique, sans plus de rapport avec le fait divers. D'où ces tranquilles hyperboles de l'atroce dans les miracles des "Trois araignées", de la "Chaste impératrice" ou de la "Jeune fille d'Arras".

Les hommes de l'âge féodal cherchent, à leur insu peut-être, dans ces aventures extraordinaires, à exorciser les instincts mauvais, les forces les plus troubles de l'inconscient au moyen d'images fantasques sans relation avec la réalité:

*"Celui vaurroie que l'eraigne
Crevast andex les iex, par m'ame,
Qui sor l'ymage Nostre Dame
Ordre la voit quant ne l'en oste"¹.*

¹ G. De Coinci, B I 32, v. 98-101, ed. Koenig, *op. cit.*, t. III, p. 27.

Aucune femme, aux XII^e et XIII^e siècles, n'a cultivé la louange des miracles de Notre-Dame. Les auteurs sont tous des hommes; ils semblent parfois transposer sur le plan religieux, en l'honneur de la Vierge, un élan érotique qui veut être transcendé et n'est que réprimé. Là peut-être faut-il chercher la raison de la violence si mal contenue dans certains miracles. Sous le culte d'un être dont on se plaît à souligner la féminité, rendu par des hommes cloîtrés et célibataires, couve un danger d'exaltation qu'on ne peut méconnaître.

La société, à l'époque, réalise de certaine façon le modèle idéal conçu par l'Église, mais au prix de tensions qui éclatent périodiquement dans la vie publique comme privée. Les guerres, féodales et autres, libéraient de leur côté des forces obscures que la morale s'efforçait de refouler. Nous avons ainsi dans les miracles des violences et des cruautés réduites à l'état de phantasmes; aussi, ces images sanglantes n'éveillent chez ces religieux aucune émotion, aucune terreur ni aucune pitié, simple plaisir esthétique, sans doute, de mettre une note rouge dans un récit parfois sans relief. C'est là une contradiction de la chrétienté du temps. Avec la cruauté des mœurs, rapportée de façon impassible, coexiste le goût de l'ordre, manifeste justement au XIII^e siècle dans les compilations.

Mais on ne saurait se contenter de telles raisons. Pour être exemplaires, les auteurs doivent aller à la recherche de l'inouï car, ils le savent, la mémoire retient plus facilement les situations horribles que les histoires mièvres de bons sentiments. Les critiques religieux l'ont vu depuis longtemps, les miracles de Notre-Dame sont dans leur expression la plus élaborée "*imaginés selon des schémas quasi classiques*"¹. Si l'esprit moderne est facilement déconcerté par cette littérature dont le matérialisme apparent "*risque de masquer la portée spirituelle*" (A. Wilmart), les gens du Moyen Âge s'y complaisaient, mais n'en sont pas tellement dupes².

Enfin, en montrant ce déploiement de violence, œuvre de mort, des moyens humains insuffisants dans les circonstances dramatiques, où il faut avoir recours à la Vierge, les compilateurs poursuivent des visées didactiques affirmées. Il faut noircir le tableau de la vie du siècle pour montrer, en opposition, le bonheur dans la vie de l'au-delà et la vraie paix hors du monde. Beaucoup de miraculés des légendes mariales entrent au couvent. Aussi cette attitude de moraliste sévère coexiste avec la complaisance pour le

¹ Du Manoir, *Maria. Études sur la Vierge*, t. II, p. 750.

² A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin*, Paris: Bloud et Gay, 1932, p. 325.

détail cruel, mis là pour horrifier et, sans doute, détourner davantage du monde par son côté spectaculaire.

Les miracles sont écrits dans un propos d'édification: il s'agit d'inciter par tous les moyens les chrétiens à sauver leur âme. Le miracle marial fait, lui aussi, partie de la littérature des *chastoiments*.

5. MYTHES MÉDIÉVAUX.

Cette attitude d'esprit explique comment les miracles ont pu annexer à leur domaine, quoique moins fréquemment, les légendes fascinantes, mais rien moins qu'édifiantes, venues de "Bretagne", c'est-à-dire une Angleterre mythique, Cornouailles et Pays de Galles, où sont situées au Moyen Âge de longues histoires merveilleuses.

Avec leurs forêts, leurs vallons, leurs rivières, comme leurs sages ermites, les miracles de la Vierge ne doivent pas seulement à une réalité concrète, mais sont parfois redevables, même indirectement, aux romans bretons. Ceux-ci, répandus sur le continent dès la première moitié du ^{xiii}e siècle, eurent un succès inouï et inspirèrent une foule d'auteurs. En Péninsule Ibérique, c'est au Portugal et en Galice qu'ils s'enracinèrent d'abord. Même s'il ne le cite pas, G. de Coinci a lu Chrétien de Troyes et sa comparaison de Notre-Dame avec "le hideux pont", lancé au-dessus d'une mer depuis laquelle des loups et des diables tentent de faire tomber leur victime (B I 11, v. 500-526), rappelle étrangement la rivière infernale que Lancelot doit franchir sur le pont de l'épée dans *Le Chevalier à la charrette*.

Les aventures de Perceval—ce dernier cité avec Gauvain par J. le Marchant (F 12, v. 11) comme héros de "fables" opposées aux "histoires vraies" des miracles—seront christianisées par Chrétien de Troyes et son successeur cistercien de la *Quête du Graal*. Quant à Merlin l'Enchanteur, A. le Savant le présente sans sourciller comme metteur en scène d'un miracle dont les Juifs font les frais (J 108). Le roi incorpore le merveilleux celtique au merveilleux chrétien, avec le savant Merlin doué de pouvoirs surnaturels tenant plus de la magie que de l'exaucement de la prière. Le roi de Castille n'était pas le premier à rattacher à la civilisation chrétienne le conseiller sagace d'Uterpandragon, père du roi Arthur (cité dans J 35, v. 92). Robert de Boron, à la fin du ^{xiii}e siècle, dans sa trilogie en vers, annexe Merlin à la religion. L'enchanteur, né d'une sainte demoiselle abusée par un démon, tire de sa double origine les deux aspects de sa personnalité. Par son ascendance diabolique, il a le don de clairvoyance et le pouvoir d'accomplir des

prodiges, mais par son ascendance pure, il met ces dons au service du ciel. Il est quand même piquant de voir le roi de Castille faire jouer à Merlin un rôle de propagateur de la foi chrétienne auprès des Juifs au moyen de la magie, alors que l'Église condamnait dans le même temps les pratiques de sorcellerie, condamnation dont A. le Sage se fait l'écho dans d'autres *Cantigas*. Mais Tolède n'était-elle pas aussi la capitale occidentale de la nécromancie ? Plus surprenant encore, le roi, qui présente ses poèmes pour des histoires vraies, met tout à coup dans un épisode un personnage dont il connaissait pertinemment l'origine littéraire. Mais il l'a entendu raconter et cela lui suffit. A. Le Savant n'est pas à une contradiction près, ni dans sa vie, ni dans ses œuvres.

En relation avec les traditions de la "Matière de Bretagne", on peut expliquer le goût pour les miracles appelés "Nouvelles de l'au-delà". Lié à la dévotion aux âmes du purgatoire (schéma n° 106), ce cycle retrouve le mythe du revenant de la maison des morts, et en même temps conjugue le goût pour le mystère avec celui pour les révélations sensationnelles: apparition, information sur la vie d'outre-tombe, ordre ou message communiqué aux survivants. Les légendes du Purgatoire de saint Patrice ne situaient-elles pas en Irlande un puits où l'on pouvait s'enquérir du sort des défunts ?

Peut-être faut-il chercher un lien entre de tels enchantements et l'origine des enjolivements du miracle (B II 17) de G. de Coinci, dans lequel les chanoines de Christchurch ont refusé de recevoir les reliques de Notre-Dame de Laon dans leur voyage du Kent à la Cornouailles. Le lendemain, "un dragon" surgit de la mer et, volant et soufflant du feu au-dessus de la ville, embrase tout.

Un merveilleux, à première vue moins chrétien que romanesque, marque ce texte par la présence d'éléments monstrueux, réminiscences des études et des lectures de G. de Coinci. Au Moyen Âge, les descriptions de la nature mettaient sur le même plan des réalités et des animaux imaginaires légués par l'Antiquité ou des légendes aux origines variées recueillies par les Bestiaires. Ces créatures servaient une symbolique exprimant une réalité plus profonde. Ici l'orage incendiaire joue le rôle de monstre exterminateur. Le dragon représente la puissance. Bête apocalyptique et néfaste (cf. Ps. 90), il peut être assimilé à l'enfer. Il tient de l'oiseau, car il vole, et du serpent car il crache du venin ou, comme dans ce poème, du feu. Ici, c'est une figure terrifiante venue de la mer avec les attributs de l'air et de la terre, donc un être à double nature, comme la symbolique médiévale les a affectionnés. Dans ce miracle, il dépend d'une réalité supérieure, il exécute une punition divine.

A. Le Savant a, lui aussi, recours à un "dragon" dans une *Cantiga* (J 189) pour expliquer l'apparition subite d'une maladie terrible. Un pèlerin perdu dans la nuit est attaqué par "un dragon". L'homme se recommande à la Vierge et de sa vieille épée, coupe en deux l'animal monstrueux. Mais du poison jaillit du cœur de la bête sur le visage du voyageur et le voilà lépreux. On peut se demander s'il ne s'agirait pas là d'une ancienne légende au sens primitif perdu, car, à l'époque romane, le dragon associé à un homme symbolise la lutte contre les tentations, spécialement de la chair.

Ce qui aujourd'hui semble fantasmagorique était au Moyen Âge reçu pour réel. Il ne s'agit pas de superstition religieuse, puisque les romans abondaient en épisodes merveilleux, et les livres réputés savants admettaient comme historiques des épisodes fabuleux. Tout cela ne traduit donc pas de la naïveté chez les auteurs, mais un état mental tourné vers l'étonnant.

Il nous reste à parler d'une figure, bien réelle cette fois, mais tenant dans quelques miracles la place d'un héros de légende: Richard Cœur de Lion. Il intervient soit comme comte de Poitou, soit comme roi d'Angleterre, dans trois types de miracles: l'image de Châteauroux (E 2, J 38), le miracle par lequel la Vierge montre sa grâce au roi Richard d'Angleterre (M 20) et la légende du "Fermail" de Jean le Marchant (F 23).

Fils préféré de la prestigieuse Aliénor d'Aquitaine qui put lui donner le goût de la poésie, troubadour lui-même, aussi célèbre par sa bravoure, sa vie d'aventures et de désordres, que sa piété, mort dramatiquement, Richard Cœur de Lion avait les qualités contrastées pour fasciner la foule et les littérateurs. La légende arthurienne est mêlée à sa vie puisque sous son règne, en 1191, fut "inventée" à Glastonbury, la tombe du roi légendaire.

Dans le miracle de Châteauroux, censé se dérouler du vivant de son père, il vient vénérer l'image miraculeuse. Dans la légende du "Clerc anglais au fermail", le roi apprend le miracle. Il en a une plus grande dévotion pour Notre-Dame de Chartres, accueille en Angleterre les prédicateurs de cette ville et un jour de fête, porte lui-même la châsse de Notre-Dame dans une procession. Il fait part de ces faits à sa sœur Aelis, comtesse de Blois, laquelle à son tour répand l'annonce du miracle. Ici, à part sa piété, le roi ne se signalait par rien d'extraordinaire.

Ce même Richard Cœur de Lion, sous la figure mythique du roi pieux et dévot de Marie, intervient dans un miracle catalan (M 20) dont il est un des bénéficiaires.

Le roi, d'après ce récit, faisait toujours l'aumône quand on la lui demandait en l'honneur de la Vierge. Un jour, saint Jean lui apparaît sous les traits d'un pèlerin pauvre. N'ayant rien sur lui, le roi donne son anneau. Or, des marchands anglais voyagent dans la région de Marseille; étant allés à la messe, ils manquent leur bateau. Saint Jean, toujours sous l'aspect d'un

pèlerin, leur apparaît: il leur montrera un chemin pour aller plus vite. Il leur donne l'anneau du roi, les prie de le rapporter à son propriétaire et de dire à celui-ci que le don fait à saint Jean plaît à la Mère de Dieu. Les marchands se retrouvent mystérieusement en Angleterre.

De même que dans les contes merveilleux, un anneau rend invisible, de même l'anneau royal, reçu par saint Jean et transmis par lui à des compatriotes du roi, s'est chargé de pouvoirs surnaturels, permettant le déplacement magique pour revenir au point de départ. Un personnage historique, mort un siècle plus tôt, est annexé à un univers littéraire où le merveilleux, non spécifiquement chrétien, domine.

Ainsi, les miracles de la Vierge héritiers du métissage culturel du ^{xiii}e siècle vont perpétuer de façon moins intense, mais parallèlement aux romans, la "Matière de Bretagne", certains grands thèmes de la chevalerie et de l'Amour courtois.

6. ESSAI DE DÉLIMITATION DU MIRACLE MARIAL COMME TYPE LITTÉRAIRE.

Au terme de ce chapitre sur les éléments composites du miracle marial, nous pouvons poser une question. Qu'est-il en tant que type littéraire?

Les miracles sont des récits à cadre et à portée imposés. Chaque compilateur raconte à sa façon un thème qu'il connaît peut-être par un résumé de quelques lignes. Les mêmes thèmes, les mêmes acteurs se retrouvent dans tous les récits, courts ou longs. Le latin étant alors langue européenne des clercs, les légendes ont pu être portées dans toute la chrétienté et s'enraciner n'importe où.

Comme type littéraire, le miracle marial a des limites fluctuantes: voisin de la chronique, du roman et parfois de l'épopée, il se trouve à la limite de plusieurs genres qui tendent à se mêler en lui. Du roman, il tire les éléments merveilleux, si appréciés par les publics populaires. Mais œuvres pré-romanesques, ces fictions religieuses sont étrangères aux procédés de construction moderne. Comme l'épopée, le miracle utilise un schéma de lutte toujours renouvelé entre les bons et les méchants; ce sera encore le cas pour la littérature ultérieure s'adressant à une masse: mélodrame, roman policier, western. Mais la lutte, qui aurait pu déboucher sur des formes ouvertement épiques, comme semblait le favoriser le schéma dichotomique, n'est jamais cosmique ou théologique entre le bien et le mal ou entre Dieu et Satan. Enfin, certains miracles, qui tiennent du conte populaire, empruntent au mythe leurs motifs narratifs, par exemple dans "l'Enfant voué au diable": prédiction, naissance extraordinaire, quête, initiation, épreuve, renaissance, sont les ressorts de cette narration.

*
* *

Par la variété de leurs sujets, les miracles parlent aux différents ordres de la société du temps. Certains semblent s'adresser, par la portée de leur enseignement moral, plus particulièrement à un groupe social: "la Sacristine" à un milieu monastique, "le Chevalier au barisel" ou "le Chevalier dont la volonté fut tenue pour fait" au milieu chevaleresque, "le Vilain avare" au milieu populaire. Mais toutes les couches de la société réunies devaient être intéressées par l'enchaînement des péripéties de telle aventure profane, plus proche du conte merveilleux que de l'*exemplum*. Cependant, la recommandation générale de l'oraison s'adressait à tous.

Le rédacteur devait viser juste pour le choix de ses matériaux, le type littéraire exigeant pour un minimum de moyens investis une efficacité maximum. D'où parfois l'effet de surprise cultivé en fin de récit par une façon inattendue dont s'y prend Marie, par un brusque changement d'éclairage qui révèle un sens nouveau du prodige, comme le dialogue à double entente du "Pauvre charitable". Courts ou enfilés, les textes devaient être intéressants et faciles à lire (ou écouter) et surtout à comprendre. Cela explique la prédilection, commune à tous les domaines linguistiques, pour le fait saisissant. Les manifestations exagérées d'un sentiment font partie de l'univers émotionnel de la légende mariale. Ce trait a souvent frappé les critiques, tel ce religieux du début du *xx^e* siècle parfaitement conscient du phénomène: "*Les auteurs ne se demandaient pas si le prodige qu'ils avaient rencontré dans un texte était seulement vraisemblable ou conforme aux lois de la Providence: son étrangeté même était pour eux une recommandation*"¹.

Les miracles se trouvent aux confins de trois cultures assimilées, selon les recueils et les auteurs, avec plus ou moins de bonheur: la culture religieuse écrite des clercs, la culture profane écrite des laïcs, c'est-à-dire la littérature savante et courtoise, enfin la culture profane orale des laïcs, faite de traditions et de motifs folkloriques, aux origines obscures, parfois païennes. Nos textes ont la moralisation de la première, la facilité de compréhension due au romanesque de la seconde et parfois la malice de la troisième.

Les miracles de Notre-Dame ne constituent pas un genre littéraire à part. Cependant, ils sont, comme les traductions d'œuvres morales et de sermons de l'époque, un jalon vers "*la construction d'une littérature édifiante autonome en langue vulgaire*"².

¹ Chanoine Lepitre, "La Vierge Marie dans la littérature française et provençale du Moyen Âge", in *L'Université Catholique*, 1905, p. 66.

² Michel Zink, *La Prédication en langue romane avant 1300*, Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge n° 4, Paris: H. Champion, 1976, p. 340.

CHAPITRE 14

COURTOISIE OU ANTI-COURTOISIE?

"Nostre Dame est dame des dames".

G. de Coinci, B I 11, v. 2173.

Quand la croisade des Albigeois eut fini de désorganiser la civilisation profane et courtoise du midi de la France, les cours brillantes du Languedoc ne survécurent pas. Les troubadours, repoussés par la guerre et inquiets sur leur sort, portèrent leur regard vers les royaumes d'Aragon et de Castille. Ces pays, proches par la langue et la littérature, représentèrent un espoir pour les troubadours, effrayés du changement qu'ils voyaient s'opérer en terre occitane où leurs poèmes et leur musique étaient anéantis avec la liberté.

Le roi de Castille accueillera les poètes attristés:

*"Qu'en el m'er resiaurat
Jois e chans e solatz,
Qu'alhors no m'revenria . . ."*¹

dit d'Alphonse X, Bertrand seigneur d'Allamanon († vers 1255 ou 1258). Ainsi retrouvera-t-on à la cour du roi Savant nombre de troubadours qui le chantèrent, entre autres Peire de Corbiac, célèbre pour un poème à la Vierge:

*"Domna, dels angels regina,
Esperansa dels crezens . . ."*²

Guiraut Riquier de Narbonne, Boniface Calvo († c. 1285):

*"Enquer cab sai chantz e solatz
Pos lo mante lo reis N'Anfos;*

¹ Cité par Emeric David, in *Histoire littéraire de la France*, 1838, t. XIX, p. 470.

² Karl Bartsch, *Chrestomathie provençale accompagnée d'une grammaire et d'un glossaire*, Elbrfeld: R. L. Friderichs, 1868, 2^e édition, colonnes 207-208.

*Mas si per lui tot sol no fos,
Ja'ls agron del tot oblidatz . . .*¹

Même s'il faut tenir compte de la majoration poétique d'auteurs courtisans, on peut deviner le charme de la cour du roi poète, un des derniers princes protecteurs des troubadours.

À ce propos, une caractéristique du domaine de langue d'oc ne laisse pas d'étonner, l'absence de collections de miracles de Notre-Dame ayant valeur littéraire (nous avons déjà mis en relief la pauvreté des treize petits résumés du recueil provençal). Les troubadours ne pouvaient ignorer ce courant littéraire. Ils n'étaient pas non plus indifférents au sujet, eux qui ont écrit tant de poésies mariales.

Nous pourrions avancer une explication: d'abord, les miracles de la Vierge relèvent des écrits didactiques. Les troubadours eux, évoluaient dans un milieu mondain et non religieux, aussi ont-ils cultivé la poésie lyrique et ce genre a absorbé d'autres créations possibles. Ensuite, les miracles ont été traduits en langue vulgaire de la fin du xii^e au début du xiv^e siècle, période de déclin pour la civilisation occitane, avant la guerre contre les Albigeois. Chez ces derniers, le culte de la Vierge n'avait pas de place. La littérature des miracles aurait donc présenté, dans ce contexte, un caractère polémique par rapport aux amis ou anciens amis des troubadours; ces derniers ont sans doute voulu éviter le heurt.

1. AUTEURS DE MIRACLES SE PRÉSENTANT COMME TROUBADOURS OU CHANTRES DE NOTRE-DAME.

L'exaltation de l'amour humain, plus ou moins sublimé par les poètes, et la divinisation de la femme dans la poésie troubadouresque, ont pu avoir une conséquence sur le culte marial.

L'influence des troubadours, dont les motifs de la lyrique amoureuse sont transposés sur le plan religieux, semble déterminante chez certains de nos auteurs.

Alphonse le Savant et, dans une moindre mesure, Gautier de Coinci, Bonvesin da la Riva et même Berceo, se présentent comme trouvères ou troubadours de la Vierge. Ils la choisissent pour Dame et en son honneur composent et mettent en musique leurs poèmes.

¹ Cf. David, *op. cit.*, pp. 582-589.

Écoutons le Prologue des *Cantigas* où le poète parle de Marie:

*"Quero seer oy mais seu trobador,
e rogo-lle que me queira por seu*

*Trobador e que queira meu trobar
reçeber, ca per el quer'eu mostrar
dos miragres que ela fez; e ar
querrei-me leixar de trobar des i
por outra dona, e cuid'a cobrar
per esta quant'enas outras perdi"*¹.

Cette attitude ne se dément jamais puisque dans la 279^e *Cantiga*, écrite pendant une maladie, il préfère à son titre de roi celui de troubadour.

La poésie, dont la noblesse est reconnue sur terre, est aussi un moyen privilégié pour atteindre le ciel. Elle est comme la forme la plus sublime et la plus efficace de la prière².

L'exaltation de la gloire de Marie accomplie par les poètes leur apporte une satisfaction d'amour propre. G. de Coinci l'avoue dans son Prologue:

*"Tout enflorer volrai cest livre,
Dont be a faire mes presens
Et as futurs et as presens.
Par maint païs ira divers
Quant j'ere tous mengiés de vers"*³.

A. le Sage, à la fin de sa collection, objective son rôle de roi poète:

*"... e demais trobando
andava dos seus miragres
grandes que sabe fazer"*.

On ne peut mettre en doute la dévotion à Notre-Dame chez le roi de Castille, mais il y ajoute une idée à rapprocher de l'influence de la poésie provençale ou occitane: la notion de plaisir esthétique.

Le roi Alphonse se met à écrire les *Cantigas*

*"Porque trobar é cousa en que jaz
entendimento ..."*⁴

¹ Alphonse le Savant, Prologue B des *Cantigas*, *op. cit.*, v. 19-26, t. I, p. 2; v. 19-22, t. I, p. 33; v. 1-3, t. III, p. 72.

² Francisco Márquez Villanueva, "La poesía de las Cantigas", in *Revista de Occidente*, avril 1969, n° 73, p. 73.

³ G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, v. 44-48, t. I, p. 21.

⁴ A. le Savant, *ibid.* v. 1-2, t. I, p. 2.

fier de la noble opération intellectuelle qu'elles supposent:

"Fezo cantares e sões,
saborosos de cantar . . ."¹.

La poésie est aussi suprême élégance, comme le pensaient les poètes courtois d'Occitanie.

D'ailleurs, le roi se place bien dans la lignée des troubadours. Il donne le soin de diffuser ses œuvres à des poètes professionnels, les jongleurs qui, de château en château, interprétaient les compositions de leurs confrères:

"E desto cantar fazemos
que cantassen os jograres"².

Si Alphonse le Savant utilise le gallégo-portugais, et non le castillan, pour écrire ses *Cantigas*, n'est-ce pas sous l'influence de la poésie des troubadours? Il choisit, certes, une langue péninsulaire, mais ressemblant au provençal par la souplesse et la grâce. En procédant de telle façon, Alphonse le Sage suit aussi une mode. La poésie lyrique, en France comme en Catalogne et en Italie, s'exprime en provençal. En Castille, elle adopte le gallégo-portugais. Ne peut-on pas encore y voir, à la fois le désir de se rattacher au monde troubadouresque, et de se démarquer par rapport à la seule cour brillante restant dans le midi, celle du roi d'Aragon?

Avant de quitter la Péninsule ibérique, remarquons que même Berceo, le plus éloigné des usages mondains, se présente, lui aussi, comme un chantre de la Vierge³. Bonvesin semble influencé par la poésie courtoise. G. Contini⁴ signale un provençalisme dans le miracle "De castellano" des *Laudes de Virgine Maria*.

Gautier de Coinci est intarissable quand il s'agit de chanter sa Dame. Le diable même le lui reproche:

"Jor et nuit mout vos esprovez
A biau trouver de cele dame"⁵.

¹ Prologue A, v. 25-26, t. I, p. 1.

² A. le Savant, *op. cit.*, J 172, v. 33, t. III, p. 182.

³ Gonzalo de Berceo, *Obras completas*. Publicaciones del servicio de cultura de la Excma. Diputación Provincial y del Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1971, Loores de Nuestra Señora, v. 232-233, p. 288.

⁴ Gianfranco Contini (a cura di), *Poeti del Duecento*, t. I, *op. cit.*, p. 683 et 670.

⁵ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 44, v. 144-145, t. III, p. 219.

Sa Dame, c'est Marie:

*"... Car troveres ne sui je mie
Fors de ma dame et de m'amie
Ne menestrex ne sui je pas"¹.*

Ainsi, Gautier de Coinci compose des chansons amoureuses pour la Vierge. On pourrait y voir des réminiscences d'une tradition mystique, exprimée de façon charnelle, remontant à certains passages de l'Ancien Testament. Mais ici, l'aspiration vers Dieu passe par une cour véhémence à Marie, Dame de ses pensées, comme chez les troubadours.

Vers la fin du XIII^e siècle, Raymond Lulle mettra encore dans la bouche de son chevalier (L 3) des termes issus tout droit du vocabulaire de l'amour courtois:

*"Tardada us sots, amor, a enamorar aquest colpable pecador
de la dona mellor. Si io, amor, vos conegués e us amàs, servi-
dor e sotsmes fóra estat tots los jorns de ma vida de la Dona
mellor"².*

Plusieurs auteurs de miracles de Notre-Dame ont tiré de cette attitude commune un thème littéraire. Par exemple, A. le Sage pour le dernier quart de ses *Cantigas*. Dans les poèmes J 316 et J 363, le roi raconte comment un troubadour ne veut plus chanter que la Vierge. Dans le premier, il s'agit de:

*"... Un crerigo trobador,
que sas cantigas fazia
d'escarn(n)o mais ca d'amor".*

Le clerc prieur d'une église met le feu à un ermitage marial dont la proximité le prive de recettes substantielles. Il devient aveugle et comprend qu'il a offensé le ciel. Ayant fait reconstruire le petit sanctuaire, il recouvre la vue. Après avoir reconnu sa folie, il fait le serment suivant:

*"... Poren te venno jurar
Que en quan'eu vivo seja,
nunca por outra moller
trobe nen cantares faça
oy mais, ca non mi á mester;
mais por ti direi de grado*

¹ *Ibid.*, B I 11, v. 2315-2317, t. II, p. 93.

² *Llibre d'Ave Maria*, pp. 97-99.

quanto ben dizer poder,
e des aqui adeante
quero ja por ti trobar"¹.

Le troubadour de Gascogne délivré de prison par Marie (J 363, v. 27-28), s'engage par le même vœu.

Dans sa cantilène 316, le roi tire la moralité de l'histoire: il raconte ce miracle, pour que les auditeurs sachent "*servir, craindre et aimer Marie*"; c'est l'attitude du chevalier servant envers sa Dame.

2. FORMES MÉTRIQUES ET MUSIQUE DES TROUBADOURS DANS LES MIRACLES.

Il y a plus, puisqu'on peut voir une influence troubadouresque sur le formalisme poético-musical d'auteurs comme A. le Sage et, dans une moindre mesure, G. de Coinci.

En effet, il n'est pas jusqu'à des formes métriques transmises par les troubadours qu'on ne retrouve dans certains miracles. Quelles que soient ses origines controversées, le *zejel* apparaît d'abord dans la poésie provençale puis plus tard, dans la poésie gallégo-portugaise et même française. C'est une forme très élaborée avec un refrain (*estribillo*), un tercet monorime (*mudanza*) et une volte (*vuella*); ce vers amène par sa rime le refrain: aa bbba aa . . . À côté d'autres formes courtoises, comme les chansons à refrain appelées virelai au xiv^e siècle, et dont les ressemblances avec la strophe zejelesque ont été mises en lumière², Alphonse le Sage a utilisé le *zadjal* pour un grand nombre de ses *Cantigas de Santa Maria*. La littérature française le retrouvera dans la chanson de la bergère (Robin m'aime, Robin m'a), au début du *Jeu de Robin et Marion*, œuvre qu'Adam de la Halle inaugurera, à la fin du xiii^e siècle, à la cour angevine de Naples vers 1284.

L'union de la poésie et de la musique constitue une autre particularité commune à la poésie des troubadours et aux cantilènes d'Alphonse X. La poésie courtoise est en effet le plus souvent chantée. Tantôt le troubadour emprunte une mélodie préexistante à laquelle il adapte les nouvelles paroles, tantôt il confie la composition musicale à un jongleur (*Cantiga* J 172 vue plus haut). Enfin, il peut composer lui-même à la fois paroles et musique. La *Cantiga* J 347 recèle à ce sujet un intérêt supplémentaire pour l'histoire

¹ *Las Cantigas de Santa Maria*, J 316, v. 15-16, t. III, p. 163 et v. 53, 55-58, p. 164.

² P. le Gentil, *La Poésie lyrique espagnole et portugaise à la fin du Moyen Âge*, t. I, pp. 306-308; t. II, pp. 209-217.

littéraire. Le roi, cette fois, a voulu composer lui-même la musique de son poème:

"De que fiz cantiga nova
con son meu, ca non allêo"¹.

Cette alliance sera d'ailleurs la loi de la poésie pendant deux siècles jusqu'à Guillaume de Machault, dernier poète-compositeur, après quoi interviendra au xiv^e siècle la rupture entre ces deux arts qui évolueront dès lors indépendamment.

Les *Miracles* de G. de Coinci et les *Cantigas de Santa Maria* ont été conçus sous cette double forme poétique et musicale, les manuscrits de ces dernières présentant à la fois la musique et le poème orné de vignettes.

Dans le schéma du *zadjal* rappelé plus haut, le refrain initial (aa) est chanté par le chœur, le couplet (tercet monorime, bbb, et volte, a) par un soliste, puis vient la reprise du refrain (aa) par le chœur.

Les miniatures du texte des *Cantigas de Santa Maria* ont permis aux musicologues de reconstituer la musique savante du temps et la variété des instruments nécessaires: orgues, flûtes diverses, dont larigot, violes diverses, hautbois, rebec, vielle à roue, luth, psalterion, harpe, guiterne, cloches et instruments à percussion... Les disques indiqués en fin d'ouvrage témoignent de l'intérêt que suscite, aujourd'hui encore chez les connaisseurs, la musique des *Cantigas*, mélange d'austérité et de virtuosité par sa parenté avec le chant religieux, spécialement grégorien, et par sa mélodie très ornée aux influences orientales².

3. TROUBADOURS ET COMPILATEURS ONT-ILS PARLÉ LE MÊME LANGAGE ? QUELQUES MOTS-CLEFS. AMBIGUITÉ DE L'ATTITUDE FACE À L'ÉLÉMENT FÉMININ.

Souvent, des mots du vocabulaire courtois sont utilisés dans les miracles, qu'il s'agisse des auteurs anglo-normands, de G. de Coinci, de J. le Marchant, ou encore d'A. le Savant, de G. de Berceo et de Raymond Lulle.

Mais dans quelle mesure troubadours et compilateurs de miracles parlaient-ils le même langage? Les poètes de la Vierge du xiii^e siècle et les poètes lyriques du xii^e siècle en Occitanie, emploient les mêmes mots, adop-

¹ A. le Savant, *op. cit.*, J 347, v. 7, t. III, p. 240.

² En Espagne, certains ensembles sont spécialisés dans le chant et l'exécution, avec des répliques d'instruments d'époque, de musique médiévale, tel le groupe de Burgos: "Antonio de Cabezón", dirigé par María Jesús García de la Mora.

tent la même attitude extérieure, mais tout le problème est de savoir si les mêmes mots recouvrent les mêmes réalités.

Des éléments de réponse seront donnés quand nous aurons étudié quelques mots-clefs de la courtoisie réutilisés par les auteurs de nos collections.

On pourrait d'abord s'interroger sur la relation possible entre les titres donnés à la Vierge:

*"Clere esmeraude, clere gemme",
"Rose des roses"*¹,

avec les *senhals*, pseudonymes poétiques par lesquels les troubadours cachaient le vrai nom de leur Dame: *Conort, Belvezer*. On pourrait voir une rencontre entre les deux courants littéraires moins dans le fait d'employer ces titres inspirés de l'Ancien Testament, comme le Cantique des Cantiques, que dans la nature des expressions et leur choix. Mais, à la différence de la poésie troubadouresque, dans les miracles, les titres en question ne dissimulent jamais celle qui exerce son pouvoir; Marie, Notre-Dame ou la Vierge, est toujours nommée.

À plusieurs reprises, le mot courtoisie apparaît dans les divers recueils:

*"Dame de toute cortoisie".
"La fleur de lis, la fresche rose
Ou cortoisie est toute enclose"*².

Les auteurs attribuent une telle qualité à Dieu, mais surtout à Marie; sous leur plume, le mot désigne un comportement noble—c'était le sens originel—mais aussi la marque de délicatesse la plus poussée qui puisse exister au sens spirituel:

"Todos li facen cort a la Virgo Maria"

dit Berceo dans le prologue de ses *Milagros de Nuestra Señora*, str. 30c.

Nous avons donc une transposition sur le plan surnaturel d'une notion qui, au siècle précédent, était humaine et d'origine non spécifiquement chrétienne.

Bien que moins fréquent, apparaît encore *fine amor*:

*"Por ce que tes cuers se delite
En mon service nuit et jor,
La te doig je par fine amor . . ."*³

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, B I 10, v. 1010, t. I, p. 111; B I 11, v. 141 et 2221, t. II, p. 10 et 89; B I 41, v. 348, t. III, p. 163; B I 14, v. 72, t. II, p. 108.

² G. de Coinci, B II 21, v. 39 et 50, t. IV, p. 177 et B II 27, v. 17-18, t. IV, pp. 295-296.

³ G. de Coinci, B I 11, v. 642-644, t. II, p. 30.

Il s'agit là aussi d'amour sublimé et de cadeau religieux.

Le verbe servir et le mot service sont très souvent utilisés¹. Dans la majorité des miracles, et surtout dans ceux de G. de Coinci et G. de Berceo, le mot service est capital. Employé sur un arrière-plan de civilisation féodale, il résume toutes les obligations du vassal: sociales, courtoises, religieuses. Dans les miracles, ce service est religieux, mais imité du service courtois, lui-même calqué sur le service féodal. Dépendance de tous les instants, totale et perpétuelle, il consiste à:

"Amer, servir et honorer".

*"Tel dame feit bien a amer,
Honorer, servir et loër".*

*"Se ben queres servir-me, / primeiro amar-m-ás,
mui'ena voontade, / outrossi onrrar-m-ás,
e sobre tod'aquesto / sempre me loarás . . ."*

Même si l'Abbesse enceinte ne les a pas toujours mis en pratique, elle connaît les commandements de Marie:

*"Madre, yo sobre todos te devo bendezir,
laudar, magnificar, adorar e servir"².*

Ce service implique tout un rituel de marques extérieures de respect: agenouillement dont parle si souvent G. de Coinci et révérence (*enclin*), chère à Berceo, geste de l'hommage féodal:

"A vos, mains jointes, me comant" (B I 11, v. 2190).

Cette dépendance n'a rien d'un servage, encore moins d'un esclavage, elle mène à la joie:

*"Joie sanz fin deserviront
Tuit cil qui bien la serviront"³.*

Complémentaire de l'idée de service est une autre notion appartenant aux deux domaines des littératures courtoise et mariale, celle du guerdon:

¹ G. de Coinci, B I 27, v. 127, t. II, p. 259; B I 10, v. 2013-2017, t. I, p. 171; B I 11, v. 483-487, t. II, p. 23.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 42, v. 552, t. III, p. 186; J. le Marchant, *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, Prologue, v. 28-29, p. 52; A. le Sage, *op. cit.*, J 296, v. 30-32, t. III, p. 114; G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 21, str. 543 a-b, p. 164.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 23, v. 65-66, t. II, p. 226.

*"La Virgen gloriosa, estrella de la mar,
sabe a sus amigos gualardón bueno dar"*¹.

Mais une différence existe entre les deux notions. Dans la poésie courtoise, la dame peut se montrer inaccessible, faire languir—du moins un temps—son chevalier en lui refusant ses faveurs. Au contraire, dans les miracles, Marie, Dame de Merci, Dame de Pitié, accorde toujours sa grâce à ses amis.

Dans les miracles, le service n'aliène pas la liberté individuelle, ce n'est pas un amour subjugueur, qui obnubile les hommes sur les moyens à utiliser pour atteindre leur but. Dans les miracles l'amour pour Marie est libre, dans les meilleurs cas gratuit et désintéressé, mais toujours récompensé.

En revanche, si la dame cruelle ou coquette refusait ses grâces, elle n'avait pas le pouvoir de nuire plus gravement. Au contraire, Marie peut, étant douée d'un pouvoir surnaturel, châtier, réserver un guerdon mauvais à ceux qui, délibérément, se montrent rétifs au service liturgico-courtois. La strophe de G. de Berceo citée se termine par ces termes:

*"Bien sabe a los buenos el bien gualardonar,
a los qe la dessiervén sábelos mal curar"*².

Nous lisons encore dans le miracle 16:

*"Tal es sancta Marta qe es de gracia plena,
por servicio da Gloria, por deservicio pena"*³.

Dès ce rapide inventaire des mots, le lecteur se trouve devant un vocabulaire et une attitude extérieure identiques, mais un esprit tout autre.

En est-il ainsi dans les miracles où intervient une situation de poème courtois?

Nous nous sommes intéressés jusqu'à présent aux influences courtoises sur le vocabulaire des poètes. Mais le xii^e siècle est révolu et si, dans la seconde moitié de la centaine d'années suivante, nous trouvons encore un écho de la courtoisie, il convient de voir plus en détail dans quelle mesure on peut encore parler d'influence courtoise.

Les miracles sont assez nombreux à montrer des types de service accompli par un dévot de Marie. Dans le miracle d'"Hildephonse" par exemple, l'auteur tire la moralité chaque fois en insistant sur le prix qu'octroie Marie.

¹ G. de Berceo, *op. cit.*, D 1, str. 73ab, p. 49.

² G. de Berceo, *op. cit.*, D 1, str. 73cd, p. 49.

³ *Ibid.*, D 16, str. 374ab, p. 128.

C'est une satisfaction matérielle pour être visible, mais avec un avant-goût d'éternité.

Dans la légende des "Cinq Joies", nous retrouvons le processus en question: la réponse de la Vierge à des pratiques pieuses sanctionne un échange de bons procédés. À la fin, il y a justement quiproquo. Le clerc malade se méprend sur la nature de la rémunération annoncée: la délivrance; il pense à la santé. Marie, en accordant le ciel, a tout de même tenu promesse. Ce malentendu nous paraît intéressant parce qu'il est une façon habile et pédagogique, en piquant l'attention de l'auditeur, de montrer toute la différence entre point de vue humain avec récompense terrestre et point de vue divin avec récompense céleste. Au lieu d'être reçue passivement, celle-ci exige effort et renoncement à soi-même.

L'histoire de l'homme au "chapelet" où roses et *Ave Maria* sont interchangeables se trouve seulement—fait significatif—chez A. le Sage (J 121), Bonvesin da la Riva (K 4) et l'anonyme catalan (M 13), trois auteurs issus de contrées où l'influence des troubadours et de l'amour courtois a été forte. A. le Sage situe d'ailleurs la légende en Provence.

Là, un homme (chevalier dans J 121, moine cistercien dans M 13), très dévot de Notre-Dame, a pris l'habitude de réciter de nombreux *Ave Maria* chaque jour. Dans J 121, il a promis de tresser une guirlande de roses pour la Vierge; faute de roses, il remplace la fleur par un *Ave*.

Surpris un jour par des ennemis alors qu'il chevauche à travers une forêt, selon le cas, il se rend compte ou non de la présence hostile. Soit pour implorer à cause du danger, soit pour être fidèle à son habitude, il s'arrête pour réciter des *Ave*.

Ses ennemis ont de lui une perception différente selon les textes: ils le voient en compagnie d'une dame environnée de lumière, ou en train de composer une guirlande de roses.

L'homme reprend son chemin sans avoir rien vu et ses ennemis ne veulent plus l'attaquer. Dans K 4 et M 13, ils lui racontent la scène. Les ennemis se convertissent.

Ainsi, dans deux des trois légendes, un double miracle s'opère: la protection du voyageur et la conversion des voleurs. La récompense est transitoire, terrestre (vie sauve), mais le miracle ne peut se borner là. La seule vue du service marial, exécuté avec foi, tourne vers le ciel les cœurs des brigands les plus endurcis.

La notion de service apparaît encore dans la *Cantiga* 374, où des Almogavars, soldats catalans, sont bénéficiaires de l'aide mariale. Ces mercenaires, malheureux au combat, comprennent qu'ils devraient offrir une partie de leur butin à sainte Marie. Or, à partir du moment où ils adoptent une telle pratique, ils ne manquent pas d'être victorieux. A. le Sage explique dans le refrain:

"*Muito quer Santa Maria, / a Sennor de ben conprida,
que quand'aos seus ajuda, / que seja deles servida*"¹.

Dans les exemples évoqués, il s'agit d'un service à caractère courtois, émanant toujours du côté masculin, adressé explicitement à la Vierge. En revanche, si les miracles montrent souvent la ferveur féminine et ses marques extérieures de piété, jamais n'apparaît cet échange de cadeaux, tant il est vrai que l'attitude des hommes dans les miracles ressortit à un manège plus ou moins teinté de galanterie. Se proclamer trouvère ou troubadour de Notre-Dame n'est pas une simple image poétique. Cette attitude reste encore chargée d'un souvenir de service de chevalier servant à dame, absent chez des auteurs antérieurs ou postérieurs, comme ce fut le cas pour François d'Assise *Trovatore di Cristo*, et plus tard pour Jacopo de Todi *Giullare di Cristo*.

L'ambiguïté relevée au sujet du service courtois se retrouve dans deux types de miracles où sont attribués à la Vierge des sentiments de femme du monde: elle se montre jalouse d'une fiancée, certes plus ou moins légitime puisque prenant la place d'une autre promise. C'est la légende de "l'Image de pierre" et le miracle du "Clerc de Pise".

Ces récits ont été parfois regroupés par les critiques sous le titre de Fiancé de la Vierge, *Sponsus marianus*. Ce thème romanesque présente en effet un point commun: le jeune époux, le soir de ses noces, abandonne sa fiancée pour suivre une vocation mariale. Ces textes ont pu être rattachés à la légende de saint-Alexis², très populaire et répandue au Moyen Âge, à l'origine de la conversion de Pierre Valdés.

Il s'agit, selon le cas, d'un garçon plus ou moins dévot de Marie: clerc ou jeune fiancé. Tous deux doivent se marier, l'un pressé par sa famille, l'autre simplement amoureux. Un signe du ciel, en harmonie avec l'état de chacun, va marquer la jalousie inspirée à Marie par ce mariage.

Quelques temps avant la cérémonie, jouant à la pelote et ne voulant pas abîmer son anneau, le fiancé met celui-ci au doigt d'une statue de Marie placée devant une église. Trouvant Marie si belle, il lui promet un peu vite de n'aimer qu'elle: la statue replie son doigt, le voilà marié à Marie. Selon les témoins, il doit entrer au couvent. Mais il ne l'entend pas de cette oreille.

Le Clerc de Pise, aussi, devait entrer au couvent, mais à la mort prématurée de ses parents, sa famille le prie de prendre femme pour recueillir l'héri-

¹ A. le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 374, refrain, t. III, p. 302.

² *Analecta Bollandiana*, LII, 1934, p. 463. Compte rendu de Florio Banfi sur le thème du *Sponsus marianus*.

tage et assurer une descendance. Il se laisse convaincre plus ou moins facilement.

Voilà nos deux protagonistes le jour de leur mariage: le clerc, pour la première fois, n'a pas dit les heures de Notre-Dame. Dans la soirée, il entre dans une église, s'y endort et a une vision de Marie. Même signe le soir, quand le fiancé de la statue se glisse dans le lit auprès de sa fiancée et s'endort sur le champ.

Marie se livre à une vraie scène de jalousie dans les deux types de légende.

De quel droit le clerc de Pise a-t-il préféré une jeune fille à Marie?

Dans la version de G. de Coinci, Marie apparaît au mieux de sa beauté et attaque le clerc dans un discours où elle le somme de choisir.

Selon les versions, elle invoque la parole donnée, le mariage implicite contracté avec elle (B II 29, D 9, E 45, J 132, M 12), l'objection de la beauté (C 30, M 12 et surtout B II 29):

*"Di moy! di moy! ou est dont cele
Qui plus de moy est bonne et bele?"*¹

ou du rang (B II 29, C 30, E 45).

Chez G. de Coinci s'ajoute l'argument du plaisir, dans un discours où le double sens, entretenu habilement par le vocabulaire amoureux, fait penser — exceptionnellement dans les miracles — à une veine mystique:

*"Enne fais tu trop malvais change
Quant tu pour une fame estrange
Me laiz, qui par amorz t'amoye
Et ja ou ciel t'aparilloye
En mes chambres un riche lit
Pour couchier t'ame a grant delit?"*

Enfin, la menace de châtiment (D 9, B II 29):

*"S'autrement tost ne te conseilless,
Ou ciel sera tes lis desfais
Et en la flamme d'enfer fais"*².

Le clerc a compris la leçon, assiste au banquet (impatient de partir ou surmontant la tentation, comme dans la version française), puis laisse tout et disparaît.

Quant au jeune homme à l'anneau, il lui semble, une fois endormi, sentir Marie entre sa fiancée et lui.

Montrant l'anneau jadis offert, elle invoque aussi la parole donnée et non tenue, l'objection de la beauté et du rang:

*"La rose laisses por l'ortie"*³.

Réveillé en sursaut, le fiancé se rendort. Dans un songe, Marie, furieuse, l'insulte et le menace pour l'obliger à prendre une décision.

¹ G. de Coinci, *Miracles de Notre Dame*, B II 29, v. 289-290, t. IV, p. 351.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B II 29, v. 303-308, p. 351, et v. 310-312, p. 352, t. IV.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 21, v. 126, t. II, p. 201.

Ainsi Marie, par ailleurs montée au pinacle, est traitée comme une femme, et les auteurs lui attribuent des sentiments inattendus. Diverses explications sont à envisager.

Ou bien le Dieu de la Bible étant un dieu "jaloux", nous assistons à nouveau à un glissement d'attribut divin sur Marie; mais la "jalousie" de Dieu n'a rien de la jalousie humaine. Le terme biblique signifie que Dieu, principe de l'amour, entend être payé de retour dans l'intérêt même de la créature.

Ou bien, nous retrouvons, poussée à l'extrême, la conception anthropomorphe de la religion, qui va jusqu'à prêter à Marie des sentiments ordinaires. Car ici, la question est ravalée à la querelle d'amoureux. Il faut aller plus loin.

Les compilateurs n'échappent guère aux insuffisances de la nature humaine dénoncées constamment par eux. Ils sont incapables d'exprimer un amour spirituel, s'adressant à une réalité céleste, en des termes différents de ceux de l'amour terrestre, pour un objet transitoire. Pourtant, voir Marie mêlée à des situations mondaines peut surprendre.

Sans doute fallait-il donner une forme piquante et un tour frappant à un sujet pour le moins rébarbatif, la mise en garde contre les serments téméraires ou les promesses non tenues, et l'invite au renoncement. Ce renoncement revêt ici une forme particulière: l'état de chasteté qui, (tout en étant présenté par le christianisme comme un état de choix et même parfois le plus voisin de la perfection, à cause de l'exemple du Christ), ne semble pas avoir été le fort du Moyen Âge si, du moins, nous considérons les miracles de Notre-Dame comme répercutant des préoccupations du temps, et révélateurs en ce sens. Cet encouragement à se détourner des amours terrestres, au nom de préoccupations supérieures, demandait à être enveloppé. Tour à tour séduisant ou brandissant la menace des flammes infernales, les auteurs s'appliquaient à convaincre des auditoires qui ne devaient pas se signaler par leur mysticisme. Mais ces auditoires, sans doute sensibles au romanesque, retenaient de tels miracles.

Il est plus important que ce soit une femme, dépouillée de tout élément impur, qui invoque les arguments traditionnels de la féminité (beauté) ou du monde (pouvoir, plaisir ou peur)—et les auteurs ne se font pas faute de les détailler—pour détourner des femmes et du monde. Les auditeurs, en effet, étaient conviés à une sorte d'ascension progressive à laquelle chaque auteur les entraînait à leur insu. La première étape était celle du monde avec ses séductions et ses plaisirs, mais dans un second temps, Marie intervenait pour y faire renoncer ceux qui déjà s'émoustillaient devant une situation frisant

le blasphème. La Vierge joue, certes, les rabat-joie terrestres, mais pour entraîner à un troisième palier, la Joie dégagée des servitudes matérielles. Le refrain de la *Cantiga* J 42, où le quatrième vers explique les raisons de l'attitude mariale d'abord incompréhensible, synthétise cette idée:

"A *Virgen mui groriosa,*
Reña espirital,
dos que ama é ceosa,
ca non quer que façan mal".

4. LA MISOGYNIE DANS CERTAINES LÉGENDES.

On est parfois frappé dans les miracles de Notre-Dame de la misogynie de quelques passages.

Dans la version de "Robert de Jouy" par exemple, G. de Coinci ou J. le Marchant reprennent les topiques religieux de la haine du monde et des femmes. Les narrateurs détaillent avec complaisance les avanies subies par le mari malade à cause de l'épouse acariâtre.

De même, l'anonyme savoyard charge la protagoniste de la "Sacristine". Elle part de son couvent pour voir le monde et se livrer à la débauche, et en reste éloignée pendant sept ans. De son côté, l'anonyme de la 2^e collection *anglo-normande* nous montre à trois reprises la nonain brûler du désir irrépressible de connaître l'aventure. Les autres auteurs ne leur cèdent en rien en misogynie, car, le plus souvent, on nous montre une femme tombée dans le péché, mais on ne nous montre guère l'homme instigateur du crime ou de la faute. La punition du suborneur, celui qui a été l'occasion du péché, donc le plus coupable, n'est jamais envisagée quand il s'agit d'un couple comme dans la légende des "Trois araignées" (J 201) ou dans le cas des versions de la "Sacristine". Si la loi ecclésiastique a prévu un châtement, dans les faits, la femme supporte tout le poids du malheur. Dans le miracle de "l'Abbesse enceinte", autre récit sur les faiblesses de la chair, obsession des religieux au fond de leur cloître quand ils écrivaient les premières versions des miracles, le séducteur n'apparaît pas. Il est même complètement gommé dans des versions plus narquoises qu'innocentes, comme celle de Berceo où la cause devient . . . une herbe. Par souci de pudeur? Voire.

La misogynie est nette dans la façon dont on présente l'adultère. Il y a, en effet, quelques cas d'adultère supprimé dans les miracles¹. Cet adultère

¹ A 34, B I 33, E 16, J 68, M 19.

est montré du côté féminin: la maîtresse coupable, et non du côté masculin: le mari volage.

Dans les miracles, la misogynie a une origine cléricale, elle suit des préjugés traditionnels qui font jouer la peur, la méfiance envers la nature humaine, le mépris de la femme en tant qu'être sexué, tout en exaltant la féminité de Marie.

Les relations conjugales sont jugées incompatibles avec les périodes plus particulièrement consacrées aux préoccupations religieuses, comme le dimanche et les jours de fêtes, et surtout le temps de carême et autres moments de jeûne et de pénitence. Mais dans ce cas encore, la culpabilité est à sens unique. Il suffit pour s'en convaincre de lire un miracle comme "l'Enfant voué au diable"¹. Dans cette légende où la femme est vue comme objet de péché et la sexualité mauvaise (l'enfant potentiel de la relation charnelle voué au diable), le père fautif disparaît. La mère et l'enfant sont doublement victimes de l'homme (car l'épouse a mis en garde son mari) et du diable (auquel elle a étourdiment abandonné son enfant). L'enfant sera sauvé *in extremis* par un substitut du père, non sexué cette fois (ermite ascétique) et par Marie, femme sublimée. Le couple spiritualisé rachète la faute du couple charnel.

On aimerait que le décompte des miracles où intervient un trait de service courtois, humain ou marial, ou même d'anti-courtoisie, fût plus significatif. Sur sept cent dix-neuf textes, cinquante-huit seulement abordent le sujet,² soit 8,06%. Ces chiffres donnent un ordre de grandeur et permettent d'établir un classement par ordre décroissant des collections. Malheureusement, les écarts énormes entre le nombre de miracles d'une collection à l'autre rendent discutables les résultats.

R. Lulle vient en tête avec 25%, mais le calcul ne porte que sur un texte sur quatre; de même Bonvesin da la Riva 20%, avec un texte sur cinq touchant le sujet. La collection catalane fournit plus de pièces à conviction, car ses 19,35% représentent six textes sur trente et un. Après ce premier groupe, et déjà loin derrière, vient un autre formé par G. de Coinci 13,79% avec huit textes sur cinquante-huit, Berceo 12%, trois textes sur vingt-cinq, les miracles picards 11,11%, un texte sur neuf, Adgar 10,20%, cinq textes

¹ B I 22, J 115.

² A 1 h, A 4 h, A 27, A 34, A 40; B I 11, B I 21, B I 23, B I 33, B I 41, B I 43, B II 21, B II 29; C 14, C 15, C 18, C 30, C 46, C 53; D 1, D 4, D 15; E 3, E 16, E 33, E 45, E 59; F 23; G 6; H 9; J 2, J 8, J 16, J 42, J 55, J 56, J 64, J 68, J 84, J 94, J 104, J 121, J 125, J 132, J 135, J 195, J 241, J 274, J 285, J 312; K 4; L 3; M 5, M 7, M 12, M 13, M 19, M 34.

sur quarante-neuf, et la 2^e *Collection anglo-normande* 10,16%, six textes sur cinquante-neuf. Enfin, le troisième et dernier groupe comprend les miracles provençaux 7,69%, un sur treize textes, le *Mariale franco-provençal* 6,32%, cinq textes sur soixante-dix-neuf, enfin, qui l'eût cru, A. le Sage 5,63%, vingt textes sur trois cent cinquante-cinq. Quant à J. le Marchant, il n'a écrit qu'un texte sur la question, ce qui lui donne 3,12%, un sur trente-deux.

Il convient d'interpréter ces chiffres. Certes, le lecteur ne s'étonne guère de voir des motifs courtois détournés sur le plan religieux, chez R. Lulle, Bonvesin et l'anonyme des miracles catalans. Ces auteurs ont gravité dans des milieux aristocratiques et vivaient dans des royaumes où, étaient repliés des troubadours. Il n'est pas surprenant non plus de voir dans le second groupe figurer des religieux bénédictins, par conséquent peu favorables aux femmes, et des auteurs fixés dans des pays comme l'Angleterre où la courtoisie n'a guère pris racine. En revanche, la proximité d'A. le Sage avec l'auteur le plus indifférent au thème courtois choque. L'important n'est pas le nombre de miracles abordant le sujet courtois, mais le dénouement donné à ces miracles où les protagonistes n'entrent plus tous au couvent. Dans les cinquante-huit miracles envisagés ici, les couples n'entrent pas en religion dans douze cas, c'est-à-dire dans 20,68%, chiffre assez élevé.

De ces décomptes, il ressort que la majorité des auteurs religieux utilisent peu ou pas du tout de miracle à sujet courtois ou anti-courtois. Inversement, on ne saurait dire que tous les auteurs aristocratiques, R. Lulle, G. de Coinci, A. le Sage, aient utilisé les motifs courtois en masse. La frontière passerait plutôt par les pays et non par les états de la société auxquels se rattachaient les auteurs.

Il y a plutôt une différence d'optique entre miracles du midi et miracles du nord, la femme ne semblant pas être vue avec les mêmes yeux ici et là. Dans le midi, elle tient encore une place importante.

L'attitude de G. de Coinci, dont nous avons signalé la misogynie, demande à être nuancée. Dans son miracle du "Clerc de Pise" (B II 29), il a des tirades contre les femmes avec *exempla* à l'appui (anecdote du Prêtre pelé, Prêtresse dont parle saint Grégoire). En cela, il ne diverge guère d'avec l'idéologie des pays du nord. Mais cultivé et au courant des formes courtoises, il recueille des légendes où apparaissent des motifs courtois pour montrer Notre-Dame comme modèle. Misogyne à l'égard des femmes ordinaires, il opère un transfert sur Marie qui correspond à son opposition entre "bonnes" et "folles" femmes de son miracle B I 42. Sa satire, guère originale, reprend les arguments contre les coquettes utilisés depuis l'Antiquité, en passant par les Pères de l'Église (cf. v. 731-766). C'est la fausseté des parures,

lesquelles, d'après le poète, rendraient belle un laidron, c'est l'origine dégoûtante et abracadabrante des fards (v. 482), la vanité de vouloir être regardée. Comme toujours, dans ces argument éculés, l'illogisme est roi. On reproche précisément aux femmes ce qui fait partie de l'éducation donnée par la famille de façon traditionnelle, et ce que la société trouve "féminin", ce à quoi toute femme doit, paraît-il, se plier: être élégante, plaire, etc.

Après avoir comparé les fards et les femmes elles-mêmes à l'excrément— la plus douce expression est "fumier enneigé" au vers 518—, menacé de l'enfer ceux qui auraient encore le mauvais goût de suivre de tels monstres, G. de Coinci, comme en d'autres circonstances, se rend compte de ses écarts de langage (cf. B II 16 où les Anglais sont *couez*). Voulant se faire pardonner (v. 523-525), et pensant tout à coup à la Vierge, il tombe dans un éloge aussi outré des "bonnes" femmes que l'était, quelque vers plus haut, sa fulmination contre les "folles" femmes. Manifestement moins à l'aise dans la louange que dans la satire, il ne dépasse pas dans sa tirade le stade des vérités premières, des évidences et des truismes:

*"De fames somes tuit issu
Et tout ordi et tout tissu:
Nous ne poons vivre sanz eles".*

À la fin, il revient plus nettement à son propos: la débauche des prêtres et des religieux, pour lesquels il n'a pas de termes assez durs:

*"Et bordeliere fait de s'ame
Clers qui s'ahert a fole fame"¹.*

Ainsi, cette misogynie aussi complexe que dénuée d'observation réelle, plus caricaturale que satirique se fonde sur des lieux communs de la littérature et de la morale. Elle semble comme la violence et la cruauté, dont nous avons parlé, se situer davantage sur le plan des phantasmes qu'indiquer une expérience et le fruit d'une réflexion, ou une attitude vitale. Elle est beaucoup moins dangereuse, car énorme et déclarée, que tels propos désabusés sur l'amour (F 1, v. 132) et la famille (B II 24, v. 213-215, F 1, v. 126-127), la misogynie moins avouée et plus insidieuse de telles notations éparses, soit dans d'autres miracles de G. de Coinci, soit dans des légendes du *Mariale franco-provençal*, bien que toutes ces remarques relèvent quand même de la satire millénaire, telle la tirade sur la versatilité des femmes².

¹ G. de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, B I 42, v. 553-555, t. III, p. 186 (cf. B II ch. 9, v. 1353-1356), v. 573-574, t. III, p. 187.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 43, v. 205-213, t. III, p. 199.

5. ATTITUDE PLUS NUANCÉE ET TRADITION ANTI-COURTOISE
DANS D'AUTRES MIRACLES.

On trouverait une tradition anti-courtoise dans certains miracles de Notre-Dame qui, dans un contexte de vie courtoise, inversent la signification des gestes ou le processus habituel.

Dans ces textes, l'amour mondain est censuré, jugé comme nécessitant une purification, obtenue en entrant au couvent. Cette tradition anti-courtoise s'exerce notamment dans des légendes dont les protagonistes sont des chevaliers et leur femme. Le miracle les détourne du siècle, de la chevalerie, obstacle plus que voie pour le salut, de la courtoisie, entrave à la spiritualisation en amour marial ou divin de l'amour humain. Cet amour passion est condamné, de façon inattendue, même à l'intérieur du mariage. Au contraire, si cet amour assujettissant s'adresse à Marie, il devient sensé et légitime.

Nous rappellerons les exemples les mieux venus et d'abord celui d'un malentendu ayant entraîné la mort, en l'espèce un suicide.

La *Cantiga* J 84 s'inspire d'un miracle de Notre-Dame de Rocamadour¹.

Un chevalier a une femme très éprise de lui. De son côté, le mari est tellement dévot de la Vierge que dans sa maison, il fait percer une porte de communication avec l'église voisine, dédiée à Marie, où il va la nuit.

La dame s'inquiète de ces sorties nocturnes et s'en ouvre à son mari. Celui-ci prétend ne lui faire aucun tort. Peu satisfaite de cette réponse et de plus en plus intriguée, elle lui demande un jour au repas s'il en aime une autre. Par jeu, le mari répond affirmativement en pensant à Marie. Désespérée, la jeune femme, saisissant le couteau du service, se poignarde.

Horrifié, le mari court en larmes à l'église, supplie la Vierge de lui rendre sa femme. Marie lui apparaît pour lui dire que la prière est exaucée. La dame ressuscite.

Les époux réunis bénissent Notre-Dame et, pour mieux la servir, entrent en religion.

Certes, le chevalier, dans cette histoire, rompt le code courtois en malmenant la susceptibilité alarmée de la dame, en même temps, il montre son inadaptation au monde courtois.

Mais on peut voir combien ce poème doit à une tradition anti-courtoise où tous les éléments empruntés aux rites de l'amour courtois sont inversés. Chaque nuit, le chevalier court à un rendez-vous d'amour, mais il s'agit de retrouver Marie à l'église. La tradition courtoise de tenir secret le nom de la

¹ Ed. abbé Albe, *Bulletin de la Société scientifique, historique et archéologique de la Corrèze*, p. 84.

dame de ses pensées, se retourne ici contre l'amant et cause le drame. Enfin, l'amour marial plus fort que l'amour humain, entraîne le couple au couvent, alors que seul le mari est coupable d'avoir joué sur les mots et aussi de s'être joué de la sensibilité de son épouse. La dame, à dire vrai, a réagi de façon aussi exorbitante que le mari dans son cynisme apparent. Si le mariage n'a guère épanoui ce couple, le moniage mettra fin à la démesure. La vie consacrée est présentée ici comme supérieure à la vie laïque et plus favorable à l'obtention du salut.

La *Cantiga* 104, propre à A. le Savant, a pour protagoniste une *barragana* galicienne désespérée à l'idée d'être abandonnée par son amant, un écuyer, sur le point de se marier avec une jeune fille noble. Les voisines lui conseillent, pour que son vœu se réalise, de faire un sortilège avec une hostie consacrée. Elle va à l'église, demande à communier, mais n'avale pas l'hostie et la cache dans sa coiffe. En revenant chez elle, du sang se met à couler de son bonnet. On la croit d'abord blessée, mais bien vite, elle avoue sa faute. Elle revient à l'église pour faire amende honorable puis entre au couvent.

Ici encore, il y a eu erreur sur les moyens à employer et la fin à obtenir.

L'hostie a été traitée en objet magique, porte-bonheur susceptible d'assurer une réussite terrestre, ici sentimentale: empêcher l'amant de se détourner de la maîtresse. Celle-ci obtient un résultat inverse de celui escompté: la signification de l'hostie sur le plan sacré est exaltée, l'attente de la profanatrice inconsciente déçue. Le procédé a été non seulement inefficace, mais encore a dénoncé la coupable. La jeune femme espérait entrer dans l'état de mariage, le ciel a décidé qu'elle entrerait dans celui de moniage.

Deux poèmes, B I 41 de G. de Coinci et J 16 d'A. le Sage, l'un en trois cent quatre-vingt vers et l'autre en quatre-vingt-quatre, traitent encore d'une légende anti-courtoise.

Un chevalier, bel homme et important, est follement amoureux d'une dame indifférente, malgré les tournois et les exploits dans lesquels il se distingue.

Il s'ouvre de son amour sans espoir à un abbé, lui demandant conseil pour fléchir la dame. Le prêtre le sait, rien ne sert de réprimander dans des cas aussi aigus (œuvre du démon ? J 16). Il entend confier le cas à Dieu et à Marie.

L'abbé, sans trop croire que le damoiseau persévérera, conseille, si celui-ci veut voir son affaire menée à bien, de dire chaque jour à genoux, pendant un an, cent cinquante (deux cents dans J 16) *Ave Maria*. Le chevalier promet de ne pas y manquer un jour.

Le jeune homme fuit la vie chevaleresque et passe son temps dans la chapelle à réciter ses prières et demander l'objet de son désir à Notre-Dame. La perspective de l'obtenir à ce prix emplit son cœur de joie (B I 41, v. 143-147).

Courtoisie ou anti-courtoisie?

Au bout d'un an, il trouve une vieille chapelle dans la campagne. Il se met à dire ses Ave quotidiens devant une antique statue, puis il réclame à grands cris et avec force larmes celle qui le rend fou d'amour.

La Vierge lui apparaît, rayonnante de beauté. Le dialogue s'engage sur une étrange demande de Marie qui se pose en rivale de la dame convoitée. Cette dernière peut-elle rivaliser en beauté avec la Vierge? Ensuite, elle propose un pacte:

*"Celi que tu mierz ameras
De nos deuz aras a amie" (V. 214-215).*

Marie s'offre, le chevalier n'hésite plus:

*"Se je loial amant te truis,
Fait Nostre Dame, biaux amis,
Lassus amont en paradys
Me troveras loial amie.
Joie, solas et compaignie
De moi et de m'amor aras
Plus que soshaidier ne saras"¹.*

La Vierge pose ses conditions: qu'il fasse pour elle pendant le même temps ce qu'il faisait pour avoir l'autre femme. Au bout de l'année, Marie vient le chercher pour le mener au paradis.

Cette légende s'inscrit dans le courant de l'amour courtois transposé au plan religieux ou marial, et récupère quelques caractéristiques du rituel chanté par les troubadours: la dame inaccessible et le chevalier languissant d'amour, les prouesses à accomplir pour être digne de la dame. Mais à partir de la rencontre avec l'abbé, le processus s'inverse: les prouesses guerrières sont remplacées par la récitation de la Salutation angélique, la langueur par l'enthousiasme du chevalier face à un amour supérieur aux amours ordinaires, et surtout la dame qui répond à l'amour quand Marie se propose comme amie du chevalier.

Tout le processus est reporté, d'abord à l'insu du chevalier, puis avec son consentement, sur la Dame par excellence du XIII^e siècle. Nous avons, transposées sur le plan religieux, les caractéristiques de l'amour courtois: la dame idéalisée devant laquelle le chevalier se soumet, l'amour ennoblissant, mais alors que dans le cas de la courtoisie l'amour restait longtemps inassouvi, les amants savourant de tout leur être cet état de tension précédant l'éblouissement mutuel, dans les miracles mariaux, l'attente est réduite, l'amour rapproche très vite la Dame de son servant. Avec de tels poèmes, nous nous trouvons à une limite délicate où la Vierge, créature humaine, est

¹ G. de Coinci, *Miracles De Nostre Dame*, B I 41, v. 222-228, t. III, p. 158.

présentée—H. I. Marrou l'a bien vu—comme “un objet d'hommages où l'âme puisse apaiser sa soif d'absolu”¹.

Cette situation ambiguë comportait un danger pour la compréhension ultérieure du thème. Ce danger avait été observé par L. Cueto². Le marquis de Valmar soulignait le sens emblématique, familier au Moyen Âge, mais moins évident par la suite, de la *Cantiga* J 16. À première vue, le fait que la Vierge se mette sur le même plan qu'une femme désirable frise la profanation. Il en est autrement si on prend le sens symbolique. La prière calme les passions et, face à l'amour divin espoir d'éternité, qu'est-ce que l'amour humain, transitoire comme la beauté physique ?

Ce type de poème se rapproche de certaines *Cantigas de loor*, telle J 130, où le roi Alphonse se propose d'être le galant de Marie.

Une dernière série de miracles est celle du “Clerc qui fit hommage au diable pour avoir l'amour d'une dame” : A 27, C 46, E 59, J 125.

Nous retrouvons un peu le schéma du miracle précédent, mais ici, il s'agit d'un clerc magicien épris d'une jeune fille. Pour en venir à ses fins, il ne s'adresse pas au ciel, mais conjure le diable : il ne reniera ni Dieu ni la Vierge, mais fera toutes les autres volontés diaboliques.

Une autre différence, l'amour fou qu'éprouve le clerc vient à être partagé par la jeune fille, aussi impatiente que lui.

La suite ressemble au miracle de la série du *Sponsus marianus*, car après le mariage, le clerc a, une nuit, une apparition de la Vierge mécontente. Il lui jure fidélité.

Le clerc va confesser son affaire à l'évêque, lequel sépare les deux amoureux. Dans J 125, chacun des deux jeunes gens a, de son côté, une apparition de la Vierge. Les nouveaux mariés entrent en religion.

Dans les quatre exemples donnés, il s'agit dans deux cas d'amour non payé de retour (la galicienne et le chevalier) et dans les deux autres cas d'amour partagé (la dame qui se suicide et le clerc magicien). Mais chaque fois, les moyens pour obtenir ou garder l'amour du partenaire se fourvoient, qu'il s'agisse de magie, de chevalerie ou de manifestation exagérée de sentiment. La passion assez puissante pour dominer un être est condamnée, à moins que, tout à coup, la Vierge ne se substitue à la femme. À ce moment, l'excès amoureux devient raisonnable et légitime.

On le notera, les hommes (le chevalier, le clerc) sont jugés aussi fous que les femmes (la *barragana*, la dame). Chaque fois, les auteurs ont écrit un récit qui finit par la dislocation du couple. Nous avons déjà un tel dénouement dans une variante de la “Sacristine” (B I 43 et J 285).

¹ H. I. Marrou, *Les Troubadours*, p. 176.

² *Las Cantigas de Santa Maria*, édition de la Real Academia, *op. cit.*, p. 72.

Dans cette version, l'aventure s'est transformée en amour conjugal et en stabilité. Le neveu de l'abbesse et la religieuse passent plus de trente ans ensemble, élèvent de nombreux enfants, vivent très heureux. Au milieu de cette vie de plénitude, l'ancienne bénédictine n'en oublie pas pour autant ses prières à Notre-Dame. Dans de telles conditions, quel peut être le tournant de l'histoire puisque le malheur n'intervient pas, comme dans les autres variantes envisagées? Tout simplement, la dame fait un cauchemar où elle rêve de la colère mariale. Elle se réveille secouée par les sanglots, et ses soupirs alertent son mari. Elle lui raconte son rêve et la suite qu'elle entend y donner: revenir au couvent. Ici, les deux poètes, surtout G. de Coinci, ont placé un dialogue que ne désavouerait pas un poète courtois entre la dame et son mari: pour l'amour d'elle, il ne restera pas dans le siècle et se fera, lui aussi, religieux:

v. 361 *"Bele tres douce chiere amie,
Por moy issistes d'abbeïe,
Et je por vos i enterai".*

À l'encontre de la destruction du couple bâti sur l'amour passion et même l'amour conjugal, l'amour épuré pour passer à un autre plan est exalté. Ici, nous avons un élément inattendu, cet amour qui implique un renoncement peut exister hors du mariage (comme l'était l'amour courtois) et en restant dans le siècle. C'est le cas du miracle de la "Réconciliation de deux femmes jalouses", déjà vu.

Il y a là une relative indulgence pour une faiblesse de la chair, à part dans E 16 où la maîtresse décide de se faire recluse. La fuite du monde, si souvent présentée dans les miracles à titre d'expiation ou comme condition nécessaire de salut, n'apparaît ici qu'une fois sur six. Dans les autres cas, elle est intériorisée. Nous ne sommes pas ici en présence d'une conception uniquement monastique de la sainteté. Dans ce groupe, on peut, tout en restant dans le monde, et même en s'abandonnant à certaines faiblesses, demeurer sous la protection du ciel, à condition bien sûr de se repentir du mal causé, dès qu'on en prend conscience et décider de ne plus pécher. Cette conception plus "laïque" de la sainteté attire l'attention, car peu courante dans les collections. Ici, vie dans le monde et salut éternel ne sont pas incompatibles.

R. Lulle laisse la même possibilité au chevalier dans le *Llibre d'Ave Maria* (L 3), mais la tradition anti-courtoise reste plus marquée, puisque le chevalier renonce à sa dame pour servir Notre-Dame; et sa quête d'aventures terrestres est condamnée au profit de la quête d'aventures spirituelles.

Dans les miracles de la Vierge nous retrouvons ainsi la distinction que les moralistes chrétiens ont établie entre fol amour et bon amour, et sur laquelle G. de Coinci a disserté dans plusieurs de ses poèmes.

Le jeune homme qui a mis l'anneau au doigt de Marie et abandonné le lit conjugal le soir de ses noces:

*"Dou siecle toz se varia,
A Marie se maria.
Moines et clers qui se marie
A ma dame sainte Marie
Mout hautement est mariez,
Mais cil est trop mesmariez
Et tuit cil trop se mesmarient
Qui as Marions se marient"*¹.

Cette opposition entre fol amour (amour mondain) et bon amour (amour divin) (cf. B II ch. 9, v. 3462-3474) n'est pas propre à G. de Coinci. Berceo l'a utilisée peut-être de façon plus tranchée (rubrique 3 de ce chapitre) dans D 15, str. 340, quand Marie morigène le Clerc de Pise sur le point de se marier:

*"Don fol malastrugado, torpe e enloquido,
¿ en qué roldos andas? ¿ en qué eres caldo?
Semejas ervolado, ¿e as yervas bevido,
o ¿e eres del blago de sant Martín tannido"*.

Dans tous les miracles envisagés, le dénouement se fait en faveur de la solution religieuse.

6. LE TOURNANT DU XIII^e SIÈCLE.

Les miracles relevant d'une tradition anti-courtoise, où le vocabulaire est transposé dans un sens religieux, les situations retournées par la conversion finale à l'état monacal, sont moins importants par leur nombre, que par la qualité littéraire de ces légendes et par la diffusion de ces sujets, à une époque de transition dans le Moyen Âge.

Par rapport à la littérature antérieure, les miracles de Notre-Dame constituent une étape dans le processus de changement de protagoniste. Jusqu'à la fin du XII^e siècle, les héros sont des êtres hors du commun, investis d'un pouvoir à part, soit humain pour le noble du roman de chevalerie, soit surnaturel pour le saint des légendes hagiographiques. Ces deux types,

¹ G. de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, B I 21, v. 183-190, t. II, pp. 203-204. Cf. B I 22, v. 463-470, t. II, pp. 222-223.

avant même d'entrer dans la littérature, étaient déjà un point de mire par leur puissance temporelle ou spirituelle.

À partir de la fin du ^{xii}^e siècle, ce héros et ce saint se rencontrent dans la personne de Marie, qui porte en elle toutes ces qualités: noblesse parce que Reine du ciel, héroïsme parce qu'aidant à sauver le monde, sainteté parce que Mère de Dieu. Un personnage humain et céleste a remplacé les autres.

Comment ce changement a-t-il été rendu possible? La courtoisie n'y est pas étrangère. Le ^{xii}^e siècle avait été l'époque de la divinisation de la femme, trait d'union entre ciel et terre, selon l'amour courtois. Les religieux ont vu tout le parti à tirer, en la transposant, d'une idée qu'ils combattaient sur le plan humain. Notre-Dame va être un des maillons vers l'absolu, elle va remplacer les protagonistes précédents, dotés seulement de quelques traits de perfection. La Vierge, elle, touche l'Absolu.

Mais, en même temps, ce processus s'accompagne d'une répudiation des héros antérieurs de la courtoisie. On note, à part les exemples cités dans ce chapitre, la quasi absence du chevalier et de la dame comme héros de miracle. Ils sont les vaincus de cette littérature, comme ils font les frais de l'évolution historique dans la réalité. Ils disparaissent en tant que tels. Le chevalier ne fait plus d'exploits humains, il se convertit avec la dame; leur nouveau champ d'action est le mariage.

Nous assistons à un début de littérature "bourgeoise"—les religieux sont parfois de basse extraction—en tout cas méfiante envers la noblesse. Nous sommes loin de la littérature de Chrétien de Troyes qui donnait le beau rôle aux chevaliers, épousait les idéaux de leur classe. Pourtant, les miracles de la Vierge, composés d'abord en latin au ^{xii}^e siècle pour leur majorité, sont contemporains des romans de chevalerie que les compilateurs religieux n'ignoraient pas. Nous avons donc affaire à une attitude délibérée.

La répudiation des héros s'accompagne d'une autre manœuvre; les auteurs reprennent apparemment les mêmes motifs, mais en les vidant de leur sens originel.

Par exemple, le récit peut être fondé sur la récompense de pratiques louables, ici édifiantes, correspondant aux épreuves et prouesses des héros du roman de chevalerie (et même, avant, de l'épopée). Le triangle de personnages peut opposer le méchant à une victime vertueuse.

Mais le miracle marial se différencie du roman courtois et de l'épopée, d'abord par la prépondérance de l'élément féminin, mais d'un élément féminin sublimé. Ensuite, la récompense de l'acte méritoire n'est plus le pouvoir ou la richesse, comme dans l'épopée, mais l'amour. Non celui d'une femme, aussi distinguée soit-elle, comme dans l'univers courtois, mais de Marie, la

reine du ciel. L'endurance passe du plan matériel et physique au plan spirituel. Le poète courtois ou le chevalier n'étaient pas sûrs d'obtenir les faveurs de leur dame qui les tenait longtemps séparés d'elle. Le serviteur de la Vierge est sûr d'obtenir la faveur céleste. Dans les miracles, l'amour de Marie unit et comble toujours.

Enfin, le contre-pied de la tradition courtoise apparaît non seulement dans les relations avec les femmes, mais encore dans la conception du héros de roman. Les valeurs de l'aristocratie, richesse, beauté, force, sont battues en brèche:

*"Les autres n'aiment fors les riches,
Les blons, les polis, les pigniez,
Les acesmés, les aligniez,
Mais tu, pucele de grant pris,
Aimmes les nus et les despris,
Les debrisieis et les boçus,
Les contrefais et les croçus
Et cialz as esfacies faces
Mout mielz que les plus biaux ne faces"*¹.

Dans les romans courtois, il s'agit toujours de la préparation et de la qualification du protagoniste comme héros confirmé, après des épreuves ou des tentations dont il sort vainqueur. Dans le miracle marial, au contraire, la faiblesse morale est le plus souvent montrée sous tous ses aspects, dans les situations les plus diverses. La glorification ou l'apothéose du héros a lieu au moment de sa mort et encore lui-a-t-il fallu une avocate. Dans les miracles de Notre-Dame l'homme ne grandit jamais seul.

* * *

La littérature courtoise avait un double visage qui pouvait donner lieu à des évolutions divergentes: l'inspiration idéalisée a pu aboutir à la sublimation sur le plan religieux le plus éthéré, comme dans la poésie mariale; l'ardeur du désir à l'assouvissement sur le plan charnel le plus concret, comme dans la pastourelle.

Le miracle marial transpose aussi, d'une certaine façon, sur le plan littéraire, la condition faite à la femme à une époque de transition. Le miracle reflète l'ancien idéal de la Dame dans le monde de la courtoisie aristocratique, en même temps, la transformation de cet idéal à l'avènement du monde bourgeois. La femme, dont le rôle s'efface alors au profit du chef de famille,

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 41, v. 312-320, t. III, p. 162.

subsiste, vilipendée dans le fabliau, ou purifiée de ses appâts charnels sous les traits de Marie, sorte de providence en second, dans le miracle marial.

Le *xiii^e* siècle, que G. Cohen appelait "le grand siècle" du Moyen Âge, est certes remarquable pour sa richesse littéraire, mais il constitue aussi une époque importante pour l'histoire des mœurs, de la pensée et de l'art.

C'est une époque de transition, et l'on pourrait même dire de mutation, entre l'époque féodale et le bas Moyen Âge.

Entre le début et la fin du siècle, à l'âge de la chevalerie et de l'amour courtois où la femme tient une place privilégiée, va succéder le monde des universitaires, des lettrés scolastiques et des bourgeois. La femme va s'effacer du domaine littéraire au moment où son rôle diminuera dans la société. On relègue la femme en chair et en os, en même temps qu'on en exalte un substitut tranquillisant.

Au *xiii^e* siècle, la société n'est plus entièrement féodale, la civilisation des cours cède le pas à la civilisation des villes et du commerce. Les conditions de vie matérielle s'améliorent relativement. L'idéal mystique du siècle précédent disparaît pour rester tout au plus sous forme d'ascétisme. Il y a eu, face à ce glissement, des coups de semonce venant de croyants, aussi bien hétérodoxes qu'orthodoxes.

Corollaire de la montée de la bourgeoisie, une réaction anti-courtoise dont la femme fera les frais va s'opérer. Dans la nouvelle civilisation urbaine, la reine, la dame des pensées, ne sera plus une femme réelle et mortelle, mais la Vierge qui, sous l'influence de l'Église, l'a remplacée.

En même temps, le *xiii^e* siècle voit s'affirmer, dans les différents royaumes de la Romania, le progrès du pouvoir central. Les monarchies s'entourent d'une administration où tiennent une place importante des religieux d'origine humble. Tous ces phénomènes marquent le déclin de la caste chevaleresque et du monde courtois. En France, Philippe Auguste commence dès le début du siècle la politique centralisatrice; dans la Péninsule Ibérique, plusieurs provinces s'unissent sous le sceptre du roi de Castille qui, au milieu du siècle, a des visées impériales.

Entre la fine amor ou le roman échevelé du *xiii^e* siècle et la fatrasie du *xiv^e* siècle, la lyrique courtoise et la lyrique du non-sens, le *xiii^e* siècle fait figure de siècle ordonné et intellectualiste.

Si nous voulons comprendre à la fois le succès du miracle marial au *xiii^e* siècle et son équilibre instable qui l'a fait vite se scléroser, peut-être faut-il justement considérer la démarche du croyant, telle qu'elle apparaît dans ce type littéraire. Le dévot sert Marie comme le chevalier servait sa dame selon les règles de l'amour courtois, lequel était calqué sur les règles de la

feodalité. Or, nous sommes à l'époque de la fin de la féodalité, de la multiplication des villes franches, de l'importance accrue des marchands et des artisans, jusque là noyau de population isolé. Le miracle en langue vulgaire, dans certains de ses thèmes, n'était-il pas marqué dès sa naissance d'un cachet suranné compromettant sa compréhension ultérieure? Ou bien a-t-il contribué au remplacement de la littérature courtoise par la littérature religieuse, car ces thèmes courtois d'une rare distinction devaient, pour survivre, changer de registre. À moins qu'il ne s'agisse de revenir à certaines origines. D'après des érudits, les plus grands troubadours, comme Bernard de Ventadour, ont emprunté à des offices religieux, le *Beata Maria* par exemple¹, des motifs musicaux de leurs pièces les plus célèbres, telle le "*Quan vei la lauzeta mover . . .*" au milieu du ^{xiii}^e siècle; et pour boucler la boucle, le dernier troubadour, Guiraud Riquier, convertira son talent poétique et musical à la religion, en composant des prières chantées.

Au ^{xiii}^e siècle, la courtoisie a vécu, elle ne fait plus partie de la vie réelle, et devient un souvenir littéraire. Des débris ont été tant bien que mal incorporés aux miracles de Notre-Dame, dans un autre esprit, comme la poésie lyrique ultérieure en gardera les attitudes sans en avoir la disposition d'âme. C'est que le moment historique, les circonstances qui l'ont vu naître et se développer sont révolus.

¹ H. I. Marrou, *Les Troubadours*, p. 86.

CHAPITRE 15

DES INFLUENCES RÉCIPROQUES ENTRE COLLECTIONS EN LANGUE VULGAIRE ?

*"Miracles que truis en latin
Translater voel en rime et metre".*
Gautier de Coinci,
Prologue I, v. 6-7.

"Maistres Huez li Farsis dit".
Idem, B II 22, v. 153.

"Como diz la lección".
Gonzalo de Berceo,
Introduction, str. 41c.

"Traladar-o mandei".
Alphonse le Savant, J 284, v. 6-7.

Lorsqu'on étudie les collections de miracles de Notre-Dame en langue vulgaire au XIII^e siècle, une question vient à l'esprit: comment se fait-il que l'on trouve d'un recueil à l'autre les mêmes sujets, parfois présentés dans le même ordre, et des textes qui, à première vue, se ressemblent tant ?

Deux hypothèses sont possibles. La première, la plus séduisante et peut-être la plus facile, avancée par les critiques du XIX^e siècle et jusqu'au premier tiers du XX^e, selon laquelle les auteurs se sont influencés réciproquement; la seconde, plus ardue, reçue par les critiques modernes, selon laquelle on ne peut expliquer les similitudes sinon par des sources communes.

Dans ce chapitre, nous examinerons donc ces deux hypothèses, avant de donner notre point de vue.

1. RETROUVONS-NOUS DANS UN RECUEIL POSTÉRIEUR TOUS LES MIRACLES DES COLLECTIONS ANTÉRIEURES ?

En faveur de la première hypothèse de travail, celle des influences réciproques, milite le fait suivant: c'est parmi les plus anciens miracles que l'on trouve les textes les plus répétés dans les recueils ultérieurs.

Autre argument en faveur de cette hypothèse, les ressemblances entre auteurs: Adgar et les anonymes du *Mariale franco-provençal*, Adgar et le poète de la 2^e *Collection anglo-normande*. Il y a aussi des concomitances entre G. de Coinci et le compilateur des miracles provençaux, par exemple en ce qui concerne la légende de "l'Abbesse enceinte".

Mais tous les miracles se trouvent-ils nécessairement dans les recueils postérieurs? Nous l'avons déjà indiqué, sur sept cent dix-neuf textes, trois cent cinquante-sept sont uniques, tout en correspondant à des schémas connus.

Quels récits restent dans les collections les plus récentes par rapport aux plus anciennes?

On ne retrouve pas chez G. de Coinci tous les miracles d'Adgar. Seuls sont communs seize textes, soit 27,58%:

| | | |
|----------|--------------------------|-------------------------|
| B I 10, | "Théophile", | déjà traité dans A 17; |
| B I 12, | "Enfant juif", | déjà traité dans A 5; |
| B I 14, | "Prêtre ignorant", | déjà traité dans A 9 h; |
| B I 15, | "Clerc de Chartres", | » » A 3 h; |
| B I 16, | "Moine ivre", | » » A 9; |
| B I 20, | "Abbesse enceinte", | » » Appendix h; |
| B I 24, | "Moine de Cologne", | » » A 7 h; |
| B I 25, | "Pèlerin de St-Jacques", | » » A 8 h; |
| B I 27, | "Prieur de Pavie", | » » A 2; |
| B I 30, | "Larron pendu", | » » A 6 h; |
| B I 36, | "Saint Bon", | » » A 18; |
| B I 40, | "Moine chancreux", | » » A 13; |
| B I 42, | "Sacristain noyé", | » » A 2 h; |
| B II 11, | "Saint Basile", | » » A 16; |
| B II 19, | "Deux frères", | » » A 10 h; |
| B II 25, | "Robert de Jouy", | » » A 12. |

Pour d'autres miracles de thème semblable, G. de Coinci a choisi une version différente; c'est le cas de six poèmes:

| | | |
|----------|-------------------------|---------------------|
| B I 11, | "Hildephonse", | différent de A 1 h; |
| B I 23, | "Cinq Joies", | » » A 4 h; |
| B II 18, | "Ecrin", | » » A 29; |
| B I 33, | "Deux femmes jalouses", | différent de A 33; |
| B II 32, | "Samedis", | » » A 37; |
| B I 26, | "Sacristine", | » » A 40. |

Si nous considérons maintenant les légendes ajoutées, nous en trouvons trente-trois dont certaines lui sont propres.

G. de Coinci, à lui seul, présente trois caractéristiques:

Des influences réciproques ?

— le bénédictin n'a pas retenu tous les miracles de son devancier,
— en revanche, il en a ajouté,
— enfin et surtout, pour les légendes dont le sujet est commun, G. de Coinci n'a pas forcément choisi la même version; ses prédécesseurs en langue vulgaire n'ont donc pas constitué une source.

On discerne par conséquent la dépendance par rapport à un document, non écrit en langue vulgaire, et l'indépendance de choix d'un auteur ayant probablement à sa disposition plusieurs modèles, entre lesquels il pouvait faire une sélection.

Examinons maintenant la 2^e *Collection anglo-normande*, dont les points de ressemblance avec la première, celle d'Adgar, sont patents puisqu'elle reprend quarante-sept textes sur cinquante-neuf, soit 79,66%.

La 2^e *Collection anglo-normande* présente des miracles absents chez Adgar:

- C 3, "Délivrance merveilleuse";
- C 6, "Odon de Cluny et larron converti";
- C 8, "Chevalier confessé ne peut être accusé par le diable";
- C 9, "Pape qui vendit le baume";
- C 25, "Vilain avare";
- C 29, "Image respectée dans l'incendie du Mont-Saint-Michel";
- C 30, "Clerc de Pise, Fiancé de la Vierge";
- C 31, "Muriel";
- C 41, "Abbé en mer";
- C 50, "Trois chevaliers";
- C 59, "Saint Thomas et le prêtre pervers";
- C 60, "Chevalier pillard ne meurt pas tant qu'il n'est pas confessé".

Ce recueil donne aussi pour un thème semblable des versions différentes de celles d'Adgar:

- C 5, "Siège de Chartres", différent de A 20;
- C 11, "Clerc et la fleur", » » A 2 h et A 8;
- C 14, "Sacristine", » » A 40;
- C 54, "Latrine", » » A 37.

Donc, même si l'anonyme de la 2^e *Collection anglo-normande* a eu en main le recueil d'Adgar, et c'est vraisemblable, là ne réside pas forcément sa source d'inspiration.

On peut faire la même constatation que pour G. de Coinci par rapport à Adgar: dépendance d'un original latin, mais le texte en langue vulgaire ne reproduit pas le même manuscrit latin dont il ne suit pas l'ordre.

Des critiques¹, depuis l'époque romantique jusqu'au premier tiers de ce siècle, ont aussi prétendu que Berceo s'était inspiré de G. de Coinci.

Chez le poète castillan, seize miracles convergent avec ceux du prieur de Vic-sur-Aisne, soit 64%. Mais un tel chiffre est-il vraiment significatif? Nous l'avons vu, Berceo a composé un florilège des miracles en langue vulgaire les plus connus de la Romania.

Berceo a chanté des miracles absents chez G. de Coinci:

- D 5, "Paupvre charitable";
- D 13, "Jérôme nouvel évêque";
- D 14, "Image protégée du feu au Mont Saint-Michel";
- D 17, "Trois chevaliers";
- D 18, "Juifs de Tolède";
- D 19, "Délivrance merveilleuse";
- D 24, "Église dévalisée".

Pour d'autres, il n'a pas utilisé la même version:

- D 1, "Hildephonse";
- D 4, "Cinq Joies".

Berceo avait donc un modèle différent.

Si Berceo avait attendu de connaître G. de Coinci pour faire son œuvre, celle-ci aurait eu une composition différente. S'il avait traduit son prédécesseur francien, il aurait pu faire un recueil plus long. Pour les sept miracles manquants et les deux différents, il a bien fallu qu'il compulsât une autre collection. On rétorquera que les légendes manquant chez G. de Coinci figuraient en langue vulgaire dans la 1^e ou la 2^e *Collection anglo-normande*. On peut tout imaginer, mais il convient, pensons-nous, de n'avancer que des hypothèses logiques ou vraisemblables par rapport à la civilisation du temps. Becker, en découvrant, en 1910, le manuscrit latin Thott de la Bibliothèque de Copenhague, qui présente, dans l'ordre, vingt-quatre miracles sur vingt-cinq de Berceo, a placé les recherches sur une autre voie que Brian Dutton² a encore éclairée.

Si les auteurs s'étaient copiés à l'étape de la langue vulgaire, les recueils les plus récents pourraient être à la fois les plus longs et les moins originaux, or ce n'est pas le cas.

Les *Cantigas* d'A. le Savant ont, elles aussi, mis en branle les imaginations.

¹ Théodore de Puymaigre, *Les Vieux auteurs castillans*, Paris: Didier, 1861. Teresa Marullo, "Osservazioni sulle Cantigas di Alfonso X...", *Archivum Romanicum*, XVIII, 1, 1934, p. 531.

² Brian Dutton, *Obras completas de G. de Berceo*, II, p. 248.

Des influences réciproques ?

Fitzmaurice-Kelly¹, Georges Le Gentil² et Teresa Marullo³ ont tenu pour sûr que le roi de Castille, non seulement connaissait les poèmes de G. de Coinci, mais encore s'en serait inspiré pour écrire sa collection.

Il y a certes des miracles pour lesquels G. de Coinci et A. le Savant ont choisi la même version :

- B I 11, "Hildephonse" et J 2;
- B I 19, "Du riche et de la veuve" et J 75.

On pourrait aussi faire remarquer qu'A. le Savant n'a pas repris tous les miracles de G. de Coinci:

- B I 27, "Prieur de Pavie";
- B I 31, "Sacristain que Notre-Dame visita";
- B I 39, "Neveu d'un abbé, mort sans confession" (Clerc et fleur);
- B I 44, "Reliques de sainte Léocadie";
- B II 16, "Fiertre boutée hors de l'église";
- B II 17, "Ville incendiée par un dragon";
- B II 19, "Les deux frères";
- B II 20, "Vilain avare";
- B II 31, "Moine de Chartreuse".

Pour les miracles à thème commun, il convient de le remarquer, les versions sont différentes, preuve que le roi s'est servi d'une autre source:

- B I 33, "Deux femmes jalouses" est différent de J 68,
- B II 28, "Naufragé sauf", est différent de J 33 et J 193.

Dans la version gallego-portugaise des "Deux femmes jalouses" (J 68), A. le Sage n'a pas pris le miracle chez ses prédécesseurs romans, car il est le seul à situer la légende à Arras. Sans doute le roi a lu directement le fait chez Guibert de Nogent (*P.L.* 156, col. 572), qui disait le tenir de l'évêque d'Arras. Les autres versions romanes (A 34, C 53) ne mentionnent pas la ville.

Chez A. le Savant, nous ne retrouvons pas non plus tous les miracles de Berceo, son contemporain le plus proche et son compatriote. Donc le roi n'a pas forcément utilisé les œuvres romanes de ses devanciers. Le prince n'a pas traité cinq thèmes connus:

¹ Fitzmaurice-Kelly, *Histoire de la littérature espagnole*, Paris: A. Colin, 1913, 2^e édition, p. 31.

² Georges Le Gentil, *La Littérature portugaise*, Paris: A. Colin, 1951, p. 3.

³ Teresa Marullo, *op. cit.*, pp. 495-539.

- D 5, "Pauvre charitable";
- D 10, "Les deux frères";
- D 11, "Vilain avare";
- D 12, "Prieur de Pavie";
- D 24, "Église dévalisée".

Ce n'est pas un hasard s'il manque le miracle D 24, dont on n'a pas encore retrouvé le modèle dans les collections latines.

Enfin, le poète royal a choisi des versions différentes de mêmes thèmes:

- J 2, "Hildephonse" est différent de D 1;
- J 56, "Cinq psaumes" » » » D 4;
- J 33, "Naufragé sauf" » » » D 22.

Après de tels pointages, nous arrivons toujours à la même conclusion: nous constatons la dépendance par rapport à des modèles autres que ceux en langue vulgaire, et l'indépendance d'esprit d'un poète qui suit son propre génie.

Plus troublant est le cas de certains anonymes, comme le compilateur du *Mariale franco-provençal*, par rapport à Adgar et celui des miracles provençaux par rapport à G. de Coinci qui, eux, ont pu faire, en toute innocence, puisque la notion n'existait guère à l'époque, un plagiat, terme anachronique que nous employons faute de mieux.

Le *Mariale franco-provençal* reprend vingt-neuf miracles qui sont chez Adgar, soit 36,70%:

- E 3, "Hildephonse";
- E 18, "Sacristain noyé";
- E 25, "Saint Dunstan";
- E 28, "Complies";
- E 31 à E 39, soit neuf contes suivant l'ordre d'Adgar, lequel traduisait, il est vrai, un recueil latin;
- E 41 à E 43, soit trois légendes selon l'ordre d'Adgar;
- E 49 à E 51;
- E 57 à E 60;
- E 64, "Enfant juif";
- E 67 à E 69, trois fois de suite;
- E 71 "Moine chancreux";
- E 73 et E 74.

Mais le lecteur se rappellera la présence dans ce *Mariale* de miracles uniques dans notre corpus.

Si nous comparons les textes, par exemple deux de longueur semblable, comme le "Pauvre charitable" A 5 h de trente-six vers, et E 34 de quarante vers, ou "Muse" A 14 de soixante vers et E 60 de soixante et onze

Des influences réciproques ?

vers, entre le recueil d'Adgar et le *Mariale franco-provençal*, nous nous trouvons dans la situation du lecteur qui a en main deux traductions différentes d'un même ouvrage. En effet, en lisant les textes en regard, des ressemblances apparaissent, mais elles ne sont pas systématiques. P. Meyer a souligné la connaissance insuffisante qu'avait du francien l'anonyme savoyard. Ce dernier, pour faire sa traduction, s'est-il aidé d'un exemplaire en langue vulgaire, intermédiaire entre le latin et le francien ? Il faudrait, pour en être sûr, que les concordances fussent plus nombreuses.

On pourrait remarquer aussi que sur soixante-dix-neuf miracles du *Mariale franco-provençal*, vingt-six, soit le tiers, étaient déjà chez G. de Coinci. Or, là, les critiques ne se sont pas attachés à démontrer que les anonymes savoyards s'étaient inspirés du bénédictin, connu sans doute d'eux. En tout cas, sur le manuscrit 818 fr. de la Bibliothèque Nationale, le *Mariale* fait suite aux miracles de G. de Coinci¹.

Pour ce qui est de la collection provençale *Miracles de Sainhta Maria Vergena*, celle-ci résume treize miracles, dont huit étaient déjà chez G. de Coinci, soit 61,53% :

- H 3, "Image en gage", déjà traité dans B II 18;
- H 4, "Image d'Avernon", » » » B I 34;
- H 5, "Clerc guéri par le lait de la Vierge, déjà traité dans B I 17;
- H 8, "Abbesse enceinte", déjà traité dans B I 20;
- H 9, "Image de pierre", » » » B I 21;
- H 10, "Naufragé sauf", » » » B II 28;
- H 11, "Abbé en mer", » » » B I 35;
- H 13, "Bourgeoise de Rome", » » » B I 18.

À trois reprises, les récits sont pris deux à deux, dirait-on, dans les miracles de G. de Coinci: B I 34-35; B I 17-18, B I 20-21 surtout.

Même chez les anonymes, si la preuve absolue que les auteurs ne se connaissaient pas entre eux n'existe pas, il n'existe pas davantage la preuve éclatante qu'ils ont été les uns pour les autres source d'inspiration.

Néanmoins, nous pouvons tirer quelques réflexions des examens de miracles que nous avons pratiqués.

Chaque conteur connaît la majorité du stock des miracles internationaux qui couvrent la Romania et constituent un tissu narratif dans lequel chacun taille à son gré. Même s'ils ne traitent pas de telle légende, les auteurs la citent indirectement. C'est le cas de G. de Coinci faisant allusion à l'image de Châteauroux, à laquelle il ne consacre pourtant pas de poème, dans B II

¹ Version C de l'édition Koenig, t. I, p. xxxvii.

31; c'est le cas de l'anonyme savoyard qui passe en revue plusieurs miracles, sans les développer, dans E 56 ("Marie l'Égyptienne", "Théophile"). Les motifs se répètent ainsi chez des auteurs qui ont l'esprit plein de légendes, en familiers des collections latines célèbres et des miracles propres à certains ordres religieux. Un jour ou l'autre, les compilateurs ont eu l'occasion d'avoir en main et de feuilleter ces manuscrits latins qui figurent dans les fonds de bibliothèque des couvents, au même titre que les ouvrages de théologie.

Certes, il est facile de dire: l'auteur de la 2^e *Collection anglo-normande* connaissait Adgar (ce qui, là, semble sûr), J. le Marchant ou Berceo avaient lu G. de Coinci, A. le Sage s'est inspiré de Berceo ou de G. de Coinci. Mais quelle raison invoque-t-on? C'étaient des auteurs postérieurs, donc ils ont connu leurs devanciers. Ils ont traité les mêmes thèmes qu'eux, donc ils s'en sont inspirés. Quelle preuve avance-t-on? Nous y reviendrons dans la 2^e rubrique de ce chapitre. Le copiste des œuvres de J. le Marchant a pu ajouter, à l'insu de celui-ci, des poèmes de G. de Coinci. Chaque auteur a ajouté des thèmes inutilisés par son devancier ou inversement n'a pas retenu les mêmes.

Si les auteurs suivants avaient connu leurs prédécesseurs dans le texte en langue vulgaire, ils auraient sans doute essayé d'aller plus loin qu'eux en améliorant le recueil, cherchant à jouer de tous ces procédés dont nous avons déploré l'absence: alternance significative de textes courts et longs ou gradation, thèmes plus élaborés et classés du début à la fin de la série, etc. Il y avait du travail pour des auteurs qui ne se satisfaisaient pas de la facilité, comme un Berceo ou un A. le Sage, pour lesquels il aurait été indigne de copier le devancier. Nous savons qu'il n'en est rien. Chaque auteur remonte aux origines, imitant l'introduction des recueils écrits en latin. Tous ont donc une matière brute comme point de départ. S'ils avaient connu un début de mise en forme des textes, sans nul doute ils auraient aimé poursuivre la tâche.

On rétorquera que les auteurs du xiv^e siècle ont trouvé cette matière dégrossie et qu'ils n'ont pas changé ce type littéraire. À ce sujet, il convient de distinguer deux possibilités—outre que le miracle marial n'était plus un type littéraire vivant, après le xiii^e siècle. Des auteurs moins doués de caractère et d'imagination que ceux du siècle précédent, un Jehan le Conte, un Jean Mielot n'ont, c'est vrai, rien apporté de neuf. En revanche, des esprits plus originaux ont vu justement le parti qu'il y avait à tirer des miracles en langue vulgaire. Ils les ont transformés dans deux directions différentes, soit en les faisant évoluer vers le schéma du conte strictement littéraire, comme nous le verrons pour les textes du manuscrit de Lérída soit en les transposant du domaine didactique narratif au domaine édifiant

Des influences réciproques ?

dramatique, comme dans la collection des *Miracles de Notre-Dame par personnages*, du Manuscrit Cangé.

Au sujet de l'absence de connaissance des auteurs entre eux, outre les raisons logiques, on peut apporter des preuves formelles.

2. DÉPENDANCE DES MIRACLES PAR RAPPORT AU LATIN, SOURCE COMMUNE.

Nos recherches peuvent s'orienter dans deux directions: la permanence de tout ce qui est latin dans les miracles, c'est-à-dire des raisons formelles, les observations tirées de faits de civilisation du temps, c'est-à-dire des raisons historiques.

À part Raymond Lulle, muet sur ce point, aucun auteur ne reconnaît avoir écrit son texte spontanément en langue vulgaire. Tous annoncent nettement qu'ils traduisent du latin en roman, parlent de la "lettre", de "l'écrit", de "l'écriture", du *dictado*... Ils connaissent donc, plus ou moins à fond, le latin, même si cette invocation d'une source écrite est un *topos* traditionnel. Aucun ne se réclame d'une tradition existant en langue vulgaire.

— En effet, quelles sont les autorités auxquelles en appellent les compilateurs de miracles ?

Deux faits attirent l'attention.

D'abord, sauf pour la littérature profane, à laquelle G. de Coinci, J. le Marchant, Alphonse le Savant font allusion, aucun contemporain ou devancier en langue vulgaire n'est nommé comme auteur religieux ayant pu être source d'inspiration.

Ensuite, les auteurs de miracles cités en référence ont toujours écrit en latin, tels saint Jérôme cité par G. de Coinci dans B I 13 "Image jetée dans une latrine"; saint Hugues, abbé de Cluny cité par Adgar, G. de Coinci, Berceo, l'anonyme franco-provençal dans A 8 h, B I 25, D 8, E 37 pour le miracle du "Pèlerin de Saint Jacques"; Hugues Farsit, cité par G. de Coinci au vers 153 de "l'Enfant qui connaissait la Bible": B II 22; saint Grégoire, cité pour ses *Dialogues* dans les deux premiers vers du miracle E 21 du *Mariale franco-provençal*, ainsi que dans les numéros 35 et 60 de la même collection; saint Pacôme au n° 23 de la même collection; Pierre Damien au n° 78 du même *Mariale*. Des collections anonymes sont citées aussi par G. de Coinci: les *Miracles de Notre-Dame de Rocamadour*, restés en latin jusqu'à l'aube du xx^e siècle, quand Edmond Albe les traduit¹.

¹ Abbé Edmond Albe, "Les Miracles de Notre-Dame de Rocamadour". *Bulletin de la Société scientifique, historique et archéologique de la Corrèze*, XXIX, 1907, pp. 31-34, 143-242, 339-393.

Tous ces religieux ou clercs ne font que suivre les ordres de la hiérarchie de l'Église. Déjà, Hincmar de Reims (806-882), dans ses *Capitula presbyteris* (852), recommandait aux prêtres la lecture des homélies de saint Grégoire. Les auteurs cités devaient figurer dans les bibliothèques conventuelles, en latin bien sûr, langue internationale de la chrétienté médiévale.

Aussi est-on très étonné qu'un critique comme Fitzmaurice-Kelly, celui-là même qui imputait, déjà, par erreur à A. le Savant, une citation de Dante s'appliquant à Ferdinand IV l'Assigné, prétende qu'A. la Sage cite G. de Coinci. Le passage sur lequel il se fonde—et dans lequel on serait en peine de relever le nom du bénédictin—est la *cantiga* J 61, où il est question d'un recueil de Soissons plein de miracles:

v. 5 "Dest' un miragre vos direi que avêo
 en Seixons, ond'un livro á todo chêo
 de miragres . . ."

Nous connaissons bien ce livre, dont le titre exact est *Libellus de miraculis Beatae Mariae Virginis in urbe Suessionensi*, pour avoir lu ses trente et un miracles . . . dans la *Patrologie latine* de Migne¹, car il est écrit en latin et non en francien.

Leopoldo Cueto ne s'y est pas trompé, lequel rappelant qu'A. le Savant avait fait rassembler, pour sa bibliothèque, tous les textes que le clergé diffusait à travers les nations chrétiennes en matière de sciences, de jurisprudence et de lettres, poursuit: "*Le roi l'indique parfois. Il parle par exemple comme d'une chose connue de lui du codex de Soissons, source principale des miracles de G. de Coinci*"².

Il ne semble donc pas que la citation de la *cantiga* J 61 soit une "preuve" irréfutable de la connaissance de l'œuvre francienne de G. de Coinci par A. le Savant, car celui-ci a très bien pu lire le livre dont le bénédictin s'était lui-même inspiré pour les poèmes dont nous parlions plus haut. Le roi ne cite nulle part nommément G. de Coinci et l'on ne saurait montrer une quelconque démarque entre le texte d'un poème de G. de Coinci et celui d'une *cantiga*, bien que les sujets soient les mêmes.

Fitzmaurice-Kelly argue du fait qu'au temps d'A. le Savant, les communications littéraires entre la France et l'Espagne s'étaient développées. Il y avait déjà des lustres qu'elles l'étaient, cela ne veut pas dire qu'elles

¹ P. L., t. 179, col. 1775 à 1791.

² Alfonso el Sabio, *Cantigas de Santa Maria*, Madrid: Real Academia Española, 1889, p. 93. C'est nous qui traduisons.

fussent en langue vulgaire. Saint Louis avait envoyé à son cousin le roi de Castille un exemplaire du livre le plus connu de Vincent de Beauvais; au début du siècle, la reine Bérengère de Castille et sa sœur la reine Blanche, femme de Louis VIII, échangeaient une correspondance suivie. Mais le *Speculum Historiale* est en latin et les deux sœurs, petites-filles d'Aliénor d'Aquitaine, correspondaient dans cette même langue¹, celle des gens cultivés.

Quand A. le Sage parle du livre de miracles de Soissons en latin, il ne s'exprime pas d'autre manière que G. de Coinci se référant comme source au même ouvrage (B I 11, v. 1846), au sujet d'un miracle de reliques.

Lorsque le roi de Castille invoque la référence d'un livre, il n'y a pas d'erreur possible, c'est un livre latin. Dans la *Cantiga* J 284, il précise qu'il l'a fait traduire, il s'agit donc d'une langue savante, car on n'aurait pas pris la peine de traduire une langue vulgaire.

Enfin, dans une autre *cantiga*, J 33, le roi dit avoir trouvé la légende du "Naufragé sauf", dans un recueil de trois cents; même si ce chiffre ne doit pas être pris au pied de la lettre, mais au sens de grand nombre, on ne peut pas dire qu'une telle évaluation puisse s'appliquer aux œuvres en langue vulgaire qui ont précédé les *Cantigas*, et dans lesquelles le miracle figure: celles de G. de Coinci (cinquante-huit textes), Berceo (vingt-cinq), *Mariale franco-provençal* (soixante dix-neuf), collection picarde (neuf), soit cent soixante et onze miracles. En revanche, cette évaluation peut s'appliquer aux collections latines qui en offrent tant de dizaines.

— On peut avancer un second argument en faveur du modèle latin, et non en langue vulgaire, qu'ont eu sous les yeux les compilateurs pour composer leurs collections, c'est l'ordre dans les suites de miracles.

Lorsque, dans plusieurs recueils, des séries de textes sont disposées dans le même ordre, on s'aperçoit qu'il s'agit de celui des collections latines dont nous avons donné la composition. Au contraire, les textes ne se succèdent pas sur le modèle d'une collection antérieure en langue vulgaire. La série H M a toujours eu le plus de succès, d'abord dans les collections latines, puis dans celles en langue vulgaire.

C'est selon l'ordre de H M que s'organisent des séries de miracles chez Adgar: A 1 h à A 10 h; dans la 2^e *Collection anglo-normande*: C 15 à C 31; chez Berceo: D 1 à D 13; dans le *Mariale franco-provençal*: E 32 à E 46.

¹ Marcelin Defourneaux, *Les Français en Espagne aux XI^e et XII^e siècles*. Paris: P.U.F., 1949, p. 192.

D'autres collections suivent l'ordre du cycle des quatre éléments ("Juitel", "Théophile", "Délivrance merveilleuse", "Basile et Julien l'Apostat"), comme la 2^e *Collection anglo-normande*.

On trouve aussi, moins souvent que H M, il est vrai, des fragments de la série latine T S:

A 11 à A 14 = TS 1 à TS 4.

Les miracles empruntés par G. de Coinci à Herman de Laon qui écrivit le *De Miraculis Sanctae Mariae Laudunensis*¹, suivent eux aussi l'ordre latin:

| | | |
|--------------|---|------------|
| | Cap. II, "Orfèvre recouvre la vue": B II 14; | |
| | » IV, "Religieux délivrés des pirates" | } B II 15; |
| | » V, "Laine brûlée à Douvres" | |
| col. 979-980 | » X, "Fierté boutée hors de l'église": B II 16; | |
| | » XI, "Ville incendiée par un dragon": B II 17. | |

Au contraire, A. le Savant ne suivra ni l'ordre latin d'H. de Laon, ni celui de G. de Coinci, il utilisera une autre version des miracles de Laon, puisqu'il ne retient que:

Cap. II, "Orfèvre": J 362;
Cap. IV, V, "Pirates et laine": J 35.

— Une troisième raison plus décisive en faveur du modèle latin sera fondée sur la toponymie. En effet, sont utilisés dans les miracles en langue vulgaire, des noms gardés sous leur forme latine ou présentant une évolution différente de celle du pays d'où ils sont originaires².

Par exemple, pour le nom de l'abbaye de Cluny, *Gruniego*, dans le miracle D 8 de Berceo, montrerait que celui-ci a traduit directement du latin *Cluniacu*. Dans le mot inventé par Berceo, nous avons sonorisation du son "k" initial, assez fréquente au long des Pyrénées. Le suffixe toponymique -ago étant rare en castillan, il a pu y avoir extension analogique du suffixe -iego plus connu³.

Berceo n'a utilisé ni la forme Cluinie d'Adgar (A 24), ni Cluigni de G. de Coinci (B I 25) et dans le *Mariale franco-provençal* (E 11), par plus que Clunni(e) ou Clonni de la 2^e *Collection anglo-normande* (C 6 et C 22). Ne

¹ Migne, P. L., t. 156, col. 975 (*Liber secundus*) à 981.

² Cf. notre communication au VI^e Congrès international d'onomastique à Berne "Sur quelques altérations toponymiques dans les miracles mariaux de la Romania au XIII^e siècle". *Onoma*, 1-2, XXI, 1977, pp. 127-137.

³ Henri Guiter, *Revue des langues romanes*, t. 69, 1945, p. 66.

connaissant pas le nom gallo-roman, il a fait subir au mot un traitement correspondant aux langues d'outre-Pyrénées.

En ce qui concerne Alexandrie, le mot peut se présenter sous la forme Alissandre chez Adgar (A 29), Alyxandre chez G. de Coinci (B I 37) et dans les miracles savoyards (E 29), ce qui semble remonter à Alexandr^{ia} du latin classique, avec transformation de "e" en "i" devant k implosif affaibli en yod. A. le Savant quant à lui, utilise Aleixandria, qui est un latinisme (J 145, J 155). Il est probable que si le roi avait eu sous les yeux le texte de G. de Coinci, il aurait employé la forme francienne et n'aurait pas recherché un latinisme.

La ville de Laon, appelée Loon par G. de Coinci (B II 15), est désignée sous la forme Leon par A. le Sage (J 35, J 255), sans doute par analogie avec le nom de la ville espagnole de Leon qui vient de *Legione(m)*.

Châteauroux se présente toujours dans les mirales du XIII^e siècle en deux mots, conformément à son origine de Château-Raoul venant de *Castellum Radulphi*, ville qui se développa autour du château construit à la fin du X^e siècle par Raoul le Large.

Selon la provenance des miracles, nous rencontrons trois formes: Chastel Raoul chez G. de Coinci (B II 30) et Chastel Raol dans le *Mariale franco-provençal* (E 2). Au contraire, A. le Savant (J 38) écrit Castro Radolfo. Cette dernière forme montre que le poète s'inspirait d'un texte latin et ignorait le nom français alors utilisé.

Deux conclusions sont à tirer de ce rapide inventaire. Si les auteurs avaient eu sous les yeux un texte en langue vulgaire, ils n'auraient pas utilisé de latinismes ou forgé sur le latin, et selon les lois phonétiques de leur propre langue, des noms qu'ils supposaient utilisés.

La même remarque pourrait être faite pour l'anthroponymie. Berceo ne parle jamais que de la *Virgo Maria* (D 3, D 4, D 15, D 17, D 21, D 23, D 25) ou de la *Virgo benedicta* (D 14), de *Sancta Maria* (D 10, D 11, D 16, D 17, D 22).

Chez G. de Coinci, les noms propres sont toujours en latin: *Theophilus* ou *Theophilum*, *Hildephonsus*, *Recesvinthus*...

La dépendance du texte latin, et non de celui en langue vulgaire, peut être patente, même si elle n'est pas avouée, comme chez A. le Savant. Par exemple, pour un miracle de Notre-Dame de Soissons, déjà conté par G. de Coinci et J. le Marchant, celui de la femme atteinte à la face du mal des ardents. Le roi, ignorant comment avait évolué en français le nom de sa protagoniste l'appelle Gondiana, nom qu'il avait lu, ou mal lu, dans le

manuscrit latin dont il s'inspirait (peut-être, entre autres, le texte d'Hugues Farsit, déjà cité, qui donne *Gundrada*). Le texte latin, source des miracles de J. le Marchant appelait, quant à lui, la malade *Gondrada*, qui a donné Gondrée, nom déjà employé par G. de Coinci et sans doute connu dans la contrée du bénédictin, puisque la miraculée était des environs. Sinon, G. de Coinci, comme ses confrères, suit "la lettre" du texte latin.

Nous arrivons, pour l'anthroponymie, à la même conclusion que pour la toponymie. Les auteurs n'ont guère eu connaissance de leurs œuvres réci-proques puisque, en général, ils ne tiennent pas compte de la façon dont un nom propre de ville ou de personne est déjà écrit et utilisé dans son pays d'origine, et a évolué en langue vulgaire par rapport au latin. Souvent, au contraire, les compilateurs tirent les noms directement du latin.

Seuls sont connus les noms de villes au prestige international, des métropoles importantes, comme siège d'une cour (Paris) ou centre de pèlerinage (Arras, Le Puy). Des relations anciennes s'étaient établies entre elles et les pays, plus ou moins éloignés, des auteurs qui en parlent.

Ces observations laisseraient penser que les compilateurs se documentaient surtout dans des textes écrits en latin et non en langue vulgaire. D'où, pourrait-on conclure, si des manuscrits de miracles écrits en latin circulaient aux ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles, le mouvement d'œuvres en langue vulgaire est beaucoup plus problématique.

— Une quatrième raison peut être produite, celle du cas des légendes locales, auxquelles les auteurs font de larges emprunts: miracles de Notre-Dame d'Arras (G. de Coinci, A. le Savant), de Laon (G. de Coinci, A. le Savant), de Soissons (Adgar, 2^e *Collection anglo-normande*, G. de Coinci, J. le Marchant, A. le Savant), de Chartres (Adgar, 2^e *Collection anglo-normande*, G. de Coinci, J. le Marchant, Berceo, *Mariale franco-provençal*, A. le Savant); miracles propres à des couvents de bénédictins (Adgar, 2^e *Collection anglo-normande*, G. de Coinci, Berceo), chartreux (G. de Coinci), dominicains (A. le Savant), cisterciens (anonyme de Lérida, A. le Savant).

Or, les recueils de légendes locales sont toujours restés en latin. Seul le recueil de Rocamadour a été traduit au ^{xx}^e siècle. Les recueils locaux, tels ceux du Puy (A. le Savant), de Montserrat (A. le Savant) et ceux de tous les petits sanctuaires ibériques, ont fourni la majorité des miracles uniques. Les compilateurs ne les ont donc pas pris dans une collection en langue vulgaire, mais ont bien dû les traduire, ou faire traduire, du latin.

— Le lecteur s'étonnera qu'un argument n'ait pas été apporté jusqu'à présent, celui de la collation des textes. Las! Au début de notre recherche, nous avons décidé de nous y lancer, comparant systématiquement les

miracles, d'abord ceux qui avaient le nombre le plus élevé de variantes, puis nous limitant à ceux qui en avaient quatre et moins. La comparaison textuelle des œuvres—nécessaire dans une étape préliminaire—s'est avérée décevante, car on ne peut se défendre du sentiment de tourner en rond. Si le déroulement du récit est semblable, on ne saurait relever aucune expression mot à mot dont on puisse dire qu'elle a été inspirée par le texte en langue vulgaire le plus ancien, à moins d'interpréter de façon subjective, en faisant appel à des impressions personnelles. Force nous a donc été de penser que les différents auteurs avaient sous les yeux un canevas latin similaire, qu'ils ont suivi en le racontant, chacun à sa manière, séparément. Il y a rencontre, mais non inspiration de l'un par l'autre.

Teresa Marullo, cherchant à démontrer l'influence directe de G. de Coinci sur A. le Savant, invoque *la fonte latina*¹ différente, comme s'il n'y en avait qu'une, alors que le P. Poncelet a, chaque fois, indiqué plusieurs modèles latins possibles pour un miracle. Nous avons, ici même, cité l'exemple de miracles de Laon qu'A. le Savant n'a pas suivis dans l'ordre du manuscrit d'Herman et pour lesquels un autre modèle latin a servi.

Pour J 65, Teresa Marullo s'appuie sur la *versione primitiva*². Nous avons déjà dit, quelle valeur on pouvait donner à des attributions aussi délicates.

Tantôt affirmative, tantôt plus prudente, la critique italienne ne tombe pas dans des contresens aussi graves que Fitzmaurice-Kelly, mais ne nous semble pas tenir suffisamment compte de la multiplicité possible des sources, chez un prince qui avait le réseau d'informateurs littéraires sans doute le plus développé du temps.

Berceo savait, dès son époque, que les miracles existaient dans plusieurs pays à la fois, donc dans plusieurs relations latines. Il parle en ces termes de la renommée de la légende du "Naufragé sauf" (D 22):

*"Metiéronla en libros por diversos lugares"*³.

Si les auteurs s'étaient influencés à l'étape de la langue vulgaire, deux ou trois pourraient se ressembler, mais non tous de tous les pays.

Après collation des textes, on ressent toujours le même malaise, dû à la constatation de l'asservissement à un modèle latin inconnu de nous ou pour lequel existent plusieurs variantes, de telle façon qu'à la limite, on est toujours dans l'impossibilité de brandir triomphalement le modèle indiscutable. Justement, si les auteurs s'étaient inspirés les uns les autres, on pourrait mon-

¹ Teresa Marullo, *Archivum Romanicum*, XVIII, n° 1, p. 504.

² *Ibid.*, p. 509.

³ *Los Milagros de Nuestra Señora*, Edition Brian Dutton, str. 619c, p. 181.

trer du doigt une démarque, une ressemblance assez frappante pour tabler sur un détail probant. Mais en la matière, tout nous glisse des mains car on perçoit chaque fois qu'il s'agit d'un autre modèle, toujours absent des collections en langue vulgaire, signe que de nombreux manuscrits latins, très ressemblants mais différents, servaient de patron.

La solution de facilité, celle qui exerce une tentation constante sur le chercheur, admettre les contaminations au stade de la langue romane, est d'abord démentie par les auteurs qui font état d'un modèle latin. Ensuite, elle est rendue invraisemblable par le texte le plus récent.

Comment, en effet, un auteur peut-il à ce point s'inspirer d'un original sans en reprendre des expressions plus nombreuses, surtout l'ordre exact des séquences, qui n'a rien à voir avec les nécessités de la versification; comment introduit-il ces modifications légères mais constantes? Le désir de tromper la postérité est à écarter, puisqu'à l'époque, la notion de plagiat n'existait pas. Si l'auteur le plus récent a eu effectivement le texte en langue vulgaire d'un prédécesseur et a exécuté le tour de force de s'en inspirer, d'en suivre le mouvement, sans en reprendre les expressions, il faut alors parler, pour le plus récent, d'œuvre personnelle et ne pas lui contester une originalité qu'il a acquise par son style. L'originalité ne réside-t-elle pas dans la verve, le choix des mots, le fait d'avoir coulé la pensée dans une autre forme poétique, la façon de susciter chez le lecteur une nouvelle émotion esthétique par la musique des vers? Tous les littérateurs font-ils autre chose que répéter, depuis des siècles, ce qui a été déjà dit mille fois? Les auteurs du Moyen Âge n'ont pas attendu la critique moderne pour concevoir la littérature comme un seul discours incessant que chaque écrivain reprend, en son temps, "l'écriture" faisant toute la différence.

Peut-être le problème des influences réciproques, dans les collections de miracles en langue vulgaire au XIII^e siècle, est-il mal posé?

3. UN PROBLÈME MAL POSÉ?

Au siècle dernier, Leopoldo Cueto, qui édita pour l'Académie espagnole les *Cantigas de Santa Maria* d'Alphonse le Sage, n'a pas manqué de se poser l'embarrassant problème des influences réciproques.

Il pense qu'A. le Savant a sans doute lu G. de Coinci, mais il souligne la grande différence entre la profusion du poète francien et la concision nécessaire des poèmes du roi de Castille. Il imagine aussi que Berceo connaissait G. de Coinci, mais ses assertions ne sont guère indiscutables quand il com-

Des influences réciproques ?

pare le "Clerc et la fleur"¹. Enfin, il lui semble aussi qu'A. le Savant a eu en main les *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo. Cependant, il trouve plus de ressemblances entre A. le Savant et G. de Coinci qu'avec Berceo.

Prudent, chaque fois que Cueto veut établir une confrontation entre une *cantiga* et un poème francien ou castillan, il finit par admettre que les poètes ont pu puiser à une source commune latine². . . Ce qui frappe, en effet, c'est la disparité de longueur des textes mis en parallèle. On rétorquera que les vers sont de nature différente: d'une part octosyllabes de G. de Coinci, d'autre part *cuaderna vía* de G. de Berceo, ou vers longs de "Gaude Maria" (J 6) et du "Jongleur de Notre-Dame" (J 8) chez A. le Savant, pour reprendre cinq légendes rapprochées par le marquis de Valmar:

— "Hildephonse" a 1.350 vers chez G. de Coinci, 108 chez Berceo, seulement 58 chez A. le Sage;

— "Théophile" a 2.090 vers chez G. de Coinci, 657 chez Berceo, seulement 44 chez A. le Sage;

— "Gaude Maria" a 753 vers chez G. de Coinci, seulement 136 chez A. le Sage;

— "Jongleur de Notre-Dame" a 357 vers chez G. de Coinci, seulement 76 chez A. le Sage;

— "Sardenai" a 1.019 vers chez G. de Coinci, seulement 156 chez A. le Sage.

Même en tenant compte de l'inégalité des mètres, nous observons que les poèmes de G. de Coinci sont presque deux fois plus longs que les autres.

Et L. Cueto de conclure: "*Comment peut-on supposer qu'il imite celui qui, visiblement, s'éloigne de la forme et du caractère littéraire du modèle?*"³.

Une légende l'a intrigué, celle d'"Hildephonse", traitée par G. de Coinci et A. le Sage. Ces deux poètes sont les seuls à mêler à l'histoire de l'évêque celle de sainte Léocadie, pour laquelle Tolède avait une grande vénération au Moyen Âge.

Il nous faut donc encore revenir sur ce miracle.

Comme le rappellent les différents textes, l'évêque Hildephonse avait écrit le *Liber de Virginitate perpetua sanctae Mariae contra tres infideles*.

La renommée d'Hildephonse, saint tolédan du VII^e siècle, passa les Pyrénées. Des documents attestent l'intérêt porté à ses œuvres par des prélats de Gaule, dès le X^e siècle. Au XII^e siècle, Alphonse I^{er} le Batailleur fit miroiter à Herman de Laon († 1151) la possibilité pour celui-ci d'emporter

¹ *Las Cantigas de Santa Maria*, p. 101 et 105.

² *Ibid.*, p. 109.

³ *Ibid.*, p. 116.

dans son pays la chasuble venue du ciel¹. Ce même Herman, compilateur de miracles, copia le *De Virginitate* au début d'un recueil de miracles de la Vierge et fit connaître l'œuvre².

Dans la *Vita* d'Hildephonse, racontée par son successeur, rien des faits prodigieux passés à la postérité n'apparaît. C'est dans la *Vita vel Gesta Sancti Ildefonsi Toletanae Sedis Metropolitanus Episcopi*, attribuée à Cixila³, évêque de Tolède (770-783), qu'apparaît la source latine de ce miracle. Il faut donc attendre le VIII^e siècle, et peut-être le XI^e, puisque d'après le Père B. de Gaiffier, la *Vita* de Cixila serait un faux de 1129⁴, pour voir l'origine de cette légende qui ne serait pas des plus archaïques, du moins sous sa forme associée à celle de sainte Léocadie, utilisée pour les deux miracles litigieux B I 11 et J 2 de G. de Coinci et Alphonse le Savant; le texte du XII^e siècle (?) consignant pour le reste une tradition orale beaucoup plus ancienne, puisque H M serait du XI^e siècle.

Un autre religieux hispanique, Fr. Rodrigo Manuel, dit Rodericus Ceratensis, dominicain qui vécut au Campo de Calatrava, où est la ville de la Calzada, au Sud d'Almagro, au milieu du XIII^e siècle, sous le règne d'Alphonse le Savant⁵, a lui aussi écrit une *Vita beati Ildefonsi archiepiscopi toletani*⁶, inspirée de Cixila qu'il amplifie.

Dans ces deux seules œuvres, il est à la fois question de l'apparition de la Vierge et de celle de sainte Léocadie.

Des critiques n'ont pas manqué de souligner que A. le Savant, postérieur à G. de Coinci, étant le seul à mentionner sainte Léocadie dans son texte, avait pu connaître l'œuvre francienne. Le marquis de Valmar voit là un trait qui milite en faveur de la connaissance de G. de Coinci par le roi.

Eva Vilamo-Pentti⁷, par sa comparaison du texte francien avec les deux textes des deux religieux hispaniques mentionnés ci-dessus et la *cantiga* J 2, fournit des éléments de réfutation à la thèse de Valmar.

¹ José Guerrero Lovillo, *Las Cantigas de Alfonso X el Sabio. Estudio arqueológico de sus miniaturas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949, p. 171.

² Migne, P. L., t. 156, col. 961.

³ Francisco Enrique Flórez, *España sagrada*, Madrid, 1772-1853, t. V, p. 344 et pp. 504-509, repris dans P. L., 96, 45.

⁴ Compte rendu sur G. Lozinski "De saint Bon", in *Analecta Bollandiana*, LX, 1942, pp. 256-257.

⁵ F. E. Flórez, *op. cit.*, III, p. xxxvi.

⁶ *Ibid.*, V, pp. 522-525, reprise dans P. L., t. 96, col. 47-50.

⁷ Eva Vilamo-Pentti, *De sainte Leocade....* Édition critique. Helsinki: *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, B 67-2, 1950, p. 12, 20, 22 et *passim*.

Des influences réciproques ?

Pourquoi le roi de Castille se serait-il documenté au delà des Pyrénées sur un sujet hispanique, alors que, semble-t-il, d'après ce que nous avons dit plus haut, le courant de circulation de cette légende a suivi un sens inverse: il est passé d'Espagne en France ?

D'abord Cixila et Rodericus Cerratensis sont les deux seuls auteurs latins à avoir mêlé l'épisode de sainte Léocadie à l'histoire d'Hildephonse.

Ensuite, chez Cixila manquent, comme chez A. le Savant, deux éléments: d'une part la première apparition de la Vierge, d'autre part la mention de la cathédre.

Enfin le roi ne risquait pas de prendre les paroles adressées par Léocadie à Hildephonse chez G. de Coinci: ce dernier ne les mentionne pas. En revanche, Cixila et R. Cerratensis sont encore les seuls auteurs latins à donner la phrase que traduit le roi et dont on ne trouve trace dans aucun autre miracle roman.

Ces différences de détails laisseraient penser que A. le Savant s'est plutôt documenté dans des textes latins de la Péninsule ibérique que dans des poèmes franciens beaucoup plus lointains d'accès. Il est, en effet, troublant que le roi ait omis juste ce que Cixila omet et soit le seul de tous les auteurs de langue vulgaire à reprendre une phrase existant dans les textes de Cixila et R. Cerratensis. Il ne serait pas déraisonnable de déduire que G. de Coinci, au contraire, s'est inspiré d'un texte venant d'Espagne, semblable à celui de Cixila, comme A. le Savant a pu se servir du même Cixila et de R. Cerratensis, qui indique la première apparition. Il n'y a, par ailleurs, aucune expression dans la *Cantiga* qui puisse être rapprochée de phrases symétriques du poème de G. de Coinci.

En ce qui concerne le problème des influences réciproques, Menéndez y Pelayo, souvent partial et discutable sur la littérature à partir du xvi^e siècle, a, au contraire, très bien analysé la littérature médiévale et réfuté, avec des arguments convaincants, la thèse de l'influence de G. de Coinci sur Berceo. Comme le fait de nos jours Brian Dutton, Menéndez y Pelayo affirme que Berceo s'est exclusivement servi de textes latins. Pour ce critique, il ne suffit pas de dire que les légendes contées par le poète de la Rioja l'étaient déjà par G. de Coinci, pour inférer que le second a lu le premier:

"Pour que cet argument fût de poids, il faudrait prouver qu'elles n'étaient que là, ce qui est loin d'être la vérité, d'autant plus que, justement, quelques-unes de ces légendes sont les plus répandues chez les hagiographes... La ressemblance, non seulement dans les légendes, mais dans les mots, entre G. de Coinci et G. de Berceo, ne suffit pas non plus..."

*Les sources latines étant les mêmes, il était naturel que cette origine commune donnât un air de parenté à des versions liées entre elles par aucune dérivation directe ou immédiate*¹.

L'argumentation de Menéndez y Pelayo nous semble recevable, car délaissant la collation myope des textes, elle se tourne vers un autre domaine, celui des raisons historiques.

En effet, si l'on ne peut démontrer des influences réciproques, on peut parler de parallélisme des œuvres entre elles, dû à des facteurs de civilisation commune.

— Certes, il convient de le souligner fortement, le XIII^e siècle est une époque de bilinguisme, mais le latin et la langue vulgaire n'étaient pas mises sur le même plan et avaient chacune leur statut. Aux gens cultivés le latin, au reste de la population, moines non latinistes, noblesse, majorité du peuple, la langue vulgaire.

À ce sujet d'ailleurs se pose un problème de communication. Tous nos auteurs sont au moins bilingues, car d'une façon ou d'une autre, ils appartiennent à l'ordre des clercs. Ils lisaient donc le latin, mais le parlaient-ils tous ? En tout cas pas toujours, puisqu'ils ont, par leur situation de prédicateur, de roi, de seigneur, affaire aux fidèles, aux sujets, aux administrés, qui s'expriment en majorité en langue vulgaire. Quelquefois, ce bilinguisme mène les auteurs à quelques incertitudes d'interprétation des textes. Dans le miracle d'"Hildepheuse" par exemple, E. Vilamo-Pentti² fait remarquer que selon les versions latines, c'est tantôt sainte Léocadie qui s'adresse au prélat (version suivie par A. le Savant), tantôt le prélat qui l'interpelle. Cela peut tenir à une variante, à une mauvaise lecture . . . ou à une confusion sur *ipse/ipsa*.

— Le latin est la langue des clercs, c'est-à-dire celle des églises, des monastères et des chancelleries, de ceux qui, par leurs fonctions, sont appelés à se déplacer pour apporter la bonne parole ou les ordres royaux. Comme à l'époque il y a une civilisation commune à toute l'Europe occidentale, c'est la langue des relations internationales. Nous l'avons indiqué au chapitre 2, à l'occasion d'une mission diplomatique castillane en Allemagne, des miracles germaniques étaient parvenus dans la Romania. Les légendes pieuses circulaient elles aussi, en latin, depuis le X^e siècle; les Croisades ont pu leur donner un regain de vitalité, puis surtout le XIII^e siècle. Il est surprenant

¹ Marcellino Menéndez y Pelayo, *Historia de la poesía castellana en la Edad Media*. Madrid: Victoriano Suárez, 3 vol., 1911-1916; vol. I, p. 187. C'est nous qui traduisons.

² Eva Vilamo-Pentti, *op. cit.*, p. 17.

Des influences réciproques ?

de voir l'intensité de la circulation des idées et des écrits au Moyen Âge entre pays différents, grâce à l'Église.

À côté de ce puissant réseau de communications, comment imaginer un quelconque poids des œuvres religieuses en langue vulgaire les unes sur les autres ? Au XIII^e siècle, les textes en langue vulgaire s'adressent à la fraction de population non spécifiquement lettrée : les épopées et les romans de chevalerie à la noblesse, les fabliaux ou les poèmes d'*escarnio* au peuple et aux bourgeois. Les textes en langue vulgaire, même s'ils sont écrits par des clercs, lesquels parlent parfois entre eux en langue vulgaire, ne s'adressent pas à d'autres clercs. Seuls les manuscrits latins circulent, le latin constitue la référence, représente la source de la sagesse divine ou de la science humaine. C'est au latin qu'on empruntera des mots nombreux, surtout à partir de la seconde moitié du XIII^e siècle.

Les multiples détails topiques recensés montrent, s'il en était besoin, que des modèles de collections de miracles de la Vierge circulaient en Europe, puisqu'on retrouve les mêmes aux quatre coins de la Romania. Ces ouvrages étaient, si l'on peut dire, "diffusés" dans la langue des clercs, puisque répondant aux besoins de ces derniers. Des légendes locales, elles aussi écrites en latin, mais circulant beaucoup moins, ont contribué à inspirer les poèmes originaux de chaque auteur. Les collections, une fois traduites et élaborées en langue vulgaire, ne sortaient guère du pays où elles avaient vu le jour. Les miracles de G. de Coinci, qui ont marqué la littérature francienne contemporaine et ultérieure, n'ont guère voyagé. Sur les trente-quatre manuscrits utilisés par V. F. Koenig pour son édition, le plus éloigné se trouve en Angleterre (ceux d'Italie, de Russie et de Hollande sont du XIV^e siècle). Il n'y en a pas en Péninsule ibérique. Certes, des manuscrits ont pu être détruits ou perdus, mais la proportion est indicative. Seule l'organisation internationale du temps, l'Église parlant latin, pouvait faire circuler des documents de référence.

Le latin, langue des clercs et des communications européennes, est aussi celle de l'autorité.

On avait au Moyen Âge le culte des autorités, en l'espèce, les Anciens, parvenus par l'intermédiaire de textes écrits et conservés, le plus souvent en latin ; en dehors des Anciens, les clercs savants des siècles précédents, eux aussi, écrivant en latin. Si les auteurs s'étaient connus entre eux, pourquoi auraient-ils tous parlé de l'actualité... du XII^e siècle et des siècles antérieurs, et non de leur époque ? L'un d'eux n'aurait-il pas eu l'idée de transformer ce que son confrère avait dit ? Dans le cas qui nous occupe, au

contraire, le prestige de la chose ancienne, écrite par des devanciers et non remise en question, est préféré.

Un texte contemporain, écrit en langue vulgaire, donc destiné en priorité au peuple, celui-là même dont les œuvres franciennes se moquent parfois, aurait-il eu le prestige pour devenir un modèle? Ainsi, de toutes façons, il ne pouvait s'agir que d'emprunts de détail, faits en quelque sorte à la dérobée. Si les auteurs, dans un dessein didactique clairement avoué, voulaient convaincre leurs frères, faire œuvre d'édification, ce n'était pas à un contemporain qu'ils devaient se référer. Au Moyen Âge, plus un texte était ancien, plus il avait de chances d'être pris en considération. Deux exceptions échappent à cette règle: s'il s'agit d'un témoignage recueilli sur place auprès d'un témoin du miracle, et nombre d'auteurs ne se font pas faute d'invoquer de telles "preuves"; ou bien s'il s'agit d'un plagiat, effronté pour le lecteur moderne, mais correct pour la mentalité du temps, comme en fait un copiste des miracles de Jean le Marchant, remplaçant le nom de Soissons par celui de Chartres dans les poèmes de G. de Coinci qu'il a ajoutés à la fin du recueil des *Miracles de Notre-Dame de Chartres*.

— Après avoir rappelé ces caractéristiques de la civilisation du temps, on comprend mieux comment un fonds commun de légendes a pu exister. De plus, au Moyen Âge, on ne se proposait pas une fin exclusivement esthétique, mais avant tout religieuse. Les œuvres des prédécesseurs étaient considérées comme une matière commune que l'on pouvait réélaborer pour les besoins de la cause. Les "exemplaires", au sens de recueils d'*exempla*, semblent avoir été constamment pillés et recopiés à travers la chrétienté médiévale.

Si quelques tempéraments littéraires, dont nous parlerons au prochain chapitre, ont accordé leur soin à la "forme" qu'ils ont donnée à leurs poèmes, les transformant en œuvre d'art au XIII^e siècle, cette préoccupation était étrangère aux anonymes, pour lesquels seul le "fond" comptait, et qui ne voyaient aucun inconvénient, bien au contraire, à diffuser inlassablement à travers toute la chrétienté ce qui pouvait être source d'édification.

Les rencontres entre miracles de Notre-Dame s'expliquent donc parce que chacun s'inspire, indépendamment, de textes semblables répandus en latin dans tous les milieux religieux; elles s'expliquent aussi par la même conception de vie terrestre/céleste, répandue d'une extrémité à l'autre de la Romania, marquée par la même foi. Ces ressemblances sont dues à une rhétorique et une culture semblables et ce phénomène est surtout sensible jusqu'aux miracles provençaux compris.

Même si certains auteurs, comme Alphonse le Savant, ont pu avoir une connaissance fragmentaire des recueils de leurs devanciers, ils n'ont jamais

Des influences réciproques ?

repris tous les poèmes romans de leurs confrères de langue vulgaire, alors qu'il y a le plus souvent un texte latin connu derrière chaque miracle marial.

Il nous faut donc faire justice de l'hypothèse de travail qui s'est révélée fausse, dans la majorité des cas, de la possible influence des œuvres en langue vulgaire les unes sur les autres. D'abord, on ne saurait confondre le fait de connaître un auteur avec celui de le démarquer. Ensuite, les poètes, clercs savants signataires de leurs œuvres, n'avaient nul besoin de s'inspirer directement chez leurs prédécesseurs immédiats en langue vulgaire. Cette influence a existé de façon évidente, mais à une étape antérieure, celle du latin. Au stade de la langue vulgaire, on ne peut parler que de parallélisme.

D'aucuns trouveront que dans ce chapitre, nous enfonçons une porte ouverte, tant la solution du problème posé leur paraîtra évidente et admise depuis des décennies. Nous avons préféré ne pas sous-estimer un tel problème, puisque les tenants des influences réciproques ont persisté jusqu'au premier tiers de ce siècle.

*
* *

Après avoir étudié la nature du parallélisme des miracles en langue vulgaire, nous nous interrogerons, avant de conclure, sur la signification du phénomène.

Les mêmes thèmes se retrouvent d'un pays à l'autre parce que l'esprit des clercs des différentes nations romanes est le même et surtout, les mêmes fins sont poursuivies. Les différences entre langues vulgaires n'ont pas été un obstacle à la diffusion des récits, car les manuscrits circulaient en latin. Chaque auteur, selon son pays, nationalisait un détail quand des allusions à des coutumes locales et des faits connus des auditeurs pouvaient être introduits. Mais l'esprit, l'essentiel des miracles est commun à l'Europe. Ainsi que l'avait déjà fait remarquer R. Guette: "*Le christianisme possédait, au Moyen Âge, une littérature européenne*"¹.

Les frontières politiques, au XIII^e siècle, ne séparent pas les peuples. Les hommes cultivés se sentent beaucoup plus proches qu'à notre époque de leurs voisins d'Angleterre, d'Italie ou d'Espagne. Au Moyen Âge, les clercs circulent beaucoup et se fixent souvent dans un pays dont ils ne sont pas originaires. Rappelons que l'Italien Fulbert (c. 960-1028) devient évêque de Chartres; Anselme d'Aoste (1033-1109) archevêque de Cantorbery; Pierre

¹ Robert Guette, *La Légende de la Sacristine. Étude de littérature comparée*, Paris: Champion, 1927, p. 409.

Lombard (mort en 1160) né à Novare, évêque de Paris; Jean de Salisbury (1120-1180) évêque de Chartres; Folquet de Marseille, fils de Gênois, parvient à l'épiscopat de Toulouse; Albert (1206-1280), dominicain allemand, enseigne en Italie et à Paris, comme Raymond Lulle à Montpellier et Paris; Thomas d'Aquin (1225-1274) est professeur à Paris. Le Moyen Âge est une "époque d'intellectuels itinérants (. . .) plus familiers de la langue latine que de n'importe quelle langue vulgaire"¹. Les artistes et les poètes voyagent aussi beaucoup.

Les particularismes locaux n'existent pas aussi fortement qu'on le verra plus tard. L'industrie n'est pas encore développée, le négoce commence, tous les pays sont essentiellement ruraux. La seule différence vraiment marquée est celle entre le nord et le midi, car liée à des modes de vie différents. Même si les nationalismes peuvent être virulents au niveau des populations, la culture et la littérature sont européennes:

*"Ja avint en une cuntrée,
Ke Europe est apelée . . ."*²

Il a existé au Moyen Âge une entité européenne, celle des clercs et des nobles instruits qui avaient une même culture et une même façon de résoudre, par la révélation, les problèmes qui se posent à l'être humain. Liés par une commune admiration pour l'autorité des ancêtres et la foi dont ceux-ci étaient crédités, liés par la pratique d'une religion majoritaire, ces intellectuels instruits et pieux, toujours investis d'un pouvoir (sur un couvent, des ouailles ou des nations) ont tout mis en œuvre pour cimenter une communauté déjà en proie à des mutations.

¹ Michel Zink, *La Prédication en langue romane avant 1300*. Paris: Champion, 1976, p. 90.

² Adgar, *Gracial*, édition Herbert, n° 15: *Romania*, 32, 1903, p. 415.

CHAPITRE 16

DES TEMPÉRAMEMENTS LITTÉRAIRES

Il peut sembler anachronique d'introduire la notion de "tempérament littéraire", qui suppose des individualités agissant sous le coup d'une inspiration personnelle, alors qu'au Moyen Âge, une œuvre n'exprime pas seulement l'idée d'un individu, mais celle d'un groupe social. Celui-ci, à son tour, s'inclut dans une société constituée par des "ordres" hiérarchisés, et sa pensée s'ordonne à une réalité qui n'est pas seulement temporelle, mais dépend de la religion officielle, peu fréquemment remise en question.

Cette notion n'est pourtant pas aussi anachronique ou exagérée qu'il y paraîtrait au premier abord, car en une époque où l'on n'étudie pas de façon systématique la langue vulgaire, où aucune grammaire n'existe et où les conseils de rhétorique ne s'appliquent qu'aux ouvrages écrits en latin, une œuvre poétique réussie, en langue vulgaire, manifeste la marque d'un artiste particulièrement doué. Cela frappe d'autant plus quand on compare les œuvres signées avec les compilations anonymes, où s'étale la grisaille du style, et aussi avec les textes latins qui ont inspiré les miracles de la Vierge en langue vulgaire.

1. LACONISME LATIN ET VIVACITÉ ROMANE.

Puisque les clercs, de la fin du ^{xiii}e siècle au début du ^{xiv}e siècle, s'inspiraient, d'une source commune,—les manuscrits latins qu'ils pouvaient feuilleter dans les bibliothèques de couvents—ils ont trouvé des schémas préétablis.

De plus, à une époque où la science et la littérature sont conçues comme un dépôt intangible, l'originalité, le don de "trouver", sont l'apanage d'une minorité. Il n'est pas étonnant que le plus grand nombre se contente de transmettre ce qui existe déjà dans les archives, plutôt que de produire des nouveautés.

Enfin, la littérature des miracles n'a rien à voir avec une inspiration subite due à un accès de mysticisme. Elle suppose des recherches, une mise en forme littéraire, un travail soutenu. Les auteurs qui ont laissé un nom, ont tous écrit,

à côté, d'autres œuvres religieuses (poèmes de louanges chez G. de Coinci et A. le Savant, vies de saints chez Berceo, ouvrages philosophiques chez R. Lulle). Ces auteurs sont donc des spécialistes de la littérature. Clercs-poètes ou théologiens-poètes, ils ont trouvé une tonalité et une forme originales.

— En revanche, les collections de pieux rimeurs anonymes sont littérairement décevantes. Ici, les miracles, purement informatifs comme les modèles latins, accusent en plus une tendance au moralisme envahissant à l'aide d'arguments archiconnus. C'est donc une littérature de niveau bas qui se signale par son absence de style. Les métromanes se contentant de débiter une histoire que l'on peut retrouver en maints endroits, cette littérature se situe, avant la lettre, au nombre des "mass media".

On peut regretter alors le décalage entre l'idée conçue par les inventeurs et son expression dans une langue plate, comme celle de certains miracles savoyards. En gallo-roman, l'octosyllabe, par son rythme, peut mettre de la vivacité dans les dialogues, mais la grandeur lui manque pour les sujets solennels. Les rimes équivoques et léonines, chères à G. de Coinci, utilisées à haute dose, donnent parfois un caractère quelque peu pédantesque aux compositions de ses émules de moindre talent. Les longueurs alourdissent inutilement des récits assez minces.

Alors que les polygraphes anonymes devaient posséder, comme tous les clercs du temps, quelque culture patristique, ils ne semblent pas avoir eu l'habitude, ni le goût, des spéculations intellectuelles en une époque, comme les ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles, où, pourtant, la théologie et la scolastique prennent un extraordinaire essor. Pour eux, l'important n'a pas été de traiter un thème de façon originale, de briller par des développements personnels ou la savante disposition du récit, mais de faire connaître, à un public réputé inculte puisque ignorant le latin, les merveilles mariales qui étaient jusque là hors de sa portée. Les traducteurs anonymes ne font qu'œuvre utilitaire et n'ont pas présent à l'esprit, quand ils écrivent, un auditoire pour qui le critère esthétique peut compter aussi.

— Mais tous les compilateurs de miracles de la Vierge sont-ils toujours écrasés par leur matière, le poids des autorités et des conventions? Certains ne savent-ils pas faire coexister tradition théologique et poétique? Chez des auteurs romans en langue vulgaire, tels G. de Coinci et les trois poètes de la Péninsule ibérique, à l'ancienne valeur exemplaire du contenu s'ajoute une valeur esthétique, grâce à la technique de la mise en forme.

Dans ce cas, bien qu'influencé par le modèle latin, le miracle marial n'en est pas qu'un décalque appauvri. Certes, tous les contes, d'une version à l'autre, disent la même chose; mais la disposition, le choix des mots, font la différence.

Sans doute les auteurs les mieux doués ont-ils pensé que la beauté de la forme et le soin apporté à la composition concouraient aussi à l'efficacité idéologique et pédagogique, sans oublier le plaisir esthétique qu'ont éprouvé et voulu faire éprouver G. de Coinci et les auteurs ibériques. Un siècle moralisateur et didactique certes, tel apparaît le *xiii^e* siècle. Mais les hommes instruits et psychologues écrivent pour un public désormais mêlé et savent que la morale passe mieux à travers des histoires et des anecdotes qu'à travers des doctes exposés. L'abstraction des philosophes, la grisaille des compilations érudites intéresseraient moins que des récits dont il est facile de tirer la leçon. Les aventures de personnages connus, que l'on retrouve d'un recueil à l'autre, étaient aussi susceptibles de provoquer l'enthousiasme, pourvu que le compilateur contât avec brio la déroute du diable et le salut d'une âme éprouvée, à la suite de la victoire mariale.

La multiplication des collections de miracles attribués à la Vierge montre la croyance de l'époque. Mais l'intérêt pour le miracle, d'un point de vue strictement religieux, pouvait très bien se contenter d'un simple résumé aide-mémoire, comme dans le recueil provençal ou même le *Mariale franco-provençal*. Or, point remarquable, on a fait de ces sujets des œuvres élaborées, parées de valeur esthétique et là, nous quittons le domaine religieux pour entrer dans celui de la littérature. Il y a eu des foyers de production des miracles de Notre-Dame; des consommateurs, prêtres et clercs, moines ou prédicateurs, jongleurs, musiciens et artistes (verriers, imagiers, miniaturistes). Cette diversité du réseau de consommation a peut-être influé sur le volume, très inégal, des miracles, qui peuvent être très longs s'ils sont destinés à la lecture chez des nobles (une fraction certaine du public de G. de Coinci), plus courts et même très courts s'ils s'adressent à un auditoire impatient, ou doivent être chantés. Il y a cependant des *Cantigas*—toutes mises en musique—assez longues. Les œuvres courtes sont souvent parmi les mieux venues, car elles ont imposé une concentration de l'action, la concision de l'expression et une composition qui mette bien en relief les moments essentiels. Enfin, il y a un public, auditeur puis lecteur.

Un trait plus neuf marque le phénomène de traduction du latin aux langues vulgaires, des miracles. Alors que les laïcs ne pouvaient, jusqu'à l'époque, avoir le plaisir de lire en détail ces textes, les conteurs romans ont su faire, pour eux, à la fois trois démarches originales: d'abord le choix des sources ou des légendes, ensuite la remise en forme de celles-ci, enfin et surtout la transposition des *topoi* traditionnels de la littérature classique à celle en langue vulgaire.

Pour des poètes comme G. de Coinci et ceux de la Péninsule ibérique, en effet, même quand on possède le texte latin qui a pu les inspirer, on se rend compte que la version romane a son caractère propre, tient compte de son auditoire bruyant (même si c'est là une clause de style), fait preuve d'indépendance par rapport à son modèle, a en vue un public qui n'est plus exclusivement celui des religieux devant se contenter de l'*exemplum* sec. Il s'agit d'œuvres ayant un ton personnel. Cela témoigne du bilinguisme latin-roman des clercs ou d'une familiarité notable avec deux ou même plusieurs langues. Un exemple s'impose, celui d'A. le Savant, connu de son temps comme polyglotte, puisqu'il a écrit en castillan et en gallégo-portugais en s'inspirant du latin, était dédicataire de poésies en provençal, outre le catalan qu'il devait connaître par sa femme Yolande d'Aragon, fille de Jacques 1^{er} le Conquérant, souverain avec lequel le roi de Castille entretenait des relations constantes.

Cette autonomie, par le style, des miracles de la Vierge par rapport au latin, a été étudiée depuis le siècle dernier. Pour le groupe anglo-normand (Adgar) par Adolphe Mussafia, pour le groupe ibérique (Berceo) par C. Colonge¹ et plus récemment par Brian Dutton aux travaux desquels nous renvoyons le lecteur.

Si Adgar est encore redevable assez servilement à un prédécesseur de langue latine, pour Berceo les critiques n'aboutissent pas aux mêmes conclusions. Le moine de la Rioja amplifie de façon romanesque ce qui est indiqué sans grâce dans le texte modèle, matériel de base, rien de plus. Berceo ajoute des détails qu'il puise dans son imagination (les témoins de D 4, la dramatisation des préparatifs de pendaison de D 6, la conversation des "Deux frères" dans l'au-delà de D 10, la cruauté du père de l'"Enfant juif" de D 16, le destin du fils de l'abbesse de D 21); ou au contraire dépouille pour ne garder que l'essentiel (D 7) et faire plus concis (D 25), ajoute une explication pour se mettre à la portée de l'auditoire (la réaction des pèlerins qui trouvent Giraud égorgé, baignant dans son sang), ou encore gomme des détails présentant les religieux sous un jour peu flatteur (D 9, "Prêtre ignorant", D 21, "Abbesse enceinte") ou choquants pour son goût délicat (D 10, l'évocation de l'enfer), sans pour autant attédier la dévotion de ses auditeurs (la pénitence des "Trois chevaliers" de D 17), d'autres fois, il durcit le rôle de chaque personnage (détails antisémites et rôle accru de Marie dans D 23).

¹ C. Colonge, "Berceo et la source latine des *Milagros*". *Les Langues néo-latines*, n° 169, 1964, pp. 1-14.

Nous pourrions, à notre tour, faire la comparaison entre le texte d'Hugues Farsit, *Libellus de miraculis Beatae Mariae Virginis in urbe Suessionensi*, et celui de G. de Coinci, en portant notre attention sur les longueurs respectives des textes¹:

- N° 7, "Gondrée", 79 lignes et 694 vers chez G. de Coinci;
- N° 9, "Enfant connaît la Bible", 76 lignes et 246 vers chez G. de Coinci;
- N° 12, "Bouvier Buesars", 38 lignes et 350 vers chez G. de Coinci;
- N° 31, "Robert de Jouy", 99 lignes et 512 vers chez G. de Coinci.

ou entre le recueil d'Herman de Laon, *De Miraculis Sanctae Mariae Laudunensis*² dont nous parlions au chapitre précédent (p. 386) et celui des *Miracles de Nostre Dame*.

Même si les lignes sont plus longues que les vers, dans les deux cas nous nous rendons compte combien le canevas latin a servi de prétexte à une œuvre littéraire dans laquelle on reconnaît le texte originel, mais où celui-ci ne constitue plus qu'une partie de la nouvelle réalisation romane. Ici encore, l'auteur francien, comme plus haut le castillan, connaît l'art de l'amplification.

2. LES AUTEURS FACE À LEUR MATIÈRE ET À LEUR PUBLIC.

Par rapport à la production littéraire du Moyen Âge, les miracles de Notre-Dame présentent-ils des particularités notables en relation avec les auteurs?

— Et d'abord, à quel âge les auteurs ont-ils écrit? Pour Adgar, il faut nous résigner à ne rien savoir. Pour G. de Coinci, nous sommes mieux renseignés. Si le poète vit le jour vers 1178 et qu'il commence la rédaction de ses *Miracles de Nostre Dame* vers 1218, notre auteur a la quarantaine, un âge plus que mûr pour l'époque, et surtout il est en pleine possession de son métier d'écrivain pour entreprendre une œuvre qui lui tient à cœur. Mais on ne sait rien de ses intentions touchant à la composition et à l'importance de sa collection. Il semblerait qu'elle fut composée par intermittence, puisque Gautier se plaint de sa mauvaise santé, et que son ami Robert de Dive lui prend ses poèmes au fur et à mesure³. Les "queues" laissent penser que G. de Coinci se serait livré d'abord à un travail de recherche des sources et de compilation, puis aurait pu, au fil des ans, ajouter des considérations à certaines légendes.

¹ Migne, P.L., t. 179, col. 1775-1791.

² Migne, P.L., t. 156, col. 975-981.

³ *Les Miracles de Nostre Dame*, ed. V. F. Koenig, II, Epilogue 33, v. 72-77, t. IV, p. 434.

Bien que J. le Marchant ait daté son manuscrit, comme il est par ailleurs un auteur inconnu, nous sommes dans l'impossibilité de conjecturer quoi que ce soit sur son âge.

Reste le problème des anonymes: 2^e *Collection anglo-normande*, miracles picards, *Mariale franco-provençal*, miracles provençaux dans le domaine gallo-roman, miracles de Lérida dans le domaine ibéro-roman, qui posent des questions condamnées à rester sans réponse.

Pour les auteurs de la Péninsule ibérique, Berceo nous tient en échec lui aussi. Sont à part, le roi de Castille et le franciscain de Majorque.

A. le Sage, né en 1221, commence à composer ses *Cantigas* aux environs de 1265; il a dépassé la quarantaine et n'en est plus à son coup d'essai dans la littérature. Outre son œuvre politique et encyclopédique sans doute collective, il a déjà à son actif des poésies amoureuses ou satiriques, d'où la retenue et la charité sont exclues. Les *Cantigas* représentent donc dans son œuvre un changement d'esprit et une ostentation de variété métrique, pour laquelle ses premières poésies ont pu servir d'entraînement.

R. Lulle, né en 1232, écrivit en 1283-1284 donc au delà de la cinquantaine. Il a dépassé la moitié de sa longue vie quand il compose son bouquet pour Marie. Il est, lui aussi, déjà un grand auteur.

Bien qu'on ne doive pas extrapoler d'après trois auteurs, pour se livrer à des spéculations sur les neuf autres, on remarque tout de même que les collections de miracles de la Vierge ne représentent pour aucun des œuvres de jeunesse. L'idée d'une conversion—à part dans le cas de R. Lulle, toutes proportions gardées—étant à éliminer chez des écrivains qui ont vécu dans un milieu où la religion et les religieux occupaient une place prépondérante, l'entreprise d'écrire de telles collections ne peut se satisfaire de l'improvisation. Il faut des documents, il faut les trier et la mise en forme, pour transposer du latin des œuvres primitivement écrites à l'usage des religieux, à la langue vulgaire s'adressant à tous, a dû demander un temps, même à des auteurs doués, puisque justement ces poètes ne parlaient pas seulement d'abondance du cœur, mais se trouvaient face à un canevas imposé par les originaux latins.

De tels travaux ne pouvaient être l'œuvre de débutants et le temps qu'ils supposaient pour la réalisation—quinze ans chez G. de Coinci et A. le Savant—laisse penser qu'il fallait avoir quelque maturité pour vouloir et pouvoir s'engager dans une tâche aussi prenante.

On peut le dire pour tous, il s'agit d'auteurs plus ou moins spécialistes de la religion. Que l'un soit trouvère et l'autre roi n'y change rien. Leur culture les met du côté des clercs.

Il convient cependant d'établir une différence quant à la spiritualité que les auteurs font passer dans leur œuvre. G. de Coinci et les anonymes gallo-romans, prêchent un idéal de vie ascétique (sauf chez J. le Marchant) à un public non exclusivement laïc (on le voit aux interpellations de G. de Coinci à ses auditeurs), le "moralisme raisonneur", pour reprendre l'expression de M. Zink, domine¹. Chez les auteurs ou compilateurs plus tardifs et ceux de la Péninsule ibérique, apparaît, au moins par moment, une spiritualité plus adaptée à la vie laïque. Mais on peut toujours se demander, au sujet de ces caractéristiques différentes, dans quelle mesure les réactions d'un esprit d'élite sont, ou non, révélatrices d'un large courant.

Si l'on ne connaissait pas par ailleurs, la foi de tous ces compilateurs on pourrait s'interroger sur leur apparente impassibilité face au miracle. Les auteurs ne vibrent guère à ce qu'ils racontent: c'est le fruit de lectures; les compliments à la Vierge sont des stéréotypes constamment répétés. Les auteurs n'expriment aucune émotion religieuse devant ces merveilles. Pourquoi? D'abord parce que la mentalité du temps admet sans surprise qu'un prodige intervienne dans la vie courante. Ensuite, le miracle marial est souvent un exercice littéraire exploité par d'habiles versificateurs, non des poètes à la puissante inspiration. À part quelques auteurs, dont nous réservons le cas dans ce chapitre, qui ont donné un tour personnel aux miracles, les autres ne font que réciter une leçon apprise. Même G. de Coinci, si prolixe, ne fonde pas en effusions lyriques au récit du miracle marial lui-même. Sa faconde se déchaîne toujours à propos des vices et des défauts de son temps, alors que le miracle le laisse froid. Les écrivains les plus doués n'échappent pas à cette apparente indifférence. Toutes les louanges à la Vierge, chez un G. de Coinci ou un A. le Savant, restent d'habiles arrangements de mots. Berceo et surtout R. Lulle expriment une émotion religieuse. Et cela se voit tout de suite dans leur style. C'est chez eux que l'on trouve les plus grandes modifications des schémas connus, même un agencement nouveau. Chez eux, le miracle est davantage illustration d'un discours évangélique, donc matière au service d'une idée. Pour les anonymes, le sujet reste intangible et l'accessoire, le mot à mot, passe avant l'essentiel, l'esprit.

Cela tient peut-être aussi au public qu'avaient en vue les différents compilateurs.

— Quel public visaient nos auteurs? Ce public ne nous est connu que par les interpellations qui lui sont faites. Celles-ci sont précises chez G. de

¹ Michel Zink, *La Prédication en langue romane avant 1300*. Paris: H. Champion, 1976, p. 480.

Coinci, qui s'adresse parfois explicitement à lui: tantôt un public aristocratique auquel il parle le langage des poètes lyriques et courtois¹, tantôt un public monacal masculin ou féminin qu'il sermonne². Malgré les invectives, G. de Coinci semble avoir en vue un auditoire plutôt de nobles et de lettrés par les références à l'histoire, à la géographie, aux études, comme à l'art de la guerre dont il parsème ses poèmes, et qui n'auraient pas été comprises par un public inculte. Il a eu cependant affaire à un public mêlé³, comme J. le Marchant, dont les récits conviennent à un auditoire simple; ou Berceo qui avait un public de pèlerins⁴, puisque San Millán, monastère dont il relevait, était une étape de pèlerinage en relation avec Saint-Jacques de Compostelle, et de laboureurs, car il emploie de nombreuses comparaisons tirées du vocabulaire agricole.

Les interpellations au public sont plus vagues chez les autres auteurs qui, de toutes façons, s'adressent à un auditoire censé avoir une connaissance au moins élémentaire de la religion. Le miracle suppose une théologie, et pour le comprendre comme tel, quelques notions précises sur la foi sont indispensables. Les œuvres édifiantes en langue vulgaire, dont participent les miracles, pouvaient correspondre, en plus de celui des laïcs, au niveau de compréhension des sœurs et frères convers, si nombreux alors dans les couvents.

Il y a aussi dans la noblesse nombre de gens qui ignorent le latin et n'ont pas appris non plus à lire. Ces personnes n'en sont pas moins à même d'apprécier des œuvres poétiques récitées ou chantées. À ce public s'adressent, entre autres, les *Cantigas de Santa Maria*, collection la plus mêlée où voisinent des anecdotes paysannes à côté de récits chevaleresques et guerriers ayant pour toile de fond la vie de château.

— Enfin, quelles relations entretenaient les auteurs avec leur public? Elles nous sont presque totalement inconnues.

Il s'agit de relation d'enseignant à enseigné quand le miracle tient du sermon, comme chez G. de Coinci. L'auteur en position de supériorité, fait la morale aux autres. Chez tous, le poète est investi d'un savoir (il a lu le grimoire latin), alors que le public qui écoute est censé être ignorant.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*. Ed. Koenig. Des nonains de Notre Dame de Soissons, III, pp. 467-468. v. 197-203.

² G. de Coinci, B I 29, v. 115-117, t. II, p. 277; B I 32, v. 92-111, III, pp. 26-27; B II 21, v. 190-191, t. III, p. 183.

³ *Ibid.*, B I 19, v. 498, t. II, p. 177; B I 35, v. 1, t. III, p. 51; B I 39, v. 309, t. III, p. 133.

⁴ G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*. Ed. Dutton, D 21, str. 500ab, p. 159.

G. de Coinci très dur pour le vilain, dénonce aussi la corruption des mœurs de certains bourgeois, religieux ou même membres de la noblesse. Mais il reste aristocrate par le ton et les allusions à une vie bien connue de lui, dont il conserve une marque permanente. Chez J. le Marchant, transparaît le dédain du roman courtois et l'intérêt pour le petit peuple. Un clerc simple parle à d'autres gens simples. Chez Berceo, une subtile bonhomie s'adresse à de fins paysans. A. le Savant chante pour tous les milieux, mais le goût et la connaissance de la chasse, des belles étoffes, de l'art, révèlent le prince raffiné. Chez lui, il semble que les relations soient plus étroites avec son public, au moins d'un point de vue théorique et par les clauses de style si souvent employées: "comme on m'a raconté", "un pèlerin m'a dit", etc. Donc ici, il y a une relation s'exerçant dans les deux sens, l'influence du récepteur s'est exercée sur le conteur. A. le Sage a d'abord été un amateur de miracles avant d'en écrire. R. Lulle, fin connaisseur d'hommes et de psychologie, utilise une langue simple, mettant à la portée de tous les principes de base du christianisme. En même temps, il est le seul auteur à tendre à l'abstraction, preuve qu'il a en vue des intellectuels, ou du moins fait confiance à l'intelligence de son public qu'il traite avec beaucoup de respect.

On peut se poser une dernière question au sujet des relations entre l'auteur et son public: celle du nombre des manuscrits. La disparité du nombre des parchemins de G. de Coinci frappe par rapport à celui des autres recueils. Les collections en langue vulgaire ne sont connues que dans des exemplaires uniques (*2^e anglo-normande*, *Mariale franco-provençal*, J. le Marchant, miracles picards, provençaux, catalans), ou en double (Adgar, Berceo), en triple (A. le Savant), encore que, dans ces derniers cas, tous les textes ne présentent pas la série complète. L'œuvre de G. de Coinci existe environ dans quatre-vingts manuscrits, dont dix-neuf du *xiii^e* siècle que V. F. Koenig a utilisés pour son édition. Cela montre l'estime dans laquelle était tenue l'œuvre de G. de Coinci, puisqu'on a pris la peine de la recopier tant de fois. Elle semble avoir été très répandue dans le domaine francien et a pu influencer, sinon pour le thème du moins pour le style, sur des anonymes. On a retrouvé des manuscrits à l'étranger (Londres, Rome, Leningrad, La Haye), mais on n'a pas de traces d'eux dans la Péninsule ibérique. Plus remarquable encore, ces miracles se retrouvent sur des parchemins dont l'œuvre principale est différente, comme celui du *Mariale franco-provençal*, qui comporte d'abord des miracles de G. de Coinci, ou les *Miracles de Notre-Dame de Chartres* de J. le Marchant, auxquels deux miracles du bénédictin ont été ajoutés, une fois "adaptés", à la fin de la collection.

Un nom comme celui de G. de Coinci, considéré comme un maître de ce type littéraire dans le domaine gallo-roman, aurait-il contribué sinon à faire vendre (notion anachronique pour l'époque), du moins à répandre les textes ?

3. GAUTIER DE COINCI ENTRE LE SERMON ET LE POÈME.
SON ART : LA CHARGE ET L'AGGRESSIVITÉ. LE JEU VERBAL.

a) Les interpellations au public, utilisées concurremment dans les textes avec des allusions à la lecture privée, impriment à l'œuvre de G. de Coinci le cachet d'une époque de transition entre enseignement oral, prédication et lecture individuelle.

La longue introduction de certains miracles, les considérations finales d'autres, appelées "queues" par G. de Coinci, correspondent à la partie explicative et à la moralité que développaient jusqu'au XIII^e siècle les prêtres dans leurs sermons, dont un *exemplum* éclairait le propos. Au contraire, dans les miracles postérieurs à ceux de l'auteur francien, de tels commentaires disparaissent. L'anecdote destinée à être, en latin ou pour les sermons de l'époque précédente, une illustration du sermon du jour, est devenue l'essentiel. Cela montre que les miracles ne sont plus seulement conçus pour être écoutés collectivement, mais aussi lus individuellement, ainsi le lecteur organise sa lecture comme bon lui semble. Qu'un auditeur écoute sans interruption une collection de miracles paraît impensable; il faudrait lui donner des explications au fur et à mesure, car l'écoute, aussi attentive soit-elle, perd la quasi-moitié de ce qu'elle entend; au contraire, la lecture individuelle permet de méditer à loisir sur un texte et d'en tirer personnellement la leçon, soit qu'on s'attarde à apprécier un sujet isolé, soit qu'on préfère tirer une signification globale de toute la collection. Cette liberté laissée au lecteur, qualifiée de "*la plus grande innovation des recueils de lectures édifiantes du XIII^e siècle*"¹, a été mise en relief par Michel Zink pour les sermons, et nous ne pouvons que renvoyer à son étude.

De son côté, J. Chaurand² fait remarquer qu'il existe au Moyen Âge "*un genre de littérature intermédiaire entre celui du sermon et celui du conte édifiant en vers: c'est le sermon rimé*". Et de donner pour exemple le sermon en vers de la "Chasteté des nonains" de G. de Coinci, prolongement au miracle de la "Chaste impératrice", auquel il est fait allusion à plusieurs reprises.

¹ Michel Zink, *La Predication en langue romane avant 1300*, p. 239.

² Jacques Chaurand, "Fou", *conte pieux du XIII^e siècle*. Genève: Droz, 1971, p. 114.

Certes, on trouverait non seulement dans les "queues" mais dans les miracles du bénédictin, la transposition de procédés de sermons: répétitions, reprises, commentaires de sentences, mais ces "queues" dépassent les digressions morales en originalité et en importance. Le prieur de Vic fait, du moins dans une certaine mesure, œuvre de créateur. Lorsqu'il n'a pas de modèle latin complet, comme c'est le cas pour le miracle des reliques de sainte Léocadie retrouvées dans la rivière, il ne respecte pas la délimitation entre miracle et considérations moralisatrices. Il introduit au fur et à mesure du récit ses remarques personnelles.

Au contraire, il n'est pas à l'aise dans l'étroitesse des limites de convention et s'en explique à la fin du miracle du "Naufragé sauf":

*"Sovent m'est vis, par saint Romacle,
Queque je sui en plain miracle,
Qu'en prison soie en une barge;
Mais quant sui hors, lors sui au large,
Lors pens et di quanque je vuel.
Quant me convient sieurre le fuel,
Je ne puis pas avec la letre
Quanque je pens ajoindre et metre . . ."*¹

Il expose les raisons qui l'ont amené à écrire des "queues", considérations personnelles mises à la fin d'une trentaine de miracles, et admet qu'on puisse lire ou non ces passages:

*"Que cui la queue ne plaira
Au polagrefe la laira
Et qui la queue veut eslire
Sans le miracle la puet lire"*².

Cependant, il devait y accorder beaucoup d'importance car là on trouve, outre les exhortations morales, ses jeux de mots se suivant sur plus de douze vers.

S'ajoute donc chez G. de Coinci le goût de la recherche pour la forme originale, tendance qui anticipe sur celle des poètes du xiv^e siècle, et surtout des grands rhétoriciens de la fin du xv^e siècle, qui poussèrent jusqu'à la manie les jeux de rythmes et les acrobaties des rimes à calembours.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B II 28, v. 227-234, t. IV, p. 330.

² *Ibid.*, v. 239-242.

Ces "queues" ont été jugées trop longues, mais au XIII^e siècle, les lecteurs ou auditeurs réagissaient autrement. Ce qui peut paraître longueur était un procédé prisé au Moyen Âge, sinon comment admettre le nombre de vers des premiers "romans"? Les œuvres littéraires n'abondaient guère, et plus l'imagination de l'auteur prolongeait le récit, l'étirait par des considérations ou des rebondissements successifs, plus le public se délectait. Aujourd'hui s'ajoute un autre intérêt, celui d'évoquer les mœurs du temps: vie des monastères et des différentes classes de la société, vices et ridicules sur lesquels l'auteur exerce sa satire.

b) L'œuvre de G. de Coinci révèle, en effet, un certain nombre de manies de l'auteur. Il a des inimitiés tenaces, des cibles de prédilection qu'il trouve le moyen de placer tout au long de ses poèmes, sur lesquelles il concentre ses railleries. Les personnes visées sont toutes considérées comme sous-humaines, et pour ce faire, Gautier de Coinci les déshumanise, quand il ne les ravale pas au rang de bêtes, dans les invectives méprisantes qu'il emploie à leur égard. Malheur à tous ces individus qui n'ont pas pour unique souci la dévotion mariale:

"Beste cornue est et moutonz . . ."

*"Bien est bestialz comme beste,
Bien ydiotes et bien yres
Qui toz jors n'est fres et delivres
De servir la mere au haut roi"¹.*

ou encore ont l'outrecuidance de ne pas croire aux miracles que raconte le bénédictin:

*"Qui au pourcel et a la truie
Respant ses pierres precieuses,
Il s'entremet de grans wisseuses"².*

Mais présenter G. de Coinci comme un écrivain fielleux serait tendancieux. Si l'outrance caractérise son art, il a un métier suffisant pour la faire passer, grâce à l'originalité de son génie foisonnant et de son imagination souvent visuelle qui lui fait avoir des trouvailles poétiques ou humoristiques:

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B II 32, v. 224, t. IV, p. 426, et B I 39, v. 282-285, t. III, p. 132.

² *Ibid.*, B II 29, v. 14-16, t. IV, p. 340.

*"De teuz connois, par saint Romacle,
Quant conter oient un myracle,
Qui luez les nez en vont fronçant
Et par derriere en vont grouçant
Ausi com fait li boterialz"¹.*

L'excès semble d'abord définir le talent de G. de Coinci, qu'il s'agisse d'une habitude prise par la nécessité de frapper le public lors de la prédication, ou encore qu'une telle caractéristique provienne du tempérament inquiet et maladif du prieur de Vic.

G. de Coinci affectionne les oppositions tranchées. Il fait plus noir le mal, plus beau le bien. Les uns constituent une cible constante, les autres ne sauraient être attaqués:

*"Des preudomes ne di pas fi,
Ançois les lo et magnefi . . .
Car il n'a point de renardie
En preudome n'en preudefame"².*

Cet excès se trouverait aussi bien dans la prolixité du bénédictin qui écrit des poèmes très longs avec plusieurs digressions. Par exemple pour le miracle de l'"Enfant qui chantait Gaude Maria" (B II 13), assassiné par un Juif, il en rajoute disant que vingt jours ont passé entre le meurtre et la découverte de celui-ci, puis revenant à son modèle latin et oubliant son amplification, il fait raconter le drame par l'enfant qui dit "*hier soir*".

Gautier de Coinci ne cherche jamais à éviter les redondances, au contraire, il les multiplie. Nous en avons un exemple achevé dans ce miracle. Quand les autres auteurs mettent un récit dans la bouche d'un de leurs protagonistes, ils prennent soin de ne pas raconter auparavant la même chose. Gautier, lui, ne se gêne pas pour donner deux versions presque identiques d'un même fait, présenté une première fois par le narrateur et une seconde par le personnage. D'où les redites qui allongent considérablement ses textes. Ensuite, les miracles servent souvent d'exutoire à ses haines: dans ce texte, il se laisse aller à des insultes répétées contre les Juifs.

De digression en digression, il ajoute des centaines de vers, sans rapport avec le miracle. Il le reconnaît d'ailleurs et s'en excuse à la fin.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B II 30, v. 581-585, t. IV, pp. 399-400.

² *Ibid.*, B I 11, v. 1385-1386 et 1392-1393, t. II, p. 58.

Cela ne l'empêche pas de prôner la brièveté. Par exemple, après avoir déjà écrit 2.263 vers sur Hildephonse, G. de Coinci s'avise qu'il faudrait terminer là :

*"Se je "Tu autem Domine"
A ce miracle dit avoie,
Plus briément outre m'en iroie.
Sermon ou trop a de delai
Heent sovent et cleric et lai"¹.*

Il achève donc et pour conclure . . . ajoute encore quatre-vingt-treize vers.

Une autre forme de ce travers, la disposition à exagérer, fait friser le mauvais goût à G. de Coinci. C'est un père qui est terrassé par le chagrin à la mort de son fils :

"Li sires crie com uns tors"².

Ou l'enfant que le Juif assassine :

*"Une cuignie tost aporte
Et tel li donne de la hache
Que morte en fust une grant vache"³.*

Ce sont des moines qui mènent une vie rude en observant strictement la règle :

*"L'autrier me dist maistre Symons
Cloistres si estordi l'avoit
A Saint Maart qu'il ne savoit
Quant d'jemainnes devoit estre . . .
Cloistrier n'ont onques nule feste
Fors que de braire et de crïer"⁴.*

Dans les trois cas, il atteint le but opposé à son propos. Au lieu d'attrister, Gautier fait rire. On n'a guère envie d'admirer ou d'envier une vie qui "assomme" (v. 507) ainsi des hommes pieux ; ces derniers devraient connaître la joie d'avoir choisi la meilleure part.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 11, v. 2264-2268, t. II, p. 91.

² *Ibid.*, B II, ch. 9, v. 1588, t. III, p. 365.

³ *Ibid.*, B II 13, v. 192-194, t. IV, p. 49.

⁴ G. de Coinci, B I 43, v. 522-525 et 532-533, t. III, p. 211.

Sans doute s'agit-il du désir plus ou moins mal réalisé de frapper les gens. Mais le Prieur parle-t-il toujours clair, bien qu'il ne mâche pas ses mots?

*"Ne le vos di pas en liés,
Ainz le vos di tout en François"¹.*

Les auditoires devaient être plus d'une fois ébaubis et interdits devant les évocations au milieu desquelles cabriolait, sans s'y retrouver parfois, G. de Coinci.

La charge et l'agressivité sont l'expression, dans son art, de cette disposition à l'excès, dont nous avons parlé.

G. de Coinci exerce son acharnement sur des cibles qui seront désormais celles de l'Occident jusqu'à nos jours: les femmes, les Juifs, les invertis, les marginaux, les étrangers. À cela, il faut ajouter la revue des états, pour voir que G. de Coinci n'épargne personne et n'a peur de rien. Gautier promène sur le monde un regard hautain et sarcastique. Il éprouve, pour ceux qui ne font pas partie de son monde connu, au mieux la méfiance, au pire l'aversion. Il ne désire pas entrer en relation avec eux, encore moins les connaître, et se contente d'attitudes toutes faites: le refus et la fulmination.

Nous avons déjà parlé de la misogynie, nous pourrions y ajouter toute la fin du miracle B II 29, à partir du v. 731. Nous traiterons de l'attitude des différents auteurs de miracles, face aux exclus, mais nous pouvons déjà considérer la façon dont il est question des Juifs dans les œuvres de G. de Coinci, par exemple dans le miracle d'Hildephonse:

*"Mout les haï et je si fas.
Et Diex les het et je les has
E toz li mons les doit haïr . . .
On les devroit pendre ou noier"².*

Il les assimile à des chiens ou des bêtes cruelles³.

Les invertis ne vont pas avoir à compter sur la compréhension de G. de Coinci; ils reçoivent la malédiction:

*"Toz li mons doit telz gens confondre.
Avec Sodome puissent fondre"⁴!*

¹ *Ibid.*, B II 29, v. 836-837, t. IV, p. 372.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 11, v. 209-212 et v. 232; t. II, p. 13 et 14.

³ *Ibid.*, B I 13, v. 36; v. 126-127; t. II, p. 102 et B II 13, v. 126-127, t. IV, p. 47.

⁴ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 11, v. 1281-1282, t. II, p. 54.

Quant aux étrangers, G. de Coinci suit un courant xénophobe très virulent:

"Boloingne aprent boule a boler..."

"Tholete est toute enpaïenee..."¹

"Englés felon et pautonnier"².

Sans parler de la légende injurieuse d'être couez, que Gautier répand à leur égard:

"Pour ce haïr les devons tous"³.

La revue des états de la société donne lieu à un échantillonnage de diatribes violentes.

Les avocats, mis dans le même sac que les usuriers et les voleurs⁴, ne se trouvent pas du côté du pauvre, mais des Sarrasins et des Juifs dont ils partageront le sort:

*"Ferir les puist maus palasins,
Car n'est gius ne sarrazins
Que tort vers droit ne soustenissent
Mais que leur bourses leur emplissent".*

*"Pour ce qu'au bien point ne s'aploient,
Pour leur savoir, que mal emploient,
Por verité, qu'il pervertissent,
Pour ce que pluseurs genz traïssent,
Avec Judas, qui Dieu traï,
Ou puant gouffre ou cil chaï,
Dont ci devant vos ai retrait,
A cros de fer seront tuit traï"⁵.*

La vente des médicaments, à l'efficacité douteuse, tient du pillage. Malheur à celui qui fait confiance à ces "physiciens", tous ne sont pas des Gallien. Peut-être est-ce le malade rancunier qui parle ainsi:

¹ G. De Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 11, v. 1131 et v. 2047, t. II, p. 48 et 83.

² *Ibid.*, B II 16, v. 137, t. IV, p. 88.

³ *Ibid.*, B II 17, v. 54, t. IV, p. 107 et v. 163, p. 101.

⁴ *Ibid.*, B I 19, v. 521-522, t. II, p. 178.

⁵ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 19, v. 423-426, t. IV, p. 151. (Cf. v. 352-354) et v. 447-454, p. 152.

*"D'aus n'os parler plus ici, que
Mout crieng qu'encor entr'aus ne chaie.
Pris sui com oiselés en chaie
Quant je leur chie entre leur mains"¹.*

Cette aptitude à se délecter de ce qui ne va pas, pour en détailler l'insuffisance, l'aspect négatif ou nocif, s'épanouit dans l'évocation des pécheurs que G. de Coinci fait tout au long de son œuvre. Ah, il n'est pas ragoûtant celui qui a perdu l'amour de Dieu et, à lire le bénédictin, on s'étonne qu'il y ait encore des étourdis pour se précipiter dans une telle déchéance.

Même quand il touche le fond de la dérélition, le pécheur est accablé de sarcasmes par G. de Coinci. Il est "*radoté et assoté*"², son cœur est "*taint et noirci*"³:

*"Theophylus li desvoiez,
Li durfeüs, li faunoiez".
"Ta puantz bouche orde et glueuse"⁴.*

— Nous pourrions continuer ainsi cette recension, mais G. de Coinci fait passer cet excès au milieu de poèmes qui révèlent un auteur en parfaite possession de son métier d'homme de lettres, voilà l'essentiel. Ce "métier", le lecteur l'apprécie aujourd'hui, autant que l'auditeur devait le priser autrefois, à travers des procédés marqués au coin du meilleur savoir-faire.

Gautier tient l'auditoire en suspens quand il souligne le danger que court Théophile:

*"Li lerres, li boute-en-corroie,
Bouter le fait en tele roie
Ou perdera le cors et l'ame
Se Diex nel fait et Nostre Dame . . ."*

Plus loin:

*"Theophilus perille en mer,
Theophilus affondre et noie,
Theophilus deve et faunoie,
Theophilus a cuer de fer.*

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B II ch. 9, v. 2504-2507, t. III, pp. 401-402.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 175-176, t. I, p. 61.

³ *Ibid.*, B I 10, v. 192, t. I, p. 62, v. 371, v. 1032; B I 18, v. 700. t. II, p. 156.

⁴ *Ibid.*, B I 10, v. 267-268, t. I, p. 66 et v. 949, p. 108.

*Theophilus el feu d'enfer
S'enfuit le trot et les grans sauz . . .*"

Enfin, après avoir fait peur, Gautier rassure son public:

*"Grant merveille est s'il n'a grant hide,
Car li dyables li a toutes
Son frain et ses renes derroutes.
Mais ma dame sainte Marie,
Qui ses amis onques n'oblie,
Ne volt souffrir qu'il fust perdus"*¹.

Ailleurs, c'est la vivacité d'un dialogue entre deux rivales:

*"Di moy! Di moy! di, traïneel! . . .
N'iert por Dieu, ja t'estrangeroie
Et murdroie a mes deus poinz"*².

Ou le coup de théâtre qui marque le moment où l'impératrice de Rome se fait reconnaître par son mari, en proie au remords de l'avoir fait tuer, puisqu'il vient d'apprendre l'innocence de son épouse:

*"Laissiez vo duel, sire empereres,
Car toz sanez est vostre freres,
Et cele encore est sainne et vive
Qui si grant duel en vos avive"*³.

Aucun auteur ultérieur n'a tiré des textes latins des effets aussi tragiques, dans les miracles de la Vierge.

L'art de G. de Coinci est moins intellectuel que visuel, toutes les idées sont traduites par des images qui se gravent dans la mémoire par leur pittoresque ou leur force.

La vaine gloire—seule recherchée par les présomptueux—se traduit par une évocation picturale de nature morte, comme le feront plus tard les Flamands:

*"Avoir welent les gens chaitives
Es grans mengiers, es grans convives
Les grans chaieres, les grans tables,*

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 295-298, t. I, p. 68; v. 552-557, p. 84; v. 624-629, p. 88.

² *Ibid.*, B I 33, v. 54 et 58-59, t. III, p. 37.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B II, ch. 9, v. 3303-3306, t. III, p. 433.

*Les grans viandes delitables,
Les grans salmons et les grans lus*"¹.

Ailleurs, nous trouvons une "vanité" chère aux peintres baroques, après que F. Villon aura donné au thème sa forme la plus achevée:

*"Nos charoignes, qui si sont crasses,
Que si a aise avons norries,
Puans seront tost et porries
Quant en terre seront boutees"*².

Mais nous revenons vite à l'imagerie des chapiteaux romans:

*"Cuers ont plus durs que ne soit fers.
Por auz baaille ja enfers"*³.

Cela suppose que l'enfer est un monstre à gueule béante. Certes, les assimilations de la littérature aux beaux-arts sont des plus discutables, les moyens employés étant fort différents, mais n'y a-t-il pas, dans les images de Gautier, l'attitude de Suger, au XII^e siècle, se faisant représenter, en marge d'un panneau de bronze, au portail de la basilique Saint-Denis?

*"Se li priez que face en gloire
Por celui faire un petit lit
Qui chante tant de li et li"*⁴.

— Avec ce rapide florilège sur la variété de l'art de G. de Coinci, le lecteur se sera rendu compte que le bénédictin se trouve beaucoup plus à l'aise dans l'invective que dans l'attendrissement.

Et pourtant Gautier n'est pas inaccessible à l'émotion, on le voit quand il évoque par exemple la mort d'une vieille femme pauvre (B I 19), ou la misère des "escholiers", ces derniers sujets étant peut-être à rapprocher de scènes dont il avait été témoin. Alors qu'en général, G. de Coinci donne l'impression d'avoir la dureté du clerc, dans ce dernier cas, il s'intéresse à une situation émouvante par sa difficulté. Pourrait-on objecter que les thèmes de la vieille femme veuve et du pauvre écolier relèvent, eux aussi, des stéréotypes?

¹ G. De Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 11, v. 1467-1471, t. II, p. 61.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 37, v. 822-825, t. III, p. 105.

³ *Ibid.*, B II 27, v. 529-530, t. IV, p. 315.

⁴ *Ibid.*, B I 11, v. 2242-2244, t. II, p. 90.

C'est la vie de l'étudiant *"qui au craisset toute nuit veille"*:

*"Vrai martir sont vrai escolier.
Qui sovent disne en leur solier
A leur vie puet bien savoir
Que chier achatent leur savoir"*¹.

Cette sensibilité se voile aussi d'humour. Par exemple, pour camper ce que traditionnellement on appelle conflit des générations, vu par le neveu d'un abbé à qui on prodigue les bonnes paroles tout en gardant l'escarcelle obstinément fermée:

*"— Or voi je bien, fait il, or primes,
Sire viellars, que me gabez.
C'est coustume de ces abbés,
Quant n'ont talent de riens doner,
Si commencent a sermonner"*².

Une seule fois, cette sensibilité donne lieu à une trouvaille poétique dans le miracle du "Naufragé sauf" où un vol de colombes, interprété comme les âmes des victimes, prend son essor vers le ciel. L'évêque survivant s'exclame:

*"J'amaisse mielz estre coulons
Por voler deseur les estoyles
Qu'estre archevesques n'apostolles"*³.

c) Il est difficile de savoir si ce qui apparaît comme une humeur atrabilaire correspond à une attitude profonde ou aux préjugés de son temps chez G. de Coinci, tant elle passe par un jeu verbal qui, par son artifice, enlève une part de crédibilité à l'indignation, feinte ou non, du bénédictin.

En effet, G. de Coinci se ressent des arts poétiques du siècle précédent. Il a des formules toutes prêtes, et très au point, pour évoquer une situation ou une caractéristique, il les ressort d'un poème à l'autre, tel le stéréotype de la pauvreté:

*"Car peu pain avoit et mal giste".
"Adez pau pain ont et mal giste"*⁴.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 11, v. 1073-1076, t. II, p. 46.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 39, v. 82-86, t. III, p. 124.

³ *Ibid.*, B II 28, v. 84-86, t. IV, p. 324.

⁴ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 19, v. 24, t. II, p. 159 et B II 20, v. 382, t. IV, p. 169.

Le choix des mots qui reviennent, leur alliance, l'allure plus ou moins sentencieuse de la phrase, le rythme correspondent à un art d'écrire codifié où rien n'est spontané.

Le déroulement de la réflexion est redevable, lui aussi, aux siècles antérieurs. Comme le faisait remarquer G. Duby au sujet des écrivains religieux de l'an mil, il va *"au fil des analogies, des associations de mots, en quête de correspondances et de résonances verbales"*¹.

Ce sont des allitérations clinquantes, conformes à la rhétorique du temps, quand Marie reproche ses agissements à Théophile:

*"Tes renoians renoieries
Et tes pullentes pullenties"*²;

ou quand G. de Coinci veut montrer comment la Camarde est inévitable:

*"La mors mordans de grans mors mordre"*³.

Ailleurs, le calembour et l'à peu près sont cultivés:

*"Luez aimment plus et livre et marc
Qu'il ne facent Jehan ne Marc,
Luez sont tot roi, luez sont tot duc.
Luez aimment miex groz luz que Luc,
Le cras barbel, la crasse angille
Que saint Mathiu ne s'Evangille"*⁴.

Les gloutons sont bien campés:

*"Toz tanz d'enpancier leur pance art,
Toz tanz font feste saint Pançart"*⁵.

Nous nous trompons sur les personnages que nous saluons bien bas au lieu de saluer Marie:

*"Nos enclinons un sot abbé
Qui ne seit mie encore A, B;
Noz enclinons un archebrike
Ou mon signeur Kiqueliquike"*⁶.

¹ Georges Duby, *L'An mil*. Paris: Julliard, 1975, p. 225.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 793-794, t. I, p. 98. Cf. B I 21, v. 158-162, t. II, p. 203.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 37, v. 500, t. III, p. 93.

⁴ *Ibid.*, B I 11, v. 1578-1582, t. II, p. 65.

⁵ *Ibid.*, B I 11, v. 1603-1604, t. II, p. 66.

⁶ *Ibid.*, B I 43, v. 449-452, t. III, p. 208.

Dans d'autres poèmes, les oppositions de mots et d'idées sont remarquables, tel le riche repu:

"Craissins qui dort sor les roissoles,
Qui borse a dure et giffes moles"¹.

Les accumulations et variations sur des mots font rire. La prolifération des synonymes exprime une agitation fiévreuse, mais stérile et dérisoire, comme celle des coquettes pour attirer l'attention sur elles:

"Qui se vernicent, qui se paignent,
Qui se farteillent et qui s'oignent,
Qui s'acesment et qui se joignent,
Envolepent et appipoudent,
Qui musetent, chiffient et godent
As chevaliers aval les sales"².

Enfin le choix de mots plaisants ou les trouvailles personnelles montrent, chez G. de Coinci, le plaisir de jouer avec les mots. Il désigne le peuple sous le nom de "*povre ribaudaille*" ou de "*gent menue*"³; une servante est une *giffart* ou un torchepot; ceux qui regimbent viennent de *Regibai*⁴. Une malade qui se plaint reçoit le surnom de "*Dame Aïe*", un malade qui exaspère sa femme est interpellé par elle: "*Sire vilain*"⁵.

Si nous avons quelque peu détaillé les procédés de style de G. de Coinci, c'est parce que nous ne les trouverons pas, chez les autres compilateurs de miracles, employés de façon aussi constante. Les auteurs des œuvres les plus réussies, ceux de la Péninsule ibérique, n'ont pas ressenti de la même manière les miracles latins qu'ils traduisaient et, à supposer qu'ils aient connu leur devancier, n'ont absolument rien repris de sa manière (ce qui milite en faveur de notre thèse de l'absence d'influence à l'étape de la langue vulgaire), ils ont gardé aux miracles leur genre sérieux.

Au contraire, G. de Coinci, comme plus tard Rabelais, Mathurin Régnier et aujourd'hui un San Antonio ont ce même penchant pour le calembour, l'à peu près, pourvu qu'ils montrent une verve capricante qui ne recule pas, éventuellement, devant le goût douteux et même le scatologique⁶.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 11, v. 1093-1094, t. II, p. 47.

² *Ibid.*, B II, ch. 9, v. 1200-1205, t. III, p. 350.

³ *Ibid.*, B I 10, v. 513, t. I, p. 81 et B I 11, v. 1832, t. II, p. 75.

⁴ *Ibid.*, B I 42, v. 494, t. III, p. 185, B I 11, v. 1207, t. II, p. 51.

⁵ *Ibid.*, B II 24, v. 354, t. IV, p. 230, et B II 25, v. 211, t. IV, p. 252.

⁶ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 42, v. 499-504, t. III, p. 184, et *Doutance de mourir*, v. 2475-2478, t. IV, p. 537.

Mais ce qui est sagesse chez l'auteur renaissant, verve égrillarde chez l'écrivain baroque, bouffonnerie inquiète chez le romancier contemporain, est souvent acrimonie chez le poète médiéval. Tempérament inquiet, il éprouve des aversions à lui couper le souffle. Entre deux étouffements, il essaie de se libérer par l'invective ou le rire forcé. En vain, la hantise revient, comme celle de l'enfer qui pour lui—c'est significatif—n'est pas tant le feu que l'étouffement, par strangulation ou par noyade.

Seul G. de Coinci pouvait traiter de cette façon les miracles. Homme partagé qui n'arrive pas à trouver la sérénité (sauf quand il chante la Vierge), jamais content des autres ni de soi-même (il faut que son ami lui arrache littéralement les poèmes qu'il a écrits), il a tendance à tout présenter sous un jour trop noir. Mais très conscient des dangers de son attitude, il compense par l'élément comique, pour détendre l'atmosphère et ne pas désespérer son public. Enfin, par cette acrobatie rhétorique, il révèle que, malgré le sujet choisi, lui, le grand seigneur entré chez les bénédictins, n'est pas un auteur populaire. C'est sa façon de montrer son rang d'aristocrate, d'étaler sa culture non seulement religieuse, mais littéraire, en même temps qu'il se taillera un succès complet, devant un public où se mêlent toutes classes, par le souvenir d'une tradition gauloise.

Avec ses fins de poèmes rimant richement deux à deux pendant plus de dix vers, son affection pour les rimes équivoques et malgré ses protestations de simplicité et d'ignorance, Gautier est un virtuose de la langue, et, dans ce domaine précis, le plus grand auteur parmi tous ceux qui ont écrit des miracles de la Vierge.

4. LA RÉUSSITE IBÉRIQUE.

A la surabondance de détails que met G. de Coinci dans ses œuvres, à l'image des monastères clunisiens, on peut opposer le dépouillement des autres auteurs s'exprimant en gallo ou ibéro-roman. Mais peut-on faire des extrapolations d'un auteur à l'autre ? Il y a lieu d'avancer avec circonspection. Sans nul doute, les auteurs postérieurs à G. de Coinci ont tendance à la concision qui n'est pas synonyme d'indigence. On ne saurait, par exemple, parler de pauvreté au sujet de l'œuvre de R. Lulle, pourtant très brève.

Si le domaine d'oïl donne le branle à la littérature des miracles de la Vierge en langue vulgaire, dans le dernier quart du ^{xiii}e siècle, le domaine ibérique se taille la part du lion en ce qui concerne la variété et la qualité de la production avec les *Milagros de Nuestra Señora*, les *Cantigas de Santa*

Maria et le *Llibre d'Ave Maria*. Part du lion d'abord sinon par la longueur, du moins par le nombre de pièces, 411 sur les 719 de notre corpus, soit plus de la moitié des textes étudiés, ensuite par l'originalité. Berceo ou Raymond Lulle ne sont pas que des compilateurs ou des versificateurs, mais des poètes en vers ou en prose qui ont au plus haut point le sens du mouvement et de la structure d'un texte.

En donnant le titre de "réussite ibérique" à cette rubrique, nous désirons attirer l'attention sur le fait que toute la Péninsule ibérique de langue romane est représentée au XIII^e siècle, dans les miracles castillans, galaico-portugais et catalans.

Si la vaste compilation des *Cantigas de Santa Maria* ou le petit chef-d'œuvre du *Llibre d'Ave Maria* ne valent pas, du point de vue de la cohésion —recueil trop étendu dans le premier cas, trop court dans le second—l'équilibre de Berceo, il n'en reste pas moins qu'on ne saurait amalgamer, comme cela a été fait¹, sous un même qualificatif vague d'espagnol, des œuvres qui correspondent à des génies aussi diversifiés que ceux de langues issues de l'ouest, du centre et de l'est de la Péninsule.

A) Gonzalo de Berceo.

On a beaucoup écrit sur G. de Berceo, poète, musicien², acousticien³, théologien, etc. On l'a moins étudié dans une optique comparatiste. Non que celle-ci soit indispensable pour apprécier l'art du clerc castillan, mais elle aide mieux à percevoir son originalité.

a) *Le poète, son public et son art.*

Il semble d'abord qu'il faille en finir avec l'image d'un Berceo, curé de campagne, dont le passe-temps est la conversation avec les paysans qui lui offrent, à l'issue de la soirée, "*un vaso de bon vino*"⁴. Certes, Berceo a pu être simple, c'est-à-dire faire montre de véritable distinction, mais, comme l'a suggéré Brian Dutton, le nom de Maître sous lequel il se présente dans le Prologue des *Milagros de Nuestra Señora* peut très bien être entendu au

¹ Rameline-Ernest Marsan, *Itinéraire espagnol du conte médiéval*. Paris: Klincksieck, 1974. La confusion est entretenue tout au long de l'ouvrage.

² Daniel Devoto, *Gonzalo de Berceo et la musique*. Thèse, Paris: La Sorbonne, 1955.

³ Henri Guiter, Conférence inédite prononcée le 8 février 1964 devant la *Société Scientifique et Littéraire des Pyrénées Orientales* à Perpignan.

⁴ Gonzalo de Berceo, *Vida de Sto Domingo de Silos*. Str. 2 d. Ed. Excma. Diputación Provincial de Logroño, 1971, p. 8.

sens de titre universitaire, conféré par un *Studium generale*, comme celui de Palencia par exemple, ce qui nous paraît être l'interprétation la plus probable à donner à l'expression.

J. M. Blecua¹ a montré que G. de Berceo a poli et repoli ses poèmes en artiste consommé. Il est exclu que la perfection du style et du choix des thèmes soit l'œuvre d'un poète "naïf". C'est celle d'un poète savant, très habile, qui s'adresse à un public mêlé, peut-être à dominante populaire, mais, en Castille, cela ne veut pas dire forcément vulgaire. Le public du XIII^e siècle qui entendait à l'église les hymnes latines et les cantiques variés en latin pouvait s'habituer aux poésies plus ou moins savantes des miracles de Notre-Dame, être à même d'en apprécier le rythme et d'en accepter la longueur.

Mais il fallait aussi, puisque l'intention était catéchétique, parler clair pour être compris. D'où l'absence de recherche du vocabulaire, la sobriété de l'expression, la rhétorique simple, les chevilles, les clichés que l'on retrouve d'un poème à l'autre, comme on les remarque d'une collection à l'autre.

Par rapport aux textes latins, on note chez Berceo, comme avant lui chez un Adgar et après lui chez un A. le Savant, le désir de ne pas laisser le récit trop aride, de conjurer le danger d'inattention des auditeurs. Il écarte les formules ampoulées; les allusions à l'Écriture sainte souvent désignée par le terme indifférencié de *dictado*, sont sous forme d'images poétiques qui, même sans être immédiatement comprises dans leur sens symbolique, sont belles à écouter², donc se gravent dans la mémoire. G. de Berceo n'hésite pas devant le mot plaisant, mais refuse le gros sel de la veine gauloise d'un G. de Coinci.

Chez Berceo, l'originalité, qu'aucun autre poète de miracles de la Vierge ne montre à son époque, c'est d'insuffler un ton de familiarité benoîte à ses poèmes, mettant l'auditeur dans une atmosphère d'authentique entretien, alors que jusque-là, le lecteur ne trouvait que lieux communs traditionnels.

Au contraire, les poèmes de Berceo témoignent à la fois de sa sensibilité et de son intellectualité dans le dosage des morceaux de narration et de méditation. Le narrateur s'attendrit au passage et arrive à communiquer son émotion au lecteur, comme presque un siècle plus tôt saint Bernard—

¹ José Manuel Blecua, *Sobre el rigor poético en España y otros ensayos*. Barcelona: Ariel, 1977.

² Georges Cirot, "L'Expression dans Gonzalo de Berceo". *Revista de Filología Española*, IX, 1922, pp. 154-170.

avec lequel on peut le comparer et qui semble l'avoir inspiré pour l'introduction¹—la communiquait à ses auditeurs.

En aucun cas G. de Berceo ne cherche à désincarner un fait, au contraire, il tend à le présenter dans ce que celui-ci a de plus vivant, pour parler autant à l'intelligence qu'à la sensibilité de son public. À l'histoire développée il préfère l'anecdote, aux considérations moralisatrices il préfère montrer la situation de souffrance du pécheur aux prises avec le diable, ou le bonheur de celui sur lequel s'est penchée la miséricordieuse Marie, bref, tout ce qui peut frapper l'imagination avant de faire réfléchir. Mais s'il parle à l'imagination, il faut reconnaître que la netteté du trait dont on a tant parlé à son sujet est assez rare, à part dans le miracle de l'"Abbesse enceinte" ou du "Pèlerin de Saint-Jacques". G. de Berceo a un tempérament de poète oral. Avec un sens pédagogique remarquable, il ne dit que l'essentiel, mais tout l'essentiel. Point n'est besoin de connaître déjà la légende qu'il raconte pour la comprendre.

Sans doute est-ce à cause de ces multiples qualités que Berceo reste en Espagne un poète d'actualité connu d'un large public. À Pâques 1976, la télévision espagnole a programmé un film tiré des *Milagros de Nuestra Señora*; pendant l'été de 1978, un spectacle de plein air, itinérant, a été monté à travers petites et grandes villes de Castille sur trois miracles ("Prêtre ignorant", "Pèlerin de Saint-Jacques", "Abbesse enceinte"), avec succès. Le recueil du poète de la Rioja demeure avec le *Poème du Cid*, le *Conde Lucanor* et le *Libro de Buen Amor* une des œuvres médiévales les plus lues et appréciées en Espagne.

b) *Le choix des poèmes, la composition du recueil, la forme;*

Non moins intéressants sont le choix des thèmes et la composition du recueil, ainsi que la forme des poèmes.

— On peut dire que la collection de G. de Berceo représente la sélection la plus subtile, celle qui correspondrait au *best seller* de l'époque. L'auteur castillan ne chante que les miracles les plus répétés dans toutes les collections romanes. Si nous reprenons les tableaux des miracles les plus répétés de la Romania nous nous apercevons qu'on ne trouve pas dans les *Milagros de Nuestra Señora* de sujet qui ne soit repris au moins quatre fois dans les autres recueils. À part le miracle de l'"Église dévalisée", qui relève d'une tradition ibérique, attestée par les exemples voisins d'A. le Savant, il

¹ Domingo Ynduráin, "Algunas notas sobre G. de Berceo y su obra". *Berceo*, 90, 1976, pp. 3-67.

délaisse les autres. Les informateurs latins de G. de Berceo étaient eux-mêmes remarquablement renseignés sur le goût du temps, qu'il s'agisse de celui du public ou des auteurs. Mais vu la qualité esthétique de l'œuvre, il ne serait pas déraisonnable de penser que G. de Berceo a pu d'abord trier les matériaux en latin (puisque Brian Dutton a montré que notre auteur ne s'était pas directement inspiré du Manuscrit Thott de Copenhague, mais d'un semblable), pour en faire le florilège que le poète estimait être le plus intéressant. Le recueil de G. de Berceo représente le noyau type des miracles, en langue vulgaire, de la Romania au XIII^e siècle (voir tableau page suivante).

Le recueil de G. de Berceo réunit les miracles les plus dépouillés qui restent le mieux gravés dans la mémoire. Avec ce choix, à en juger par la vogue qui persiste sept siècles plus tard, un récitant devait tenir en haleine son auditoire et se tailler un beau succès. Quand on a lu G. de Berceo, à la limite on n'aurait pas besoin de lire le reste de la production européenne, car son recueil donne une très juste idée du miracle marial, tel que l'a cultivé la littérature du XIII^e siècle. À part cinq ou six légendes (comme la "Sacristine" ou le "Jongleur de Notre Dame", les Roses de l'*Ave Maria*" ou l'"Image de pierre" ou enfin le "Chevalier au barisel" et le "Moine et l'oiseau chanteur"), les textes délaissés par lui, inférieurs à ceux qu'il a choisis, ne sont que redites confuses ou histoires sans ingéniosité, derrière lesquelles se profile le fait divers réaliste. Les poèmes de G. de Berceo, eux, sont des œuvres d'art, peut-être la plus belle réalisation de langue vulgaire en ce domaine. G. de Berceo est d'ailleurs conscient de faire un choix parmi les légendes les plus connues de la chrétienté, car il souligne la célébrité de quelques unes à plusieurs reprises:

*"Sonada es en Francia, sí faz en Alemanna"*¹.

Enfin, les miracles sont variés, les uns plus romanesques que d'autres. Il a aussi su se borner tant dans la longueur de chaque pièce que dans celle du recueil, ce qui rend la lecture de son ouvrage aisée et agréable.

— Mais G. de Berceo n'est pas dominé par la préoccupation esthétique. Il est au contraire le poète le plus exclusivement religieux, puisqu'il élimine les miracles de sièges de villes, de batailles, de délivrances de prison et même de guérison, (le miracle D 4 se fonde justement sur un quiproquo entre la Vierge et un malade qui s'attend à être guéri et va au paradis), sans doute

¹ G. de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*. Ed. Brian Dutton, D 16, str. 352c, p. 125

Le recueil de Berceo, anthologie des miracles romans du XIII^e siècle.

| | | | | | | | | |
|---------------------------------------|---|---|---|---|---|---|---|-----|
| "Hildephonse", | dans la version bercéenne, apparaît 4 fois dans notre corpus; | | | | | | | |
| "Sacristain impudique" | » | » | » | » | » | 9 | » | » ; |
| "Clerc et fleur" | » | » | » | » | » | 8 | » | » ; |
| "Cinq Joies" | » | » | » | » | » | 4 | » | » ; |
| "Pauvre charitable" | » | » | » | » | » | 4 | » | » ; |
| "Larron dévôt" | » | » | » | » | » | 7 | » | » ; |
| "Moine de Saint Pierre" | » | » | » | » | » | 8 | » | » ; |
| "Pèlerin de Saint Jacques" | » | » | » | » | » | 6 | » | » ; |
| "Prêtre ignorant" | » | » | » | » | » | 8 | » | » ; |
| "Deux frères" | » | » | » | » | » | 5 | » | » ; |
| "Vilain avare" | » | » | » | » | » | 4 | » | » ; |
| "Prieur de Saint Sauveur de Pavie" | » | » | » | » | » | 5 | » | » ; |
| "Jérôme nouvel évêque" | » | » | » | » | » | 5 | » | » ; |
| "Image respectée" | » | » | » | » | » | 5 | » | » ; |
| "Clerc fiancé de la Vierge" | » | » | » | » | » | 6 | » | » ; |
| "Enfant juif", | » | » | » | » | » | 6 | » | » ; |
| "Trois chevaliers" | » | » | » | » | » | 4 | » | » ; |
| "Juifs de Tolède" | » | » | » | » | » | 6 | » | » ; |
| "Délivrance merveilleuse" | » | » | » | » | » | 5 | » | » ; |
| "Clerc ivre" | » | » | » | » | » | 7 | » | » ; |
| "Abbesse enceinte" | » | » | » | » | » | 6 | » | » ; |
| "Naufragé sauf" | » | » | » | » | » | 4 | » | » ; |
| "Écrin" | » | » | » | » | » | 5 | » | » ; |
| "Théophile" | » | » | » | » | » | 6 | » | » ; |

à cause de la facilité, apportée par leur côté spectaculaire, qui troublerait l'atmosphère de ferveur dont Berceo entoure ses récits.

La composition du recueil est elle-même une réussite d'équilibre et de foi, où Berceo fait alterner heureusement les thèmes.

Il commence par un contrepoint sur Hildephonse le bon et Syagrius le mauvais; l'humilité et l'orgueil: Le péché le plus grave, le péché contre l'esprit. Là, aucune pitié pour celui qui veut paraître. Peut-être est-ce pour sa valeur d'avertissement que ce miracle est placé en tête. Ensuite vient le péché de la chair. L'auditeur est touché parce que c'est là faiblesse humaine, Le sacristain, un peu à part dans le couvent, a cherché une compensation. Il trébuche moralement, comme il trébuche matériellement en revenant de voir sa bagasse. Deux protagonistes louches, le clerc ami du monde et le voleur, encadrent deux exemples à imiter, puis vient un intermède montrant que les saints ne sont rien à côté de la Vierge. Le péché de la chair revient dans les miracles du "Moine de Saint-Pierre" et du "Pèlerin de Saint-Jacques". Avec le "Clerc ignorant", un évêque, encore, frise le péché contre l'esprit et doit redescendre du haut de sa pédanterie car ce n'est pas la science qui prévaut, ni l'orgueil de celui qui se croit au-dessus des autres; mais entre temps, un paresseux a été morigéné. L'avarice et le vol, avec le cardinal intéressé et le juge prévaricateur, sont condamnés, le vol l'étant pour la seconde fois comme le sera encore l'avarice en la personne du paysan cupide.

Mais la Vierge accomplit aussi des interventions en faveur de ceux qu'elle juge méritants comme le "Prieur de Pavie" et "Jérôme". En échange de ses grâces, Marie veut l'exclusivité, qu'il s'agisse des phénomènes de la nature ou des activités des hommes: "Image respectée", "Fiancé de la Vierge". Elle veut être la première écoutée; cela n'indique aucune dureté chez elle, puisque aussi bien elle intervient en faveur d'un enfant d'une autre religion. En revanche, la profanation du sacré n'est pas acceptée qu'il s'agisse d'insulte faite à elle-même ("Trois chevaliers") ou à son Fils ("Juifs de Tolède"), et que le crime ait été commis par des chrétiens ou des Juifs. La toute puissance de Marie sur les éléments apparaît de façon spectaculaire dans la "Délivrance au Mont-Saint-Michel", dont nous reparlerons. Dans le "Moine ivre", avec l'amusante évocation de la Vierge toréador, la mère pardonne à son fils gourmand.

"L'Abbesse enceinte", à la fin de la collection, est le symétrique du "Sacristain" du début. Ici, comme dans le "Clerc ignorant", l'évêque revient sur sa décision. Le "Naufragé sauf", pèlerin allant aux lieux saints, est un exemple édifiant, comme il y en avait au début du recueil. De même est exaltée la confiance en Marie, face au Juif aux aguêts pour exploiter le

"Marchand de Byzance". Enfin, nous retrouvons le péché contre l'esprit. Théophile nous montre réunies en un seul personnage, alors qu'elles étaient dissociées dans le miracle d'"Hildephonse", les attitudes d'humilité du très bon puis l'orgueil du très méchant menant à la perte. C'est le point d'orgue du recueil. Mais ici, le vidame, "ami de Dieu", sera sauvé par la Vierge. Il fallait que Berceo délivrât le message chrétien: Ne désespérez pas, même si vous avez commis le péché le plus grave qui soit. La structure du recueil répète celle de chaque miracle, elle "se mord la queue". Entre temps, avec les moines ou laïcs qui ont des maîtresses, boivent ou volent, G. de Berceo a modulé la gravité ou l'excellence des actions, puisqu'il y a aussi le "Pauvre charitable" et "Cinq Joies".

Ainsi, les sept péchés capitaux et les trois ennemis de l'homme (le démon, la chair et le monde) auront été passés en revue, entrecoupés de deux exemples à suivre au début de la collection ("Cinq Joies", "Pauvre charitable") et deux exemples mitigés ("Naufragé sauf", "Marchand de Byzance") à méditer à la fin.

Une seule objection. On peut s'étonner que G. de Berceo ait mis dix fois en mauvaise posture des clercs ou des religieux, sans doute pour appâter le public par des situations, il faut le reconnaître, assez vulgaires au départ. Remarquons à sa décharge que de tels faits sont si bien dits que la discrétion de la forme voile ce qui pourrait être de mauvais goût. C'est cette forme dont nous dirons maintenant quelques mots.

— L'intérêt de Berceo ne serait-il pas dans la façon de dire les choses ? Puisque un quatrain du poète intéresse encore au xx^e siècle, n'est-ce pas le savoir-faire de Berceo qui agit sur le public d'aujourd'hui, moins sensibilisé aux problèmes religieux ?

C'est G. de Berceo qui s'exprime dans les miracles avec le plus de concision. Il est vrai qu'il a choisi la forme la plus contraignante. Il utilise le métier de clergie, la *cuaderna vta*, c'est-à-dire l'alexandrin, groupé en strophes monorimes de quatre vers, ce qui donne à l'ensemble des poèmes une certaine raideur et un caractère quelque peu compassé. En Espagne, ce sera la forme courante de la poésie narrative en castillan, avant qu'elle soit supplantée par l'*Arte Mayor* après le xiv^e siècle.

Avec la *cuaderna vta*, le poète est bridé par un ensemble de règles: compte des syllabes, strophe tétrastique, coupure des hémistiches, obligation d'une rime unique par strophe. Cette forme poétique que Berceo appelle *prosa* au début de la *Vida de Santo Domingo*, sans doute par comparaison avec les hymnes latines rimées du même nom, exigeait du soin et de l'habitude. Pourtant, c'était là une sujétion moins grande par rapport à la com-

position en latin, sinon pour les auteurs, du moins par rapport au public qui s'en trouvait élargi: le peuple avait accès pour la première fois à une œuvre religieuse à caractère littéraire en langue vulgaire et peut-être cette nouveauté arrangeait-elle certains clercs ou demi-lettrés qui comprenaient ainsi plus vite qu'en latin. Enfin, cette forme était la plus appropriée, par son rythme lent et solennel, pour produire sur l'auditeur ou le lecteur une impression de stabilité et de vérité fermement établie.

*"Querí, peroqe malo, bien a sancta Marta,
udié los sus miráculos, dávalis acogta;
saludávala siempre, diciéli cada día:
"Ave grafía plena qe parist a Messia"¹.*

Sobriété et bonhomie caractérisent l'art de G. de Berceo.

Dans les autres collections, les pécheurs sont pitoyables ou haïssables. Avec G. de Berceo, ils sont sympathiques, pourtant, la situation est la même. La différence vient donc de l'expression. C'est parce que Berceo, en quelques mots, trace un embryon de caractère, comme le moine sybarite (D 7, str. 162), reconstitue une situation humaine: l'horreur devant la découverte d'un assassinat (D 8, str. 195), le soulagement de l'accouchée (D 21, str. 538).

Même pour des détails minimes, G. de Berceo choisit toujours la sobriété, et cette économie de moyens donne au texte une beauté elliptique.

Ainsi, le clerc dont la dépouille reste imputrescible:

*"No la tenié más fresca a la merediana
quando sedí fablando en media la quintaña"²;*

ou l'éventail placé sans doute en ex-voto devant une statue:

*"Colgava delant ella un buen aventadero,
en el seglar language dízenli moscadero;
de alas de pavones lo fizo el obrero,
luzié como estrellas, semejant de luzero"³.*

Enfin, un autre charme du poète est le ton de fausse candeur utilisé dans les situations embarrassantes:

¹ G. de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*. D 11, str. 272, p. 103.

² G. de Berceo, *op. cit.*, D 3, str. 113 c.d., p. 60.

³ *Ibid.*, D 14, str. 321, p. 115.

C'est l'abbesse qui a enfreint le vœu de chasteté:

*"Pisó por su ventura yerva fuert enconada,
quando bien se catido fallóse embargada"*¹;

ou les religieuses qui haïssent leur supérieure:

*"Querién veerla muerta las locas malfadadas,
cunte a los prelados esto a las vegas"*².

Seules deux critiques pourraient être faites à de tels poèmes: d'abord l'optique qu'ils présentent est celle des miniatures du XIII^e siècle. De même qu'il n'y a pas de fond dans ces vignettes, il n'y a pas de perspective, d'arrière-plan, dans les évocations des miracles. La vision est plate. Ensuite, Berceo répète souvent en d'autres termes ce qu'il vient de dire, c'est là une marque de la littérature médiévale, un peu tautologique:

*"Omne era pacífico, non amava contienda"*³.

Peut-être pourrait-on déjà trouver chez Berceo ce qui sera une caractéristique de la langue castillane, l'aptitude à traduire le monde dans ce qu'il a de plus concret. C'est cette aptitude à saisir le réel qui lui fait exprimer les concepts les plus abstraits et ineffables, comme la comparaison entre le sort des réprouvés et celui des bienheureux sous une image agricole dans un miracle pourtant citadin:

*"Tal es sancta Maria qe es de gracia plena . . .
a los bonos da trigo, a los malos avena"*⁴.

Il reste à indiquer un autre talent de G. de Berceo, celui de la construction des textes. Dans ses miracles, on peut admirer l'art avec lequel il utilise les symétries, les scènes parallèles (D 1, "Hildephonse"), les séries de trois épisodes (D 20, "Moine ivre"). Parmi les versificateurs de miracles de Notre-Dame au XIII^e siècle, G. de Berceo a le mieux vu l'importance de la structure du récit. Il est le seul à utiliser des procédés littéraires que ses contemporains ne manient pas avec autant d'habileté en langue vulgaire, comme le retour en arrière, pourtant prôné dans les arts poétiques des XII^e et XIII^e siècles en latin. Il sait tenir en haleine son public, mais rien d'indis-

¹ G. de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, D 21, str. 507 c, d, p. 160.

² *Ibid.*, D 21, str. 510 c, d.

³ *Ibid.*, D 25, str. 750c, p. 211.

⁴ G. de Berceo, *op. cit.*, D 16, str. 374 a et c, p. 128.

pensable à la compréhension n'est passé sous silence. Il a le sens du raccourci et du suspense.

Un exemple de cet art de la composition se trouve dans le miracle de la "Délivrance merveilleuse au Mont Saint-Michel" (D 19). La Vierge fait là un double miracle: elle sauve la femme de la noyade lorsque le flot enfle autour du Mont Saint-Michel et la fait enfanter sans douleur.

Trois acteurs: la femme, la Vierge, l'Océan déchaîné symbolisant les forces du mal, auxquels s'ajoutent les témoins, interviennent dans cette légende.

Les faits se passent lors d'un pèlerinage et Berceo précise que c'est au moment de la fête de l'Archange, donc le 29 septembre, ce qui expliquerait la violence des vagues à une époque proche de l'équinoxe. Les pèlerins, surpris par la marée montante, doivent se sauver en courant. Mais une femme enceinte ne peut pas fuir aussi vite que ses compagnons. Ils la perdent de vue et prient pour elle. Les pèlerins croient en effet la femme morte, mais la Vierge vient au secours de l'abandonnée et la protège de son manteau. La miraculée gagne le rivage, saine et sauve, avec son nouveau né. Les témoins du miracle rendent grâces. La femme fait elle-même le récit des événements que le narrateur compare à des épisodes de la Bible. Le tout finit sur le *Te Deum*.

Il y a donc trois épisodes essentiels: les difficultés qu'éprouve la femme pour fuir devant les flots, le sauvetage de la noyade, la délivrance merveilleuse, nous assistons à l'annulation de la tension initiale par suppression du danger.

Parmi les cinq variantes de la Romania, celle de Berceo est la plus intéressante par l'élaboration de la matière latine. Le poète castillan a ménagé l'intérêt du public de diverses façons. Il intervient d'abord en tant qu'auteur (str. 431 et 432), puis s'efface derrière le narrateur. Celui-ci indique que tous croient la jeune femme morte et ne raconte pas ce qui est censé s'être réellement passé. Il mentionne la mort supposée de la femme (str. 439-441) et la surprise des témoins quand ceux-ci voient réapparaître "la noyée" (str. 442-443). Pour donner vie à son récit, l'auteur castillan a introduit un dialogue entre les spectateurs et la miraculée (str. 444-445), puis, utilisant une technique narrative que la littérature moderne a fort cultivée, le retour en arrière, c'est le personnage de la fiction, ici la rescapée, qui prend la place du narrateur et, à la première personne, raconte ce qui lui est arrivé (str. 446-451). Enfin, au style direct encore, G. de Berceo donne "l'oraison narrative", pour reprendre l'expression de J. G. Casaldüero¹, dite par les moines du sanctuaire (str. 453-460), comme une sorte d'action de grâces.

¹ Joaquín Gimeno Casaldüero, "Sobre la "oración narrativa" medieval: estructura, origen, supervivencia", *Anales de la Universidad de Murcia, Filosofía y Letras*, XVI, 1-1 (1957-1958), pp. 113-130.

G. de Berceo tire une dramatisation maximum et de la lutte que livrent les personnages, et de l'abondance des dialogues ou propos rapportés au style direct, avec entre temps "un trou", qui correspond au moment où la femme disparaît aux yeux des témoins.

c) *L'éthique des miracles:*

Alors que G. de Coinci fait montre contre les pécheurs d'un emportement bien peu chrétien—et illogique, puisqu'il les montre en fin de compte sauvés—G. de Berceo jette sur eux un regard sévère, mais évangélique. Les créatures ont péché, mais Dieu, par l'intermédiaire de la Vierge, vient au secours de leur faiblesse. Le Christ n'était-il pas venu pour les pécheurs? C'est ce regard qui donne leur cachet aux miracles bercéens. Ils ont été écrits par l'auteur le plus fervent, après R. Lulle. Bien que le poète montre les fautes des pécheurs repoussantes et se retournant d'abord contre eux-mêmes, il n'accable pas ceux-ci. À part Théophile, ils ont les défauts ou s'abandonnent aux mauvais penchants que connaît tout un chacun. Les protagonistes restent sympathiques parce qu'ils sont malheureux. Nous les considérons plus avec commisération que mépris ou crainte, étant nous-mêmes prêts à pardonner.

G. de Berceo a une attitude très saine, il est sans acrimonie pour dénoncer. La morale de ses miracles est l'apprentissage de la bénignité, du "Ne jugez pas" évangélique:

*"Si facié otros males, esto no lo leemos,
serié mal condempnarlo por lo que non sabemos"*¹.

Chez Berceo, tout n'est pas noir, le pessimisme ne l'envahit pas. Dans cette optique, chacun peut commettre des écarts, mais le croyant est jugé sur son amour de Dieu et la confiance qu'il a en Notre-Dame. Son passé de piété joue chaque fois en sa faveur.

Sans la fougue spectaculaire de G. de Coinci, Berceo donne à Marie un rôle très important. Dieu est loin, il est mentionné seulement trois fois (D 2 "Sacristain noyé", D 8 "Pèlerin de Saint-Jacques", D 10 "Deux frères"). Le Christ est venu racheter tous les hommes du péché originel. Il intervient dans les causes importantes (D 7 "Moine de Saint-Pierre-de-Cologne", D 17 "Trois chevaliers", D 23 "Écrin", D 25 "Theophile"), mais il est encore loin. Une femme, placée entre le Christ et les hommes est présentée comme mère par excellence (elle borde dans son lit le "Moine ivre";

¹ G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 6, str. 143 ab, p. 70.

tance Théophile pour l'éduquer; intervient auprès de l'évêque du "Prêtre ignorant", comme une mère va voir un maître d'école trop sévère). Pour sauver les âmes, elle a la mauvaise foi de la mère à l'égard de ses enfants. Elle apparaît pour dire qu'on ne s'inquiète pas. À la suite du courant de pensée de saint Bernard, elle est un nouvel échelon dans la hiérarchie entre Dieu et les hommes.

En revanche, comme le péché originel marque tous les humains, ceux-ci ne doivent pas agir avec orgueil. Dans ce cas, Marie censure plus ou moins durement la conduite et elle rechigne d'abord à sauver Théophile. Dans l'optique des miracles bercéens, l'homme doit être conscient de sa fragilité, sinon le ciel ne lui pardonne pas. Mais devant l'être humble, chaque fois Notre-Dame intervient pour le dégager de sa faiblesse et le sauver de l'enfer. Notre-Dame protège les pauvres au sens des Béatitudes. Le péché, c'est l'importance donnée au paraître, au jugement du siècle. Les pécheurs vite rachetés n'ont pas de telles préoccupations. Le cœur doit être totalement pris par l'amour de Dieu sans qu'il reste de place pour autre chose. C'est là une optique mystique ou monacale toujours en honneur dans la spiritualité bénédictine¹. On ne saurait regarder les miracles de G. de Berceo, peut-être plus que ceux de ses confrères, avec un œil moderne et rationaliste qui ne verrait là que superstition.

Il n'y a pourtant dans la conception qui préside à la création de la collection de Berceo rien de naïf. Malgré la forme simple, il s'agit d'un recueil très savant des idées religieuses du temps. Une sorte de petite somme mariale dans laquelle, après Dieu et le Christ, Marie joue un rôle capital.

L'harmonie entre composition et morale donne à cette série son unité. G. de Berceo s'est attaché à élever son public, en lui proposant, par le choix des textes, des histoires qui font réfléchir plus à la portée morale qu'à l'énormité du fait lui-même. Dans cette œuvre, on ne trouve pas, à part dans les trois miracles regroupés D 16 "Enfant juif", D 17 "Trois chevaliers", D 18, "Juifs de Tolède", d'étalage de violence comme dans les autres collections, non plus que de crimes contre la société (à part D 6 "Larron dévot", D 10 "Deux frères", D 11 "Paysan avare"). On porte d'abord le mal en soi et celui-ci blesse en premier celui qui le commet. Voilà ce que montre G. de Berceo. L'être humain est invité à exercer un contrôle constant sur soi-même pour ne pas se laisser aller à ses mauvais penchants (expliqués ici par le péché origi-

¹ Sœur Geneviève Gallois, *La Vie du petit saint Placide*. Paris: Desclée de Brouwer, 1954.

nel), mais s'il s'ouvre à l'amour du ciel (Marie) ou de la terre (le prochain), ses faiblesses seront absoutes.

Pour conclure, on peut dire que chez G. de Berceo, la clarté paisible d'une forme dépouillée, aidait l'auditeur le plus difficile, et le lecteur dans certains cas, à acquérir la connaissance des miracles les plus significatifs et les mieux venus. Onction et bonhomie caractérisent l'art de G. de Berceo qui a un sens pédagogique poussé dans la progression avec laquelle il apporte peu à peu, sans surcharge et avec délicatesse, les précisions indispensables dont l'auditeur a besoin. Pour la concision, c'est le poète supérieur à tous ses contemporains transpositeurs de miracles.

B) Alphonse le Sage ou le Savant.

Pour l'étude des *Cantigas de Santa Maria*, il nous faut indiquer que nous nous cantonnons à l'étude des textes narratifs. Nous ne nous intéressons pas aux *Cantigas de loor*, uniquement lyriques, finissant chaque dizaine de miracles, et dont on trouverait des antécédents dans les hymnes religieuses et des survivances dans les *goigs* catalans des *xiv^e* et *xv^e* siècles, ainsi que dans les litanies.

Mais, même pour les Cantilènes racontant un miracle, si l'élément qui domine est narratif, le caractère du poème reste lyrique. Cette alliance donne aux *Cantigas* leur caractère unique parmi les collections de miracles en langue vulgaire de la Romania, au *xiii^e* siècle.

Le recueil des *Cantigas* se caractérise d'abord par la variété de sa métrique, point de mire de la critique¹. Nous avons parlé du *zejel* et n'y reviendrons pas. La longueur des vers varie beaucoup. Nous en trouvons de quatre, cinq, huit, onze et même jusqu'à quinze ou dix-sept syllabes. Certains se terminent de façon acrobatique (*Cantiga* 276).

Comme la moralité n'est pas qu'à une extrémité du poème, mais dans le refrain, dit dès le début et répété tout au long du texte, elle encadre et ponctue la pièce, produisant l'effet d'une litanie et donnant, même si l'on n'entend pas alors la musique, une idée de mélodie accompagnant le texte. Un tel procédé prête à la *Cantiga* à la fois un cachet lyrique et un caractère quelque peu traînant qui s'harmonisent avec la douceur de la langue galaico-portugaise.

¹ Pierre Le Gentil, *La Poésie lyrique espagnole et portugaise à la fin du Moyen Âge*. Rennes: Plihon, 1949, t. II, pp. 209-216.

a) *Caractère non essentiellement clérical des Cantigas:*

— Chaque recueil de miracles de la Romania, surtout ceux composés par un auteur ayant une personnalité littéraire, porte la marque d'un cachet différent. Par exemple, les *Cantigas de Santa Maria*, malgré leur caractère religieux indiscutable, ne sont pas essentiellement cléricales, comme toutes les autres collections. Le roi de Castille, avec sa ferveur mariale, reste un laïc.

Tous les compilateurs de miracles de la Vierge se réclament d'un texte latin: lettre, exemplaire (Adgar), *dictado* (Berceo) et le roi ne fait pas exception à cette règle habituelle. Mais il ne se contente pas de cette référence. Sans que le souverain ait divisé son recueil en livres, les poèmes sont d'origines plus variées que dans les autres collections: il y a les miracles tirés du fonds commun que nous retrouvons dans toute la littérature mariale de la chrétienté, puis, quand le prince a épuisé cette ressource, il semble s'être tourné vers des traditions populaires—peut-être pas forcément écrites—et sur le modèle des miracles qu'il trouvait dans les recueils religieux écrits en latin, a retranscrit des légendes recueillies sur place ou par ouï-dire.

En effet, en ce qui concerne les poèmes d'A. le Savant, tous les modèles latins n'ont pas été retrouvés.

Par son état de roi et de savant, Alphonse X était au carrefour de plusieurs cultures, et d'au-moins deux dans le domaine religieux. Il possède la culture cléricale en latin—il avait une riche bibliothèque, on le sait—mais il écrit en langue vulgaire, c'est-à-dire qu'il recueille aussi les richesses de la culture populaire. Il a manifestement interrogé, ou fait interroger, les voyageurs et les pèlerins, hommes et femmes, sans doute imprégnés d'une culture orale véhiculant des traditions tout à fait étrangères à celles des clercs, plongeant dans le folklore et des légendes non spécifiques du christianisme.

Cette importance de la tradition orale est marquée dans les *Cantigas* par des expressions que l'on ne retrouve dans aucune autre collection de miracles en langue vulgaire du XIII^e siècle:

“Per quant' eu dizer oý”;

“Per quant' aprendi”;

“Que eu dun om' aprix”;

“Como contaron a min”¹.

¹ Afonso o Sabio, *Cantigas de Santa Maria*. Ed. W. Mettman. Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1959-1964, 4 vol. *Cantigas* J 29, v. 7, I, p. 88; J 63, v. 11, I, p. 178; J 84, v. 7, I, p. 243; J 245, v. 21, II, p. 364.

Certes, il ne faut sans doute pas croire au pied de la lettre ces incises qui ne sont peut-être que des formules pour donner plus de crédibilité, comme les auteurs religieux, invoquant le texte latin, entendaient ainsi conférer une plus grande autorité à leurs dires. Mais justement, A. le Savant, clerc lui aussi, aurait pu choisir les mêmes formules, ce dont il ne s'est pas privé; s'il ne l'a pas toujours fait, son choix est motivé, donc significatif. Il a le désir d'ancrer davantage ses légendes dans la vie courante. Cela expliquerait aussi l'habitude du roi d'indiquer que son récit a eu lieu il y a peu de temps; pourtant, il sait très bien, lui, habitué à diriger une équipe d'historiens, qu'un ou deux siècles se sont déjà écoulés. On pourrait faire des considérations semblables au sujet des localisations que le roi de Castille ne manque pas de rapporter.

Toujours est-il que le poète royal a choisi une attitude qui pourrait être celle de n'importe quel croyant, tenant à rendre compte d'un témoignage de foi, et non d'un clerc se référant à un texte plus moralisateur ou dogmatique.

— Notre opinion se confirme grâce à un deuxième fait. A. le Sage prétend raconter des miracles dont il aurait été le témoin oculaire:

*"Que eu per meus ollos vi"*¹.

Le roi a indiqué dans son œuvre que lui-même et sa famille ont été, à plusieurs reprises, bénéficiaires de miracles. La présence de miracles personnels, ou relevant exclusivement du royaume de Castille, entraîne deux conséquences.

La première est une "récupération" marquée dans un dessein de propagande royale, dynastique et politique. Avec A. le Sage, le thème du roi vainqueur, non seulement grâce à l'aide de Dieu, mais de la Vierge Marie, fait son entrée et se développe dans la littérature et l'histoire de la Péninsule ibérique. Cette tradition aura longue vie, puisque les flammes qu'arboreront les bateaux de la conquête de l'Amérique ou de la bataille de Lépante seront marquées d'images mariales.

La seconde conséquence, plus intéressante sur le plan littéraire, est la présence éphémère, mais par là d'autant plus frappante, d'instantanés poétiques, ou de scènes prises sur le vif, dans lesquels le souverain a écouté son inspiration, quand il ne détenait pas de schéma de miracle pour le brider.

Cela est remarquable dans les textes de la fin du recueil pour lesquels, sans doute, le prince n'avait pas sous les yeux de modèle religieux contrai-

¹ A. le Savant, *op. cit.*, J 324, v. 12, t. III, p. 183.

gnant. Alors le roi évoque la beauté de la Bétique, anticipant sur le charme de la description célèbre que donnera quatre siècles plus tard Fénélon:

- 20 "Ca este logar é posto / ontr' ambos e dous os mares,
o grand'e o que a terra / parte per muitos logares,
que chaman Mediterraneo; / des i ambos e dous pares
s'ajuntan y con dous rios," / per que ést'o log'onrrado . . ."
25 "Guadalquivir é ũu deles, / que éste mui nobre rio
en que entran muitas aguas / e per que ven gran naviu;
o outro é Guadalele, / que corre de mui gran briu;
e en cada ũu daquestes / á muito bõo pescado"¹.

Ailleurs, en quelques vers, il évoque une atmosphère de fête:

- 15 "Ond' avêo, non á muito / tempo, que ss'y ajuntou
gran gent'a aquela festa, / e cada ũu punnou
en fazer grand' alegria: / quen soube luitar, luitou,
e quen soube chacotares / bõos, y os foi dizer . . ."
20 "Outros ar corrian vacas / que fazian pois matar,
que cozia(n) en caldeiras / grandes e ýanas dar
a pobres que as comessen. / En tod' est'a lazerar
ouve per força a vño, / ca del foi grand'o beber"².

Ou enfin la rapidité avec laquelle est conclue une affaire au marché aux esclaves chrétiens, prisonniers de guerre:

"E logo na almoeda / o meteron essa vez;
dessi comprô-o un mouro / que deu por ele seu prez
de por quanto llo venderon, / e ma(n)tenent' al non fez
e enviou-o na requa / a Aljazira enton"³.

Dans les autres recueils, de telles notations occupent un ou deux vers. Les moines ne s'attachent guère à évoquer la vie ordinaire. Ils ont leur regard fixé sur un horizon au delà de ce monde, le quotidien leur échappe par manque d'intérêt pour lui. D'où ces textes qui se ressemblent entre eux parce que le même esprit préside partout à leur élaboration. A. le Savant est un laïc, il regarde autour de lui, observe ses sujets, le cadre dans lequel ils vivent. Beaucoup plus que chez ses contemporains, c'est un homme pour qui le monde extérieur existe. Il a le souci du concret.

¹ A. le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 328, v. 20-23 et 25-28, t. III, p. 191.

² A. le Savant, *op. cit.*, J 351, v. 15-18 et 20-23, t. III, p. 248.

³ *Ibid.*, J 359, v. 26-29, t. III, p. 271.

Quand A. le Sage s'inspire d'un modèle latin qu'il juge ne pas parler à son public, il transpose en remplaçant les détails inconnus par des références à d'autres plus connus. Dans la légende de "l'Hydromel" par exemple (J 23), cette boisson "nordique" n'étant guère répandue en Espagne sera remplacée par la mention de bon vin, ce qui donne au souverain l'occasion de rapprocher le miracle de celui des noces de Cana.

— Enfin les *Cantigas*, à la différence des autres collections, expriment plus une piété personnelle qu'un souci pastoral.

Nous connaissons la satisfaction du roi poète de faire œuvre à la fois religieuse et esthétique et de propager, le plus loin possible, grâce à son talent, le nom de Marie:

*"Esto fez a Virgen santa, / a Sennor dereitoreira,
de cujo nome o mundo / será chëo per meu grado"*¹.

Dans cette collection, le prince donne relativement moins de conseils moraux à son auditoire que les autres compilateurs. Quand il en donne, la variété les caractérise.

Ce sont les recommandations habituelles:

*"E por aquesto, varões,
sempr'os vossós corações
en ela sean firmados"*²;

ou l'exaltation de l'exemplarité du miracle qui vaut autant qu'une prédication:

*"Porque sei, se o oyrdes, / que vos valrrá un sermon"*³;

ou celle du signe par lequel le ciel s'adresse aux humains, comme dans la légende où la statue de Notre-Dame lève le bras, pour protéger son Enfant contre la pierre lancée par la joueuse perdante:

*"Mais o braço per nihũa ren non llo tornava
com'ant'era, ca non quis Deus por sinifança"*⁴.

Les conseils les plus originaux constituent une mise au point religieuse en relation avec les circonstances de l'époque. Sans doute les auditeurs d'A.

¹ A. le Savant, *op. cit.*, J 328, v. 87-88, t. III, p. 193.

² A. le Savant, *op. cit.*, J 83, v. 6-8, t. I, p. 240.

³ *Ibid.*, J 84, v. 9, t. I, p. 243.

⁴ *Ibid.*, J 136, v. 40-41, t. II, p. 104.

le Sage étaient-ils en majorité chrétiens, mais peut-être des amateurs de poésie n'appartenant pas à la même religion venaient aussi, et le roi voulait leur donner indirectement des notions religieuses. Le raccourci choisi pour expliquer les subtilités de l'Incarnation ne paraît pas être des plus clairs, mais la question de la maternité virginale était au centre des préoccupations intellectuelles: .

“... *Avemos / a Virgen mui groriosa,
que de Deus foi Madr'e Filla, / e criada e esposa,
e pariu et ficou virgen, / cousa mui maravillosa*”¹.

En revanche, le roi fait une intéressante mise au moind, à l'usage des chrétiens, pour leur enseigner la doctrine de l'Islam à l'égard de Marie. C'était là une leçon utile en un temps où chrétiens et musulmans vivaient en contact, par la Reconquête, et où habitaient en terre reprise de nombreux mudéjares qu'on devait essayer de gagner au christianisme:

“*Ca, segund'lles deu escrito / Mafomat no Alcoran,
ben creen mouros sen falla, / e desto dulta non an,
que do Esperito Santo / s'enprennou sen null'afan
prender nen dan'a sa carne, / e assi foi conceber ...*

*Virgen; e des que foi prenne / ar pariu fillo baron
e depois ar ficou virgen, / e demais ouve tal don
que sobrelos anjos todos / quantos eno ceo son
a fezo Deus mais onrrada / e de todos mais valer*”².

b) *Un conteur plus disert qu'éloquent:*

— La caractere non essentiellement clercal signalé plus haut fait qu'A. le Savant prend dans ses *Cantigas* non l'attitude du prédicateur, mais du récitant qui retrouve chaque jour des amis auditeurs:

“*Os que m'oem cada dia
e que m'oyrán ...*”³

L'auteur ne se présente pas en effet comme traducteur de miracles, à la façon des compilateurs des autres collections, mais, comme troubadour de Marie ou, le plus souvent, comme récitant de ses propres poèmes. Il se met

¹ A. le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 335, v. 90-92, t. III, p. 211.

² A. el Sabio, *op. cit.*, J 329, v. 20-23 et 25-28, t. III, p. 194.

³ A. el Sabio, *op. cit.*, J 66, v. 7-8, t. I, p. 195.

en retrait et parle de lui à la troisième personne, tient un rôle, tel un acteur, distinct de celui tenu par le roi dont il est question dans la *Cantiga*. Ce dédoublement de personnalité et cette objectivation des différents rôles n'exclut pas qu'il intervienne, mais rarement, dans le texte, pour être le porte-parole du public et représenter à lui seul le chœur antique:

"Oy mais Deus lle valla"¹!

Il est un peu l'homme-orchestre d'une représentation à un seul personnage et a déjà joué dans la réalité, on le sait, ce qu'il montre à présent en prenant ses distances. A. le Savant, roi infortuné dans l'exercice de son métier, avait peut-être besoin de magnifier par la littérature, en faisant une projection plus glorieuse, les désillusions et déboires qu'il connaissait dans le domaine familial et politique.

— Ensuite, le roi Savant donne à ses *Cantigas* plus le tour du conte traditionnel que du discours moralisateur. C'est, semble-t-il, chaque fois qu'il reprend une conversation, interrompue depuis peu, avec des interlocuteurs connus:

"Poren, meus amigos, rogo-vos que m'ouçades
un mui gran miragre que quero que sabiades"².

Parfois, l'allure du conte ne se dément pas jusqu'à la fin, la formule consacrée prévaut:

"Aqui vo - lo acabey"³;

semblable aux mystérieux:

"Colorín colorado,
el cuento está acabado",
"Un tour de clef
mon conte est achevé",

des contes populaires castillans ou français.

Même pour les *cantigas*, rares, qui traitent d'une question théologique, l'auteur reste esthète autant que croyant:

"E creo que terredes / por estrann'end o feito
primeyr', e pois encima / por fremos' aventura"⁴.

¹ A. le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 95, v. 39, t. I, p. 273.

² A. le Savant, *op. cit.*, J 78, v. 5-6, t. I, p. 229.

³ *Ibid.*, J 88, v. 102, t. I, p. 256. Cf. J 135, v. 158; J 267, v. 103.

⁴ A. le Savant, *op. cit.*, J 149, v. 15-16, t. II, p. 134.

Le poète royal n'est guère didactique et ce qu'il appelle des démonstrations (J 154) ne sont pas explicitées. En revanche, les miracles sont vus comme des histoires qui enrichiront les sujets de conversation:

"E pored' or' ascoitade / o que ll'avêo enton,
e senpr' averedes ende / que falar e departir"¹.

Cette attitude du roi, traitant sur le mode poétique les miracles comme les contes, l'a probablement mené à recourir à la menue monnaie des prodiges attribués à des sanctuaires locaux, des quatre coins de la Péninsule ibérique.

— Du conte encore, les *Cantigas* ont les passages d'humour, soit dans les alliances de mots:

"Don vilão traedor"²;

soit dans les expressions drôles. Par exemple, le méchant appartient, comme chez G. de Coinci, à la baillie du diable:

"E alá yrias
u dem'os seus ten
na ssa baylia"³.

L'humour semble, à la limite, involontaire ou friser la maladresse. Tels ceux qui pleurent d'attendrissement en venant de trouver une aiguillée de fil pour réparer la nappe d'autel dans une église délabrée:

"E mais lagrimas choraron / ca chëo un gran botello"⁴;

ou les Almogavares, gloutons avant la bataille, toujours présentés comme des balourds dans les *Cantigas*:

"Ca os que y jajüavan / foron sãos e guaridos,
e os que comeron carne, / maltreitos e mal feridos;
e macar que sse preçavan / de fortes muit'e d'ardidos,
non foi tal que non dissesse: / "Quen foss'og' en Santaren!"
...

Ca assi como lles davan / lançadas pelos costados,
per cada hũa ferida / sayan grandes bocados
daquel cervo que comeran . . ."⁵

¹ A. Le Sage, *Cantigas de Santa Maria*, J 249, v. 18-19, t. II, p. 375.

² *Ibid.*, J 245, v. 48, t. II, p. 365. Cf. J 213, v. 71, t. II, p. 284.

³ A. le Savant, *op. cit.*, J 32, v. 44-46, t. I, p. 96. Cf. J 215, v. 29, t. II, p. 38.

⁴ *Ibid.*, J 273, v. 48, t. III, p. 58.

⁵ *Ibid.*, J 277, v. 35-38 et 40-42, t. III, p. 69.

Ainsi se pose au sujet du souverain, comme de G. de Coinci, le problème de l'exécution musicale des *Cantigas* au cours de cérémonies religieuses. D'autant plus qu'Alphonse le Sage unit à l'état de clerc celui de laïc, or seul le prêtre enseigne dans l'église. L'exception a pu être faite pour deux raisons: il s'agit de chants et nul, mieux qu'un poète, n'est à même d'en composer les paroles; de plus, le poète est le roi, personne pour laquelle les règles habituellement applicables n'avaient pas cours.

c) *Flou et variation dans les Cantigas du roi savant:*

— En lisant les *Cantigas de Santa Maria*, on a parfois l'impression qu'il n'y a pas de source directe pour les poèmes d'Alphonse X. Or, cela est manifestement faux pour celles dont il donne l'origine et dont on peut lire ailleurs le texte latin, par exemple J 41 et J 49, inspirées des miracles d'Hugues Farsit. Cela fait donc partie de la manière du poète. Au lieu d'avoir pris la peine de se remettre sous les yeux le texte modèle, avec lequel d'ailleurs il pouvait prendre délibérément les plus grandes libertés, le roi paraît se remémorer ce qu'on lui a raconté, tant le miracle est vague et manque de détails. Prenons par exemple la *Cantiga* J 206.

La légende apparaît dans les miracles savoyards E 20, poème de cent trente-neuf vers "Del clerc qui prioit Nostre Dame Sainte Marie por sa luxure", et un conte d'Alphonse le Savant (J 206) de quarante vers.

Le miracle savoyard, très circonstancié, replace l'épisode dans la vie du héros, tandis qu'Alphonse le Savant ne met qu'une partie de l'histoire, qu'il faut connaître pour en voir la portée. Voici le déroulement du miracle écrit en franco-provençal:

- 1) Un clerc prie Notre-Dame pour qu'elle le délivre de sa luxure.
- 2) Une nuit, pendant qu'il dort, Notre-Dame lui apparaît pour lui dire qu'il est exaucé et sera pape.
- 3) Il devient pape sous le nom de Léon et sert fidèlement Notre-Dame. Un jour d'Assomption, au moment de l'offrande, une dame qu'il a autrefois aimée vient lui baiser la main, ce qui lui rappelle les folies de sa vie passée. Puis il voit Marie qui le regarde longuement.
- 4) Arrivé chez lui, se remémorant l'admonestation de l'Évangile sur le scandale (v. 81-83), il se fait couper la main puis laisse croire à une maladie. Le peuple, étonné qu'il ne célèbre plus la messe, le soupçonne d'hérésie et demande la réunion d'un concile.
- 5) Au concile, le pape ne sait que répondre aux questions posées. Il prie la Vierge qui lui apporte une main. Tous perçoivent la clarté qui accompagne la venue de Notre-Dame, ainsi que sa voix, mais ne comprennent rien. Alors le pape leur montre sa nouvelle main et leur raconte son aventure. Il va dans la joie célébrer la messe.

Alphonse le Savant supprime les deux premières séquences.

Dans la troisième, il ne précise pas qu'il s'agit d'une dame que le pontife a autrefois aimée. On dirait qu'il s'agit d'une tentation subite. Il n'est pas question non plus d'apparition de Notre-Dame.

Dans la quatrième, le pape lui-même se coupe la main. Il n'y a pas de référence à l'Évangile ni à la réunion d'un concile. D'autre part, c'est le pape qui regrette de ne plus pouvoir dire la messe de sainte Marie.

Dans la cinquième séquence enfin, la main est rendue sans commentaire et montrée pour que les gens croient.

Dans les *Cantigas*, on ne retrouve la multiplicité des motifs qu'à l'état d'allusions rapides, quand elles y sont (dans d'autres recueils, les mêmes légendes sont parfois très détaillées.) Le roi conçoit son poème comme si le lecteur était censé connaître ces particularités. C'était peut-être le cas, puisque le premier auditoire du roi appartenait à la cour, et le poète ne devait pas manquer de raconter ces légendes dans les conversations, en dehors des réunions officielles ou des cérémonies religieuses.

En revanche, certaines *Cantigas* ont conservé des circonstances précises qui tranchent sur leur fond vague et flou. Des détails mentionnés à l'improviste, vers la fin de la légende de l'"Abbesse enceinte", avec une soudaineté énigmatique, révèlent le désir d'abrégé, parfois maladroitement, coûte que coûte, pour les besoins de la cause; ici, la nécessité de faire entrer un récit plus long dans un chant devant durer un temps assez court, pour ne pas lasser l'auditoire et entrer dans les limites imposées par une cérémonie.

Dans d'autres cas enfin, on peut rapprocher un miracle d'autres connus. Les personnages et les circonstances diffèrent mais le schéma est unique. Le roi a développé un récit peu détaillé, dont il a seulement gardé les linéaments dans son esprit. Cela se vérifie pour les multiples miracles de guérison dont certains (J 381) ne sont guère anecdotiques. À l'époque, un des talents du poète consiste à improviser une "nouvelle" œuvre, en faisant appel à sa mémoire—meublée par des textes appris par cœur—et en n'hésitant pas à réutiliser des formules stéréotypées. D'où, l'air de famille, la ressemblance générale entre les miracles, surtout ceux d'auteurs à l'œuvre abondante, comme A. le Sage. Par exemple, la *cantiga* 386 se réfère expressément au miracle de "l'Hydromel" (J 23).

Cette fois, le roi en personne aurait été l'heureux bénéficiaire du miracle. Alors qu'il a réuni les plus grands nobles de toute l'Espagne, il ordonne de préparer un grand festin, mais le poisson fait défaut. Averti, le prince garde confiance et invoque sainte Marie, après avoir envoyé les domestiques vers les cours d'eau. Les serviteurs remplissent quatre barques. Cette histoire

n'a rien d'extraordinaire ni de surnaturel,¹ mais reprend, en le rendant familier, un schéma que les esprits religieux avaient en tête.

— Nous avons ainsi des poèmes de "variations" dans lesquels un thème un peu estompé, mais reconnaissable, a inspiré un nouveau récit à l'auteur. Cela expliquerait l'absence de descriptions "pittoresques" ou colorées, comme en ébauchaient G. de Coinci ou G. de Berceo, et, à la limite, la présence d'histoires qui n'ont rien de miraculeux, car au fur et à mesure qu'on approche de la fin du recueil des *Cantigas*, les légendes sont de moins en moins miraculeuses pour laisser la place à des récits accommodés à la chrétienne ou à des anecdotes rien moins que poétiques.

Mais le mode primesautier du roi, l'agencement désinvolte des *Cantigas* qui tantôt synthétise (J 81, "Gondrée"), tantôt ne va pas à l'essentiel, ne sont pas particuliers à la fin du recueil, il s'agit au contraire d'une constante de l'œuvre. Par exemple, A. le Savant oublie parfois de dire ce qui semble le plus important. Dans le miracle de Châteauroux (J 38) (vu avec le rôle mandatif), divers signes annoncent la désapprobation du ciel devant l'agression de la statue mariale par le ribaud, pendant l'encerclement de la ville. Aussi le roi d'Angleterre, comprenant la leçon, décide de lever le siège. Or, Alphonse le Savant passe sous silence ce "détail", ce qui ampute le miracle de ses conséquences bénéfiques pour les habitants, et surprend dans un récit écrit par un homme d'état pour qui la politique aurait dû être le souci majeur.

— Ces diverses constatations ne constituent pas de notre part des réserves. Chez A. le Sage, aucun effet appuyé comme chez G. de Coinci, aucune bonhomie feinte comme chez G. de Berceo, mais la discrétion et l'auteur en retrait font que tout porte la marque d'une réserve et d'une dignité particulières à cette collection. Cependant, la critique purement littéraire est une optique tout à fait restrictive dans le cas des *Cantigas*.

Ces poèmes, en effet, ont été conçus comme une œuvre beaucoup plus totale que les autres collections. Elle représentait l'hommage, à titre personnel, fait par un laïc croyant; elle constitue donc un témoignage religieux exécuté de façon beaucoup plus délibérée que les autres auteurs, ayant embrassé, eux, l'état monacal. C'était, de plus, une manifestation sociale: A. le Sage a entrepris la composition de ce livre en tant que roi; et aussi un geste politique. Enfin, c'était un ouvrage où se manifestent des préoccupations esthétiques. La beauté des *Cantigas* vient des sonorités assourdies de la langue galaico-portugaise et de la variété de leur métrique. Le poète a eu

¹ A. le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, cf. J 356, J 358, J 376.

dans ce domaine le sens de la fantaisie, mais surtout d'un raffinement plein de tact qui lui a fait omettre, peut-être à dessein, les détails qui donnaient une saveur populaire à quelques passages de ses devanciers français ou castillan.

Mais évaluer l'intérêt uniquement littéraire est, si l'on peut dire, ne prendre en compte que le tiers de la valeur esthétique des *Cantigas*. En effet, ce texte a été conçu pour être entendu et pour être regardé. Entendu au sens de chanté et accompagné d'instruments, regardé non pas seulement pour les caractères plus ou moins enluminés, mais pour les miniatures. La musique mettait en relief la variété des rythmes et les illustrations introduisaient la netteté et la couleur, absentes dans les mots.

Ce n'est pas une des moindres originalités de cette œuvre que d'avoir été considérée—avec tous les schémas internationaux et traditionnels que nous connaissons—comme “*donnant de l'Espagne une image prise sur le vif*”¹! Mais où trouver cette “image”, sinon dans les illustrations? Aux récits parfois confus, aux sujets maintes fois prosaïques, viennent se superposer une féerie de couleurs éclatantes, une foule de personnages potelés vaquant aux occupations des divers ordres de la société, mis avec une recherche et une précision telles qu'on a pu faire des études sur les costumes du temps, un cadre imprégné d'orientalisme où rutilent tapis et lampes, des architectures aux raccourcis hardis. En abordant cet aspect, nous ne désirons pas introduire un sujet sur l'art, étranger à une étude littéraire, mais souligner combien les miniaturistes avaient parfaitement assimilé l'histoire qu'ils ornaient, et en six ou huit tableaux, choisissaient les séquences les plus caractéristiques, par rapport aux conséquences de l'action principale, ce qui redonnait son unité au texte.

Ainsi, les *Cantigas*, elles aussi, se distinguent par leur place unique dans la production littéraire des miracles au XIII^e siècle. Elles sont la réussite, non d'un seul poète, aussi inspiré fût-il, mais d'une fraternité artistique, l'association de trois expressions qu'on ne trouve habituellement que séparées.

Elles ont de ce fait un cachet médiéval plus marqué que les autres collections, car les œuvres qui leur ressemblent le mieux, parmi leurs prédécesseurs, sont les antiphonaires des cathédrales où s'alliaient, dans l'harmonie la plus imposante, la beauté d'un texte latin, la majesté de la musique grégorienne et les enluminures et miniatures, dont l'excellence n'a jamais été surpassée dans aucun type de livre postérieur.

¹ José Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*. Madrid, 1863, t. III, p. 508.

Mais elles anticipent aussi sur leur temps, car elles sont un jalon vers le passage au spectacle, non par une dramatisation dans le domaine des mots, c'est-à-dire le dialogue, mais par l'exigence d'une multiplicité d'exécutants répartis entre chanteurs et musiciens; de plus, elles fournissent l'essentiel d'un décor que le théâtre mettra longtemps à réaliser. Chaque miniature est un instantané proche de l'esprit des représentations si vivantes des mystères au XIII^e siècle¹. C'est déjà, tantôt la scène tournante de la représentation à grand spectacle, tantôt le cadre dépouillé qui suggère toute une atmosphère, dans le théâtre le plus moderne.

Somme artistique médiévale ou anticipation géniale d'un septième art inconcevable à l'époque, les *Cantigas* ne cessent de fasciner aujourd'hui les jeunes acteurs d'avant-garde dont certains ont pris comme toile de fond de leurs spectacles des pages miniaturées des *Cantigas*².

C) Raymond Lulle.

Si les miracles de Notre-Dame ont continué à inspirer les poètes à travers le temps, ils n'ont pas donné lieu à une composition qui en aurait intégré un nombre suffisant pour réaliser une sorte de geste. Le thème n'en a pas été élaboré dans une formulation littéraire aboutissant à une grande œuvre. On est resté aux égrègements plus ou moins poétiques, mais sans lien entre eux, comme les formules heureuses des litanies. Ils se suivent sans enchaînement significatif.

a) L'embryon romanesque:

Aussi la présence de R. Lulle, insolite dans une étude sur les "collections" de miracles de la Vierge, se justifie par cela même qu'il est le seul à avoir entrevu l'utilisation qui aurait pu être faite, dans une narration suivie, de tant de schémas éprouvés. Dans cette optique, nous avons inclus le *Llibre d'Ave Maria* ici, pour essayer de voir ce qu'une telle tentative pouvait avoir de neuf.

Parmi les quatre grands auteurs qui se détachent, seul R. Lulle a choisi la prose pour son ouvrage. Mais ce choix de la prose ne doit pas donner au lecteur une idée fausse du recueil, car la puissante poésie de R. Lulle se passe de la métrique pour s'exprimer dans des poèmes en prose, supérieurs à telle pièce d'un rimeur anonyme. Les textes de Raymond Lulle sont des "miracles-poèmes", pour reprendre notre distinction du chapitre 2, au même titre que ceux de G. de Berceo ou A. le Sage, et peut-être plus encore. Si,

¹ Voir les études d'H. Rey-Flaud sur le théâtre médiéval.

² Cf. *Insula*, Madrid, n° 323, oct. 1973.

selon l'étymologie grecque, le poète est le "créateur", alors R. Lulle mérite tout à fait le titre car, à part le miracle du *Sîlo* qui reste plein, les autres sont d'une conception tout à fait personnelle, même si le schéma de la conversion se trouve dans maints livres antérieurs.

Avec la connaissance qu'a le lecteur de cette étude sur le *Llibre d'Ave Maria* (cf. chapitre sur le Rôle auxiliaire), il est facile de relever tout ce que nous trouvons de "déjà vu" dans ce texte. R. Lulle n'invente pas totalement, il connaît les compilations du temps, puisqu'il reprend au moins deux schémas traditionnels: le couvent miraculeusement fourni en blé et l'homme au cœur endurci qui se convertit. Le premier miracle figure dans le plus ancien recueil de l'Occident chrétien, le *De gloria martyrum* de Grégoire de Tours, au VI^e siècle; ce texte réapparaît dans maintes collections, tant latines que romanes. Même dans ce cas de réutilisation évidente, on peut remarquer que le Docteur Illuminé n'a pas employé tel quel le texte des compilations.

Nous nous arrêterons davantage sur ce qui peut constituer une tentative de renouvellement du thème des miracles de Notre-Dame au XIII^e siècle.

Raymond Lulle a fait un essai pour échapper au procédé de l'accumulation en nombre, indéfiniment prolongeable, et pour cela il a cherché une composition autre que celle du recueil où les miracles sont retranscrits pêle-mêle, à la rigueur vaguement regroupés d'après la qualité de leur bénéficiaire.

R. Lulle a eu l'idée d'appliquer aux miracles un procédé de composition d'autres œuvres médiévales bâties sur un texte préexistant. Il a d'abord utilisé la composition bout à bout des romans de chevalerie du temps. On retrouve la trace de ce procédé dans des formules comme "*Un jorn s'esdevenc . . .*" et autres synonymes répétés huit fois dans un ouvrage très court. Si la façon d'articuler les différentes anecdotes laisse à désirer, s'il s'agit d'un lien très lâche, d'une juxtaposition, nous n'avons cependant plus d'histoires isolées et, même artificiellement, on retrouve un personnage central, Blanquerna, et surtout les mêmes préoccupations du début à la fin du livre: louange et effort missionnaire, ce qui établit une correspondance thématique entre chaque épisode.

b) *Une œuvre ouverte à la vie de son temps:*

Mais il y a plus. Les thèmes, au lieu de rester isolés ou simplement se répéter, se complètent d'une certaine façon. Certes, il nous serait difficile de mettre en relief un plan qui montrerait une progression préconçue de la part du narrateur, mais il y a malgré tout continuité et unité. Cette continuité et cette unité apparaissent d'abord de la façon la plus extérieure par les titres donnés aux différents épisodes—ces titres forment des phrases in-

cluses dans le texte—et qui reconstituent la salutation angélique du XIII^e siècle. Il est vrai qu'on pourrait nous objecter que Gautier de Coinci, un demi-siècle plus tôt, avait écrit son *Salu Nostre Dame*¹. Mais on se rappellera que, dans ce cas, il s'agissait d'un poème glosant les noms de Marie et ses attributs bibliques, un jeu purement verbal sur les mots de la salutation angélique, que Raymond Lulle dépasse.

Enfin, sans parler de progression structurale nettement caractérisée, il y a lieu de remarquer que la place des épisodes n'est pas interchangeable. En effet, nous avons d'abord deux épisodes en relation avec l'amour de Dieu, la charité (distribution de blé et humilité face à celui qui veut prendre une vigne). Le blé et la vigne correspondent à la base de l'alimentation méditerranéenne, mais on sait aussi que le pain et le vin peuvent avoir dans la religion chrétienne une valeur sacrée, car les deux épisodes sont l'occasion de montrer qu'il y a d'autres biens que ceux purement matériels. Nous avons l'illustration de cette idée dans les deux épisodes suivants. Ceux-ci sont en relation avec l'amour humain transcédé, d'abord au niveau du noble chevalier qui apprend à maîtriser un amour, considéré comme coupable dans la perspective religieuse de l'époque, et ensuite au niveau du berger qui apprend à pardonner, comme Blanquerna en avait déjà donné l'exemple avec le vilain de la vigne. Ainsi, pour cette communauté mise sous le patronage de la Vierge et encouragée par la vue de deux miracles, Marie joue le rôle d'auxiliatrice de tous les mouvements vertueux de l'être humain, à qui elle donne la force de les accomplir. De cette façon, tout, sous le regard de Notre-Dame, acquiert une plus grande dignité.

Continuité et unité apparaissent aussi dans le fait que les anecdotes habituellement isolées sont, dans le *Llibre d'Ave Maria*, insérées dans le cadre de la vie quotidienne d'un couvent, avec à la fois ses activités purement monacales et son ouverture sur le monde. À cet égard, R. Lulle est le seul auteur à ancrer ses miracles dans une actualité vraiment contemporaine: fondation du monastère de Miramar, tentatives d'évangélisation chez les Sarrasins, à la différence des autres collections de miracles de la Vierge où les rimeurs se contentent de transposer des événements déjà anciens. C'est le seul aussi à faire référence à une atmosphère culturelle dans le détail des habitudes: le chevalier errant en quête d'aventure, cherchant qui défier, la vogue de l'érémisme; le seul à se préoccuper de pastorale dans les milieux délaissés, comme celui des bergers auquel ne s'attachait que le prestige suspect de la magie.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, t. IV, pp. 548-574.

c) *L'esprit évangélique:*

Une autre caractéristique est remarquable. Dans le *Llibre d'Ave Maria*, la perspective des miracles n'est pas égocentrique, capitalisant les bienfaits pour soi seul, comme dans les autres recueils du XIII^e siècle, où l'on demande toujours une grâce individuelle. Ici, personne n'invoque Notre-Dame pour obtenir un avantage personnel, les bénéfices sont toujours appliqués à un autre. À une conception individualiste, pour ne pas dire égoïste, de la majorité des suppliants des miracles, se substitue une perspective qui se veut universelle.

Nous ne nous demanderons pas ici dans quelle mesure la religion reflétée par la littérature des miracles relève parfois d'une religiosité sociologique, héritée, à la limite imposée, donc peu significative, si ce n'est "aliénante". Du moins dans le cas de Raymond Lulle, les deux dimensions de la croix existent. Le verticalisme, qui caractérise toute la religion des recueils fondée sur la relation entre individu et Dieu, et met un accent presque exclusif sur le salut individuel, est harmonieusement équilibré par un horizontalisme qui s'efforce d'appliquer le message évangélique à l'humanité, y compris celle étrangère à l'Occident, à l'Église et à la même race. Dans ce cas, au moins, sur la religion héritée se greffe la foi personnelle, cas unique malheureusement et unique aussi le fait qu'un recueil de miracles, le *Llibre d'Ave Maria*, ait été écrit par un saint.

Cette atmosphère de spiritualité plus authentique se révèle dans d'autres aspects.

D'abord la religion apparaît intériorisée. Nous n'y voyons jamais de grossières interventions du diable présenté, dans les autres collections, toujours à l'affût pour faire un mauvais coup, redoutable, mais jouant aussi un rôle confinant au bouffon. Il n'y a pas dans le *Llibre d'Ave Maria* de traits comiques ou de situation scabreuse soulignée ou détaillée. Ici, toutes les histoires sont édifiantes. Ce n'est pas pour autant un monde fade. Les personnages imaginés par Raymond Lulle prennent leurs distances par rapport aux pratiques toutes faites, le moine d'*Ave Maria*, par exemple, a inventé une salutation à la Vierge au nom des infidèles; ce même moine, pour avoir toute latitude d'honorer Notre-Dame, se voit dispensé de la règle conventuelle. Enfin, la façon de convaincre de Blanquerna et de ses émules respecte la liberté des pécheurs. D'ailleurs, dans les quatre légendes, cette liberté est sauvegardée. Marie ne joue qu'un rôle d'auxiliaire. Le surnaturel ne s'impose pas, sauf dans le cas d'urgence du silo qui doit approvisionner les affamés.

Avec le *Llibre d'Ave Maria*, nous avons la première tentative, et la seule à notre connaissance, pour sélectionner, dans le patrimoine des miracles, des éléments que l'on subordonne à une certaine fin. À dire vrai, cette progression semble plus thématique que structurale. Mais cette prévision totale, ce plan prévu dès le début, aurait été davantage le fait d'un écrivain profane que d'un mystique dont le but n'était pas de faire une œuvre d'art, mais de louange; cette raison nous interdit de parler de romanesque au sens moderne.

En conclusion, nous retiendrons l'idée qui nous paraît la plus intéressante: l'attitude inventive de Raymond Lulle, pour essayer de raconter les miracles d'une autre façon. Il dépasse la méthode de l'accumulation en nombre en choisissant les épisodes et en les liant thématiquement entre eux. Même s'il n'y a pas réussi pleinement, Raymond Lulle a recherché, à partir d'anecdotes traditionnelles, un nouveau système narratif par la voie de la combinaison. Seul poète à avoir lié les miracles, il en a fait une histoire suivie, prenant place à son tour dans un contexte plus grand, le roman de Blanquerna.

Le *Llibre d'Ave Maria* mêle les préoccupations les plus variées: le mysticisme aux mœurs courtoises et le souci de rapprocher les civilisations chrétienne et islamique. Ce souci est représenté par les deux attitudes qui prévalurent successivement: idée de croisade jusqu'au XIII^e siècle, comme chez le chevalier, puis, sous l'influence de franciscains comme R. Lulle, tentative d'évangélisation par des religieux instruits dans des écoles spécialisées.

Chez R. Lulle, comme chez Berceo, il n'y a pas de détournement de miracle, d'utilisation à des fins de propagande ou de publicité politique. La préoccupation religieuse domine, nous sommes loin du miracle prétexte à débordements satiriques sur les mœurs du temps, comme chez G. de Coinci. Dans les textes de R. Lulle et de Berceo, le ciel est la vraie patrie, mais la terre est sanctifiée par la grâce, la religion y prend souvent, au détour d'une phrase, un aspect roboratif plus fréquent que dans les autres collections.

Le *Llibre d'Ave Maria* possède un caractère à part, fait de subtilité et de transparence, de douceur évangélique et d'ardeur de prosélyte. Là, les textes ne sont plus des traductions, mais des poèmes en prose. On se prend à rêver de ce qu'aurait pu être un livre entier de miracles ré-écrits par le théologien poète, mais justement Raymond Lulle n'était-il pas trop fin pour éviter la satiété qu'engendre la répétition de motifs ressassés comme par un moulin à prières?

5. THÈMES AYANT LE PLUS STIMULÉ L'IMAGINATION DES AUTEURS
SELON CHAQUE DOMAINE LINGUISTIQUE.

Par rapport à toutes les possibilités, les variantes, à l'intérieur d'un groupe de miracles portant le même titre, sont peu nombreuses et la comparaison entre eux des textes d'un corpus de l'importance du nôtre paraît à première vue décevante. Cependant, outre que ces variantes peuvent présenter un intérêt littéraire, notamment dans les miracles catalans de Lérída, seuls à infléchir les miracles vers le fantastique, on peut apercevoir des sortes de familles de miracles: anglo-normande, gallo-romane, ibéro-romane.

Quand nous avons entrepris cette étude, nous nourrissions une illusion: découvrir les thèmes de prédilection de chaque auteur.

Pour connaître les thèmes de prédilection des auteurs, il suffisait, pensait le critique novice, d'examiner le choix de miracles opéré par chaque auteur. C'était oublier le modèle latin qui, la plupart du temps, vient faire écran entre l'inspiration personnelle du poète et le texte que la préoccupation religieuse le pousse à réaliser. Les auteurs, en effet, sont portés par un courant religieux avant d'être littéraire, et il faut nous résigner à ne pas connaître leur avis et leurs goûts spontanés.

— Pour surprendre les préférences des compilateurs, les miracles de variations présentent plus d'intérêt. Là, on peut voir sur quels sujets les auteurs ont fait plus ou moins preuve d'imagination. Étant entendu que nous parlons de variations dans la mesure où un miracle, à schéma connu du fonds international de la Romania, déjà utilisé dans une collection, y réapparaît plus loin sous forme de démarque.

Mais dans quelle mesure ces variations sont-elles significatives?

Adgar, par exemple, sauf dans deux versions du "Sacristain impudique", ne fait guère de miracles de variation, G. de Coinci n'en donne pas, l'anonyme picard non plus. La collection de J. le Marchant varie, pour une version semblable, les bénéficiaires, mais remplacer un petit garçon par une petite fille n'indique pas des différences très significatives. Dans le domaine d'Oc, avec cinq variations sur quatre-vingts textes ("Mal des ardents", "Sacristain noyé", "Écrin", "Lait de la Vierge", "Fécondité obtenue"), le *Mariale franco-provençal* offre encore un nombre trop restreint pour être significatif.

Dans le domaine ibéro-roman, en gallégo-portugais, A. le Savant a opéré des variations par dizaines sur des thèmes connus qu'il traite plusieurs fois.

Donc deux cas se présentent: une majorité de collections où il n'y a pas de miracles de variation et les *Cantigas* où l'on en dénombre une trentaine.

Quand les auteurs ne se sont pas livrés aux variations, il est assez difficile de savoir où allaient leurs goûts, puisqu'ils suivaient un recueil latin présentant parfois déjà des variantes. Dans le cas d'A. le Savant, les variations peuvent indiquer des penchants. Par exemple, le nombre élevé de réparations (quinze variantes), chez le roi, dénonce l'absence de primauté du sens mystique et l'intérêt pour des préoccupations matérielles, compréhensibles chez un chef d'État. Cela montrerait aussi chez lui le rêve que tout s'arrange par intervention du Ciel, alors que ses chimères ne se réalisaient pas, ses actions au pouvoir tournaient mal et que, dans l'exercice de son métier de roi, il était victime de son irrésolution, dont il parle justement dans deux *Cantigas* de variation, J 377 et J 382.

— Pour essayer de mieux cerner les préférences des auteurs, on peut passer en revue les données générales de l'activité humaine auxquelles ils se réfèrent, même indirectement, dans leurs récits, et s'interroger sur la place respective donnée aux relations avec autrui, qu'elles soient individuelles (conflit ou action) ou sociales (violence ou alliance); à la religion (mysticisme, démonologie, culte des images); au travail et aux métiers; à la vie affective; à l'espace et au temps (localisation ou non); à l'éducation (enseignement, acquisition de connaissances); aux divertissements et fêtes; à la santé.

Peut-on discerner ainsi des thèmes ayant davantage stimulé l'imagination des auteurs? Peut-on déceler à travers les recueils de miracles l'influence d'une conscience esthétique différente selon les pays, lesquels auraient imposé, dans la matière traditionnelle, un choix original?

— Dans le domaine gallo-roman:

Pour le groupe anglo-normand prévaut le goût du mystère: vingt-quatre visions, apparitions, messages célestes ou révélations nocturnes chez Adgar, et vingt-cinq dans la 2^e *Collection anglo-normande*. Le thème de la démonologie, avec magie noire et possédés, semble aussi prisé: huit fois chez Adgar, dix fois dans la 2^e *Collection anglo-normande*. Les fantômes apparaissent cinq fois dans chaque recueil: souvenir d'œuvres irlandaises ou celtiques en général? Le contexte onirique de l'étrange ne fait pas défaut, avec l'escalier d'apothéose que se voit monter l'ancien larron devenu moine (C 6), ou les fantômes sanglants de la dame qui rejette l'enfant qu'elle attend (C 31). Après le mystère, la menace est un thème insistant: agonies difficiles qui donnent au lecteur une impression pénible; nombreux conflits dans les relations soit privées, soit publiques, avec le pouvoir religieux ou civil, douze fois chez Adgar, quinze chez l'anonyme de la 2^e *Collection anglo-normande*.

Cette vision pessimiste du monde a sans doute pour but d'insister sur la faiblesse humaine.

Comme dans les collections d'inspiration exclusivement monastique, les deux anglo-normands s'intéressent, parmi les péchés capitaux, surtout à la luxure, neuf et dix fois respectivement. L'anti-sémitisme, en revanche, n'a guère été une obsession en Angleterre normande (six et cinq fois), sans doute proportionnel au nombre de Juifs vivant dans le pays. Le culte des images n'est pas non plus très important (quatre et six fois).

Des absences sont remarquables, celle du monde du travail et des jeunes, à part dans l'anecdote du "Corporal de Cluse" qu'on devait raconter dans les noviciats pour inciter à se garder de toute précipitation. La préoccupation pour la santé se traduit par quelques miracles sur des maladies atroces (chancre, mal des ardents, folie), devant lesquelles la médecine est désarmée (quatre et sept fois). Nous retrouvons alors le thème de la menace, déjà signalé. Il n'y a pas de miracles d'actualité (sauf peut-être celui du chevalier pillard C 60), au contraire, ces recueils font appel à des épisodes anciens, sans doute marialisés, situés au début du christianisme ("Marie l'Égyptienne"), en Orient et lors des croisades du siècle précédent (neuf et treize fois).

En tournant le dos aux faits contemporains et au monde environnant, l'accent est mis sur la piété sans les œuvres. La relation directe avec Dieu compte surtout. Tout vient du Ciel, par message spécial, pour communiquer les paroles des prières, la date des fêtes, la musique des chants. La relation avec les semblables importe moins et s'avère conflictuelle, sans doute à cause du sceau du mal imprimé par le péché originel; la charité n'apparaît qu'une fois dans chaque collection.

L'influence de l'insularité anglaise ne se fait pas sentir de façon frappante; il y a cependant plusieurs miracles qui tiennent compte de la mer dangereuse, sinon chez Adgar (une seule fois), du moins chez l'anonyme de la 2^e *Collection* (quatre fois). L'insularité se marquerait plutôt par onze miracles qu'on ne retrouve pas dans les autres collections en langue vulgaire de la Romania continentale (A 6 et C 38, A 21 et C 38, A 22 et C 40, A 23 et C 43, A 25 et C 45, A 28 et C 47, A 30 et C 49, A 39 et C 57, C 8, C 59, C 60). Ce sont les textes où se manifeste le goût du mystère, dont nous parlions plus haut, ou des miracles locaux situés en Angleterre. À ce sujet, les collections anglo-normandes mentionnent le plus de localisations après A. le Savant (vingt-cinq fois chez Adgar, vingt-huit chez l'anonyme), ce qui révélerait un goût des voyages et de l'exploration du monde assez affirmé.

Les miracles du domaine anglo-normand affectionnent certains thèmes et par leurs sources communes, montrent des caractéristiques assez voisines.

Sur le continent, le groupe gallo-roman n'a pas, de loin, la même cohésion.

Si, dans le domaine d'oïl, nous envisageons la question de la religion, nous nous apercevons que les apparitions ou visions sont encore relativement importantes chez G. de Coinci (dix-sept fois); encore faut-il établir une différence entre le premier livre (quatorze fois) et le second (trois fois), ainsi que la démonologie (dix fois) avec prédominance dans le premier livre. Le culte des images s'affirme (quatre et quatre fois), mais les fantômes ou la vie d'outre-tombe ne viennent plus que deux et une fois. J. le Marchant n'a pas du tout été intéressé par les mêmes aspects de la question: il n'y a plus que deux apparitions et deux fois seulement la lumière indiquant la présence mariale, une fois le thème de la démonologie et aucun fantôme. La vénération des reliques remplace celle des images (trois fois).

Les relations humaines sont conçues par G. de Coinci comme des conflits, que ce soit au sein de la famille, de l'Église ou du reste du monde (dix et cinq fois) et avec les autres races (antisémitisme quatre et deux fois). Chez J. le Marchant, les affrontements ont lieu non à l'intérieur de la famille, mais de la société, à cause de la discipline religieuse et avec les étrangers païens, mais la haine des Juifs n'est au cœur d'aucun récit. Une fois seulement, l'anonyme picard s'intéresse à la question, par le biais du rapport avec les autres civilisations ou religions, l'antisémitisme ne fait que souligner l'exaltation de Marie dans son icône.

Les questions de travail et de métier sont presque étrangères à G. de Coinci, qui ne s'en occupe que trois fois dans son second livre. Elles le sont totalement à l'anonyme picard. Au contraire, J. le Marchant, parle aux fidèles de ce qui les intéresse: les faits divers de la vie courante; il aborde quatre fois des situations problématiques en relation avec le travail.

La vie affective ne préoccupe guère des religieux sans doute entrés précocement au couvent. Seul l'ordre semble les intéresser, aussi partent-ils en guerre contre la luxure et nous présentent-ils des relations amoureuses détournées au profit de l'ascétisme. C'est ce que racontent G. de Coinci (cinq et deux fois) et l'anonyme picard à deux reprises; ils saisissent l'occasion de montrer aussi la patience du Ciel face aux pécheurs. Au contraire, J. le Marchant met sous les yeux du lecteur des mères folles d'inquiétude ou de désespoir devant leurs enfants en danger ou morts (six fois), sans faire intervenir le stéréotype de la pleureuse qu'utilise G. de Coinci dans les miracles de l'"Enfant juif" et de l'"Enfant qui chantait *Gaude Maria*". Si dans l'œuvre de G. de Coinci, le goût pour le pathétique s'affirme avec des miracles où complications, invraisemblance et même sentimentalité se mêlent (cinq et deux fois), dans le reste

du domaine d'oïl, il y a peu de péripéties romanesques (la "Sacristine" dans les miracles picards; les "Deux compagnons" et "Guillot à qui Notre-Dame rendit la parole et la langue" chez J. le Marchant). Encore, au sujet de G. de Coinci, convient-il de souligner que la fougue du premier livre aurait tendance à céder et faire place, dans le second, à des sujets plus concrets.

Les miracles gallo-romans de langue d'oc ont un caractère hétéroclite.

Les anonymes du *Mariale franco-provençal* ont cherché à étonner,— un des traits fondamentaux de ce type littéraire—, avec dix-neuf apparitions ou visions, dix miracles où intervient la démonologie. La vision du monde correspond à celle des autres légendes, nous trouvons treize fois des conflits, huit fois l'antisémitisme, huit autres miracles détournent d'amours terrestres. L'exaltation de l'ascétisme domine, comme dans les collections d'origine conventuelle, ainsi que celle de la piété mariale (six exemples de culte des images, cinq de pouvoir de la Vierge sur les éléments).

Avec neuf miracles en relation avec des préoccupations de santé et trois faisant allusion au travail, on croirait que la collection s'ouvre au monde environnant, mais il s'agit de miracles traditionnels. Les légendes ne se situent pas dans des lieux appartenant au domaine d'oc, il n'y a aucune allusion à la civilisation des troubadours, ni à des particularités ambiantes du pays. Toutes ces légendes sont interchangeableables et n'importe quel religieux aurait pu les inclure dans son recueil. Pour s'en convaincre, il suffit de regarder les localisations des miracles trouvées exclusivement dans le domaine d'oc: E 1 se passe en Flandres, E 7 à Jérusalem et le protagoniste est de Cambrai, E 4 est situé en Lombardie, E 61 à Rome, E 62 à Constantinople, E 65 à Wes le Moutier, E 70 à Rome, H 12 à Noyon.

Dans les trois collections manquent des miracles "d'actualité", à part K 2 de Bonvesin, où l'importance de la confession dans ce miracle laisserait penser qu'il a été élaboré après le IV^e concile de Latran qui instituait la confession annuelle.

Le recueil de Bonvesin da la Riva se démarque par rapport aux deux anonymes par sa ferveur. Trois sur cinq des miracles ont des signes merveilleux indiquant la prière mariale. Une autre originalité vient du statut des protagonistes: un seul est moine. L'auteur a des préoccupations mystiques, mais croit à la piété exercée par les laïcs.

— Dans le domaine ibéro-roman:

Si les auteurs ibériques se retrouvent sur certains terrains, ils s'éloignent les uns des autres de la façon la plus marquée, offrant ainsi un contraste frappant.

Au sujet, par exemple, de la localisation, le manuscrit de Lérída donne pour trente et un miracle sept localisations on ne peut plus vagues: Outremer, Angleterre, Castille. Au contraire, A. le Savant donne des précisions topographiques, extrêmement nombreuses: quarante-neuf dans la première centaine, cinquante-trois dans la seconde, cinquante-cinq dans la troisième, vingt et une dans les cinquante-cinq *cantigas* ultimes.

Ni chez Berceo, ni dans le manuscrit de Lérída ne se retrouvent de miracles de guérison. Seulement à trois reprises, dans chacun des recueils, Notre-Dame intervient pour maintenir en vie des dévots. La santé est, au contraire, une préoccupation constante d'A. le Savant, qu'il s'agisse de ses sujets, de membres de sa famille ou encore de lui-même. Cet intérêt apparaît vingt-trois fois dans la première centaine, quarante-quatre dans la seconde, trente-huit dans la troisième et trente et une dans les cinquante-cinq *Cantigas* restantes, il croît par conséquent au fur et à mesure que le roi ajoute des légendes de son cru à sa collection.

Le caractère conflictuel des miracles est peut-être un peu plus marqué dans les récits d'une Péninsule en proie à la guerre que dans ceux des autres domaines linguistiques, qui ne connaissent pas depuis aussi longtemps la lutte sur leur territoire. Mais les conflits éclatent encore dans la vie familiale et sociale. Proportionnellement, R. Lulle en montrerait le plus, dans le monde du travail (deux fois) et de la noblesse (une fois), par opposition au monde calme du cloître. Dans le manuscrit de Lérída, le monde, assez noir, compte treize relations conflictuelles sur trente et un miracles. Chez Berceo, les conflits n'apparaissent que sept fois. Chez A. le Savant, la violence décroît à mesure qu'on avance dans la collection: trente-deux fois dans la première centaine, vingt-huit dans la seconde, dix-sept dans la troisième, et tombe à sept fois dans les cinquante-cinq dernières *Cantigas*.

Sans être aussi élevé qu'en Angleterre, le nombre des miracles d'apparitions correspond à l'idée que se fait l'étranger, à tort ou à raison, du caractère enflammé de la piété espagnole. Les apparitions, absentes dans le *Llibre d'Ave Maria*, sont, relativement, en nombre à peu près aussi élevé chez Berceo (neuf fois) que chez l'anonyme de Lérída (douze fois), et inférieur chez A. le Sage, vingt-huit dans la première centaine, vingt dans la seconde, vingt-trois dans la troisième et dix dans les cinquante-cinq *Cantigas* finales. En revanche, le culte des images n'est apparent que chez A. le Savant. Berceo ne s'y intéresse qu'à trois reprises. Le roi de Castille y consacre douze miracles dans la première centaine de *Cantigas*, quatorze dans la seconde, seize dans la troisième, sept dans les cinquante-cinq de la fin. L'abondance des statues mariales qui, en Espagne, frappe le visiteur signifie que les habitants

de ce pays ont conservé les témoignages artistiques du passé plus que d'autres peuples d'Europe, mais ne prouve pas qu'aux temps médiévaux, ils leur aient accordé plus d'importance que les Anglais ou les Français.

Les miracles de la Péninsule ibérique n'exploitent pas l'inquiétante présence de l'au-delà en ce monde, comme nous l'avons vu pour les miracles du domaine anglo-normand. Aucun fantôme dans le domaine catalan, deux chez Berceo et deux aussi dans toute la série d'A. le Sage. Les manifestations du diable "en chair et en os" ne poursuivent pas outre-mesure les esprits ibériques, sauf Berceo (six fois), et de façon moindre l'anonyme de Lérida (cinq fois). Chez A. le Sage, elles tombent à douze dans la première centaine, neuf dans la seconde, quatre dans la troisième, une dans les cinquante-cinq terminales.

Le calme équilibre qui ressort de toutes ces données est confirmé par le fait qu'il n'y a pas d'obsession pour empêcher les relations amoureuses au profit de l'amour divin, sauf chez Berceo (neuf fois). Viennent ensuite les collections de R. Lulle (une fois), de Lérida (quatre fois). Chez A. le Savant, la préoccupation apparaît quatorze fois dans la première centaine, sept fois dans la seconde, deux fois dans la troisième et deux fois dans les cinquante-cinq *Cantigas* postérieures.

Une caractéristique commune à toutes les collections, c'est que le monde du travail intéresse peu: une fois seulement dans le manuscrit de Lérida, deux fois chez Berceo. L'exception est chez R. Lulle (deux fois) et A. le Savant respectivement cinq, douze et dix fois dans les trois premières centaines, neuf fois dans la fin des *Cantigas*.

En conclusion, les compilateurs n'ont pas fait œuvre indépendante. D'abord, des faits réels, transformés et enjolivés, leur ont donné matière à exploiter. Ensuite, l'écrivain n'est pas maître des thèmes qu'il utilise, sa situation sociale et son époque imposent au narrateur, à son insu, un petit nombre de sujets, inspirés par la mentalité de sa classe ou du moment. Seules les modalités d'expression peuvent varier à l'infini, selon son talent et son imagination.

Pour tous les compilateurs, le monde est noir et la vie quotidienne intéresse peu. Ceux de la Péninsule ibérique, comme leurs confrères des autres pays, veulent attirer vers l'ascétisme et la religion vécue purement. Cela sans effet facile. À part dans le manuscrit de Lérida et quelques *Cantigas*, la sentimentalité ne se manifeste pas.

Le pointage que nous avons cru devoir faire revêt un caractère fastidieux. Nous avons voulu l'accomplir pourtant, car il confirme notre idée:

la différence entre collections passe par un état (religieux ou laïc), plus que par un pays, à une époque où la culture est chrétienne, par conséquent internationale.

Aussi est-il hasardeux de se lancer dans la psychologie des peuples en se fondant sur quelques échantillons d'expression littéraire. Le critique peut cependant remarquer des constantes.

Les visions et voix qui se font entendre dans les miracles anglo-normands constituent peut-être un trait à rapprocher du goût pour le merveilleux et le mystère, chers à la Matière de Bretagne. Le lecteur ne retrouvera pas cette atmosphère de secret indéci, plus pressenti que vu, dans les miracles romans continentaux et surtout ibériques, ces derniers aimant beaucoup plus le concret.

Les domaines anglo-normand et d'oïl ont en commun la méfiance et l'attitude critique face à la noblesse. Au contraire, dans un pays confronté à la guerre sur son propre sol, les auteurs ibériques ont pris soin de ne pas refroidir ceux qui, par le moyen des grands coups d'épée, discutable aux yeux de certains, protégeaient le territoire et la chrétienté.

Les miracles gallo-romans continentaux d'oc et d'oïl n'ont pas de traits communs marqués. Dans le domaine d'oc, aucun auteur doué n'a montré d'intérêt pour ce type littéraire. Dans celui d'oïl, le tempérament littéraire de G. de Coinci est à mettre à part, ainsi que le caractère populaire des thèmes de la collection chartraine. Cela dit, les textes sont assez unis. On trouve parmi ceux d'oïl les traits correspondant au pourcentage moyen, toutes séries confondues.

La Péninsule ibérique, comme le domaine anglo-normand, pour d'autres raisons, offre ses caractéristiques propres. On trouve parfois le souci d'hispanisation des miracles pour les rendre plus compréhensibles (miracle de "l'Hydromel" chez A. le Savant), il y aurait sinon actualisation, du moins rapprochement dans le temps de miracles anciens, pour se mettre à la portée du public ("Pape saint Léon" chez le roi de Castille). Enfin, non seulement les auteurs sont protagonistes de leurs œuvres (A. le Sage), comme l'avait déjà fait G. de Coinci ("Vol de reliques de sainte Léocadie"), mais un G. de Berceo, dans un souci pédagogique, intervient parfois comme premier lecteur et appréciateur du miracle. Ces traits font que les versions de miracles écrits en Péninsule ibérique, non seulement se gravent mieux dans l'esprit, mais restent dans la mémoire sans peine. De plus, tout en faisant rêver, grâce au merveilleux, ils satisfont aussi l'exigence de véracité et de concret, qui semble si importante dans la mentalité espagnole.

6. Y A-T-IL ÉVOLUTION DES MIRACLES DE LA VIERGE
EN LANGUE VULGAIRE AU COURS DU XIII^e SIÈCLE ?

Les miracles évoluent-ils pendant le laps de temps que nous envisageons dans cette étude ? Que se passe-t-il d'Adgar aux miracles du manuscrit de Lérída ? La question vaut d'être posée, car l'étude successive des œuvres nous amène, pour nuancer nos jugements, à ne pas négliger une "périodisation" possible dans les miracles. À cette occasion, surprendrons-nous, dans ce type littéraire, les conséquences du tournant majeur qu'a connu, à l'époque, le christianisme occidental ?

En effet, au temps de l'art roman et du Dieu terrible, la seule note de douceur est apportée par la Vierge présentant au monde son Enfant. Quand se répand l'idée du Dieu sauveur, les miracles de Notre-Dame se multiplient dans la littérature, mais ils font preuve d'un retard, dans la conception théologique, propre à la pensée populaire. Dieu est encore terrifiant et, surtout, le diable contrebalance parfois le pouvoir céleste. Les théologiens du XII^e siècle ont pourtant, déjà, une idée plus nuancée du Christ, humain pour mieux sauver. D'une religion marquée par le ritualisme, nous passons à une religion de charité qui entend se concrétiser dans l'attention portée aux petits, aux humbles, aux gens ordinaires de Jean le Marchant ou d'A. le Savant. Il n'est pas indifférent qu'un type littéraire, plus tard décrié et longtemps méprisé, ait été un des lieux où l'on peut observer ce tournant.

Cette conversion sur le plan religieux se double-t-elle d'une transformation en ce qui concerne le type littéraire ? À partir de la moitié du XIII^e siècle, les diables griffus, cornus et "coués", chers à G. de Coinci et encore à Berceo, disparaissent au profit d'évocations plus discrètes.

Dans les recueils du début du XIII^e siècle, certains procédés comme la répétition, la reprise de mêmes idées sous des formes différentes, le commentaire d'une sentence chez Adgar ou G. de Coinci, rappellent encore les prônes. Cette dépendance se marque aussi au sujet de la moralité du miracle selon les auteurs. G. de Coinci, par exemple, reste redevable de la technique du sermon : la moralité, on l'a observé, tient parfois plus de place que le récit du miracle lui-même. On ne trouve plus ces procédés dans les textes de la fin du siècle. Les auteurs postérieurs réduiront au maximum cette moralité. La signification d'une telle pratique est à mettre en relation avec un changement dans la façon d'utiliser le miracle.

Cependant, à y regarder de près, on s'aperçoit que l'absence ou la présence de tels procédés dépend aussi de l'état auquel appartient l'écrivain.

Car dès la fin du ^{xii}^e siècle, un Adgâr, clerc qui avait été trouvère de profession, n'utilisait pas de façon systématique les procédés hérités du sermon.

Ainsi, jusqu'aux miracles picards inclus, donc jusqu'aux environs de 1270, nous sommes en présence d'ouvrages écrits par des religieux qui imposent tous le même sceau pastoral à leurs œuvres. Les miracles provençaux constituent déjà la première étape d'une évolution, puisque écrits en prose. Après 1270, les clercs écrivent encore des miracles mariaux, mais excepté R. Lulle, ce sont des clercs laïcs qui prennent la relève et cherchent de nouvelles voies, littéraires cette fois, pour un sujet dont le statut commence peut-être à changer. Les clercs religieux n'y voient plus matière à poésie, mais à recueil alphabétique¹, et l'on peut penser que le succès auprès du public s'essoufle.

La situation ambiguë du miracle marial à laquelle nous avons fait plusieurs fois allusion, n'est pas étrangère à cette évolution. Pour le moine qui vit dans l'optique de l'éternité, le texte du miracle marial, écrit en latin, langue de l'Église occidentale, avait un sens, car le miracle est un récit par lequel la morale fait partie d'une continuité. Pour le laïc, qui vit d'abord dans l'optique du temporel, le miracle, écrit en langue vulgaire, courait au contraire le danger de faire partie de l'inactuel.

Peut-être est-ce à cause de cet équilibre instable que le miracle en langue vulgaire n'a pas eu une longue époque de création, à peine un siècle, suivi de deux autres, de pure répétition. Traduit du latin, il ne pouvait pour survivre, que verser de plus en plus dans le caractère littéraire du conte, comme l'a fait l'anonyme de Lérída.

D'ailleurs, les miracles avaient déjà subi une élaboration à l'étape du latin, dont bénéficièrent, pour la qualité littéraire, des légendes en langue vulgaire. Au contraire, les récits qui ont été directement inspirés aux auteurs par des événements qui leur sont personnellement arrivés (comme B I 44 à G. Coinci et nombre de *Cantigas* à A. le Savant, à partir de la seconde centaine de miracles), et surtout les textes inspirés par des incidents réels transcrits une première fois en latin, mais restés sans remise en forme (comme ceux de J. le Marchant), n'arrivent pas à se dégager du style du fait divers. Les auteurs interprètent comme miracle un événement, mais n'exposent rien de prodigieux au lecteur qui, en l'absence de merveilleux, a de la difficulté à suivre les écrivains dans leurs conclusions (J 376, "Bague pour l'enfant Manuel").

¹ Cf. chapitre 2, rubrique 5.

On peut dire que, dès le moment où les miracles latins ont été versés aux langues romanes, les auteurs se sont livrés à des tentatives plus ou moins intéressantes de renouvellement. Si l'évolution vers le récit de fait concret n'a pas été une réussite, nous avons vu aussi l'introduction de miracles de variations avec A. le Savant. Dans d'autres légendes, nous voyons apparaître les premières traces de la parole chez les protagonistes. Dans la plupart des textes, un narrateur raconte les faits, les personnages agissent, mais sont muets. Dans chaque collection, plus ou moins souvent il est vrai, les protagonistes se mettent à parler. Le discours indirect fait place au discours direct, pour arriver à des embryons de dialogue. Même quand il n'y a pas cette tentative de dialogue, une exception constante est faite pour la récitation de prières ou les chants, qui sont de toutes manières, la forme d'expression orale rapportée.

Au cours du XIII^e siècle, les compilateurs s'éloignent de plus en plus du mysticisme du siècle précédent. Mais sous prétexte de se mettre à la portée du public, n'appauvrissent-ils pas l'esprit du miracle? En ce sens, on peut dire que seul G. de Coinci considérait encore le miracle comme une illustration des considérations morales qu'il avançait. Ensuite, plus on progresse dans le siècle, plus le récit du prodige prend le pas sur l'exposé moral et les miracles se rapprochent du conte littéraire, annexant des anecdotes christianisées pour les besoins de la cause. Alors, on quitte le domaine expressément religieux pour aller vers le littéraire. C'est le cas de l'anonyme de Lérida, qui retiendra notre attention.

On assiste, dans les *Miracles de la Verge Maria*, à une sorte de "laïcisation" du miracle marial par rapport aux autres collections. Expliquons-nous.

Certes, comme pour toute littérature médiévale, les textes de cette compilation révèlent la présence de Dieu dans les actions humaines. Il est vrai aussi que l'idée générale de l'ensemble est conforme à celle de toutes les collections internationales du temps, à savoir, la croyance en l'efficacité de la dévotion mariale, plus déterminante pour le salut que les actes, plus ou moins discutables, accomplis pendant la vie.

Cependant, il y a des changements qui, pour être discrets, n'en sont pas moins importants et significatifs. Ces récits, en effet, évoluent vers le conte populaire par plusieurs aspects: d'abord, le renforcement de l'élément dramatique, ensuite l'accentuation de l'élément merveilleux et même fantastique, enfin la réduction de la moralité à deux ou trois lignes, quant ce n'est pas l'absence totale (M 6, M 16, M 17, M 23).

Nous parlions de renforcement du côté dramatique, le n° 21, lointaine variante du "Clerc de Chartres", en donne un bon exemple. Dans le recueil catalan, le meurtre du clerc a lieu dans une église, ce qui représente une dramatisation plus grande que dans les autres collections; la Vierge donne en personne la fleur à un prêtre, dans l'église où la foule s'est rassemblée au bruit qui précède l'apparition, ce qui accroît l'aspect spectaculaire. Dans le n° 27, l'anonyme a cultivé l'élément impressionnant de la légende, variante éloignée du "Sacristain impudique". Dans la version catalane, ce sont des paysans qui découvrent le corps, donc le scandale devient public, et l'apportent au moutier au moment où les religieux chantent prime. Alors, le moine "mort" enlève son capuchon, se redresse et se tient debout, comme il en avait l'habitude pendant la récitation des heures. Ses frères, stupéfaits, s'arrêtent de chanter; aussitôt, le moine se recouche. L'abbé commande au moine de s'expliquer. Que lui est-il arrivé? Est-il mort? Est-il vivant? Le noyé répond qu'il a bien été mort et condamné aux peines de l'enfer, mais la Vierge, eu égard à la dévotion mariale qu'il avait montrée, a obtenu du Christ qu'il ressuscite, pour se confesser et faire une sainte mort . . .

D'autres légendes ou bien sont propres au manuscrit de Lérida, ou bien ont subi des remaniements qui leur donnent une physionomie unique au milieu des autres collections par des détails d'un merveilleux quelque peu extravagant. Tel le cas du n° 3, le miracle du "Peigneur". Notre "Peigneur" orne de fresques la voûte d'une église. Il met son point d'honneur à représenter aussi belle que possible l'image de Marie et aussi laide qu'on puisse imaginer celle du diable. Le Malin lui apparaît et lui ordonne de modifier son aspect. Le peintre acquiesce, refait la figure . . . mille fois plus laide. Le diable, furieux, donne un tel coup sur l'échafaudage de l'artiste que toute l'église en est ébranlée. Le peintre tombe dans le vide . . . Alors intervient le prodige. L'image de Marie, peinte sur la voûte, étend son manteau et permet ainsi au peintre de s'accrocher aux pans qui le retiennent. Avec des échelles, des moines accourus au bruit viennent tirer de sa position inconfortable l'acrobate improvisé. Dans les versions habituelles, le peintre reste accroché à l'échafaudage. La statue qui s'anime est, certes, un épisode courant dans les miracles de la Vierge. Mais ici, nous trouvons un degré de plus dans le merveilleux, il a fallu que le dessin d'abord s'incarne, puis s'anime, que les étoffes enfin deviennent ces draperies où l'artiste peut se suspendre. Il y a suppression des limites, effacement des frontières entre sujet et objet. Ce phénomène faisant intrusion brutale dans la vie réelle surprend la curiosité du lecteur.

Un motif exclusif de ce recueil, celui du fil d'or, nous mène dans un monde qu'on croirait être celui des enchanteurs. Le n° 5 est une variante de la légende du "Nom de Marie". Après s'être enquis du nom de la femme avec laquelle

il se promettait de passer la nuit, l'homme décide de se détourner d'elle et s'endort. À partir de là, l'anonyme a imaginé une fin qu'il n'y a nulle part ailleurs. Pendant que l'homme dort, Marie vient, lui ouvre le ventre, en tire les entrailles, les lave, aidée par les dames de sa cour, les lui remet en place et recoud la blessure . . . avec un fil d'or. Le sens allégorique se comprend aisément. Parce qu'il honorait Marie, l'homme ne voulait pas pécher avec les femmes de ce nom. Celui-ci a été un talisman ou, si l'on veut, l'instrument de la purification morale. Mais qu'est-ce à dire de la façon horrible dont l'idée est traduite ? N'y a-t-il pas d'abord quelque goût douteux à présenter Notre-Dame éventrant et étripant, et ensuite un élément sans rapport avec le merveilleux chrétien qui, à la différence de la magie des contes de fées, ne se sert d'aucun moyen matériel pour opérer ?

L'auteur anonyme devait être satisfait de sa trouvaille du fil d'or, puisqu'il l'utilise trois fois dans la collection. L'histoire contée dans le n° 8 relève du noir fait divers dont les journaux spécialisés parent aujourd'hui leur manchette, du genre : "Il retrouve vivante celle qu'il avait assassinée". L'événement se passe chez un châtelain, père d'une fille qui veut se consacrer à Dieu. Le seigneur a pour chapelain l'oncle de son écuyer. Celui-ci s'est épris de la jeune fille. Un jour que le père part avec l'écuyer, le jeune homme, prétextant un oubli, revient pour déclarer sa flamme à la demoiselle. Elle l'éconduit. Il devient menaçant. Elle lui tient tête. Alors, tirant son épée, il lui tranche la gorge. Effrayé, il va avouer son forfait à son oncle qui se préparait à célébrer la messe. Entre temps, la Vierge apparaît à la jeune fille, lui referme la plaie . . . avec un fil d'or. La ressuscitée se précipite incontinent à l'église où le chapelain officie. Celui-ci est stupéfait quand il voit la miraculée. Se croyant victime d'une illusion diabolique, il reconnaît, paradoxalement, au fil d'or l'œuvre de sainte Marie.

Le recueil offre en opposition les deux aspects de la rétribution, récompense et châtiment, au sujet de deux beautés, l'une qui se sauve parce qu'elle est humble, l'autre qui se perd parce qu'elle est altière.

Côté récompense, c'est une religieuse (n° 9) fort belle qui veut rester fidèle à ses vœux. Le roi d'Angleterre demande à l'abbesse de la lui donner pour femme ou pour amie. L'abbesse refuse. Le prince courroucé commence par confisquer les biens du couvent. Les moniales deviennent très pauvres mais résistent. La religieuse responsable, malgré elle, de cette situation, ne veut pas faire partager son malheur à ses sœurs. Elle fait dire au roi qu'elle accepte de l'épouser. Ravi, le roi annonce son arrivée immédiate. La religieuse va à l'autel de la Vierge et lui demande de l'appuyer, puis, avec un rasoir, elle se coupe le nez et les lèvres et dissimule son visage sous un voile. Elle paraît devant le roi, se dévoile et lui demande s'il peut avoir une

telle femme. Communauté et roi restent stupéfaits. Le prince contrit s'éloigne et redonne tous les biens au couvent. Puis la religieuse va implorer le Christ et la Vierge. Elle guérit et devient encore plus belle qu'avant.

Côté punition, le pendant est plus cruel encore. Dans le texte n° 11, une dame de Picardie, richissime, très fière de sa beauté se regarde un jour dans son miroir; elle appelle sa servante pour que celle-ci confirme le degré de beauté de sa maîtresse:—Penses-tu que sainte Marie puisse être plus belle? La servante répond par la négative. Alors se pose sur la tête de la dame un horrible crapaud qui lui dévore le visage. Elle reste ainsi une semaine, sans pouvoir parler, abandonnée de tous. La Vierge, dans sa pitié, rend la parole à l'orgueilleuse pour que celle-ci se confesse avant de mourir.

Ces deux dernières légendes font partie du folklore international. Leurs variantes et transpositions montrent leur fortune littéraire.

Nous avons choisi ces cinq exemples parce qu'ils nous paraissent représentatifs du ton nouveau que présente ce manuscrit de Lérída, somme toute assez déroutant.

Et d'abord par le contraste entre ces légendes plus littéraires que religieuses, mais écrites dans une langue peu claire et le plus souvent plate. Il est vrai que le manuscrit est lacunaire et la leçon souvent incertaine. Vu leur sécheresse de style, on peut se demander si ces miracles ne seraient pas des résumés de poèmes dérimés, lorsque les longs récits en vers étaient passés de mode, à la fin du XIII^e siècle.

Mais le plus grand nombre de problèmes, concerne la mise en forme des motifs.

Les miracles ont d'ordinaire des fins didactiques et moralisantes déclarées. Dans l'introduction ou la fin de chaque texte, la leçon est tirée, un bref commentaire indique ce qu'on peut penser de l'exemple précité. Ici, une telle préoccupation réduite au minimum démarque le recueil par rapport aux autres œuvres. Cet élément pourrait confirmer une date plus récente de l'œuvre.

D'autre part, le miracle marial se présente, d'habitude, par opposition aux "fables", comme véridique. Bien que l'extraordinaire ait été facilement admis au Moyen Âge, le miracle a toujours un minimum de crédibilité, de sérieux, même quand il s'agit du prodige le plus inouï. Ici, préciser que c'est au moyen d'un fil d'or que Marie a recousu une partie du corps, avec toutes les connotations de richesse et de mystère que le trait implique, et attirer ainsi l'attention du public, plus sur un détail matériel que sur l'esprit du miracle, est davantage procédé littéraire de celui qui raconte l'exploit d'un enchanteur, qu'un prodige céleste. Dans les miracles de Lérída, on ne perçoit pas la

manifestation, même maladroite, d'une spiritualité, mais la conception d'une religion garde-fou et, à l'arrière-plan, douée d'un pouvoir magique. Chaque miracle n'est pas présenté comme un fait exemplaire arrivé à tel personnage vivant dans un pays déterminé, mais une aventure extraordinaire arrivée dans un lieu indéterminé à un homme, une femme, sans guère plus de précision, simples éléments que l'auteur a toute liberté pour modifier à sa guise.

Enfin, il y a ce côté violent, sanglant, parti pris de cruauté évident. On répondra qu'il y a pire quant aux raffinements de cruauté dans une œuvre contemporaine de notre texte, la *Légende Dorée*, mais là, il s'agit d'horreurs perpétrées par des païens, ennemis du christianisme. Dans la collection catalane, il n'est justement jamais question d'ennemis de la religion, qu'ils soient païens, Juifs ou musulmans. En revanche, la cruauté entre les protagonistes est accompagnée d'un élément mystérieux, même noir, accentué moins pour édifier qu'intriguer, donc utilisé à des fins esthétiques et non moralisatrices. Il nous semble que nous sommes en présence de passages relevant de traditions populaires, voire folkloriques, insérées dans un recueil originellement religieux.

Alors, qu'est-ce à dire de cette imagination qui se donne libre cours dans ces textes ? Certes, l'homme médiéval ne faisait pas la distinction entre ce que nous appelons aujourd'hui histoire et légende. Mais dans le cas des miracles de Lérida, il semble que l'hypothèse de plusieurs compilateurs ne soit pas à exclure. En effet, tous les textes ne paraissent pas relever d'une conception unique. Les uns sont encore édifiants, issus d'une source latine, les autres sont des variations dans lesquels des éléments romanesques, pour enjoliver, ont été mêlés du cru du transcritteur. Car dans ce recueil s'affiche, plus que dans les autres, une outrance délibérée, une indifférence superbe pour le vraisemblable. Il n'y a presque pas de localisation dans l'espace. Ce n'est plus un recueil didactique, mais littéraire par son arbitraire dans les péripéties, ses traits féériques qui apportent à l'esprit l'évasion.

À la lecture de cette collection, on ne peut se défendre d'un sentiment de malaise. Si l'auteur voulait exploiter le romanesque, surtout jusqu'à l'outrance dont nous venons de parler, alors le sujet appelait une autre forme que celle choisie par l'anonyme qui a utilisé un ton sec, guère en harmonie avec le caractère extraordinaire des situations. Des vers auraient mieux convenu, car la versification donne à l'œuvre une certaine dignité, en même temps qu'un cachet littéraire. En prose, le texte tombe au niveau de la chronique, or, nous avons vu l'absence de souci pour faire "vrai". Si le narrateur optait pour le merveilleux, il fallait pour le faire admettre, des

éléments absents: à la fois un décor avec des détails précis et une atmosphère indéfinie préservant le mystère. Ainsi aurait été donnée au lecteur une jouissance esthétique que nous sommes loin d'éprouver en lisant le recueil. À ce moment il se serait agi d'une fiction avouée, insérée dans une œuvre plus didactique. Dans le cas examiné, toutes les scènes se donnent pour vraies de la même manière, et l'auteur semble s'en tenir au terrain de la vérité, malgré son mépris du réel. C'est là une discordance gênante. L'auteur n'a pas charmé, comme dans un roman, il n'a pas édifié non plus comme dans les textes didactiques. Il n'a pas tiré tout le parti de sa matière.

Bien que s'étant avéré maladroit, c'est quand même un essai intéressant pour renouveler un type littéraire dont les auteurs, dès le début du *xiv^e* siècle, ne comprenaient plus l'esprit.

Si, d'un point de vue littéraire, on peut se réjouir de tentatives vers la nouveauté, même malheureuses, d'un point de vue religieux, on trouvera dommage que, très vite, les signes aient retenu l'attention au détriment des choses signifiées.

Dans l'Évangile en effet, Jésus apporte un nouveau message. Il ne joue pas au magicien. Le miracle sert à révéler qui est le Christ. Les Évangiles accordent plus de poids à la Parole de Jésus qu'à ses miracles, à la façon dont les hommes sont disponibles ("pauvres") devant Dieu, qu'à la chance d'être bénéficiaire d'un prodige. Dans l'Évangile, l'important est d'entrer dans le mouvement que Jésus a amorcé.

Nous sommes loin du manuscrit de Lérida et, en général, des miracles amputés de leur esprit, tels que le lecteur en trouve dans les collections mariales.

* *

Le conte de sotériologie mariale obéit à un schéma qui a bénéficié de l'expérience acquise précédemment dans d'autres courants de la littérature médiévale. Ses auteurs ont voulu l'ancrer dans la mémoire des auditeurs, au moyen de procédés toujours identiques: la répétition et les stéréotypes, le caractère oral du style direct et du dialogue. Si chaque miracle fait un tout, il n'en est pas de même pour les collections qui se signalent par l'absence de classement significatif.

L'hétérogénéité n'est pas que dans les collections, elle touche aussi les thèmes mêmes, pour lesquels les clercs très cultivés ont utilisé des éléments variés. Trouvailles personnelles, mais aussi souvenirs de lectures et d'œuvres à la mode en ce temps-là. Les auteurs ont annexé tout matériau qui frapperait l'attention du public mêlé auquel ils s'adressaient. Le miracle repré-

sente un compromis, en équilibre instable, entre un cadre imposé et une inspiration individuelle.

Les influences savantes ont parfois pris le caractère d'emprunt très heureux à la poésie troubadouresque. Mais si, formellement, les transpositions sont possibles, les poètes ont donné un autre sens aux notions de la courtoisie, en les détournant dans le domaine religieux, se laissant aller parfois à quelque misogynie. Cette transformation correspond au changement de situation subi par la femme à l'époque, et à l'évolution de la société qui, de courtoise, devient urbaine.

Le fond clérical des miracles et la culture de leurs auteurs, mènent à examiner objectivement, et en laissant de côté les impressions personnelles, la question des influences possibles entre collections en langue vulgaire. Ni les critiques tenant à cette thèse, ni la collation des textes, ne peuvent prouver des influences indiscutables. En revanche, les témoignages des auteurs eux-mêmes, l'ordre des suites dans les collections, laissent penser que les auteurs ne se mouvaient pas parmi les manuscrits en langue vulgaire, mais se documentaient dans les seuls parchemins qui circulaient à l'époque, et écrits dans la langue internationale, le latin.

L'inspiration puisée à des sources semblables ne signifie pas uniformité des miracles. À l'ancienne valeur exemplaire s'ajoute, chez certains auteurs romans, une valeur esthétique. C'est le cas de G. de Coinci et des trois poètes de la Péninsule ibérique, qui, en traitant la même matière, lui donnent un ton différent. À quelque violence de la part de G. de Coinci, s'oppose le calme des auteurs péninsulaires. Fausse candeur et rigueur de construction chez G. de Berceo, intérêt pour le monde environnant chez A. le Savant, embryon romanesque chez R. Lulle. La conscience esthétique révélée selon chaque pays n'a rien d'original. Les miracles montrent des traits que n'importe quel critique se plaît à attribuer aux nations respectives, mystères et fantômes en Angleterre, équilibre du juste milieu en gallo-roman d'oïl, goût du concret en Péninsule ibérique. C'est dire combien les auteurs, malgré leur personnalité, se meuvent dans un cadre dont la rigidité les engonce. Les tentatives pour faire évoluer le miracle, dignes d'intérêt sur le plan littéraire, mutilent ce récit en tant que véhicule d'une spiritualité chrétienne pour lui faire rejoindre—ou retrouver—le folklore international.

Quand on étudie les miracles de la Vierge on butte à chaque pas sur le lest, dû au manque de liberté, qui fait hésiter les auteurs les plus doués entre un genre littéraire et un autre, une inspiration et une autre, et les enferme, quoi qu'ils fassent, dans la répétition. Toute tentative de renouvellement fait rallier un genre littéraire qui, lui, est caractérisé, et sortir d'un type voué dès ses origines, à devoir rester un hybride.

CINQUIÈME PARTIE

MIRACLE MARIAL ET HISTOIRE DES MENTALITÉS

*"Ennos tiempos derechos qe corrié la verdat,
qe non dicién por nada los omnes falsedat,
estonz vivién a buenas, vinién a vegedat,
vedién a sus trasnietos en séptima edat".*
Gonzalo de Berceo, "La abadesa preñada" str. 502.

*"En aquel tenpo en Roma / ùu Papa santo avia,
e ùu Emperador bõo . . ."*
Alfonso el Sabio, J 309, v. 10-11.

CHAPITRE 17

UNE CATÉCHÈSE RUDIMENTAIRE

*"C'est li refuis as pecheürs,
C'est li solas, c'est li confors
A toz foibles et a toz fors;
C'est li mires, c'est la mecine,
C'est li conduis, c'est la pecine
Dont toz li mondes est curez".*
Gautier de Coinci, Prologue II^e
partie, v. 226-231.

Pourquoi le miracle marial est-il intéressant pour l'histoire des mentalités, c'est-à-dire ce qui constitue l'aspect quotidien de la vie, individuelle ou collective, dans ce qu'elle a de plus fondamental et de moins raisonné ?

Précisons-le tout de suite, ce n'est pas pour ignorer la double médiation du langage et de l'auteur que nous essayons de chercher, à travers les contes de sotériologie mariale, des éléments intéressants pour l'histoire des men-

talités. Loin de nous l'idée de voir le simple reflet de la réalité dans ces écrits. On pourrait nous objecter, tout de suite, qu'on y apprend relativement peu sur la vie quotidienne. Les hagiographes s'intéressent surtout à l'extraordinaire, aux cas édifiants ou détestables. Peu de miroirs, somme toute, beaucoup plus de repoussoirs.

Cependant, comme un rapport étroit existe entre le miracle marial et l'idéologie qui l'a produit, on ne peut séparer ce type d'œuvre de la situation sociale où il a son origine. Le catholicisme n'est pas seulement une croyance, c'est aussi une culture. Or, un texte relève d'une conception, même inconsciente, de l'histoire.

Au Moyen Âge, à la suite des guides politiques et religieux du temps, pour les croyants l'univers forme un tout, le monde terrestre étant reflet du monde céleste, conformément à l'ordre de Dieu. L'opinion dominante dirige sans cesse les esprits vers l'obtention de la conversion et du salut éternel, seule affaire importante, au mépris de l'activité matérielle et du transitoire. Mais le Moyen Âge est-il toujours en accord avec ses idéaux ? Ne peut-on pas déceler un hiatus entre la réalité et les ouvrages religieux et, même à l'intérieur de ceux-ci, ne surprendrons-nous pas, à côté de la doctrine, des accommodements ?

D'autre part, comment pourrait s'expliquer le nombre des collections de miracles de la Vierge sinon par la faveur avec laquelle ont été reçus de tels récits par le public. Ce public, comme celui, plus ancien, des épopées et, plus tardif, des histoires de magiciens, attend du miracle un certain nombre de constantes pour s'y retrouver, et pour que le genre lui plaise. Les miracles lui montrent son image et celle de la société qui l'entoure. Il y trouve pêle-mêle du prodige, du juridisme, les préjugés de son temps, une démonologie, une cosmogonie, qui nous font sortir du domaine strictement religieux pour entrer dans celui de l'anthropologie. Ainsi, les miracles de la Vierge pouvaient avoir pour le public du temps un effet fascinant car, dans ces anecdotes, il ne s'agit pas d'imiter les vertus austères ou extraordinaires d'un saint, comme en montrait la littérature hagiographique. Ici, sans héroïsme surhumain, grâce à des pratiques simples et à la portée de tout être de bonne volonté, le croyant bénéficie d'un pouvoir sur la madadie, l'adversité, le mal, le diable même. Celui qui était en position de victime, et dans lequel chacun peut se reconnaître, a part au dynamisme bénéfique de la puissance mariale.

La dévotion à Marie semble, depuis ses origines, marquée par un caractère éminemment populaire.

La première adepte, sans le savoir, du culte marial, pourrait bien être cette femme de l'Évangile qui, entendant enseigner le Christ, s'exclame: "*Comme elle est heureuse, la mère qui t'a mis au monde et qui t'a nourri de son lait!*". Attendrissement que le Christ ne semble pas approuver sans réserve—connaissant, en tant que Dieu, les déviations sentimentales ultérieures—puisqu'il replace le débat sur le vrai terrain: "*Bien plus heureux encore celui qui écoute la parole de Dieu et la met en pratique*"¹!

Cette mise au point sévère n'a pourtant pas arrêté les dévots au cours des siècles et spécialement ceux du Moyen Âge qui ont voué un culte jusqu'au corps de Marie:

*"Li sainz ventres soit beneïs
Qui te porta, rois Jhesu Criz,
Et beneoites les mameles
Qui t'alattierent si sont eles"*².

Mais à la limite, ce langage pourrait être celui d'un païen de l'Antiquité, accomplissant quelque rite de fécondité, et non d'un chrétien, adepte d'un culte "en esprit". De telles expressions n'ont pas été reproduites dans les miracles de Notre-Dame au delà du premier tiers du XIII^e siècle. Pierre le Vénérable, à l'époque précédente, ne recommandait-il pas déjà "*Que la piété et la dévotion envers la Vierge n'outrepassent pas la règle de la foi*"³.

1. MARIOLOGIE AD USUM POPULI.

De façon plus orthodoxe, édifier, enseigner, corriger, tels semblent avoir été les buts des auteurs. En ce sens, ils sont dans la ligne évangélique, mais ici les historiettes, au lieu de plonger dans un abîme de réflexion, comme les paraboles, font l'effet des miniatures. Les auteurs agissent comme les prédicateurs du temps qui détaillent le rôle de la Vierge dans l'histoire du salut et de la Rédemption, et spéculent sur la fonction de Marie dans le christianisme: mais dans les miracles de Notre-Dame de tels sujets ne sont jamais abordés de façon théorique, ils sont seulement signalés ou mis en images dans des exemples.

¹ Évangile selon saint Luc, 11, 27-28.

² G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, B I 17, v. 25-28 t. II, p. 123. Cf. B I 32, v. 58-63.

³ Pierre le Vénérable, Epist. III, 7, *P.L.*, t. 189, col. 184.

Reprenant une tradition venue de l'époque patristique (Prudence) en passant par les temps carolingiens et le premier âge féodal (x^e, xi^e siècles), les compilateurs conçoivent souvent, certes, la vie spirituelle comme un combat contre les tentations diaboliques et la faiblesse naturelle de l'être humain. Mais dans les miracles de la Vierge outre qu'on fait appel à des idées forces du christianisme: rémission des péchés, espérance, le croyant ne reste pas sans défense. L'arme décisive du combat, selon la mentalité du temps est la prière à Marie. Cette prière sert à obtenir des grâces pour la vie quotidienne, santé, récolte, solution de difficultés variées, dans la paix comme dans la guerre, et aussi à gagner des grâces pour la vie surnaturelle: pardon des péchés, repos de l'âme des défunts confinés au purgatoire. Pour de telles raisons, les différents auteurs ont le souci de répandre le culte marial:

"Varões,
sempr'os vossos corações
en ela sejan firmados"¹.

Enfin, il y a toujours eu dans les œuvres religieuses de la littérature moralisatrice. Dans l'insistance à collecter tant de miracles, au goût du temps pour les sommes, peut s'ajouter une intention qui s'était déjà fait jour au moment des inquiétudes et des préoccupations eschatologiques de l'an mil. En dénonçant les mauvaises conduites et en exaltant l'exemple des justes, les clercs veulent amener au Jugement un peuple préparé par la pénitence et les pratiques pieuses. C'était l'idée première des croisés, ce fut sans doute celle de certains rois de la Reconquête espagnole. Ce fut le rêve de saint Louis qui voulait ranimer l'ancien idéal.

Ayant en tête ces propos, les auteurs s'adressent à un public qu'ils savent mêlé. Il faut susciter l'attention de cet auditoire et exciter son imagination, satisfaire ses désirs. Il semble que les compilateurs aient eu en vue deux catégories principales dans leurs destinataires. La "ribaudaille", pour reprendre l'expression de G. de Coinci², les plus nombreux, vus comme grossiers ou, du moins, bruts; ceux-ci doivent absorber la doctrine que les poètes leur agrémentent avec des détails croustillants, d'où toutes ces histoires de religieuses et de moines dévergondés si souvent répétées. Un autre groupe doit être considéré comme plus subtil. À lui les récits vraiment édifiants, les moins nombreux. Mais les deux groupes devaient communier quand ils étaient tenus en suspens par la même incertitude, ou unis par le même sourire

¹ Alphonse le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 83, v. 6-8, t. I, p. 240.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 513, t. I, p. 81.

plus ou moins ébauché, et aussi par la conviction que pour être sauvé, il est de la plus grande utilité de révéler les miracles de Notre-Dame:

*"Queríe, peroqe malo, bien a sancta María,
udié los sus miráculos, dávalis acogía"*¹.

Car le miracle a sa raison d'être d'abord par son utilité, plus que par sa beauté littéraire:

*"En ces myracles ci retraire
A porfiter be plus que plaie.
Plus veil ensivre le prophete
Que je ne face le poete"*².

Parfois, le miracle a pu être aussi un complément des sermons que les gens entendaient moins souvent, et qui surtout devaient présenter pour eux un intérêt moindre. Présenter le sermon comme soporifique n'est pas une tradition issue des milieux anti-religieux. L'anecdote de ce prédicateur, dépit de voir son auditoire dormir, et qui pour réveiller celui-ci et lui faire honte, enchaîne en faisant mine de raconter un épisode de la vie du roi Arthur, a été consignée par Césaire d'Heisterbach déjà au ^{xii}e siècle³.

A. le Sage prétend que tout en distrayant, il fait œuvre utile:

*"Porque sei, se o oyrdes,
que vos valrrá un sermon"*⁴.

Le miracle devait entraîner l'adhésion des auditeurs, peu ou pas instruits ni habitués à pratiquer les livres religieux, et infléchir leur conduite dans la vie de chaque jour. Même s'ils n'abordent que les points essentiels de la foi catholique, G. de Coinci et G. de Berceo—celui-ci plus discrètement à part dans son Prologue—prennent le plus au sérieux leur rôle de théologiens; leurs miracles communiquent un minimum catéchétique à l'usage de la masse du peuple.

À travers les miracles, les compilateurs visent à honorer Marie, chef-d'œuvre de Dieu, et à exposer son rôle dans l'économie du salut. G. de Coinci, le plus pédagogue, reprend sans relâche un certain nombre d'idées sur la question:

¹ G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 11, str. 272 ab, p. 103; cf. G. de Coinci, B I 40, v. 250-255; t. III, p. 144.

² G. de Coinci, *op. cit.*, II Pr. I, v. 63-66, t. III, p. 267; cf. v. 355-362, p. 278.

³ Césaire d'Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*. Distinctio IV a, De tentatione, cap. XXXVI, ed. Joseph Strange, Cologne, 1851, f. 1, p. 105.

⁴ Alphonse le Savant, *op. cit.*, J 84, t. I, p. 243.

*"Saichiez que Diex sanz nule doute
A toz cialz donne s'amor toute
Qui honeurent sa douce mere"¹.*

Marie est un puits profond de grâces²:

*"C'est la fontaine, c'est la dois
Dont sort et vient misericorde,
Douçours, pitiez, pais et conçoide.
C'est li tuius, c'est li conduis.
Par ou tous biens est aconduis"³.*

Ces deux derniers vers étant l'image chère à saint Bernard qui fit un sermon célèbre sur "l'aqueduc", lequel représente le rôle de Marie entre le Christ et les humains⁴.

Son fils l'a instaurée maîtresse des quatre éléments:

*"Dame est en ciel, dame est en terre,
Dame est en air, dame est en mer.
Trestoz li mons la doit amer"⁵.*

La même idée est exprimée dans le domaine ibéro-roman:

*"Entendredes en ello como es la Gloriosa,
en mar e en terreno, por todo poderosa".
"E veredes com'a Virgen / á poder sobre natura"⁶.*

Marie a, selon la croyance constamment rappelée au Moyen Âge, pouvoir de défaire et de mettre en fuite le diable:

*"Haute dame de haut renon,
Luez qu'apelai ton puissant non
Et luez qu'en toi mis m'esperance,
Perdi dyables sa puissance"⁷.*

¹ G. de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, B II 23, v. 209-211, t. IV, p. 209; cf. v. 294-297 et A. le Savant, J 224, J 199, v. 9.

² G. de Coinci, *op. cit.*, I Pr. 1, v. 42, t. I, p. 3; cf. II Epi 33, v. 15-18, t. IV, p. 431; cf. *Mariale franco-provençal*, E 11, E 65, v. 149, J. Le Marchant, F 8, v. 71-73, p. 106.

³ G. de Coinci, *Ibid.*, I Pr. 1, v. 102-106, t. I, p. 6-7; cf. B I 11, v. 2286-2291, t. II, p. 92.

⁴ Saint Bernard, *Sermo de tempore in Nativ. B.V.*, IV, *P.L.*, t. 183, col. 439-440.

⁵ G. de Coinci, *op. cit.*, I Pr. 1, v. 116-118, t. I, p. 7; cf. B I 10, v. 1192-1195, t. I, p. 122; B I 35, v. 84-85, t. III, p. 54.

⁶ G. de Berceo, *op. cit.*, D 19, str. 432 ab, p. 144 et A. le Savant, J 352, v. 8, t. III, p. 250.

⁷ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 1377-1380, t. I, p. 133; cf. *ibid.*, v. 1514-1515, p. 141, et v. 1632-1633, p. 148; B I 22, v. 313-315, t. II, p. 217 et A. le Savant, J 82, v. 5, t. I, p. 238.

C'est là une idée chère aux compilateurs de miracles, puisque G. de Cluny, dans la légende des "Deux femmes jalouses", faisait déjà dire à la Vierge: "*Mihi data est potestas omnium quae in caelo sunt et in terra, et in daemones facio iustitiam*"¹.

Certaines images expriment la même conception avec une force plus grande encore:

"(Santa Maria) desfez seu (du diable) feito / como a agua o
sal"²

"Par sa force a preé enfer "Que as portas do inferno /
Et pechoiez ses wis de fer". ten por noss'amor sarradas"³.

Surtout présente à l'heure de la mort:

"Tuit cil qui m'aimment de cuer fin,
Quant dou siecle departiront,
A la grant joie partiront
Qui est as anges departie"⁴

elle ne cesse de prier pour les pécheurs:

"Je sui la mere Dieu, Marie,
Qui mon doz fil sanz nul sejour
Por pecheurs pri nuit et jor"⁵.

Marie est celle qui met en pratique, par excellence, le conseil évangélique:
"Veillez et priez":

"Quella è adesso im pei davanzo lo Salvador,
adesso prega lo so fiio per tugi li peccaor,
e se i soi presi no fosseno, tant è lo mondo in error
Ke Deo n'abissarave a fogo et a calor"⁶.

¹ Migne, *P.L.*, t. 173, col. 1382.

² A. le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 197, v. 55, t. II, p. 249; cf. J 235, v. 68, t. II, p. 337. Cf. J. Le Marchant, *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, F 2, v. 113-114, p. 64.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 1581-1582, t. I, p. 145 et A. le Savant, J 346, v. 32, t. III, p. 239. Cf. J 222.

⁴ *Ibid.*, B I 19, v. 358-361, t. II, p. 171. Cf. J 271.

⁵ *Ibid.*, B I 20, v. 130-132, t. II, p. 186. Cf. *ibid.*, v. 232-233 et B I 28, v. 187-190, t. II, p. 268 et B II, ch. 9, v. 2092-2098 et A 10, v. 138. Cf. J 166, v. 22.

⁶ Bonvesin da la Riva, Prologue, *op. cit.*, v. 61-64, p. 684. Cf. G. de Coinci, B I 29, v. 266-268, t. II, p. 283; B II, ch. 9, v. 2092-2098, t. III, p. 385-386; Berceo, Prologue, str. 23, cd; A. le Savant, J 198, 201, 243, 253.

Elle est au-dessus de tous les saints:

*"Vos ne troueroiz ja nul saint
Qui uers Deu soit autant poisanz"*¹.

C'est elle, la dispensatrice des grâces célestes, qui communique son pouvoir aux bienheureux:

*"Lor puissance ist dou tien pooir"*².

Cette supposition, quelque peu étrange, une fois avancée, G. de Coinci revient à plus de modération orthodoxe:

*"Après Dieu n'est si gardans garde"*³.

Les auteurs veulent à tel point persuader leurs auditeurs de la valeur du culte marial qu'ils le montrent respecté par les individus les plus vils et les plus méprisés, tel ce ribaud, renieur de Dieu et de tous les saints, que ses compagnons de désordre brocardent car il ne lui reste plus qu'à renier la Vierge; mais là, toute sa fureur tombe et il reprend ses esprits pour proclamer:

*"Se correçoie Nostre Dame,
Qui me feroit ma pais a Dieu"*⁴?

C'était déjà l'attitude des chevaliers de plusieurs légendes où les protagonistes ayant renié Dieu, ne veulent pas renier Marie:

*"Dieu haoit et amoit sa mere"*⁵.

Pour toutes ces raisons, le croyant doit prier la Vierge, spécialement en certains termes, tels ceux de la Salutation angélique, qui renouvelle en Marie la joie de l'Annonciation, selon une idée de saint Bernard⁶.

¹ *Mariatale franco-provençal*, E 56, v. 13-14; Cf. G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 35, v. 36-37, t. III, p. 52, Cf. J 282, v. 8.

² G. de Coinci, B I 35, v. 131, t. III, p. 56. Cf. E 16, v. 56-59; E 56, v. 13-20; E 62, v. 88; E 74, v. 169-170; J 45; J 53, v. 51-52; J 282, v. 8; J 346, 349, 352, 378.

³ G. de Coinci, B I 35, v. 324, t. III, p. 73; cf. B II 25, v. 119-121, t. IV, p. 249, et F 32, v. 31-32 et 146; J 226.

⁴ G. de Coinci, *op. cit.*, B II 23, v. 286-287, t. IV, p. 212.

⁵ *Ibid.*, B I 28, v. 38, t. II, p. 262.

⁶ *Ibid.*, B I 29, v. 75-90, t. II, p. 276, et A. le Savant, J 349.

2. MARIOLOGIE ET LITURGIE.

Les miracles popularisent les prières à la Vierge et indiquent la manière dont il convient de réciter l'*Ave Maria*, comme la légende de "Sœur Eulalie".

L'histoire des "Deux femmes jalouses", dans la version franco-provençale (E 16), présente à cet égard un intérêt historique. Elle nous expose ce qu'était encore la Salutation angélique au milieu du XIII^e siècle, à une étape de sa progressive élaboration. Il y manque le nom de Jésus qui sera bientôt ajouté par le pape Urbain IV en 1263. Vers le XV^e siècle, on élaborera la seconde partie qui commence par l'invocation consacrée par le concile d'Éphèse (431), et déjà ébauchée par nombre de religieux, dont R. Lulle dans le *Llibre d'Ave Maria*. Il faudra attendre le pape saint Pie V et le bréviaire de 1568 pour voir y figurer l'*Ave Maria* sous sa forme définitive.

L'importance du culte marial est renforcée par certains motifs religieux qui reviennent dans toutes les collections de miracles, par exemple celui des Joies de la Vierge.

La dévotion aux Douleurs de Notre-Dame, auxquelles A. le Savant consacre sa 403^e *Cantiga (de loor)*, concrétisée dans l'art par d'innombrables statues au temps de la Contre-Réforme, a duré jusqu'à nos jours. En revanche, une dévotion beaucoup plus ancienne, dont l'importance était grande au XIII^e siècle a disparu, celle aux Joies de la Vierge. Des noms de sanctuaires, comme Notre-Dame de Liesse en Picardie, Notre-Dame de Toutes Joyes, témoignent de la faveur dont a joui cette pratique.

Amorcé dans les siècles précédents—puisque Pierre Damien († 1072) a raconté le miracle de *Quinque gaudia (De variis apparitionibus et miraculis)*¹—avec le célèbre chant, mentionné à plusieurs reprises dans les miracles, *Gaude Virgo*, ce thème est à mettre en relation avec les Méditations d'un moine, Étienne de Salley († 1252), abbé cistercien de Fountains dans le Yorkshire, dans la première moitié du XIII^e siècle. L'exercice qu'il avait mis au point pour ses frères était la méditation de quinze joies mariales avec récitation continue de l'*Ave Maria* de l'époque (qui s'arrêtait à "*mulieribus*"), suivi parfois de l'addition d'une imploration du type: *Mater Dei, ora pro nobis*².

¹ P.L., t. 145, col. 588 et suiv.

² A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin*. Paris: Bloud et Gay, 1932, pp. 317-332.

Au XIII^e siècle, cette dévotion était en grand honneur et plusieurs miracles en langue vulgaire y font allusion comme à une habitude commune. Elle est sans doute à l'origine des "mystères" du Rosaire. Le nombre des joies varie dans les miracles: tantôt cinq, tantôt sept. Chez G. de Coinci, il s'agit de cinq joies: Annonciation, Nativité du Christ, Résurrection, Ascension et Couronnement de la Vierge¹. Avec Alphonse le Savant, nous en trouvons deux de plus: l'Adoration des Mages et la Pentecôte². Le nombre de cinq Joies doit être le plus ancien, puisque cinq est le chiffre de la Vierge. G. de Berceo, dans "*El galardón de la Virgen*" (D 4), faisant toujours montre de préoccupations pédagogiques, et désireux que son auditoire comprenne bien, établit un parallèle entre les cinq plaies du Christ et les cinq Joies de Marie, lesquelles doivent rappeler la prudence de mise pour user des cinq sens. Les cinq Joies obtiennent le pardon des péchés commis par les cinq sens. Dans les miracles franco-provençaux (E 33), le compilateur reprend la symbolique du chiffre cinq; pour lui, les cinq plaies du Christ représentent les méfaits commis par les cinq sens.

Un autre motif religieux qu'on rencontre chez G. de Coinci, G. de Berceo, Alphonse le Savant, est l'opposition Eve/Marie présentée sous le jeu de mots *Eva/Ave*, afin sans doute que le peuple retienne que Marie a racheté la faute d'Eve. Saint Irénée, au II^e siècle, lui a donné la forme plaisante; mais saint Augustin attachera aussi de l'importance au sujet. La formule a beaucoup plu dans l'Église catholique, puisqu'on sait qu'une des hymnes à la Vierge les plus connues, *Ave Maris Stella* la reprend:

*Sumens illud Ave
Gabrielis ore
Funda nos in pace
Mutans Evae nomen.*

Cette idée de Marie, nouvelle Eve, a été reprise par G. de Coinci, G. de Berceo, A. le Savant:

*"Cil qui l'apele mere ment,
Car marastre fu mout amere (Eve).
Mais la pucele est nostre mere"*³.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, II, Prière 39, t. IV, pp. 589-590; et Berceo, *op. cit.*, D 4, str. 118ab, p. 63.

² A. le Savant, *op. cit.*, n° 1, t. I, pp. 4-6. Cf. en Catalogne les *Goigs dels Ous*.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, Pr. 1, v. 138-140, t. I, p. 8; cf. v. 149-150, p. 9.

Le topique est repris par G. de Berceo:

"Los qe por Eva fuemos en perdición caldos,
por ella recombramos los solares perdidos"¹.

La mariologie simple, destinée à se graver facilement dans l'esprit des fidèles, ne néglige par la séduction de la poésie.

Les miracles utilisent une rhétorique, partie inspirée par la Bible, partie par les *Artes praedicandi*, vulgarisant des expressions issues de l'Ancien Testament, marquées d'un puissant caractère poétique, appliquées peu à peu à Marie au cours des siècles. Ils rendent compte ainsi d'une étape de l'élaboration des litanies.

L'histoire de ces litanies est complexe. Des diverses formes anciennes, étudiées par G. G. Meersseman, en 1960², seules les litanies de Lorette subsistent. Elles reçurent ce nom au xvi^e siècle, de leur usage par les pèlerins du célèbre sanctuaire italien.

Le plus ancien témoignage de ce type litanique a été découvert par G. G. Meersseman dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris (BNL 5267) daté de la fin du xii^e siècle; de ce fait, c'est aussi la plus ancienne des litanies mariales parvenues jusqu'à nous³.

Le terme de litanie revient dans chaque collection⁴ et les commentateurs d'aujourd'hui ont beau nous expliquer que le terme n'est pas pris au sens moderne⁵, on ne voit pas pourquoi des litanies, un peu différentes de celles que nous connaissons aujourd'hui, n'auraient pas été récitées.

De fait, on remarque dans les miracles un grand nombre de compliments adressés à Marie et qui n'ont pas été retenus par l'Église, mais dont on trouve le modèle dans des poèmes latins, notamment des œuvres attribuées à saint Anselme de Cantorbéry⁶, comme *gemma*.

¹ G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 22, str. 621 ab, p. 182; cf. A. le Savant, *op. cit.*, J 353, v. 11-19, t. III, p. 253.

² G. G. Meersseman, O.P., *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, II, Freiburg (Schweitz), 1960, pp. 53-76. Cette étude reprend, corrige et complète les travaux d'Angelo de Santis, S.J., *Le Litanie Lauretane Studio storico critico*, Roma, 1897.

³ En 1961, M. Martins, S.M., publiait *Ladainhas de Nossa Senhora em Portugal* (Idade Media e sec. xvi), Lisboa, qui a fait connaître des litanies ignorées (par ex. par G. G. Meersseman).

⁴ G. de Berceo, D 2, str. 97 a, J 347, etc.

⁵ Brian Dutton, édition des *Milagros de Nuestra Señora*, de G. de Berceo, p. 57.

⁶ Migne, *P.L.*, t. 158, col. 1035-1050.

Dans le domaine anglo-normand, par conséquent dès le dernier tiers du XII^e siècle, apparaît pour la première fois l'expression Notre-Dame. Adgar emploie déjà Mère de Dieu, Amie de Dieu, Dame belle, Dame sainte, Douce mère, Bonne mère, Dame de pitié, Dame sans mensonge, Refuge des pécheurs, la Glorieuse, Reine du ciel, Secours des chrétiens. Autant de titres de noblesse (dame) ou de qualificatifs moraux. La 2^e Collection anglo-normande n'est pas aussi riche en compliments et n'en apporte pas de nouveaux.

Adgar a consacré tout un miracle à la gloire de la Mère de Miséricorde (A 15), traité aussi par l'anonyme de la 2^e Collection anglo-normande, (C 6) et du *Mariale franco-provençal* (E 11), inspiré par saint Odon de Cluny († 942), qui priait déjà Marie sous ce vocable.

Dans le domaine gallo-roman francien, G. de Coinci a une imagination différente, plus concrète. Outre les titres donnés par Adgar, il ajoute des comparaisons comme l'émeraude, la gemme, la rose, le verger (I ch. 8, comme Berceo), la fleur (B I 40, v. 96 et v. 162), la fleur de lis, la fraîche rose (B II 24, v. 303), la pucelle, la porte du ciel (B I 10, v. 12), la fleur de lis et d'églantier (B II 30, v. 22, t. IV, p. 379), l'étoile. Certains passages sont déjà des litanies:

"Fluns de douceur, fontaine et puis,
Mere et norrice au sauveür"¹.

Nous citerons parmi les salutations plus classiques: Dame des anges, Avocate, Dame des dames. Les termes bizarres ne manquent pas. Outre le terme de physicienne, Marie est traité de médecin (B I 30, v. 116-117) et même de Lucifer, au sens étymologique s'entend (B I 44, v. 51).

Bonvesin da la Riva, dans l'introduction aux *Laudes de Virgine Maria*, l'appelle Mère des orphelins, Asile des pèlerins, Repos des fatigués, Voie des dévoyés, mais lui donne aussi les titres restés dans les litanies:

"Consolatrix de tugi li tribulai"².

Dans le domaine ibéro-roman, les noms donnés par Berceo ont déjà été recensés, et nous ne pouvons que renvoyer à ces études³.

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 1090-1091, t. I, p. 116; cf. *ibid.*, v. 1105-1124; v. 1665-1681; II, Dout. 34, v. 2570-2593, t. IV, pp. 540-541; II, Sal. 35, v. 113-115.

² Bonvesin da la Riva, *De Miraculis Virginis*, v. 59, p. 684.

³ Carmelo Gariano: *Análisis estilístico de los "Milagros de Nuestra Señora" de Berceo*. Madrid: Gredos, 1965, p. 181. Claudio Vila, Sch. P., "Estudio mariológico de los Milagros de Nuestra Señora", *Berceo*, 1953, VIII, n° 28, p. 345.

A. le Savant se signale par l'absence totale d'un terme bien connu: Notre-Dame et l'emploi d'un presque inconnu dans les autres collections: la sainte Vierge (J 78), employé une fois par J. le Marchant (F 30) et l'anonyme franco-provençal (E 8, v. 107). Il ajoute: Vierge sans pareille (J 109), Auxiliatrice (J 121), Impératrice du ciel (J 179), Jardin du paradis (J 357), sans compter les phrases où il lui attribue plusieurs qualificatifs:

*"Que é dos peccadores / esforç'e lum'e via"*¹.

Selon les goûts de chaque écrivain ou les documents consultés, les éloges peuvent varier, mais ils n'ont rien de personnel.

3. MARIOLOGIE ET CHRISTOLOGIE.

Les auteurs semblent tenir à la propagation d'une idée, celle de la conception virginale, liée au mystère de l'Incarnation². Le pape saint Léon le Grand, en 449, dans une épître dogmatique restée célèbre, avait précisé le rôle de Marie dans ce mystère: *"Il a été conçu par le Saint Esprit dans le sein de la Vierge qui l'enfantera, demeurée vierge, comme vierge elle l'avait conçu"*³. Pour aborder cette question humainement difficile à comprendre, les auteurs ont recours soit à des sentences latines:

*"Post partum et in partu fue virgin de verdat"*⁴,

soit à l'image de la lumière à travers le vitrail, Marie étant assimilée au corps transparent de la verrière traversée par le soleil⁵.

Dans la doctrine de l'Église, il y a relativement peu de passages de définitions dogmatiques qui traitent exclusivement de Marie. La plupart du temps, la doctrine de Marie, mère de Dieu, est très étroitement reliée à celle du Christ et de la Rédemption. Le mystère de la maternité divine, centre de la mariologie, est aussi un point fondamental de la christologie⁶. Mais dans le haut Moyen Âge déjà, des documents attestent les discussions au su-

¹ A. le Savant, *op. cit.*, J 241, v. 97, t. II, p. 357. Cf. J 54, J 158.

² G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 32, v. 43-50, t. II, pp. 24-25; J. le Marchant, F 12, v. 61-64, p. 125; D 1, str. 53 d.

³ Gervais Dumeige, *La Foi catholique*. Paris: l'Orante, 1961, p. 38. Cf. St Hildephonse, *P.L.*, 96-53-102, chap. 10 et 11.

⁴ G. de Berceo, *op. cit.*, Introduction, str. 20 c, p. 31. Cf. G. de Tours, *P.L.*, t. 71, col. 713; Gracial A 40, v. 33-42, pp. 224-225; *P.L.*, 166, col. 148, etc.

⁵ G. de Coinci, *op. cit.*, *Salu Nostre Dame*, v. 237-240, t. IV, p. 556 et A. le Savant, J. 413.

⁶ Gervais Dumeige, *op. cit.*, p. 227.

jet des subtilités de l'Incarnation, tel le Symbole du XI^e concile de Tolède, en 675. Les théologiens médiévaux ont expliqué au sujet de Jésus qu'en tant que Dieu il a créé Marie, en tant qu'homme il a été créé par Marie. Il est le père et le fils de Marie sa mère. Le paradoxe a comblé de bonheur les poètes des miracles qui l'ont utilisé à cœur joie:

"*Ki porta sun fiz e sun pere*"¹.

"*Je sui sa fille et sui sa mere,
Il est mes fienz et s'est mes pere*".

"*Tu le pries comme ton pere
Et comandez com a ton fil*"².

"*Madre do Vell' e Menjo*"³.

La *Cantiga* J 335 résume, à l'intention d'un gentil, les deux aspects de la question:

"*Eles disseron: "Aemos / a Virgen mui groriosa,
que de Deus foi Madr'e Filla, / e criada e esposa,
e pariu e ficou virgen, / cousa mui maravillosa",*

ébauchant une mariologie, calquée sur la théologie trinitaire du Moyen Âge, qui aimait présenter Marie comme fille de Dieu, mère de Jésus, épouse du Saint-Esprit.

L'expression *médiation de grâces de Marie* peut faire sourciller un censeur religieux. Au sens strict, selon le christianisme, comme l'indique saint Paul dans l'Épître aux Hébreux, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes est le Christ, qui possède à la fois la nature divine et la nature humaine.

Il s'agit de s'entendre sur le terme de médiation.

Marie, être le plus privilégié de la création, selon la doctrine catholique, mais créature humaine dont la vie est limitée dans le temps, ne peut être placée sur le même plan d'égalité que le Verbe incarné. Les théologiens pensent, cependant, que Marie a été associée à l'œuvre du Rédempteur. En concevant le Christ, en le mettant au monde, en souffrant avec son Fils mourant sur une croix, elle a apporté à l'œuvre du Sauveur une coopération sans pareille, par son attitude d'humble servante du Seigneur, par sa foi, son espérance, son ardente charité.

¹ Adgar, *op. cit.*, A 17, v. 484, p. 96. Cf. A 40, v. 27-28, p. 224.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 16, v. 143-144, t. II, p. 119 et B I 24, v. 82-83, t. II, p. 230.

³ A. le Savant, *op. cit.*, J 213, v. 47, t. II, pp. 281-285, et J 335, v. 90-92, t. III, pp. 208-211.

La doctrine de la médiation de grâces de Marie est traditionnelle dans l'Église depuis les premiers siècles, mais il ne s'agit pas là d'un dogme défini¹.

Elle est habilement présentée dans les miracles. Cette prérogative de Marie, conséquence de sa maternité divine, ne contredit pas les affirmations pauliniennes. Il s'agit d'une sorte d'échelon inférieur, intermédiaire entre le Christ et les hommes². Dans les miracles, on parle fort peu de Dieu, pur esprit trop lointain. Au Christ, Dieu incarné, on ajoute une créature humaine exceptionnelle, puisque mère du Christ. C'est toujours la relation pécheurs-Mère et Mère-Fils qui apparaît.

Cette idée de médiation en second va dans le sens de l'affectivité qui caractérise toute religion populaire. Elle montre que le croyant, en état d'inquiétude et d'infériorité, quand il est en proie au malheur et au péché, peut compter sur une avocate. De plus, la parfaite entente régnant entre Mère et Fils propose au fidèle un modèle de relations familiales. Il y a ainsi, une fois de plus, symétrie entre monde d'en haut et monde d'en bas, chère à la conception religieuse du Moyen Âge.

La médiation, telle que nous l'avons exposée, est constante dans les miracles. Dans le domaine gallo-roman d'oïl et d'oc:

*"Et toz li mondes tot affait
Chascun jor, dame, tant mesfait
Qu'il fonderoit el fons d'abisme
N'ert penitance et tu meïsme,
Qui les soutiens par ta proiere"*.

Bonvesin da la Riva le dit:

*"Tant è la zente del mondo sfalsadha e pervertia
ke, se no fosse li presi dra Vergene Maria,
per li nostri peccai lo mondo abissaria:
beata quella dama k'à tal poestaria"*.

Ou encore l'anonyme franco-provençal:

*"C'est cele qui porte a son fil
les preieres de nos chaitis"*³.

¹ Gervais Dumeige, *La Foi Catholique*, p. 228.

² Saint Bernard, *Dominica infra octavam Assumptionis*, 2, P.L., t. 183, col. 429.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 1075-1079, t. I, p. 115; Bonvesin da la Riva, *op. cit.*, Introduction, *Laudes de V. M.*, v. 65-68, p. 684; *Mariale franco-provençal*, E 58, ed. K. Bartsch, col. 486; cf. G. de Coinci, B. I 11, v. 491-493, t. II, p. 24, et aussi II, ch 9, v. 2092-2098, t. III, pp. 385-386.

La même idée se retrouve dans le domaine ibéro-roman :

"No'l serié denegada ninguna petición,
no li diçrié tal Fijo a tal Madre de non".

"... Quer (Dieu) que por sa Madre / sejan todos perdoados
por creenças, por jajūs, / por rogos, por orações".

"Mais a nossa avogada, / que ten ben nossa razón,
roga por nos a seu Fillo / que nos de sa tentaçón
daquel astroso nos guarde / e nos livre d'ocajón
e que nos dia saude / cada que nos mester for"¹.

Le titre de "médiatrice", dans les miracles en langue vulgaire, est employé seulement dans la légende de Théophile, en revanche, *médiatrix* était beaucoup plus utilisé dans les textes latins. Dans le mot latin, d'après le dictionnaire de F. Gaffiot, réside l'idée de celle qui s'entremet, qui est secourable (chez saint Avit, † 518). Les auteurs écrivant en langue vulgaire ont répugné à utiliser le terme, pour éviter sans doute que la confusion ne s'installât dans les esprits frustes, peu au courant des subtilités théologiques, du public. Cela pour maintenir le culte marial dans les limites d'une saine orthodoxie et contenir la dévotion dans des proportions respectables, mais non inquiétantes.

Berceo emploie le mot:

"Fasta qe la Gloriosa li fo entremediana"

et l'anonyme du *Mariale* franco-provençal dit de façon plus nette:

"De Deu et d'ome meianeris"².

Le contrôle de l'orthodoxie apparaît dans des miracles.

Le cas se pose dans la légende du "Prêtre ignorant". Sans doute, pour comprendre ce miracle, faut-il penser qu'avant l'invention de l'imprimerie, les manuscrits ne circulaient pas entre toutes les mains; les prêtres de certains endroits étaient obligés de savoir les messes par cœur. Mais le fait de ne célébrer que la messe de la Vierge soulève un problème théologique abordé de façon indirecte par G. de Coinci et le poète castillan G. de Berceo.

¹ G. de Berceo, *op. cit.*, D 7, str. 181 cd, p. 77; A. le Savant, *op. cit.*, J 199, v. 9-10, t. I, pp. 252-253 et J 378, v. 17-20, t. III, pp. 311-313.

² G. de Berceo, *op. cit.*, D 25, str. 812 d, p. 219 et E 58, ed. K. Bartsch, col. 481.

Chez ce dernier la Vierge reproche à l'évêque la crainte, non fondée lui dit-elle, d'un risque d'hérésie:

*"Tú tovist qe facié yerro de eresa"*¹.

Mais en prévenant l'objection, il ne donne aucune argumentation.

Le poète francien, quant à lui, a une curieuse manière de faire le point sur les réserves que pouvait susciter le culte marial, si fort à l'époque. De façon remarquable, celles-ci sortent de la bouche des diables, présentés comme bornés et de mauvaise foi. Entendu de façon stricte et grincheuse par les démons, le culte marial frise la "mariolâtrie". Une telle caricature peut dénoncer les déviations existant déjà à l'époque, ou des critiques effectivement formulées:

*"Diex met sour li tout son affaire,
Ses jugemens et ses quereles"*.

*"Ou ciel et en terre est plus dame
Por un petit que Diex ne soit"*.

*"Il est avis qu'ele soit Diex
Ou qu'ele ait Dieu en mainbornie..."*

*"Ses ymages, si vriez chasier
Par tout le mont sont si en cors
N'est mais chapele ne vriez fors
Ou il n'en ait ou trois ou quatre..."*

*"Trop est Diex enfes quant si dame
De tout le mont fait une fame"*².

Ce culte est aussi présenté comme susceptible d'être nuancé selon un esprit et un sens plus large:

*"Ja n'est il, dame, nus consaus
En ciel n'en terre, tant soit haus,
Com est li tienz après ton fil"*³.

¹ G. de Berco, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 9, str. 230 b, p. 91.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 25, v. 150-151, t. II, p. 243; B I 42, v. 200-201, t. III, p. 172-173; B II 20, v. 144-145, t. IV, p. 159 et *ibid.*, v. 306-309 et v. 319-320 p. 166.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B II 25, v. 119-121, t. IV, p. 249.

Ne tenons-nous pas là les deux directions entre lesquelles a oscillé le culte marial à travers les siècles et ont hésité les compilateurs de miracles eux-mêmes? Ou bien Marie, toute-puissante, accumulant les prodiges à sa gloire, ou bien Marie transparente devant le Christ, accomplissant tout par lui et renvoyant vers la gloire et la puissance de son Fils?

Ainsi le rôle de la Vierge, dans les miracles, apparaît dans une perspective plus orthodoxe qu'il ne semble au premier abord. Certes, Marie envahit tout et prend parfois des décisions relevant plutôt de Dieu. Cependant, à y regarder de près, Notre-Dame joue le rôle de miroir du Christ, elle en rappelle l'importance, mène vers lui, le montre. Le Christ, le plus souvent, est mentionné dans les miracles; les statues de Marie évoquées sont toujours celles du type dit byzantin, où Notre-Dame assise (B I 21, v. 22), sert de trône à l'Enfant Jésus¹. Nous sommes loin encore du culte de la Vierge seule, détachée du monde et de son Fils, que l'on verra au xvii^e siècle dans les statues d'Immaculée et les tableaux d'Assomption. L'époque est encore christologique. Malgré certaines exagérations quand Marie semble calquer son rôle sur celui du Christ, il s'agit de la miséricorde christique qui s'exerce à travers Marie.

L'esprit, sinon la lettre de nos textes a été considéré comme tout à fait orthodoxe. Lorsque le IV^e concile de Latran (1215), dans son 62^e canon, interdit les récits de faux miracles, ceux de Notre Dame ne tombèrent pas sous le coup de la sentence. Or, tous les miracles en langue vulgaire de la Romania, à part le *Gracial* d'Adgar, sont postérieurs à cette date.

S'attacher aux anecdotes des légendes risque de donner au lecteur moderne une vue inexacte de la fonction de Marie dans les recueils de miracles.

Adgar, dans ses considérations préliminaires, G. de Coinci dans les "queues", les anonymes dans les conclusions maladroites, G. de Berceo dans son Introduction, Alphonse le Savant, tous les dix poèmes dans ses *Cantigas de loor*, éprouvent le besoin d'apporter un correctif à ce qui, lors d'une lecture superficielle, pourrait passer pour de la "mariolâtrie". On s'aperçoit alors que tous les auteurs concordent quant à leur doctrine mariale, donc suivent les textes religieux officiels, remplaçant la Vierge dans une vue d'ensemble de l'Incarnation, de la préparation et des effets de celle-ci.

Certes, nous retrouvons des termes empruntés au vocabulaire féodal ou courtois: le plus souvent, Marie est reine, avocate, mère de miséricorde, dame et même "médiatrice". Dans la première moitié du xiii^e siècle, saint Bernard employait justement ces expressions pour parler de Marie, or, saint Bernard

¹ Refrain, J 76, t. I, p. 225.

ne porte-t-il pas le titre de docteur de l'Église ? Dom Jean Leclercq¹ a éclairé le sens du mot médiatrice chez le Docteur Melliflue, lequel a marqué la pensée religieuse de son temps : tout ce qui vient du Père vient par son Fils semblable à lui. Mais ce Fils a voulu se communiquer aux hommes par l'intermédiaire de Marie, qui fut réellement sa mère. Aussi tous les dons que Dieu fait au monde par son Fils continuent de passer par la Vierge Marie : elle est vraiment l'intermédiaire universelle, *mediatrix* selon l'expression qu'aimait employer saint Bernard. Elle est placée au milieu, entre Dieu et nous, comme pour faciliter nos rapports avec Dieu : toute proche de nous, elle est également toute proche du Christ, et elle nous réunit à lui, elle nous conduit à lui :

*"Maint descordé a Dieu racorde"*²,

dit souvent G. de Coinci dans ses variations sur le mot accorder. Il y a parfaite conformité entre le Christ et Marie :

*"Que ta volentez est la soie
Et que la seue est la tiue"*³.

Elle présente à son Fils tous les besoins des humains, puis elle leur transmet tous les secours qu'Il leur envoie. L'image employée par saint Bernard pour expliquer cette idée, l'aqueduc ou l'eau, revient souvent sous la plume des auteurs :

*"Parece que el riego todo d'ella manava"*⁴.

L'eau de la vie éternelle, qui arrose la surface du monde racheté, va jusqu'aux humains par un aqueduc qui, dans le vocabulaire imagé des mystiques médiévaux, est Marie. Et dom Leclercq poursuit l'explication de la pensée de saint Bernard, dont on perçoit constamment l'influence dans les miracles. Tant que Marie n'existait pas, la grâce de Dieu ne se répandait pas aussi abondamment sur l'humanité. Mais Marie une fois devenue la mère du Médiateur, est médiatrice des grâces célestes. Si la majesté de Dieu éblouit, si Jésus-Christ impressionne encore par sa gloire infinie, Marie donne confiance : *"Le Fils exaucera la Mère et le Père exaucera le Fils"*.

¹ Jean Leclercq, *Saint Bernard et l'esprit cistercien*, Paris : Seuil, 1966, pp. 101-102.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 2082, t. I, p. 175. Cf. F 21, v. 139-140 et l'image de l'échelle employée par J. le Marchant, F 16, v. 132-133, *op. cit.*, p. 143.

³ *Ibid.*, v. 1188-1189, p. 122. Cf. B II 22, v. 124-126, t. IV, p. 195.

⁴ G. de Berceo, Introduction, str. 22c, p. 31.

4. UNE CATÉCHÈSE RUDIMENTAIRE.

En plus d'éléments de mariologie, les auteurs entendent donner à leur public les bases de ce qui allait être appelé plus tard le catéchisme, attirant l'attention sur l'importance de la messe, de l'eucharistie et de la présence réelle.

// Deux miracles spectaculaires montrent l'importance de la messe pour le croyant, et les effets que celle-ci peut avoir, même dans la vie.

Dans le premier l'Impératrice sauve, après un an de persévérance, par une messe quotidienne, son mari enseveli dans une mine.

Deux versions, E 26 de quatre-vingts vers et J 131 de quatre vingt-quinze vers, écrites par l'anonyme franco-provençal et A. le Savant, rappellent cette légende située à Constantinople, avant la 4^e croisade, puisque le bénéficiaire aurait été Alexis III l'Ange, dont le règne fut abrégé par les croisés (1195-1203).

Un autre miracle, celui de la "Vierge chevalier", revêt une double portée: importance de la messe, valeur de la vie chevaleresque. Nous gardons ce titre conventionnel pour deux miracles dont l'essentiel tient en peu de mots: un chevalier laisse passer le moment du combat parce qu'il assiste à la messe. Il sera pourtant le vainqueur de joutes dont il était absent. Une *Cantiga* en quatre-vingt-quatorze vers (J 63), un miracle catalan en dix-huit lignes de prose (M 31) traitent de l'affaire.

Alphonse le Savant, déjà dans sa *Primera Crónica General*¹, avait inséré l'histoire merveilleuse du chevalier remplacé au combat de San Esteban de Gormaz par un ange, alors qu'il écoute huit messes au monastère voisin. Le chevalier venu du ciel défait les Maures, tue leur porte-étendard... mais les traces de coups reçus à la bataille sont marquées sur le bouclier du chevalier qui est à la messe. L'écuyer de celui-ci prouve le miracle car, pendant ce temps, il a attendu son maître à la porte de l'église.

Nous nous trouvons, une fois de plus, devant un cas d'appropriation de miracle. Au xiii^e siècle, avec l'importance de la dévotion mariale, on a fait endosser à la Vierge la responsabilité d'un miracle dans lequel, primitivement, aucun rôle ne lui était attribué.

A. le Savant précise dans sa *Cantiga* (J 63), rappelant en cela le premier texte de sa *Chronique*, que ce chevalier avait l'habitude de se battre contre les Maures, et qu'il allait aider le comte Garcia de Castille à San Esteban de Gormaz au moment où Al Mansour voulut prendre la ville. Cela date la légende, puisque les deux personnages historiques cités vivaient à la fin du x^e siècle.

¹ A. le Savant, *Primera Crónica General*, Madrid: Gredos, 1955, cap. 729, t. II, p. 426-427.

Dans M 31, il ne retournera pas aux vanités du monde, ses tournois seront désormais ceux de Dieu. Il entre dans une abbaye pour servir la Vierge. Dans J 63, il se contente de faire une offrande en numéraire à Notre-Dame.

Nous voilà donc en présence d'un miracle de substitution où la Vierge, pour empêcher le déshonneur de son fidèle, prend sa place. Nous avons déjà parlé de schémas de ce type, avec la "Sacristine". R. Guiette, dans son étude, n'a pas manqué d'établir un parallèle entre les deux légendes, rappelant les noms sous lesquels notre histoire est connue: "Vierge au tournoi", "Vierge chevalier". D'après lui, cette légende serait même à rapprocher des *Wal-kyries*¹ ! Tout est possible, car on a beaucoup christianisé des légendes païennes. Nous voudrions plutôt nous arrêter sur sa signification possible.

Ce n'est pas la forme extérieure de l'action de la Vierge (le combat) qui compte, mais l'esprit de son intervention (déshonneur empêché, soit, mais récompense mystique d'une dévotion qui passe avant toute obligation terrestre). C'est moins le rôle de la Vierge qui est monté en épingle, que celui du chevalier.

En plus de l'importance de la messe, soulignée dans sa valeur salvatrice, la signification de ce miracle est complexe, car elle peut différer du tout au tout, selon que le conteur a changé ce qui peut sembler, de prime abord, un détail, la nature du combat: guerre sainte (J 63) ou tournoi (M 31). Il y a lieu de faire une distinction entre la *Cantiga*, placée dans un contexte de Reconquête, et l'autre texte, sur toile de fond simplement chevaleresque.

La *Cantiga* 63 s'inscrit dans une atmosphère de lutte militante (au temps d'A. le Savant, les "Maures" sévissent encore en Espagne). Pendant que le chevalier accomplit le premier rite spirituel du chrétien, la Vierge accomplit pour lui le premier devoir terrestre du chrétien et du Castillan de l'époque: lutter contre les Infidèles, ennemis de la foi et de l'État. Le chevalier remercie en donnant une offrande en argent, on serait tenté de dire en payant la solde à son auxiliaire. Tout cela devait aller de soi, puisque la Reconquête était une croisade.

Dans l'autre version, le problème diffère. Il n'y a plus de référence à une réalité historique, il ne s'agit plus d'obligation, mais de jeu. L'orthodoxie est plus discutable et la leçon plus ambiguë. L'Église n'admettait pas les tournois, prohibés à nouveau par le IV^e concile de Latran en 1215. Saint Louis les avait interdits. L'Église refusait la sépulture chrétienne à ceux qui mouraient dans de tels combats (cf. *Cantiga* J 195) et d'ailleurs, leur usage ne s'est pas établi pendant longtemps dans le Midi de la France. Ici, le chevalier qui a préféré écouter plusieurs messes, plutôt que d'aller au tournoi au moment prévu, reçoit une récompense. On pourrait donc voir

¹ R. Guiette, *La Légende de la Sacristine*, p. 442.

dans ce miracle un essai, émanant de milieux religieux, pour s'élever contre la violence et la brutalité médiévales qui se déchaînent dans ces exercices. La leçon serait alors claire: mieux vaut servir l'honneur de Dieu que le sien propre. La présence à la messe a valu plus que descendre dans la lice. Cependant, les hommages qu'on rend au chevalier sont ceux rendus à un vainqueur et non à un dévot exemplaire.

Mais le bien définitif ne s'acquiert qu'en entrant au couvent et en renonçant au monde. La vie des nobles ne reçoit donc pas d'approbation sans réserve.

Au sujet de l'importance de la messe, nous pourrions rappeler, dans le même ordre d'idées, le miracle de l'anonyme de Lérida M 20, où les marchands anglais ayant manqué leur bateau pendant qu'ils assistent à l'office, bénéficient d'un déplacement merveilleux. Certains moments de la messe sont privilégiés pour l'accomplissement de miracles. Chez les anglo-normands, la tache du "Corporal de Cluse" disparaît entre le *Sanctus* et le *Pater*¹. Chez A. le Sage, c'est à la *sacra* (canon) qu'ont lieu guérisons, même résurrections².

L'eucharistie fournit aussi des sujets de miracles aux compilateurs en langue vulgaire.

On pourrait appeler eucharistiques des miracles où, non seulement une hostie joue un rôle (Galicienne qui a caché les espèces dans sa coiffe, J 104 paysan qui place du pain consacré dans sa ruche, J 128 et J 208), ou encore dans lesquels un problème théologique est posé (J 149), mais aussi les prodiges liés au thème eucharistique du pain et du vin et rappelant la Cène du Christ. Nous avons ainsi des légendes sur la multiplication de ces éléments (F 10 et F 11 de Jean le Marchant, Couvent de Jérusalem: E 13 et J 187, *Can-tiga* J 351), et aussi sur la multiplication à des fins charitables, de grain ou de farine (J 203 et J 258: farine ou pain multipliés pour dame pitoyable; L 1: silo toujours plein pour faire la charité). Parfois, l'aliment qui remplace le premier est meilleur, tel le vin que les pèlerins de Chartres boivent avec ferveur, comme une communion, et qui guérit des malades dans F 11. Le même motif se retrouve dans J 351.

Tous ces miracles insistent sur l'unité du Christ, Verbe incarné, toujours présent dans le sacrement de la messe et dans les gestes de partage qu'il a demandé aux chrétiens de renouveler pour commémorer son sacrifice.

¹ Adgar, *Gracial*, A 4, v. 59 et 70, *op. cit.*, pp. 17-18; E 43, v. 44, *op. cit.*, p. 289.

² A. Le Sage, J 243, v. 27, *op. cit.*, t. II, p. 334; J 133, v. 31, *ibid.*, p. 94.

Un autre aspect frappant de l'importance de l'Eucharistie est la communion transfigurante, celle de Théophile par exemple, ou la vision de la Vierge ("Enfant juif") ou du Christ dans l'hostie (J 251).

Enfin, nous avons déjà parlé au chapitre 10 des miracles qui semblent faire un lointain écho à des disputes théologiques. Entre le ix^e et le xi^e siècle éclatèrent des controverses au sujet de la signification mystique à donner au rite de la consécration et aux vertus de l'Eucharistie. On observe dans certaines légendes mariales des traces de mentalité magique (le philtre que veut faire la Galicienne avec une hostie (J 104), la réaction du ciel qu'espère l'apiculteur en mettant une hostie dans sa ruche (J 128 et J 208). Selon l'intention mise par l'exécutant, le geste entraîne la bienveillance (J 128) ou la colère du ciel (J 104).

5. MIRACLE MARIAL ET MORALISATION.

Un moraliste d'aujourd'hui pourrait reprendre à son compte les reproches des compilateurs de miracles, à un xiii^e siècle fou:

*"De cest siecle fol et vilain"*¹.

où tout va à l'envers:

*"Toz va li siecles a envers"*²,

où se pose avec acuité le problème de l'incroyance³; un temps où la population est anticléricale⁴, insuffisamment instruite de la religion⁵, peu intéressée par les ouvrages sérieux⁶; quand ce n'est pas hostile, hérétique ou matérialiste, s'abandonnant à ses instincts, faisant régner la violence⁷ et la cruauté. À la limite donc, on n'apprend rien de nouveau dans les miracles que l'on ne sache déjà sur l'espèce humaine, fustigée par les censeurs, qui l'ont toujours comparée, pour lui faire honte, à la brute. Mais il ne faut pas jouer sur les mots, et ces textes, à travers leurs généralités, nous dévoilent beaucoup de l'idiosyncrasie du xiii^e siècle.

¹ *Miracles picards*, G 8, v. 54, édition Kjellman, p. 315.

² G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, II Dout. 34, v. 895, t. IV, p. 474; cf. II, Prière 42, v. 12, t. IV, p. 591.

³ G. de Coinci, *ibid.*, B I 32, v. 214-215, t. III, p. 31.

⁴ *Ibid.*, B I 28, v. 18-19, t. II, p. 262; B II 22, v. 432-434, t. IV, p. 171.

⁵ *Ibid.*, B II 22, v. 505-507, t. IV, p. 174.

⁶ *Ibid.*, II Pr. 1, v. 151-153, t. II, pp. 270-271.

⁷ *Ibid.*, B II 20, v. 386-389, t. IV, p. 169.

La littérature édifiante suit, même de loin, comme l'a montré J. Ch. Payen¹, l'évolution de la théologie: ainsi pour le sacrement de pénitence, pour les péchés capitaux et les fins dernières qui constituent des sujets de pré-occupations pastorales pour les auteurs.

Au sujet de la pénitence, J. Ch. Payen, fait remarquer qu'au XII^e siècle, la prédication eut le plus souvent recours à l'attritionisme, c'est-à-dire usait avant tout du ressort de la crainte de la mort et de l'enfer. À la fin du XII^e siècle, on passe à un ressort plus subtil, il s'agit de faire prendre conscience aux pécheurs de leur responsabilité afin qu'ils se repentent: c'est le contritionisme. Le repentir se traduit par le don des larmes. Enfin, dans le second tiers du XIII^e siècle, l'efficacité de l'acte sacramental en soi est affirmée, on passe à une morale plus formaliste, au sacramentalisme, car le IV^e concile de Latran, en 1215, a instauré l'obligation de la confession et de la communion annuelle pour tous les croyants. La pénitence est vue comme la purification par excellence:

*"As piez l'evesque s'est couchiez,
Se vomist tout et jete fors
La grant ordure de son cors"*².

À la crainte que bon nombre de légendes essaient encore de faire naître dans l'esprit de leurs auditeurs, se substituent les exemples de repentir larmoyant; nous en lisons souvent dans les poèmes de G. de Coinci. Enfin, certains miracles font une propagande intense en faveur de la confession qu'ils exaltent, en la montrant comme le sacrement sauveur de l'âme, devenue lépreuse par le péché³, et même comme une contribution au salut du corps:

*"Venez veoir sanz delaiance
Com grans chose est de penitance
Et cum ele a grant efficace"*⁴.

Bien qu'à partir du XII^e siècle, la confession ait tendu à devenir une pratique plus fréquente, sans doute les pécheurs ne recouraient-ils au sacrement de pénitence qu'en des occasions graves, ou attendaient la vieillesse, voire l'heure du trépas. D'où tous les miracles qui font état de la hantise de

¹ J. Ch. Payen, *Le Motif du repentir dans la littérature française médiévale*. Des origines à 1230, Genève: Droz, 1968, p. 489.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 1430-1432, t. I, p. 136.

³ *Ibid.*, B I 10, v. 803, t. I, p. 99, Cf. J 98 et J 217.

⁴ *Ibid.*, B I 10, v. 1525-1527, t. I, p. 142. Cf. A 40, v. 292-297; C 8, v. 105-116; J 119, J 217.

la mort subite, chez G. de Coinci¹, où elle intervient comme châtiment des mécréants. De cette même crainte viennent les miracles où est montré le maintien en vie jusqu'à la confession; ils ne semblent pas procéder d'antécédents littéraires archaïques, mais avoir été composés au moment du concile de Latran en 1215, car ils ne se trouvent pas chez Adgar, mais à partir de la 2^e Collection anglo-normande: C 60, J 96, J 124, J 237, K 2. Pourtant, les miracles de résurrection d'hommes, morts en état de péché et ressuscités pour faire pénitence, amorçaient ce courant qu'on retrouve sous diverses versions: "Sacristain noyé", "Moine de Saint-Pierre-de-Cologne", "Pèlerin de Saint-Jacques", "Deux frères de Rome" . . . Autre variation sur le thème de la pénitence, la confession transfigurante (dans la "Bourgeoise de Rome"²), qui annule le pouvoir du diable³.

Tous ces miracles ont pour but de persuader avec force que le chrétien ne doit jamais éprouver le désespoir, "piège" du pécheur⁴, mais le repentir, à plus forte raison quand il peut compter sur l'appui de Marie:

*"Nus ne se doit desconforter
Por nul pechié dont il se duelle
Puisque servir el amer veille
Nostre Dame sainte Marie"*⁵.

Cette idée revient avec une constance qui ne se dément jamais du début à la fin de l'œuvre de G. de Coinci⁶.

L'aveu des fautes est précédé d'un repentir capable de bouleverser à tel point le pécheur que celui-ci pleure souvent, c'est la contrition larmoyante et le don des larmes si obstinément présents dans l'œuvre de G. de Coinci⁷. Les miracles du bénédictin de Vic-sur-Aisne témoignent encore de la théologie de la pénitence, qui a prévalu au XII^e siècle et au début du XIII^e, le contritionnisme. Selon cette doctrine, les larmes sont le signe extérieur du pardon divin. L'évolution vers le sacramentalisme enlèvera son importance à l'effusion des larmes, assimilée à une purification, comme la confession:

¹ G. de Coinci, B I 28, v. 99, t. II, p. 265; B II 11, v. 574-577, t. IV, p. 23.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 18, v. 711-713, t. II, p. 156; cf. H 13, J 17, M 2.

³ *Ibid.*, B I 10, v. 393-401, t. I, p. 75 et C 8.

⁴ *Ibid.*, B I 10, v. 611, t. I, p. 87.

⁵ *Ibid.*, B I 10, v. 1792-1795, t. I, p. 158.

⁶ G. de Coinci, II, Dout. 34, v. 1295, t. IV, p. 490.

⁷ *Ibid.*, B I 10, v. 1538-1546, t. I, p. 143; cf. F 4, v. 100, *op. cit.*, p. 81.

"N'est nus pechieres, s'il se baigne
Ou saint baing de confession,
Que Diex vraie absolution
De ses pechiez luez ne li face".

.....
"Confessions home assoage,
Confessions fait lié corage,
Confesse fait plus blanc de lait"¹.

De telles tirades se trouvent seulement dans le premier livre et en début d'œuvre. G. de Coinci en reparle à la fin de ses écrits, hors des miracles, dans son poème *"De la misère d'omme et de fame et de la doutance qu'on doit avoir de morir"*:

"Confessions nous doit büer
Et puis penitance essüer.
Ces deus puceles, ces deus dames
Sont lavandieres de nos ames"².

Enfin, les miracles apprennent en même temps à se défier des penchants à commettre des péchés capitaux, et à encourager la recherche et l'exercice des vertus qui leur sont opposées.

L'orgueil est le contrepoint du miracle d'Hildephonse. À l'humilité du saint tolédan s'oppose l'orgueil du prélat Syagrius. Ce péché distinguerait particulièrement les religieux, d'après G. de Coinci. Humilité est son contraire³.

L'avarice loge au cœur du "Paysan avare" ou du riche usurier dont G. de Coinci et A. le Savant racontent la mort. À cette attitude s'oppose la générosité du "Pauvre charitable".

La luxure est souvent illustrée dans des miracles dont les protagonistes sont des moines ou des chevaliers, moins souvent des moniales: "Sacristain noyé", "Nom de Marie", certaines versions de la "Sacristine"⁴. S'opposent de nombreux exemples d'ascétisme et de chasteté: "Muse", "Dame qui ne veut voir que des gens vertueux", "Sage fol d'Alexandrie".

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 18, v. 686-689 et 707-709, t. II, p. 155 et 156. Cf. B II Dout. 34, v. 1700-1705 et v. 1763-1768, t. IV, p. 506 et 508.

² G. de Coinci, *op. cit.*, II Dout. 34, v. 1839-1842, t. IV, p. 511.

³ *Ibid.*, B I 10, v. 1879-1880; v. 621-623; v. 1835-1837, t. I, p. 163, 88 et 160.

⁴ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 26, v. 162-166, t. II, p. 252; B II 42, v. 623-642, t. III, pp. 189-190.

La colère apparaît dans ses conséquences dangereuses: celle de l'évêque du "Prêtre ignorant" ou de l'"Abbesse enceinte", du neveu de l'Évêque qui a pris l'argent de son chapelain, et plus spécialement celle des "Trois chevaliers" qui vont jusqu'au crime. Il y a enfin le miracle de "l'Enfant voué au diable" où l'abandon à une impulsion fait rompre un vœu chez l'un et exprimer un souhait irréflecti à l'autre. Ce type de miracle semble récupérer à des fins mariales et plus largement catéchétiques, des contes de fées qui existent dans le monde entier. C'est l'avertissement de façon cruelle que la colère ou l'impatience mènent à des catastrophes. Le miracle rassure en montrant les conséquences comme passagères. Le repentir ou une bonne action peuvent réparer, au moins en partie, le premier mouvement irréflecti. On pourrait dire de même sur les souhaits imprudents: la femme qui veut aller à Rocamadour à condition de rester assise, le prêtre qui veut y voir seulement le temps de dire la messe. Les suites fâcheuses disparaissent parfois au prix d'un effort, d'un repentir. Seul le souhait du curé a des conséquences durables, sans doute devait-il être plus sage et ne pas tenter le ciel. À la colère s'oppose, dans d'autres miracles, la patience, comme celle de la "Chaste impératrice", qui connaît tant d'épreuves sans jamais désespérer complètement¹.

La gourmandise se fait jour dans le miracle du "Moine de Saint-Pierre-de-Cologne", du "Moine ivre", des Almogavares, de l'"Hôtesse qui dévalise des pèlerins de Rocamadour", de l'évêque "Saint Bon"². Elle est contrebalancée par des exemples de tempérance: ascète de l'"Enfant voué au diable", "Jeune fille qui a le nom de Marie inscrit dans le cœur".

L'envie est traitée de façon tragique dans le miracle du "Pèlerin allemand injustement accusé du vol d'une coupe" et, en général, dans les miracles de vol. Son contraire, la charité, est souvent montée en épingle dans les miracles où le protagoniste voit ensuite sa maison pleine de ce qu'il avait donné jusqu'à la dernière bribe.

Enfin, la paresse apparaît peu. Elle est suggérée dans le miracle du "Moine de Saint-Pierre-de-Cologne" et du "Prêtre ignorant", tous deux des religieux qui n'ont pas fait assez d'effort pour suivre la règle ou apprendre sérieusement leur rôle de prêtre³. Au sujet de la paresse, les compilateurs n'ont pas traité de la fameuse *acedia* des religieux, pourtant considérée au Moyen Âge comme un péché capital. C'était une sorte de négligence pour

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, II ch. 9, v. 972-973, t. III, p. 341.

² *Ibid.*, B I 36, v. 236-237 et 270-272, t. III, p. 69 et pp. 70-71.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 27, v. 99-101, t. II, p. 258.

accomplir ses devoirs, un marasme qui plongeait les moines dans une passivité et un dégoût, à mettre peut-être en relation avec l'absence de vocation réelle chez nombre d'individus mis au couvent par leur famille. Nous avons une preuve que les miracles n'ont pas été tous primitivement conçus pour des moines, mais pour des laïcs, comme une littérature plus populaire. Même quand le miracle se passe dans un milieu monacal, il traite de défauts ou de qualités que peut avoir, donc comprendre, n'importe quel croyant.

D'autres péchés contre la religion, tels l'idolâtrie, le sacrilège ou la superstition, sont moins souvent traités: l'idolâtrie une fois par A. le Savant J 196, la superstition, avec les miracles d'hostie que le lecteur connaît déjà. Le sacrilège est attribué essentiellement aux Juifs, sur le crucifix. Dans le miracle des "Juifs de Tolède", on assiste à une sorte de répétition de la Passion et de la crucifixion avec les mêmes acteurs. Il est imputé aux Juifs et aux musulmans dans des tentatives de destruction d'images de Marie, J 95, 183, 345, J 99, A 35, C 55.

L'hérésie, surtout albigeoise semble-t-il, vue la localisation à Toulouse, est dénoncée dans des miracles où l'on recourt à la ruse pour attraper les victimes: "Pèlerin allemand" déjà mentionné, J 175, "Prêtre à qui l'on coupe la langue", J 156, "Paysan qui veut bafouer une hostie en la mettant dans sa ruche" J 208, etc.

Un aspect de la religion a retenu l'attention des auteurs, la question des fins dernières: ciel ou purgatoire pour ceux qui meurent dans la grâce de Dieu, enfer pour les réprouvés.

Selon les conceptions du temps, ciel, purgatoire ou enfer sont assimilés à des lieux et non à des états. Aussi les évocations, à défaut de descriptions, obéissent à certaines habitudes communes à toute la chrétienté, donc se retrouvent d'un domaine linguistique à l'autre.

Dans les miracles de Notre-Dame, le ciel peu souvent évoqué, est toujours assimilé aux champs Élysées de l'Antiquité:

*"Quant por deduire en ses preax
Maine ses virges la roïne"*¹,

ou à un champ fleuri². Nous sommes loin des élaborations du ciel de Dante.

À la suite du pseudo Denys l'Aréopagite, dont la tradition médiévale fait l'auteur d'une œuvre où Dieu est lumière incréée dont participe chaque

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 11, v. 2238-2239, t. II, p. 90.

² *Ibid.*, B I 42, v. 520, t. III, p. 185; B II 32, v. 242-247, t. IV, p. 427.

créature, les compilateurs ont conçu la lumière comme signe de la divinité. La clarté accompagne les mariophanies, comme elle préside depuis le xiii^e siècle à la construction des cathédrales où les vitraux évident les murs au maximum. Certains noms attribués à Marie sont liés à l'idée de lumière: étoile (F 17, v. 104), miroir (F 3, v. 195, 320), gemme (F 1, v. 266, F 3 v. 318), émeraude . . .

Dans les collections anglo-normandes, une version du miracle du "Moine chancreux" évoque un temple d'or et de pierreries qui resplendit à l'Orient. Sa beauté indicible dépasse toute la beauté du monde. Là se tient la Vierge. De son côté, G. de Berceo, non dans un miracle, mais dans l'introduction de son recueil, a utilisé avec habileté le motif connu du *locus amoenus* où se conjuguent le ravissement de la vue, par les couleurs de la végétation, de l'ouïe, par le chant des oiseaux et le murmure d'une fontaine, et de l'odorat, par le parfum des fleurs.

À part ces quelques notations, aucun auteur n'a fait de grands efforts pour imaginer la béatitude céleste, il est vrai ineffable par essence. Pour l'allégoriser, A. le Savant a eu recours à une légende répandue en Espagne (J 103), celle du "Moine et de l'oiseau chanteur", dans laquelle un moine, se promenant dans le jardin du cloître près de la fontaine, pendant que chante un oiseau, est ravi par ce chant qui lui fait désirer l'idée du Paradis. Trois cents ans et plus passent ainsi. Quand il regagne le couvent, il n'en reconnaît plus la porte, et les moines, surpris de le voir, ne le connaissent pas davantage. Par la suite tous comprennent le miracle. Dans le reste des *Cantigas*, l'image employée pour désigner le paradis est celle du jardin: J 235, 357 . . .

Pour le purgatoire, nous ne sommes pas plus avancés. Pourtant, la communication entre le monde des morts et celui des vivants semble avoir préoccupé les compilateurs: nombre de miracles traitent d'apparitions ou de fantômes. Les défunts, relégués dans un lieu solitaire et maussade, lancent des appels auxquels il convient d'être attentif. Autour de l'an mil, l'Église d'Occident récupère d'anciennes croyances, concernant la présence des âmes des trépassés aux confins du monde visible et du monde invisible. Parfois, les morts ont besoin d'une aide et apparaissent à leurs parents ou leurs amis, leurs frères en religion, pour leur demander un service (nettoyer une tombe dans le miracle du "Moine de Saint-Pierre-de-Cologne") et surtout des prières. Ceux qui reçoivent de tels messages meurent rapidement à leur tour, comme si les fantômes étaient venus les chercher. Peut-être s'agit-il d'œuvres influencées par les anciennes croyances celtiques?

L'enfer a beaucoup plus excité l'imagination des conteurs, qu'il s'agisse, si l'on peut dire, du voyage qui y mène, du cadre et des tourments que l'on y subit. Là, le pittoresque triomphe, du moins chez G. de Coinci, car les autres auteurs se sont montrés beaucoup plus circonspects pour parler de peines sur la nature desquelles l'Église ne s'est jamais prononcée.

G. de Coinci, lui, n'hésite pas. Le critique est bien obligé de constater que les supplices évoqués semblent tenir à la nature angoissée du bénédictin, peut-être aussi à des malaises psychiques et physiques dûs à son état de santé, dont il se plaint au long de son œuvre. L'enfer est tantôt une forteresse de fer, tantôt une sorte de dragon à la gueule béante¹. Rarement, selon une conception beaucoup moins choquante pour l'esprit et plus conforme à l'Évangile, les compilateurs le conçoivent comme la séparation d'avec Dieu et l'appellent l'exil². Quant aux tourments, c'est le feu et les crocs de fer, le gibet et la chaîne (comme dans C 4, v. 209, chez Berceo et dans les sculptures), le soufre et les roues de fer. G. de Coinci imagine encore un borborygme grouillant de serpents et de crapauds; cela ne surprend guère celui qui a vu les chapiteaux romans où de telles représentations étaient traditionnelles³. Deux fois et hors des miracles⁴, il évoque l'enfer comme le lieu du froid, idée que l'on trouvait déjà chez les anglo-normands.

Les hantises de G. de Coinci reviennent d'un texte à l'autre, avec une constance qui tient de l'obsession, hantise d'étouffement⁵, de strangulation⁶, phobie des liens⁷, hantise d'engloutissement⁸, de chute dans un précipice⁹.

¹ G. de Coinci, *Miracles de Notre Dame*, B I 10, v. 1589-1590, t. I, p. 146. Cf. B II 27, v. 530, t. IV, p. 315.

² *Ibid.*, B I 10, v. 145, t. I, p. 59; B I 24, v. 214, t. II, p. 235; B I 40, v. 76, t. III, p. 148; II ch 9, v. 1929, t. III, p. 379 et v. 2713, p. 410.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 19, v. 443-451, t. II, p. 175; B I 42, v. 110-114, t. III, p. 169 et v. 640-642, p. 190; II ch 9, v. 2864-2865, t. III, p. 405; B II 19, v. 184-190, t. IV, p. 141; cf. A 10 h 1, v. 94-103 et Neuhaus, *op. cit.*, pp. 6-7.

⁴ *Ibid.*, Doutance, v. 1877-1878, t. IV, p. 513 et II, Pr. 42, v. 23, t. IV, p. 592.

⁵ *Ibid.*, B I 10, v. 816-817 et 820-823, t. I, p. 100; B I 11, v. 374, t. II, p. 19; B I 15, v. 26-27, t. II, p. 110; B I 19, v. 416-417, t. II, p. 173.

⁶ *Ibid.*, B I 10, v. 713, t. I, p. 93; B I 19, v. 303-304, t. II, p. 169.

⁷ *Ibid.*, B I 10, v. 1222, t. I, p. 124 et v. 2088-2089, p. 176; B I 25, v. 91, t. II, p. 240; B I 33, v. 126-127, t. III, p. 40.

⁸ *Ibid.*, B I 10, v. 1041-1043, t. I, p. 113; B I 18, v. 242, t. II, p. 139; B I 42, v. 280-282 t. III, p. 176.

⁹ *Ibid.*, B I 10, v. 1077, t. I, p. 115.

6. MIRACLES CALQUÉS SUR DES ÉPISODES BIBLIQUES.

Grâce à leur culture biblique et antique, les clercs ont utilisé des schémas familiers pour les réexploiter. Les trois enfants dans la fournaise, c'est l'"Enfant juif" ou la "Belle-mère de Laon" préservés du feu. Daniel dans la fosse aux lions, c'est l'homme pieux de la *Cantiga* J 144, poursuivi par un taureau furieux, et recommandé à la Vierge par son ami, spectateur de la scène depuis sa fenêtre. L'animal se couche aux pieds du miraculé. La comparaison avec Daniel cité dans plusieurs légendes mariales n'est pas gratuite (F 3, v. 359 par exemple). L'iconographie romane l'associe traditionnellement à la Vierge. L'épisode du prophète recevant par la porte fermée de sa prison le repas d'Habacuc, apporté par un ange, a été vu comme une préfiguration de la maternité virginal¹.

Des miracles calqués sur des épisodes bibliques, ou mis en parallèle avec eux, enseignent ou remémorent aux fidèles des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, des Actes des Apôtres et même des Évangiles apocryphes. Ces miracles appartiennent à des sujets variés. Tels les exemples de délivrance de captivité où la victime, après intervention de Marie, entre en possession d'une valeur considérée comme le préalable à toute activité humaine: la liberté. L'atmosphère de malheur du premier moment cède la place à un bonheur semblable à celui d'une guérison.

Dans la série de treize miracles que nous avons relevés, onze au moins proviennent de transformations, transpositions, évolution lointaine du récit des *Actes des Apôtres* (XII 6-10) où saint Pierre est miraculeusement délivré de ses liens par un ange. Dans nos textes, Notre-Dame remplace, bien sûr, l'ange.

Le récit biblique comportait cinq séquences mémorables:

- a) Pierre, enchaîné dans une cellule dont la porte est gardée;
- b) apparition d'un ange qui inonde le cachot de lumière;
- c) l'ange fait tomber les chaînes de Pierre;
- d) l'ange fait sortir Pierre sans que les gardiens s'en aperçoivent;
- e) la porte de la prison s'ouvre toute seule.

Nous ne retrouvons jamais les cinq séquences dans un seul miracle marial, mais elles se présentent par deux ou trois dans chaque texte, même si les circonstances de l'incarcération, la qualité du prisonnier, ses marques de dévotion et son action de grâces varient.

¹ Olivier Beigbeder, *Lexique des symboles*, Coll. Zodiaque, 1969, p. 315.

— Groupe à quatre séquences a - b - c - d:

Dans la *Cantiga* J 158, sans que les circonstances de l'emprisonnement soient indiquées, il s'agit d'un chevalier. La délivrance suit l'ordre des séquences a, b, c, d. Il va à Rocamadour déposer les fers dont il était chargé.

Dans la *Cantiga* 176, même succession de scènes. Il s'agit d'un captif des Maures qui promet pèlerinage, don et image de cire s'il est sauvé. Il tiendra sa promesse.

Même schéma dans les *Cantigas* 227 et 301 avec ex-voto des chaînes.

— Groupe à trois séquences b - d - e:

Le prisonnier de la cantilène J 245 a été enlevé par les Maures qui le torturent pour le rançonner. Il se recommande à la Vierge. Les deux dernières séquences subissent quelques transformations. Dans d, la Vierge délivre le prisonnier en pétrifiant les bandits qui, bien que voyant la scène, ne peuvent rien faire. Dans e, ce ne sont pas les portes de la prison qui s'ouvrent, mais celles d'un monastère où Marie envoie l'homme raconter le miracle. Libéré, le captif entrera au couvent, et les bandits s'amenderont.

— Groupe à deux séquences b - d:

Jean le Marchant (F 24) montre un pèlerin d'Aquitaine allant à Chartres et pris par des bandits qui exigent une rançon qu'il n'a pas. Un troisième fait miraculeux s'ajoute: l'homme a la surprise de retrouver son cheval sellé, avec le baril d'huile qu'il apportait en offrande, près de la prison.

La *Cantiga* J 291 est la seule à présenter un vrai criminel: un étudiant qui a violé une femme, et a très peur de mourir. Il se repent, se voue à Marie, et lui compose une chanson. Il se convertit.

Une femme est l'héroïne de la *Cantiga* J 325, une captive des Maures à qui sa maîtresse tente de faire renier la foi chrétienne. Quand la prisonnière se retrouve dans son pays, elle ne peut enlever son collier de fer tant qu'elle n'est pas allée remercier la Vierge. Quand elle entre dans l'église de Tudia, le carcan tombe. La femme reste à l'église pour y servir.

Dans le miracle catalan M 26, un jongleur a maille à partir avec le roi de Castille. Sa confiance en la Vierge, en l'honneur de laquelle il chante en prison, le sauve. Il se montre au roi qui le laisse partir.

— Groupe à deux séquences c - d:

Deux écuyers devenus voleurs se trouvent en prison. L'un se souvient que l'on construit à Soissons une église en l'honneur de Notre-Dame. Il promet, s'il sort de prison, de donner cent clous pour la construction. Aussitôt ses chaînes tombent. Il attend la nuit et va trouver un compagnon à qui il raconte son aventure. Celui-ci promet mille clous. Tous deux peuvent fuir sans que le gardien les voie (J 106).

— Groupe à une séquence b:

Dans la cantilène J 359, c'est encore un captif des Maures que la Vierge console en prison et pour lequel ses parents prient. Il se retrouve mystérieusement chez lui, sans qu'aucun détail de sa délivrance ne soit connu.

— Groupe à une séquence c:

Le captif de la *cantiga* J 83 invoque Notre-Dame de Sopetran. Il peut s'enfuir et revenir chez lui. Très laconique, le miracle n'est qu'un schéma.

À part, enfin, dans le poème J 363, un troubadour, prisonnier du comte Simon (de Montfort?) appelle la Vierge à son secours et promet de ne plus chanter que pour elle. À la fin de sa prière, il se trouve transporté près d'un ermitage marial. Ici, nous lisons un épisode plus inspiré par le romanesque des romans de chevalerie que par le merveilleux chrétien.

La *Cantiga* 147 suit encore des épisodes bibliques. Le refrain de la cantilène met en parallèle ce miracle avec le passage sur l'ânesse de Balaam, subitement douée de parole (Nombres, IV, 22, v. 27-28).

G. de Coinci et A. le Savant (B I 19 et J 75) ont renouvelé la parabole du mauvais riche en la doublant d'un parallèle entre le bon et le mauvais directeur de conscience. A. le Savant s'est souvenu de l'épisode où Jésus fait marcher Pierre sur les eaux: dans la *cantiga* J 236, Marie fait marcher sur la mer la naufragée, portant son enfant, qui s'est recommandée à Notre-Dame. Enfin, sans qu'il s'agisse de récits bâtis sur un schéma biblique, de nombreux miracles font allusion à des épisodes de l'Ancien ou du Nouveau Testament: la femme de Putiphar et Joseph¹, les trois enfants dans la fournaise², Jonas, les Hébreux dans le désert, le centurion dans un poème de J. le Marchant, (F 19, v. 126), la lumière qui sert de guide dans F 17, J 49, ou le miracle de l'"Abbé en mer".

Mais au XIII^e siècle, malgré les travaux antérieurs de saint Jérôme, la Bible n'est pas encore fixée dans les livres, qui comprennent parfois des évangiles apocryphes. D'où tous ces miracles qui, selon l'esprit du temps, suivaient des schémas de textes sacrés, lesquels ne sont plus reconnus pour tels aujourd'hui.

Un rapide pointage effectué par rapport aux *Évangiles apocryphes* permet de signaler de nombreux motifs inspirés par des origines orientales.

Dans le Protévangile de Jacques, version grecque et l'évangile du Pseudo-Matthieu³, version latine, pendant que Marie est au Temple, entre trois et douze ans, elle reçoit sa nourriture de la main d'un ange. Ce motif de l'approvisionnement céleste de gens vertueux, se retrouve dans le miracle de l'"Enfant voué au diable", où l'ermite jouit du même privilège.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, II ch 9, v. 395-396, t. III, p. 318.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B II 26, v. 573-575, t. IV, p. 287; F 27, v. 67-68, *op. cit.*, p. 214.

³ Ch. Michel et P. Peeters, *Les Évangiles apocryphes*. Paris: Picard, 1911-1914, VIII, 1, t. I, p. 19 et VI, 3, t. I, p. 77. Cf. l'édition critique d'Émile de Strycker, S.J., *La Forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles, 1961, ch. VIII, 1: pp. 100, 101.

Dans l'Évangile du Pseudo-Matthieu, version latine¹, quand la Sainte Famille va en Egypte, elle se trouve tout à coup transportée dans un autre lieu. Le motif du voyage merveilleusement abrégé a été repris, par l'anonyme de Lérída, dans le conte M 20.

Une autre tradition réutilisée est celle inspirée par le Pseudo-Matthieu et le Livre arménien de l'Enfance², où un garçon tombé d'un toit est ressuscité par l'Enfant Jésus. Dans plusieurs *cantigas*, J 242, 249, 282, la Vierge sauve un ouvrier tombé du faite d'une église en construction.

Dans l'Évangile de Thomas, version grecque³, nous lisons l'histoire du jeune homme qui laisse tomber une hache sur son pied et se trouve guéri par l'Enfant Jésus. Ce motif a été démarqué par J. le Marchant pour son miracle F 15.

L'Histoire de Joseph le Charpentier, rédaction copte et arabe, raconte l'agonie de saint Joseph⁴. Le malade voit les Enfers et quand il meurt, anges et diables se battent, comme cela arrive souvent dans les miracles de la Vierge: "Moine qui voit des diables à l'heure de sa mort", "Chevalier dont l'intention fut tenue pour fait", etc.

Dans l'Évangile de l'Enfance, version arabe⁵, Marie fait des miracles alors que Jésus, en bas âge, n'en a pas encore accompli. Une étrange *cantiga*, J 337, tout en étant située au Moyen Âge, semble avoir en arrière fond une telle croyance. L'enfant qui tombe avec son cheval dans l'abîme est en quelque sorte l'image de l'Enfant Jésus, et actualise une situation de menace qu'a connue Marie selon les Évangiles (canoniques, ceux-là), quand Hérode voulait s'emparer du nouveau-né. Marie fait un miracle pour protéger l'enfant et sa monture. Mais, sous l'effet de la terreur éprouvée en entendant le cri du père, qui pressentait l'accident, Marie va mettre à l'abri l'Enfant Jésus. Nous avons donc dans ce poème deux temps qui se mêlent: celui de l'anecdote de l'accident médiéval et le temps éternel de la béatitude céleste. Marie est comme éternisée dans une attitude caractéristique, celle de la Mère qui protège son Enfant, mais, par le pouvoir que celui-ci lui communique, elle défend aussi quiconque crie à l'aide à travers le temps.

Encore dans l'Évangile de l'Enfance, version arabe⁶, des guérisons de lèpre et de cécité sont obtenues par ablution de l'eau du bain de l'Enfant Jésus. Dans les miracles de la Vierge, le motif de guérison au moyen d'applications d'eau de reliques se retrouve chez G. de Coinci et A. le Savant, justement pour des cas de cécité et de maladies de la peau, B II 14, J 362, J 321. Toujours dans l'Évangile de l'Enfance, version arabe⁷, on trouve l'histoire du bébé jeté dans un four par sa marâtre: Jésus le ressuscite. Le lecteur se rappelle le succès de ce motif. Les personnages ont varié: ici une femme jalouse et Jésus, dans nos miracles un Juif et Marie, mais le schéma a été conservé, ainsi que les circonstances: un accès de colère.

¹ Ch. Michel et P. Peeters, *op. cit.*, XXII, 1, t. I, p. 121.

² *Ibid.*, XXXII, t. I, p. 143 et XVI, pp. 7-15, t. II, pp. 183-189,

³ *Ibid.*, X 1-2, t. I, p. 177.

⁴ *Ibid.*, XXI, t. I, p. 225 et XXIII, t. I, p. 229.

⁵ Ch. Michel et P. Peeters, *op. cit.*, XIX, t. II, pp. 15-16.

⁶ *Ibid.*, XVI, t. II, pp. 18-19; 29-30; 35-36.

⁷ Ch. Michel et P. Peeters, *op. cit.*, XXIX, 2, t. II, pp. 32-33.

Les auteurs qui spéculaient le plus intellectuellement, comme Raymond Lulle, étaient tellement pénétrés de ces lectures d'apocryphes qu'ils en créent des situations, même dans leurs plus beaux morceaux. Par exemple le motif de la querelle apaisée se trouve dans le Livre arménien de l'Enfance¹, où Jésus rend un jugement entre deux guerriers qui se disputent au sujet du partage d'un butin. L'un des soldats dit à Jésus: "*Lorsque nous vous avons vu, notre grande indignation a fait silence et l'amour de Dieu est descendu sur nous. Et tandis que vous êtes venu à nous, nos cœurs ont été remplis d'une vive joie*". Ce que R. Lulle transpose dans le *Llibre d'Ave Maria* au miracle de *Dominus tecum*, où un franciscain touche le cœur d'un paysan qui cherchait querelle au couvent en revendiquant une vigne: "*Tan devotament, e tan humil, pregava l'abat e deïa: Dominus tecum! que Déus posà tan gran virtut en les paraules que l'abat deïa e en la devoció que havia, que lo pagès hac consciència de la injúria que faia a l'abadia; e per la consciència, hac contricció, caritat, justícia.—E per açò lo pagès dix aquestes paraules:—Sènyer abat, ¿qual cosa és ocasió que mon coralge se sia mudat a contricció, caritat, justícia?*"².

Ces influences sur les miracles de Notre-Dame n'ont rien pour surprendre, car les *Évangiles apocryphes* ont été très vite liés au culte marial. Le P. Peeters, bollandiste, rappelle que déjà: "*Vers la fin du VI^e siècle, un compilateur abrégé en syriaque l'Histoire de l'Enfance. Il y interpola une série de miracles de la Vierge, arrangés ou inventés d'après des modèles d'assez fraîche date. Cet ensemble composite fut traduit en arabe, tandis que le texte syriaque était englobé dans une vaste rhapsodie sur la vie de la Vierge*"³.

Nos auteurs ne constituent donc que l'aboutissement d'une tradition multiséculaire.

* *

En résumé, le miracle marial en langue vulgaire a pu jouer, au XIII^e siècle, un rôle de vulgarisation des vérités de la foi ou des traditions pieuses, à une époque où la catéchèse laisse à désirer.

Il a contribué à répandre et rendre compréhensibles, en les parant d'une forme accessible à la foule, des données doctrinales que les grands clercs de l'Église du temps étaient en train d'élaborer et de traiter au niveau de la théologie.

Cette littérature a pu être, à sa façon, l'instrument de formation religieuse d'un public mêlé qui y trouvait, à la fois, l'édification et la satisfaction de sa soif de merveilleux.

¹ *Ibid.*, XXXVIII, t. II, p. 286.

² R. Lulle, *Llibre d'Ave Maria*, Montpellier: Quillet, 1943, p. 85.

³ Ch. Michel et P. Peeters, *op. cit.*, p. LV.

CHAPITRE 18

DYNAMIQUE DES *MARIALIA*

*"Je ne truis pas por avoir pris
Ne por robes ne por avoir,
Mais por l'amor la dame avoir".*
G. de Coinci, B I 11, v. 2322-2324.

Le XIII^e siècle, traditionnellement, est présenté comme une époque de foi et d'unanimité chez les croyants, les préoccupations spirituelles dominant les soucis plus humains.

N'est-il pas utile de vérifier ces idées dans les œuvres qui s'adressaient justement à la masse des populations? Mais là, le médiéviste connaît un handicap majeur: être obligé de se fonder sur des textes pour étudier un temps qui en était à la civilisation de l'oral. Les miracles, écrits, participent cependant de ce caractère oral dont ils ont la répétition et la schématisation. On peut les écouter et les regarder, étudier ce qu'ils avouent et ce qu'ils recèlent entre les lignes, à côté des thèses déclarées.

1. UNE LITTÉRATURE MILITANTE ORIENTÉE VERS LE SOUCI PASTORAL.

Si les narrateurs de contes profanes aspirent à une gratification, les auteurs de miracles veulent convaincre et se mettre à la portée du peuple. Sans doute, comme croyants, ont-ils voulu répandre davantage les récits exemplaires parmi la population ignorant la langue savante. Les clercs du domaine gallo-roman, tels Adgar, Gautier de Coinci, Jean le Marchant, ont eux-mêmes expliqué leur intention à ce sujet:

*"En romanz le faz de latin,
Ke plusurs i seient aclin
E sacent bien l'escrit entendre,
Ke par sei i puissent aprendre.*

*Kar cil ki grammaire n'unt lit,
Poent aprendre en tel escrit*¹.

La forme versifiée de la majorité des textes pouvait aider la mémoire à retenir les poèmes.

Certes, il ne faudrait pas voir dans le désir de répandre les récits édifiants un souci de vulgarisation, bien étranger à la mentalité d'une époque où la société était divisée en trois Ordres aux rôles bien définis. Adgar s'adresse à un public restreint de l'aristocratie ou gravitant autour d'un couvent. Le goût de G. de Coinci pour la recherche formelle pouvait-il faciliter la compréhension à un milieu peu cultivé? Seul, J. le Marchant a parlé au peuple de préoccupations populaires.

Dans le domaine ibéro-roman, Berceo puis A. le Savant expriment le désir de porter jusque dans les pays les plus lointains les miracles de la Vierge:

*"Será bien retralda por la tierra estranna,
en Grecia e en Africa e en toda Espanna"*.

(la Vierge) *"De cujo nome o mundo / será chëo per meu grado"*².

Le souci de répandre les légendes mariales a entraîné certaines caractéristiques. On observe dans ce type littéraire un parti pris de simplicité dans la structure des légendes, leur rhétorique, leurs motifs littéraires. Même G. de Coinci regroupe ses considérations dans les "queues", annexes non indispensables. Le souci de parler clair domine. Il correspond à une œuvre de charité, non à une préoccupation esthétique. En effet, le trait essentiel de ce genre de texte est d'être destiné moins à vaincre des réticences qu'à renforcer des certitudes. L'idéologie développée dans les légendes repose sur le consensus, spontané ou non, d'une société dans laquelle les voix discordantes (qu'on entend indirectement dans les récits ayant pour protagonistes mécréants, Juifs ou hérétiques) sont réduites à l'impuissance, quand elles ne sont pas éliminées par la force.

Le caractère militant s'est affirmé dès les siècles antérieurs au XIII^e, quand les miracles, encore écrits en latin, n'étaient pas regroupés en collections spécialisées. Les légendes, "marialisées" plus tard, suivent les grandes étapes des combats de l'Église catholique contre les derniers sursauts

¹ Adgar, *Gracial*, A 11, v. 13-18, p. 58; cf. G. de Coinci, *op. cit.*, I Pr. 1, v. 1, 3, 6-10, t. I, p. 1; J. le Marchant, *op. cit.*, Prologue, v. 18-21, p. 52.

² G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 19, str. 446 cd, p. 146; A. le Sage, *Cantigas de Santa Maria*, J 328, v. 88, t. III, p. 193.

du paganisme aux iv^e et x^e siècles ("saint Basile et Julien l'Apostat"), les iconoclastes au viii^e siècle ("Écrin" et légendes de statues justicières), le symbolisme eucharistique des environs de l'an mil (J 149); elles expriment la méfiance sporadique envers les Juifs persécutés au début des croisades, épousent les querelles contre les hérétiques niant la maternité virginale de Marie, à la fin du xi^e et au début du xii^e siècle (J 306), luttent contre les musulmans lors des croisades (A 35, C 55, J 99), rendent odieux les hérétiques de Toulouse (J 175, J 208) ou d'Espagne (J 156).

Parmi les cinq versions du miracle de "saint Basile" (A 16, B II 11, C 4, E 57, J 15), l'anonyme franco-provençal est le seul, après G. de Coinci à tirer une dramatisation de la mort d'un personnage historique, exposée dans une version hagiographique. Les restes de l'armée de Julien repassent par Césarée, naguère terrorisée, pour demander le baptême. Dans un retour en arrière, Libanius, le "sénéchal", raconte la mort de l'empereur, pressentie par le lecteur, mais ignorée dans le détail.

Libanius cite les paroles prêtées par la tradition à Julien l'Apostat, lançant vers le ciel le sang dont sa main est pleine:

*"Galiléens, tu as vaincu!"*¹

Dans cette version agrémentée, la collusion diabolique de Julien est prouvée quand, de son tombeau, coule une sorte de poix noire . . .

Les critiques s'accordent pour assigner aux miracles où une statue, un défenseur d'icône, joue un rôle, une origine datant de la querelle des iconoclastes. On se rappelle que ceux-ci étaient des hérétiques chrétiens de Constantinople qui s'élevaient contre le culte des images. Ils bénéficièrent, à partir de 725, de l'appui de Léon III l'Isaurien (717-741) et de plusieurs empereurs d'Orient. Rétabli d'abord à la fin du viii^e siècle, le culte des images le fut de façon définitive en 851. Les textes où une statue s'anime constituaient une littérature militante contre les sectateurs et une propagande frappante, en faveur des images, auprès des fidèles.

D'autres légendes, comme celle de Jean Damascène, illustre écrivain († 754), docteur de l'Église grecque, exaltent la figure de saints ayant encouru la disgrâce de l'empereur Isaurien (E 30, J 265). Le savoir et la sagesse face aux pièges de la jalousie et de la dénonciation criminelle; un maître trahi par son disciple et une preuve qui est un faux: voilà le parfait mélodrame où se trouve englué un innocent. L'erreur judiciaire est consommée, la sentence exécutée. Seul un miracle pouvait renverser *a posteriori* le cours des événements.

¹ Ed. P. Meyer, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, XXXIV (2^e partie), 1895, v. 223, p. 71.

Dans cette littérature, pour convaincre, faute de connaître ou de vouloir utiliser le raisonnement logique, mais abstrait,—la scolastique se forme aux XII^e et XIII^e siècles—les auteurs ont recours à la répétition: les collections de miracles s'allongent au cours du temps.

Mais la répétition n'est-elle pas la base de l'enseignement? Et dans les légendes mariales, ne s'agit-il pas d'être pédagogue, vu le niveau, relativement bas, du public mêlé auquel s'adressent les conteurs?

Sans doute pour cette raison apparaît, parfois, dans les textes la religion du conformisme et de la peur. Dans une société où tous devaient être chrétiens, chaque fidèle était-il réellement conscient et déterminé? Car les miracles, en plus de constituer une littérature militante, sont orientés vers le souci pastoral.

Pour en comprendre le caractère instamment prosélytique, il convient de repenser aux origines de ce type littéraire, et d'abord au fait, hasardé pour l'époque, d'être en langue vulgaire.

De nombreuses raisons militent contre le miracle rédigé en langue vulgaire. D'abord, les clercs ont quelque mépris pour elle. Ensuite, la langue pour parler de religion est le latin; l'Église ne voyait pas d'un bon œil que l'on mît à la disposition de tous, des textes dont n'importe qui pouvait s'emparer à des fins d'interprétation plus ou moins discutable. Enfin, au XIII^e siècle, la langue romane est celle de la littérature profane: romans où s'étale la violence, œuvres courtoises guère ascétiques, fabliaux toujours immoraux, ou celle de la prédication hérétique, vaudoise ou albigeoise, contre laquelle l'Église se mobilise.

Pour opérer un changement et passer outre aux arguments rappelés ci-dessus, il fallait de puissantes raisons historiques.

La fin du XII^e et le XIII^e siècle encore, sont une époque d'extension des hérésies. Or, le succès des hérétiques venait, en partie, de leur prédication en langue vulgaire sur des sujets simples et touchant à la vie quotidienne. L'Église, sans doute, a encouragé, à tout le moins permis, une littérature captivante où le premier rôle était tenu par une puissance récusée ou inconnue des hérésies et religions concurrentes. En langue vulgaire, ces œuvres battaient les hérétiques sur leur propre terrain.

Comme les collections de miracles faisaient figure de littérature risquée et discutable par l'emploi du dialecte roman, elles devaient compenser, tout en se mettant à la portée du commun, par un caractère militant et le strict respect de l'orthodoxie.

Ainsi, tous les auteurs montrent le désir de convaincre, de spiritualiser leur public, le monde profane. La narration de la légende n'est pas écrite

pour elle-même, mais en vue de la fin, démonstration de la toute-puissance de la Vierge et leçon de morale. Rien n'est gratuit. Fabriqués dans un dessein précis, les miracles s'appuient sur les lois du temps comme ils sont appuyés par elles.

On retrouve dans cette littérature toutes les idées dans l'air à l'époque en matière de morale. Pendant la VII^e croisade, saint Louis faisait punir de façon impitoyable ceux qui avaient juré (brûlure de la lèvre) ou allaient avec des prostituées (mutilation). En 1254, après son retour d'Outre-mer, dans son *Établissement*, il interdit le blasphème, le jeu et la prostitution¹. Dans les miracles de G. de Coinci et surtout d'A. le Sage, à une exception près, le jeu n'est guère bien vu; nombreux sont les joueurs, souvent blasphémateurs en même temps, à être punis par le Ciel.

Le compilateur de miracles se relie donc à une thématique de l'ordre, qui soutenait toute la civilisation du temps, la monarchie temporelle, les codes juridiques, les *Summae penitentiae* ou la hiérarchie de l'Église. Une idée sous-tend l'ensemble: le monde, création de Dieu, a été, lui aussi, élaboré selon un certain ordre qui doit être perpétué et imité dans les œuvres humaines. Rassurant pour le lecteur ou l'auditeur, auquel il montre la confiance louable en Notre-Dame, le conte de sotériologie mariale est essentiellement conservateur.

Mais cette insistance à répéter les mêmes idées, exalter les mêmes idéaux, proposer les mêmes exemples, arrive à la limite à être suspecte et à nous faire poser la question capitale: dans quelle mesure y a-t-il coïncidence entre l'idéal de vie proposé dans les miracles et la vie réelle? À travers les légendes, un véritable combat idéologique a lieu. Les auteurs mettent en scène des valeurs exclusivement religieuses. Ils tentent de présenter ce contenu doctrinal comme universel, avec d'autant plus d'insistance peut-être qu'il commence à ne plus correspondre à l'unanimité.

Dans cette étude, nous avons pris comme point de départ un certain nombre d'idées communément reçues au sujet du Moyen Âge. Il convient, peut-être, après avoir étudié les textes, de revenir sur quelques-unes d'entre elles.

Nous avons parlé notamment d'unité de la chrétienté médiévale. Elle existait, sans nul doute, au niveau de la plus haute hiérarchie de l'Église et des clercs. Mais on ne saurait voir cette période comme un âge d'or.

Qu'en était-il dans la vie courante? À une époque où tout varie d'une région à l'autre, pour unifier les populations au delà des querelles locales

¹ O'Connell, *Les Propos de saint Louis*, p. 142 et 177.

ou nationales, il reste la religion. D'où l'importance que les gouvernements lui ont accordée comme force de propagation de certaines opinions. Un instrument précieux a pu être la lecture à haute voix du miracle marial dans une réunion, à la cour, à l'église ou dans une maison. Plus les schémas étaient simples, mieux ils pouvaient se graver dans l'esprit et avoir de portée sur l'auditoire. Reste à savoir si de tels textes faisaient l'unanimité réelle des esprits. Les structures chrétiennes, avaient-elles atteint la totalité des populations, et surtout modelé la mentalité? Les poèmes de G. de Coinci pousseraient à répondre par la négative, même si le caractère de l'auteur le porte à voir des mécréants partout.

2. UNE LITTÉRATURE "RÉCUPÉRÉE".

Les épithètes sur le Moyen Âge sont, trop souvent encore, au mieux "naïf", au pire "obscurantiste". Ce n'est guère se replacer dans le contexte du temps. À une époque où la science en est au stade des principes, croire au merveilleux n'est pas faire preuve de sottise. Les récits de voyages qui ne se donnent pas pour imaginaires ou allégoriques en sont pleins. D'autre part, ce qui a été plus tard présenté comme vérité de foi recevait à l'époque une justification scientifique: saint Thomas d'Aquin utilisera l'hylémorphisme au sujet de la transsubstantiation, en se référant à la physique d'Aristote. Ainsi étaient satisfaits les esprits férus de rationalisme, quand celui-ci n'avait pas encore pris de position anti-religieuse.

Cela dit, il faut voir comment les différents auteurs exploitent, à des fins non exclusivement religieuses, mais personnelles, tantôt les mesquineries humaines: xénophobie, misogynie, tantôt les attitudes et idées du temps: goût pour les prodiges, loyalisme envers la personne du roi, ordre social voulu par Dieu, etc. Ils savent se servir à merveille de ces concepts, répétant ce qui les arrange, passant sous silence ce qui les gêne. Bref, ils se livrent à ce que l'on appellerait aujourd'hui une "récupération" littéraire.

Qu'ont fait les versificateurs, d'abord latins puis romans, comme A. le Savant, sinon se livrer à la fabrication en série de légendes toutes plus mirifiques les unes que les autres? Cela relève d'une double attitude que nous avons de la peine à saisir aujourd'hui. Certes, la (bonne) foi des auteurs de miracles ne peut être mise en cause. Ils croient ce qu'ils racontent et en même temps ils transforment effrontément les détails de textes latins. Enfin, des auteurs, comme G. de Coinci et A. le Savant, inventent des miracles, dont ils se font bénéficiaires, sur un schéma ressassé depuis des années dans

leur œuvre. L'identité des auteurs n'est pas indifférente: ces deux poètes sont en même temps chefs d'une communauté religieuse ou nationale. En les rendant bénéficiaires d'un miracle, le Ciel avalise leur conduite, et les autorise à être ses porte-parole officiels.

À ces orientations générales, s'ajoute une inspiration utilitariste à but plus immédiat dans quelques légendes: l'illustration d'un ordre religieux et l'exaltation de la vie monastique chez les anonymes, le désir de fortifier une dévotion (*Ave Maria*, Heures, antienne déterminée) ou la campagne en faveur d'un pèlerinage. Nous retiendrons ici la propagande monastique ou capitulaire, corporative et enfin politique.

— Pour la propagande monastique dans les miracles, l'ordre religieux n'est pas spécifié chaque fois. Or, il y avait des moines gardiens de tous les sanctuaires de la Vierge évoqués. Pour les contemporains, l'association du lieu à des réguliers était possible et sans doute immédiate à l'audition du texte.

Dans le domaine gallo-roman, les religieux cités se répartissent de la façon suivante:

— Pour le groupe anglo-normand:

4 couvents ou moines bénédictins chez Adgar;

4 » » » » dans la 2^e collection *anglo-normande*;

— Pour le groupe d'oïl:

2 bénédictins chez G. de Coinci;

1 chartreux » » » » ;

— Pour le groupe d'oc:

6 bénédictins dans le *Mariale franco-provençal*;

1 bénédictin dans les miracles provençaux;

1 frère mineur chez Bonvesin da la Riva.

Dans le domaine ibéro-roman, la variété est plus grande:

— Pour les miracles castillans:

2 bénédictins, 1 bénédictine chez G. de Berceo;

— Pour le groupe gallégo-portugais:

3 bénédictins chez A. le Savant;

2 moines de Clairvaux, filiale cistercienne, chez A. le Savant;

4 frères mineurs chez A. le Savant;

2 cisterciens » » » » ;

4 cisterciennes

3 frères prêcheurs » » » » ;

1 membre de l'Ordre

de Caltrava » » » » ;

1 membre de l'Ordre

teutonique » » » » ;

1 moine de l'Étoile (filiale de Clairvaux en Poitou);

1 religieuse de Fontevraud (filiale bénédictine).

— Pour les miracles catalans:

2 frères mineurs chez R. Lulle;

2 clarisses chez l'anonyme de Lérida;

2 cisterciens » » » » ;

1 frère prêcheur » » » » .

Soit dans le domaine gallo-roman trois types de religieux; dans le domaine ibéro-roman six, les ordres féminins étant précisés ici. Le domaine gallo-roman reste, en la matière, tourné vers le passé féodal.

Le rang d'apparition des ordres religieux de nos légendes reproduit, avec un décalage variable, celui de la réalité. Dans les collections de la fin du XII^e siècle, il est seulement question de bénédictins; dans les recueils de la première moitié du XIII^e siècle, interviennent les cisterciens; au cours de la seconde moitié du siècle, les ordres mendiants entrent en jeu. Les miracles tardifs (de Catalogne) ne nomment plus les bénédictins.

La présence de moines noirs est liée à des légendes parmi les plus célèbres ou les plus réussies: le "Pèlerin de Saint Jacques" où est cité saint Hugues (A 8 h, B I 25, C 22, D 8, E 37, J 26), "Hubert et le Prieur de Pavie" (A 2, B I 27, C 26, D 12, E 41), "Corporal de Cluse" (A 4, C 28, E 43, J 73), "Odon de Cluny et le larron converti" (C 6, E 11), "Image du Mont-Saint-Michel" (C 29, D 14, E 44, H 7, J 39), "Saint Odilon enfant" (E 78), "Crucifix soufflète une nonne à Fontevraud" (J 59), en tout, plus de trente occurrences.

Les moines issus de filiations bénédictines différentes viennent ensuite: Clairvaux, "Image de pierre épousée" (J 42); Cîteaux, "Infante ressuscitée" (J 122), "Statue parle à une infante à Las Huelgas" (J 303), "Statue éteint l'incendie avec son voile" (J 332), "Roses de l'*Ave Maria*" (M 13), au total une dizaine d'occurrences.

Un groupe d'importance similaire est constitué par les franciscains: "Homme décapité gardé en vie jusqu'à sa confession" (J 96), "Homme possédé par cinq diables" (J 109), "Frère mineur tourmenté par les diables à sa mort" (J 123), "Paysan fléchi par la prière" (L 2), "Religieuse qui se défigure" (M 9) etc., soit une dizaine d'occurrences.

Beaucoup plus loin, viennent les dominicains: "Marie guérit un moine à la prière de saint Dominique" (J 204), "Paysan qui a fauché un jour de fête" (J 289), "Petite fille guérie à Atocha" (J 315), "Apparition de la Vierge dans un couvent" (M 23).

Peut-on voir, dans le nombre de miracles en relation avec l'ordre de saint Benoît, une démarche de propagande en faveur de Cluny, très décrié dès la fin du XI^e siècle, puis par saint Bernard? Toutes ces légendes tendraient à démontrer une thèse: s'il y a des représentants discutables chez les moines noirs (d'anciens larrons dans C 6, E 11...), ceux-ci sont capables de mener une sainte vie et d'avoir les honneurs du Ciel, au moins à leur mort.

Même quand un moine n'est pas protagoniste, on peut établir un lien entre l'ordre de Cluny et des villes citées où se trouvait une abbaye: Glastonbury en Cornouailles, Cantorbery; le Mont-Saint-Michel; Saint Michel della Chiusa en Piémont, Pavie; Oña, Carrión, Sahagún en Castille. Au sujet de cet ordre, même de façon indirecte, on retrouve à travers les miracles des traits caractéristiques ou des personnages connus. C'est la richesse avec l'évocation de la luxueuse statue indestructible, lors de l'incendie du Mont-Saint-Michel (C 29, D 14, E 44, H 7, J 39). On aperçoit au passage le rôle des moines, grands propagateurs du culte des images. Les abbés célèbres sont mentionnés: saint Odon, abbé pendant quinze ans au x^e siècle; saint Odilon, abbé pendant cinquante-cinq ans (994-1049), transforma l'ordre dans le sens de l'exigence, (nos textes le présentent pourtant dans un rôle de conciliateur et une attitude d'accueil indulgent face à des laïcs à la vie désordonnée); saint Hugues, abbé pendant soixante ans (1049-1109). Il fit construire la somptueuse abbaye de Cluny et eut sous sa houlette plus de quatre cents moines.

Ensuite, en dehors des cas où un nom de couvent cistercien est cité, la prédominance de "moines blancs" montrerait que ces légendes ont été composées quand saint Bernard avait marqué l'Ordre de son empreinte. Bernard de Clairvaux trancha le schisme pontifical entre Anaclet II et Innocent II en faveur de ce dernier. Le n° 14 du *Mariale franco-provençal*, allusion à cet épisode, doit être originaire du milieu cistercien. Au cours du xiii^e siècle finit de se constituer la légende mariale de saint Bernard, selon laquelle Notre-Dame aurait favorisé le Docteur melliflu de ses miracles. Parmi eux, le plus étrange est connu sous le nom de la "lactation": la Vierge aurait pressé son sein pour en faire goûter le lait au fondateur de Clairvaux. Cette légende a été manifestement transposée dans le cycle du "Lait de la Vierge", avant d'inspirer de nombreux peintres jusqu'à Murillo (Musée du Prado).

Les miracles recueillent l'imagerie et les thèmes transmis par les cisterciens aux dominicains: manteau protecteur, acrostiche M.A.R.I.A., ou des traits caractéristiques d'un ordre. A. le Sage transpose (J 88) l'idée du trentième sermon de saint Bernard, où celui-ci fustige les moines trop exigeants sur le régime alimentaire de Clairvaux. Les Frères Mineurs sont vus dans une des occupations dont ils auront le monopole: la confession et la prédication populaire.

En conclusion, le domaine gallo-roman, avec la prédominance des bénédictins, a moins suivi l'actualité que le domaine ibéro-roman, où sont présents, bien qu'en petit nombre, les ordres mendiants. Au vrai, l'Ordre des

Prêcheurs, intellectuel par essence, constitué dès le début de clercs théologiens, n'allait pas s'intéresser aux ingénuités de certains miracles de Notre-Dame. Quant aux Frères Mineurs, ils ne semblent pas être à l'origine de l'inspiration de ce type littéraire. La spiritualité franciscaine est christique et cosmique, plus que mariale. En revanche, le nombre de textes citant un bénédictin ou un cistercien est assez élevé. Cela nous intéresse pour deux raisons. La première montre, une fois de plus, l'antériorité au ^{xiii}^e siècle de l'inspiration générale des légendes mariales. La seconde, relative aux cisterciens, nous rappelle leur rôle dans l'élaboration et la diffusion d'œuvres à l'intention de ceux ignorant le latin, comme les frères lais, catégorie de religieux créée par leur ordre. De plus, chargés au ^{xii}^e siècle de la prédication contre les hérétiques, ils se sont intéressés à la littérature moralisatrice, adaptée aux laïcs, où la théorie était exclue, au profit d'exemples édifiants en langue vulgaire.

— D'autres miracles ont été écrits au service de la propagande capitulaire de villes à cathédrale importante.

Au long des ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles, certaines collections sont liées à la reconstruction de cathédrales (Laon, Soissons). Comme dans tous les légendiers médiévaux, partant d'une réalité historique on arrive à l'élaboration d'histoires pieuses ayant, sans doute, pour règle la seule imagination.

À la fin du ^{xii}^e siècle, en 1194, une conflagration détruira en grande partie la ville de Chartres et sa cathédrale. La collection la plus représentative à cet égard est celle de J. le Marchant, puisqu'elle ne traite que de faits survenus à l'occasion de l'incendie et de la reconstruction de Notre-Dame de Chartres. Nous l'avons étudiée ailleurs¹.

Qu'il s'agisse de Chartres ou d'une autre cathédrale (Soissons), des constantes servent la propagande capitulaire.

— Le fléau est attribué à la colère du ciel contre les péchés des habitants de la ville (Chartres, F3, v. 240; Soissons, B II 22, v. 112-117).

— La Vierge, émue du comportement des fidèles lors de la reconstruction, et de leurs difficultés financières, demande à son Fils la grâce d'accomplir des miracles, pour attirer l'attention sur le lieu et y faire affluer les pèlerins (B II 22, v. 134-144; v. 220-221).

— Les religieux quêteurs (Laon), ou les pourvoyeurs de matériaux et d'offrandes (Chartres) sont bénéficiaires d'abondants miracles.

¹ P. V. Bétérous, "Contribution à l'histoire du pèlerinage de Notre-Dame de Chartres à travers la collection de miracles de J. le Marchant (1262)". *Bulletin philologique et historique*, 1975, pp. 55-63.

Ce sont donc des recueils de circonstance, tirés de faits divers locaux, ou encore "récupérés". Car il existe une véritable guerre des chapitres, les chanoines se volant sans vergogne les miracles dont ils changent l'origine. Les miracles de Soissons, contés par H. Farsit et repris tels quels par G. de Coinci, deviennent ceux de Chartres dans la collection de J. le Marchant, après ajout de précisions maladroites (F 1, v. 216-230) et remaniement insuffisant (v. 249-255).

De fait, le remplacement des églises romanes par les cathédrales ogivales a représenté, pour l'époque, une entreprise colossale où des masses de travailleurs ont été engagées pendant des années et dont les contemporains ont gardé un souvenir de peine. Rien ne prouve que tous les bâtisseurs de cathédrales aient donné, de la même façon, à leur travail la signification d'un acte de foi. Les textes où J. le Marchant insiste si lourdement sur l'effort à fournir, montreraient la nécessité d'exhorter, et d'animer le public par des exemples édifiants, sans lesquels les populations seraient restées indifférentes.

Avec une vivacité qui n'est pas pour déplaire, J. le Marchant évoque ces constructeurs et pèlerins à imiter:

*"Lors vindrent gens, de totes pars,
Qui, en charrestes et en chars,
Grans dons a l'iglise apportaient,
Qui a l'euve mestier avoient . . ."*¹

La collection de G. de Coinci relate des épisodes amusants de cette "guerre des chapitres" dont nous parlions plus haut. Dans le miracle "Comment la fiertre fut boutée hors de l'eglyse" (B II 16) l'auteur s'inspire d'un voyage de reliques, étudié par P. A. Sigal², effectué du Kent à la Cornouaille par les chanoines de Laon en 1112 et 1113, afin de reconstruire la cathédrale incendiée par les communiers en révolte contre leur suzerain l'évêque Gaudri, après abolition de leur charte.

G. de Coinci loue d'abord l'accueil réservé aux chanoines à Cantorbéry. Les choses se gâtent dans la ville à laquelle il garde le nom latin de *Cristilierça* (aujourd'hui Christchurch). Les Laonnois arrivent le jour de la fête annuelle et les chanoines anglais n'entendent pas leur céder la place pour empocher la recette:

*"Et nostre offrande et nostre aport
Ne volons pas que France emport"*³.

¹ J. le Marchant, *op. cit.*, F 4, v. 227-230 et la suite jusqu'au vers 240, p. 85.

² P. A. Sigal, "Les Voyages de reliques aux XI^e et XII^e siècles", in *Senefiance* 2, 1976, pp. 73-104.

³ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B II 16, v. 61-62, t. IV, p. 85.

Après moult insistance, les Champenois obtiennent que l'on place les reliques sur un autel secondaire car la pluie s'abat sur la ville. La chasse de Notre-Dame attire la foule, les livres sterling s'amassent . . . L'Anglais n'y tient plus:

*"Tant en a duel, tant en a ire
Que bouter fait la fiertre fors,
Et si plouvoit si tres bien lors
Qu'il sambloit que les nues toutes
Crevees fuissent et derroutes"¹.*

Le ciel vengera dans le poème suivant (B II 17) une telle mécréance. La ville brûlera, sauf la maison qui a recueilli les Laonnois trempés et leurs reliques ruisselantes.

— Certains groupes sociaux sont défendus ou exaltés dans les miracles de la Vierge, transformés alors en agents de publicité de confréries. Les jongleurs seront les plus favorisés et, de façon plus précise, ceux d'Arras. Cela n'étonne pas outre mesure: ils étaient bien placés pour (faire) composer des poèmes. La confrérie des poètes, dite de la Sainte Chandelle, tire son origine d'un miracle de Notre-Dame en relation avec le mal des ardents qui avait ravagé le nord de la Gaule dans le premier tiers du XIII^e siècle. D'après cette légende (J 259), la Vierge aurait donné à deux jongleurs une chandelle leur permettant de guérir les malades.

Les critiques ont pensé que cette belle histoire avait été imaginée par les trouvères picards, pour relever l'art de plus en plus décrié des jongleurs, mal vus des moralistes, méprisés des grands qu'ils étaient chargés de distraire par leurs tours et par leurs chants, dans les fêtes et les tournois, comme des histrions². On n'a pas manqué de mettre en évidence³, encore, une contamination qui aurait eu lieu entre la légende du "Jongleur de Notre-Dame" de Rocamadour et celle des guérisons du mal des ardents, à Paris, par la chasse de sainte Geneviève. Nous nous trouverions donc, une fois de plus, devant un de ces cas d'appropriation de miracle, ici par substitution de lieu et d'agent.

A. le Savant et l'anonyme catalan font aussi part de deux délivrances de prison pour un troubadour (J 363) et un jongleur (M 26). Le roi proclame que celui dont le métier est de "trouver" représente un interlocuteur de choix pour le Ciel, et le plus capable d'en comprendre les messages⁴.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, B II 16, v. 118-122, t. IV, p. 88.

² Lecoy de la Marche, *La Chaire française au Moyen Age*, p. 445.

³ *Romania*, XLIII, 1914, p. 154.

⁴ A. le Savant, *op. cit.* Cf. J 262, v. 50-52, t. III, p. 31. Le contraire dans J 293.

Les métiers ne sont pas souvent mentionnés dans les miracles, aussi est-il difficile de recenser les catégories populaires que les auteurs voulaient peut-être mettre en honneur ou réhabiliter. A. le Savant donne le plus de précisions: marchand (B II 18, D 23, E 53, H 3, J 25; A 29, C 48, E 29; J 116; J 172; J 193; J 267); marchande (J 369); marin (J 112, J 248, J 339); orfèvre (B II 14, J 362); peintre (J 74, M 3); tailleur de pierre (J 242, J 249); maçon (J 252, J 364); magnanarelle (J 18); changeur (J 41); pelletier (J 199).

— Enfin, les miracles de la Vierge ont été aussi utilisés à des fins de propagande politique.

Les légendes de siège de ville (Chartres) rendent hommage aux talents de guerrière de Marie. Elles font admirer, en même temps, des cités aux habitants et aux chefs favorisés du Ciel. Il semble qu'il faille chercher les origines des louanges martiales adressées à Notre-Dame par G. de Coinci, en Orient, d'abord dans la Bible (Cantique des Cantiques, VI, 3), puis surtout à Constantinople où Marie était vue comme la meilleure défense et la gardienne attitrée de la ville impériale. Dans la liturgie byzantine, l'office de l'Annonciation, œuvre en grande partie de saint Jean Damascène, renferme une strophe à Marie "invincible stratège"¹.

Nous nous sommes déjà occupés de la figure de Richard Cœur de Lion dans le miracle M 20. L'anglophilie catalane a des raisons historiques. Quand écrit l'anonyme de Lérida, l'alliance anglo-catalane a déjà une tradition d'un siècle et demi², ce n'est pas seulement à cause du patronage de saint Georges, commun aux deux pays: le roi Henri II Plantagenêt fut, dès 1156, un allié décidé de Raymond Bérenger IV. Au début du XIII^e siècle, quand Pierre II le Catholique se lance dans la lutte, lors de la croisade contre les Albigeois, pour soutenir ses vassaux du Languedoc, il compte sur la sympathie du roi d'Angleterre Jean sans Terre qui, avec ses domaines de Gascogne, ressent aussi la menace française, et avait déjà obligé Simon de Montfort à lever le siège de Toulouse. Cette alliance anglo-catalane dura tout le XIII^e siècle et traversa la guerre de Cent ans. On comprend mieux comment le compilateur lance un hommage à un autre roi d'Angleterre qui incarna le courage pendant la III^e croisade, Richard Cœur de Lion, troubadour, fils d'Aliénor d'Aquitaine; cette dernière se retira, après une vie aventureuse, à Fontevraud, où elle fut enterrée auprès de son fils. Il convenait d'entre-

¹ Joseph Nasrallah, *Marie dans la sainte et divine liturgie byzantine*, p. 76.

² Ferran Soldevila, *Història de Catalunya*, Segona edició revisada i augmentada. Barcelona: Editorial Alpha, 1963, p. 191.

tenir dans le public l'adhésion à cette alliance, au moment où le royaume d'Aragon, se tournant vers des conquêtes maritimes, avait besoin d'être tranquille dans les terres qu'il laissait à découvrir.

L'exemple le plus probant est celui d'A. le Savant dans ses *Cantigas*. La Vierge est appelée reine et même impératrice du ciel par le poète. Le thème du Couronnement de Marie se répand au moment où s'affirme la prépondérance des rois sur les seigneurs féodaux. Au XIII^e siècle, les royaumes s'unifient et s'agrandissent, ou tendent à le faire. Le dialogue qui s'instaure entre le roi et Marie, la reine du Ciel et un roi de la terre, apparaît comme une relation privilégiée. Pour les esprits du XIII^e siècle encore, il n'y a pas de doute, Dieu récompense les bons et ceux qui combattent pour sa gloire. On se rappelle le désarroi et les problèmes moraux connus par saint Louis, vaincu à la VII^e croisade. Dieu ne pouvait qu'aider les croyants.

Or, quand nous examinons le cas d'A. le Sage, un fait est patent. Si son œuvre littéraire lui assura dès son époque, et continue à lui assurer, une gloire durable, en tant que roi, à côté de son père saint Ferdinand et son arrière grand-père Alphonse VIII, souverains prestigieux des grandes victoires de la Reconquête, son rôle est des plus discutables. Il était trop intelligent pour ne pas se rendre compte qu'il faisait un piètre chef d'État. Avec lui, dès le dernier quart du XIII^e siècle, s'annonçait le lamentable XIV^e siècle, où, aux fléaux que connaîtra l'Europe, s'ajoutera, pour la Castille la guerre civile et la faiblesse devant l'occupant musulman.

Face à cette situation, le roi se devait de réagir. Il l'a fait en se servant des armes dans lesquelles il excellait, la littérature, et en particulier les *Cantigas*. Peu secondé, ou trahi par les nobles et ses proches, le roi a vu, surtout vers la fin du recueil et de son règne, tout le parti qu'il pouvait tirer de son œuvre pour exalter son activité, moins convaincante dans la réalité. Puisque, selon la mentalité du temps, l'invisible a son équivalent dans le visible, le royaume temporel est calqué sur l'intemporel, la reine du Ciel pouvait protéger un roi de la terre. Alphonse de Castille, bien que troubadour indigne de Marie, a une qualité commune avec elle, la royauté. De fait, il va essayer de convaincre ses auditeurs qu'il est, par la voie onirique (J 345) ou l'intermédiaire de saintes moniales (J 295), en relation directe avec Marie.

Trois domaines complémentaires sont annexés dans les *Cantigas*: la Reconquête, la repopulation, la reconnaissance par le Ciel des efforts du souverain. Nous savons déjà que le roi et sa famille sont bénéficiaires de miracles dans leur vie privée, dans le cas de maladie.

En ce qui concerne la Reconquête, le roi entend se replacer dans la grande tradition combattante, depuis le fils du comte de Castille Fernán González (J 63). Il rappelle ainsi, sous forme poétique, le miracle de la "Vierge-chevalier", dont nous avons parlé, qu'il avait une première fois traité en chroniqueur¹. Mais le passé ne suffit pas, encore faut-il se montrer continuateur de la même action. Il va indiquer des sièges de ville où il a pu compter sur l'Ordre de Calatrava (J 205), et des actions où il n'est pas moins efficace par la voie diplomatique, pour se faire rétrocéder un village par les Maures (J 328).

La guerre, aussi victorieuse et glorieuse soit-elle, entraîne toujours un élément déplorable de ruines et de morts. Aussi le roi va-t-il consacrer un nombre assez important de *Cantigas* à la question de la repopulation autour de Puerto de Santa María, (province de Cadix en Andalousie). Cette ville, nouvellement baptisée ainsi, avait été reconquise sur les Maures par Alphonse X en 1262. Désirant attirer la population, le roi, dans la réalité, accorda des avantages aux colons, et, dans la littérature, a propagé la renommée d'une ville favorisée du ciel. Il situe là vingt-quatre miracles, soit la collection locale la plus importante des *Cantigas*². Une Vierge, qui serait apparue sur les murs du château lors de la Reconquête, *Nuestra Señora de los Milagros*, est encore aujourd'hui patronne de la ville. C'est dire toute la publicité faite en son temps à ce sujet.

Enfin, Reconquête et repopulation sont seulement des tâches humaines. Il faut encore prouver l'alliance du Ciel et de la royauté. Cette vérité est démontrée dans deux types de *Cantigas*. Celles où l'on voit le roi en communication avec le ciel (marques de courtoisie de Notre-Dame dans J 386, nouvelles infusées au roi et à la reine dans J 345); celles où il s'agit de la récompense qui touche le plus le roi, car le nerf de la guerre lui manque aussi sous forme tangible (découverte d'un trésor dans J 348). Ce n'est sans doute pas un hasard si les prodiges interviennent à l'issue d'une expédition contre les infidèles; la morale est claire: Dieu approuve l'action royale (J 386 ou J 348). On sait, par ailleurs, combien la noblesse ne partageait pas les vues politiques et dynastiques du roi. Là encore, Alphonse X montre sa position ratifiée par le Ciel: trois maladies et trois complots tramés pendant son absence de

¹ Alfonso el Sabio, *Primera Crónica General*, Madrid: Gredos, 1955, chap. 729, t. II, pp. 426-427.

² A. le Sage, *op. cit.*, J 328, J 356, J 357, J 358, J 359, J 364, J 366, J 367, J 368, J 371, J 372, J 375, J 376, J 377, J 378, J 379, J 381, J 382, J 385, J 389, J 391, J 392, J 393, J 398.

Castille sont annihilés par les Cieux (J 235). Le roi avait bien besoin de cette publicité, mais cette dernière n'a guère atteint son but, et le roi a continué à être vilipendé jusqu'à sa mort.

Ainsi, selon l'auteur qui les écrit, les miracles de la Vierge ont de multiples fonctions. Cette littérature ne prépare pas seulement les auditeurs ou lecteurs à être des croyants fervents, mais aussi des sujets dévoués. Elle ne les incite pas uniquement à la piété et à la sainteté future. Elle asseoit, dès l'époque, l'autorité de la hiérarchie humaine.

Le statut des compilateurs est à cet égard symptomatique: monastique ou princier, sauf pour Bonvesin da la Riva, marchand milanais, mais lié au monde religieux, et l'anonyme de Lérida, peut-être un aristocrate lettré, donc gravitant autour de la noblesse. Ainsi, les religieux ou un souverain espéraient-ils donner à leur pays l'unité spirituelle, facteur de force, et parfois voiler leurs préjugés, ou leurs impératifs, d'arguments tirés d'un passé plus ou moins lointain. Les miracles ont été aussi rédigés pour convaincre le public de l'antiquité d'un monastère ou d'un pèlerinage, d'une dévotion ou d'un chant religieux, mais aussi du bien-fondé des décisions d'un prince, de ses qualités. Ces récits n'étaient pas gratuits et pas seulement écrits dans un souci d'édification. Ils voulaient marquer et guider la population dans un sens qui correspondait aux idéaux des dirigeants de l'époque, donc modeler sa mentalité et partant sa conduite.

Après une lecture attentive des légendes mariales, on s'aperçoit qu'elles ne sont pas toutes tombées du ciel, mais liées à des raisons politiques dont ne peuvent se déprendre des poètes qui ont à la fois charge d'âmes et de territoires, même quand ils se proclament uniquement dévoués à "la Glorieuse".

3. ABSENCE D'ÉLAN MYSTIQUE OU DE MÉDITATION MÉTAPHYSIQUE.

La facilité à être "récupéré" montre le niveau modeste d'un type littéraire réductible à des moralités que chacun peut tirer à soi. Les manques de cette littérature religieuse: absence d'élan mystique ou de méditation métaphysique, se laissent surprendre à chaque ligne et, plus spécialement, sur des sujets qui bouleversent l'humanité, celle d'hier ou celle d'aujourd'hui, comme la mort, et bouleversaient celle du Moyen Âge, comme le pacte diabolique.

— Dans des ouvrages religieux où des comportements mystiques sont montrés, il est assez étrange que les auteurs ne fassent aucun commentaire à leur suite, au moins pour les commenter.

Pourtant, la "Dame qui ne veut voir que des gens vertueux" (J 261), la "Jeune fille qui porte le nom de Marie dans son cœur" (J 188), recherchent une relation de personne à personne avec Dieu, relation qui implique le croyant dans son être complet, l'âme aussi bien que le corps. Or, dans les deux *cantigas*, le poète décrit en spectateur, sans essayer de s'intéresser, de l'intérieur, au phénomène. A. le Savant, rétorquera-t-on, n'était pas lui-même mystique, et ces expériences étant par définition incommunicables, il ne risquait guère d'en parler. Comme il est le seul à avoir traité de ces miracles, nous n'avons pas d'éléments de comparaison. Mais il y a d'autres sujets chantés par plusieurs auteurs: "Fiancé de la Vierge" (B II 29, C 30, D 15, E 45, J 132), "Chevalier qui eut Notre-Dame pour amie" (B I 41, J 16). Dans ces légendes, la ferveur mariale semblerait une sublimation des appetits charnels. Mais alors que les grands mystiques parleront de leur amour pour Dieu avec des accents érotiques, dans les miracles nous n'avons aucune envolée; c'est la sensibilité des légendes pour simples, les passages énergiques côtoient ceux prêtant à sourire, ainsi l'attitude d'amoureux transi ou d'enfant pris en défaut du Chevalier et du Fiancé face à Notre-Dame.

Les seuls points de contact avec la littérature mystique résideraient dans quelques aspects du vocabulaire de G. de Coinci, très peu employé il est vrai, où différents termes de: chambre, cellier, etc. feraient penser à des images exprimant les étapes de l'âme sur le chemin de la perfection et de l'union à Dieu¹. Les mêmes mots étaient justement employés dans le "Chevalier qui eut Notre-Dame pour amie". On remarque aussi chez G. de Coinci et G. de Berceo ce que l'on pourrait appeler une délectation gustative pour les expressions utilisées dans les prières:

"Quando sabrosamiente disso "Ave Maria"²;

et surtout les mots, savoureux au palais, désignant la Vierge:

*"Toutes douçors trueve dedens
Qui bien le suce entre ses dens".*

.....

*Quant le doz roi porta dou ciel,
Bien doit ses nons cuer adoucier,
Bouche enmieler, langue sucier"³.*

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, II, Pr. 1, v. 27-30, t. III, p. 266.

² G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 1, str. 53 b; cf. D 12, str. 298 c, D 21, str. 501 d, p. 46, 108, 159; G. de Coinci, *op. cit.*, B I 29, v. 156-158, t. II, p. 279.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, I, Pr. 1, v. 173-174, t. I, p. 10 et 178-180; *ibid.*, p. 11; cf. v. 158-161; *ibid.*, p. 9-10.

Ces images sont surtout dans les prologues de G. de Coinci, méditation personnelle du poète, inspirée de textes latins comme ceux de saint Bernard, et non dans les miracles narratifs destinés au public. Les auteurs n'ignorent pas un niveau supérieur de spéculation, mais n'en font pas état, vu l'auditoire envisagé.

À ce public, on offre une image schématisée de la religion, faite de pratiques extérieures auxquelles est conférée une efficacité infaillible pour obtenir des grâces temporelles. Le dévôt prie Marie, non pour devenir meilleur ou voir augmenter sa foi, mais le plus souvent pour obtenir un secours immédiat et matériel. Il n'y a même pas d'exemple, à deux exceptions près ("Pauvre charitable", "Guillaume guéri de ronture", F 14), d'une sainteté pragmatique qui consacrerait au prochain les forces puisées dans la prière, comme ont voulu le faire les premiers franciscains. Dans les miracles de la Vierge le mysticisme est ignoré. Là, aucun extatique ne joue de rôle. Ce sont des œuvres adaptées à une pastorale pour les simples ou les laïcs. Elles visent à donner courage et à rassurer pour chaque jour, moins qu'à bouleverser les consciences.

Dans les miracles la religion est rarement un appel au dépassement, une quête ardente de la perfection. Elle incite à la reconnaissance envers le Christ et sa Mère. Elle invite au respect de la loi morale, sans plus. Au XIII^e siècle, le chrétien sait où il va et ce qu'il doit faire. Les miracles lui donnent les cadres pour cela. Le peuple se sent chez lui dans l'Église, du moins les légendes nous donnent-elles cette image; à force, elles devaient arriver à en persuader les auditeurs. Tout est mis à la portée de celui qui a le niveau de compréhension le plus modeste. Ces récits prennent constamment en charge la faiblesse humaine. Dans le "Pèlerin de Saint Jacques", par exemple, les compagnons de Giraud s'enfuient quand ils le trouvent mort, au cas où ils seraient accusés du meurtre (A 8 h, B I 25). Le compilateur n'a pas manqué de relever une réaction viscérale d'horreur et de peur, face à un événement inattendu, comme en a spontanément celui qui ne se domine pas. Dans ces textes, la récompense d'une vie uniment consacrée au bien chez un laïc, à la prière ou à l'apologétique chez un religieux, vient rarement. Le dénouement heureux, à plus forte raison l'obtention du bonheur éternel, apparaît à l'issue d'une épreuve surmontée, d'un danger écarté, pour imiter les situations de la vie courante. La vie d'outre-tombe elle-même représente une continuation de la perspective terrestre. Il n'y a jamais d'analyse de problèmes abstraits, encore moins de méditation métaphysique lorsque le sujet s'y prêtait.

Le parti pris est évident à propos de problèmes angoissants, comme la mort et le mal.

Alors qu'à l'époque on organise toute une mise en scène de la mort autour de malades comme les lépreux—une cérémonie retranche ces derniers de la société, la littérature recueille leurs fameux "congé", comme celui de Jean Bodel—dans les miracles de la Vierge, l'horreur de la mort n'existe guère.

Il y a pourtant des maladies aussi cruelles que la lèpre, et dont l'issue fatale se fait attendre au milieu d'atroces souffrances. Un seul passage de miracle pourrait être rapproché des déchirants congés, celui où Robert de Jouy, "ardent" incurable, non exaucé par le Ciel, chassé de l'église où on l'a apporté, s'adresse une dernière fois à Notre-Dame:

*"Puis qu'est ensi, Virge sacree,
Que la vile widier m'estuet
Et qu'autrement estre ne puet,
A toy congiet prenc, douce dame,
Et te commant mon cors et m'ame.
Porter m'en ferai ennevois;
Mon cuer te lais et je m'en vois"*¹.

La mort est présentée tout au long des miracles sans compassion pour les enfants qui meurent à la naissance, ou disparaissent prématurément dans les *Cantigas*, l'agonie interminable des ardents ou des chancreux. Même face à la mort d'un être jeune, l'expression de la peine reste tributaire, chez G. de Coinci ou J. le Marchant, des conventions littéraires des arts poétiques. Pas d'émotion personnelle, mais la formule codifiée de la douleur dans le stéréotype de la pleureuse de l'Antiquité (B II 13, F 6, v. 111-113, J 6), avec les mêmes manifestations: cris, larmes, cheveux dénoués, mains que l'on tord, poitrine frappée, pamoison. Dans ce rituel, le pathétique reste sur le plan esthétique, l'émotion n'intervient pas, même si pour un sujet identique, G. de Coinci dit en cent soixante-dix-sept vers ce que dit en seize A. le Sage sur un ton calme et mesuré².

La mort n'est jamais abordée en termes philosophiques abstraits. Aucune angoisse existentielle ou expression de la solitude humaine qui ne trouverait appui consolateur qu'en la Vierge. Aucune méditation sur le contraste entre la condition pécheresse de l'homme et sa place au centre de

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B II 25, v. 182-188, t. IV, pp. 251-252.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B II 13, v. 205-382, t. IV, pp. 50-57; J 6, v. 49-65.

l'univers, selon la conception anthropocentrique du temps. La formulation d'un système théologique sera faite par des contemporains des auteurs de miracles, mais non dans cette littérature destinée à un public mêlé.

Quand G. de Coinci fait une méditation générale sur la mort, il ne se met pas en frais d'originalité et a recours aux topiques pendant trente vers:

"Mors en toz liuz ses denz enfiche.

Mors n'espargne ne poure ne riche".

.....

Telz la porte desoz sa chappe

*Qui le cuer cuide avoir mout sain . . ."*¹

Un seul type de mort consterne, celle qui peut avoir une signification morale: la mort subite laisse les témoins décontenancés. Ce genre de mort est considéré comme un châtiment du Ciel, l'infortuné "desconfes" n'a pas été absous, n'a peut-être pas eu le temps de connaître au moins l'attrition. On craint pour lui le jugement de Dieu. On ne sait pas s'il sera sauvé et on a peur qu'il soit damné, aussi ne l'enterre-t-on pas parfois en terre sainte avec les fidèles. Ses amis ou frères en religion prient donc Notre-Dame non pour obtenir une résurrection miraculeuse, mais un signe indiquant le sort réservé outre-tombe au défunt ("Clerc de Chartres"). La préoccupation est donc religieuse, et non humaine ou philosophique.

En dehors de ce cas, la mort n'est pas angoissante à une époque qui a des réponses toutes prêtes aux questions que chacun se pose sur son destin. Quelques cas de fin exemplaire, notamment dans le cycle du "Lait de la Vierge", montrent le rituel médiéval du trépas chrétien, le mourant placé par terre, sur un lit de cendres en signe de pénitence, pendant que les moines psalmodient autour de lui. Les mauvaises morts, rares, comme celle de l'usurier (B I 19, J 75), sont guettées par le diable prêt à étouffer sa proie. Il n'y a pas d'horreur de la mort physique, jamais évoquée concrètement, rien de l'esprit qui envahira le xiv^e siècle, et sera encore présent plus tard, dans l'œuvre de Villon et sa hantise de la décomposition.

Plus que la mort naturelle, sauf de rares exceptions (A 15, E 54), la mort surnaturelle, la damnation terrifie. Les miracles sont écrits dans un propos d'exemplarité et non de réflexion. Il s'agit d'inciter par tous les moyens les chrétiens à sauver leur âme.

Seul le propos d'édification intéresse les auteurs, on s'en aperçoit à la façon non problématique dont ils présentent le mal.

¹ G. De Coinci, B I 37, v. 757-765 et la suite jusqu'au v. 785, t. III, pp. 102-103.

Une seule fois, dans la version de la "Chaste Impératrice" de G. de Coinci, la protagoniste, atteignant le tréfonds du malheur, connaît la tentation du désespoir:

*"L'empeeris estraint et serre
De mautalent les dens ensamble
Et dist mout bas: "Diez, il me samble
Que tu dou tout m'as oublïe"¹.*

Hormis ce passage, le monde des miracles, malgré la tension entre force bénéfique de la Vierge et force maléfique du diable, ou du mal, n'est pas pour autant déchiré puisque Marie a le dernier mot. Le Bien triomphe presque toujours, après plus ou moins de péripéties.

L'opposition au diable ne donne pas lieu à des combats épiques, ni même à une représentation imposante de Satan. Le XII^e siècle avait donné de Satan une idée redoutable. Au XIII^e siècle, dans les miracles de la Vierge, on s'achemine vers des formes comiques du diable comme en verra le XIV^e siècle.

Au Moyen Âge, l'aléa constamment présent dans les épidémies, la prédominance du monde rural où une averse suffit à détruire une récolte, la vie en contact avec la nature, auraient pu disposer à la méditation sur la précarité de l'existence et à l'interrogation métaphysique. Dans les miracles, on ne trouve pas cette inquiétude, elle est remplacée par un substitut sommaire et plus ou moins caricatural, l'influence du diable. La faute est au Malin, qui grippe la machine harmonieuse du monde créé par Dieu et fait tomber la créature dans le péché. Il n'y a pas de place pour une conception plus complexe des problèmes. Jamais aucun épisode ne donne lieu à ouvrir un débat sur le mal.

Si la mort est trop habituelle pour qu'on y attache de l'importance, le malheur trop quotidien pour surprendre, du moins reste-t-il, dans l'optique du temps, un sujet qui devait donner lieu à discussion et explication: la magie noire, liée à un pacte diabolique. Il se pose dans "Théophile" (A 17, B I 10, C 2, D 25, E 58, J 3), "Le Clerc qui se voua au diable pour avoir l'amour d'une dame" (A 27, C 46, E 59, J 125) "le Chevalier qui vendit sa femme au diable" (J 216, M 35), le Comte français qui n'entre pas dans l'église (J 281), "la Mauvaise nourrice" (M 34). Les trois premiers miracles étaient répandus dans la Romania.

Les mobiles du pacte se recourent: la volonté de puissance et l'argent, ou l'attrait du plaisir.

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, II ch. 9, v. 970-973, t. III, p. 341.

Théophile, humble tant qu'il avait les honneurs, est en proie au ressentiment lorsqu'on l'a pris au mot de sa modestie. Quand il n'a plus été parmi les puissants, il s'est senti déçu dans ses ambitions de réussite. Le manque de ce qu'il n'avait pas eu jusque là, mais pouvait avoir quand il était haut placé, s'est révélé un besoin impérieux: désir de jouir de la vie, volonté de puissance, de richesse. Il a un désir fou, retrouver sa vie d'avant la disgrâce. Il veut obtenir par magie ce dont il ne faisait pas cas lorsqu'il était vertueux. Sa présomption le fera s'adresser à un intermédiaire juif. Repenti spontanément, il obtiendra le pardon, au prix d'une longue pénitence, et une mort transfigurée après une confession publique.

"Le Chevalier qui vend sa femme au diable", "le Comte français qui n'entre pas dans l'église", "la Mauvaise nourrice", ont agi pour obtenir l'argent envolé ou rêvé. Le diable, auquel ils se sont adressés, est, selon leur état dans la société, un seigneur pour le noble, un marchand pour la nourrice. Dans tous les cas, un rapport de dépendance est dissimulé par des promesses qui se révéleront fallacieuses. Les nobles seront régénérés par le Ciel qui fera le premier pas pour les mener au repentir. La nourrice, réduite à l'impuissance par la fréquentation diabolique, connaîtra, dans une mort violente et mystérieuse, la réprobation des Cieux.

Quant au "Clerc qui se voue au diable", l'attrait de la jouissance sensuelle le pousse à donner un cours nouveau à sa vie pour conquérir coûte que coûte une dame. Le coup de foudre fera long feu sur intervention du Ciel. Les amants obtiendront leur pardon au prix d'une pénitence et de la mort au monde, tous deux entreront au couvent.

Cinq légendes seulement, soit quatorze occurrences sur sept cent dix-neuf textes. C'est peu. Quels sont les aspects impliqués dans ces textes? Quelles considérations en tirent les compilateurs?

Rappelons d'abord que le reniement de Dieu et non de la Vierge est un poncif médiéval. Dans une des plus anciennes chansons de geste connues, *Gormont et Isembart*, nous trouvons le renégat Isembart dans cette situation, mais il finit par mourir contrit.

Dans les miracles de la Vierge, le protagoniste se tourne chaque fois vers le diable pour obtenir quelque chose d'impossible ou de peu raisonnable. La vie, la santé ou la liberté ne sont pas en cause, comme dans la majorité des légendes.

Le pacte diabolique est le signe du refus de l'ordre commun voulu par Dieu. Il exprime l'orgueil et l'égoïsme de celui qui n'accepte pas les limites imposées par le monde et le prochain.

Dans tous les cas, les êtres fourvoyés ont commis une faute morale, mais la sévérité du Ciel ne s'abat que sur la nourrice. Qu'a-t-elle fait de plus grave que les autres? Elle a manqué de confiance en Dieu au moment des

difficultés. Ensuite, elle n'a jamais regretté son geste, donc n'a pas pensé un seul instant à se confesser. Son choix a été assez décisif pour oblitérer l'avenir.

Mais ce n'est pas qu'une faute morale. C'est une faute contre Dieu car, ce faisant, la créature se détourne de son créateur, rompt l'alliance de fidélité établie entre eux. La magie noire, au Moyen Âge, est considérée comme étrangère au monde chrétien. Théophile, par exemple, vassal naturel de Dieu, sort du christianisme quand il se voue au diable et change de seigneur. Son geste est une sorte d'apostasie sur le plan religieux et de félonie sur le plan féodal, matérialisées par la charte signée. Dans les miracles, le diable prenait des précautions signifiant la même séparation (interdiction d'entrer dans l'église pour le comte français devenu *vassalo do demo*, J 281; la lettre signée dans J 216 et M 35). Le renieur rétracte sa foi pour choisir Satan, de façon explicite (Théophile) ou non. Plus tard, quand le pécheur se sera repenti, la Vierge le réintégrera dans la communauté chrétienne par un autre geste: la récitation du *Credo*, où il reconnaît ce qu'il avait nié devant Belzébuth, pour Théophile; l'entrée dans l'église, pour le comte français; l'entrée au couvent pour le clerc amoureux, et la colombe qui échappe de sa bouche quand il meurt (A 27). Le processus inverse de naguère se passe. Le pécheur se détourne du diable et choisit Dieu.

Enfin, la substitution du diable à Dieu a une conséquence gravissime pour l'intégrité de l'être qui l'a réalisée. Celui qui s'en remet à la magie pour assouvir ses désirs n'agit plus par lui-même. Un autre moteur s'est substitué à lui. C'est un être décentré qui ne s'appartient plus. Il est esclave d'un autre qui le diminue et aliène sa liberté. Dans la version castillane, Théophile perd son ombre, le chevalier est sur le point de perdre sa femme, la nourrice perd sa capacité de jugement, le comte français le droit d'entrer dans une église (J 281).

Le pessimisme foncier des auteurs à l'égard de la volonté humaine, incapable de résister aux séductions diaboliques de la facilité, est pourtant mitigé. Il y a certes méfiance en la nature pécheresse: la tentative d'ascension sociale, de réussite humaine, est liée au destin tragique chez la nourrice (M 34), redressé *in extremis* dans les autres cas. Reste la miséricorde divine. Dans les miracles, l'aliénation au Malin n'est pas inéluctable. Le croyant a toujours le pouvoir de se reprendre et de corriger le choix fait par erreur. Le lien avec le démon peut être rompu, malgré la valeur juridique donnée, en vain, au rite par l'Adversaire, soit dans le miracle de Théophile, soit dans celui du "Chevalier qui vendit sa femme au diable" (M 35):

“-Oh cavalier! Gran traició m'has feyta, que totes les mies armes m'has confuses. Però no.m havies tu promès en aquesta carta que aytal companyó inch amenasses ni. m fesses tornar en infern.

Aquí respòs madona santa Maria, e dix enaxí:

“-Oh malvat! ¿Cuydes tu haver part en la mia serve(n)ta? Sàpies que no.y has part ni heretat, que ans mi servex, e dic-ti e man-ti que.m dons aqueixa carta, e d'aquí avant que no hajes poder en ela ni en altri a fer mal ne dan”¹.

Les auteurs de miracles n'envisagent pas les graves implications du pacte diabolique. Leurs conséquences ou leurs signes seuls en sont montrés, toujours par des images concrètes. Pris globalement certes, les miracles donnent à voir la parabole de la vie humaine avec ses désirs et ses faiblesses, travaillée par la grâce dans l'optique du temps. Mais le miracle rétrécit, dans sa façon de les traiter, tous les problèmes qui se posent à l'occasion de ce récit: la précarité de l'être humain aux prises avec le mal, la grâce et la libre responsabilité, la chute et les malheurs qu'elle entraîne, puis, à quelques exceptions près, l'absence de sanction définitive, le rôle de Marie auprès des croyants déchirés entre leur désir d'aller vers le bien et le poids du mal.

Les problèmes ne sont jamais présentés de façon théorique, ni même posés au moyen de formules heureuses. Pourtant, d'autres esprits les conçoivent. Des franciscains comme Tommaso da Celano dans le *Dies Irae*, Jacopone da Todi dans le *Stabat Mater*, des dominicains comme saint Thomas d'Aquin dans ses hymnes et séquences *Pange lingua*, *Lauda Sion* ont donné la preuve de l'envol de la pensée vers des sommets religieux. La langue de la grande poésie serait-elle encore le latin pour les lettrés? L'esprit des miracles en langue vulgaire, à quelques exceptions près, ne s'est pas dégagé de la sensibilité pure et simple.

Dans les miracles de la Vierge, les choses et les idées ne posent pas de problèmes. Elles sont seulement mentionnées, rarement décrites ou analysées. Les auteurs se meuvent dans un monde familier et dans lequel ils semblent à l'aise. Il n'y a pas de mystère devant lequel le conteur impressionné recule ou s'arrête, tout paraît aller de soi. L'unique fait qui remplisse d'émerveillement est le nombre de miracles, incalculable, de Notre-Dame:

“Ca más son que arenas en riba de la mar”².

¹ *Miracles de la Verge Maria*, lignes 49-57, p. 78.

² G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 1, str. 47 d, p. 46.

On peut appliquer aux textes des miracles ce que Guerrero Lovillo écrit à propos des miniatures des *Cantigas*. Elles constituent un "baromètre sentimental" du temps, "*un art qui ne connaît pas les spéculations des théologiens, absolument indifférent aux abstractions mystiques*"¹.

4. DESTIN INDIVIDUEL ET NON COLLECTIF.

On pourrait se demander si certains miracles n'auraient pas pour origine d'anciens mythes défigurés. Quelques uns d'entre eux, en effet, mettent en scène des protagonistes incarnant des aspects de la condition humaine. Les légendes citées dans la rubrique précédente en sont un exemple. À ce moment, elles auraient une signification symbolique. Inversement, on a voulu voir dans la légende de Théophile un des lointains ancêtres du mythe de Faust². D'autres miracles proposent des personnages dont la démarche est exemplaire en bien ou en mal et qui auraient pu représenter un modèle pour un groupe social.

Sommes-nous autorisés à avancer une telle affirmation à partir de quelques détails isolés du contexte? Dans le mythe, l'accent est mis sur le tragique. Dans les miracles, les situations rappellent parfois celui-là, mais, tout en paraissant insolubles, elles peuvent être dénouées d'heureuse façon, soit par intervention céleste, soit par action courageuse appuyée par le Ciel.

Surtout, le miracle est écrit dans une perspective individualiste, il profite à un seul et non à une collectivité, ce qui empêche ces œuvres d'être comptées parmi les mythes, toujours collectifs et les inclut dans les contes, toujours individuels. Aucun miracle, par exemple, ne sauve une communauté entière de l'intrusion diabolique (sauf dans les sièges de ville, mais là, Marie intervient directement), le malheur qui fond n'apparaît pas non plus comme une rupture de l'harmonie universelle et n'a pas de proportions cosmiques. On ne voit pas les croyants prier les uns pour les autres, sauf dans le cas où une mère demande une grâce pour son enfant. On n'y trouve pas des fidèles, connaissant les mêmes difficultés, utiliser ensemble des moyens de salut semblables. Nos narrations se concentrent sur un destin individuel, une réparation à apporter à une victime isolée, un message à tel croyant remarqué par le Ciel, une rétribution à un individu exemplaire, une protection à qui l'a réclamée alors que le voisin n'en profite pas ("Impératrice sauve son mari dans la mine", "Vigne protégée de la grêle", J 161), une intercession

¹ José Guerrero Lovillo, *Las Cantigas de Alfonso X el Sabio*, p. 25. C'est nous qui traduisons.

² André Dabezies, *Le Mythe de Faust*, Paris: A. Colin, 1972, p. 256.

modulée selon le cas de chacun ("Deux frères de Rome"), une aide à un dévot courageux. Les problèmes moraux se réfèrent plus aux individus d'une société qu'à la société dans son ensemble. L'aspect collectif n'apparaît qu'à travers les temoins qui assistent au miracle et expriment leur sympathie ou leur compassion à l'être accablé, l'admiration pour celui qui a été aidé de façon surnaturelle, etc. Mais, dans ce cas, il peut s'agir d'un procédé destiné à favoriser la projection des auditeurs sur le sort du protagoniste, dans lequel ils se retrouvent.

Déjà, l'attitude du narrateur dans le miracle n'a rien de celle d'un barde. Malgré la diffusion voulue et l'adresse à un auditoire, le récit garde des traces de son origine homilétique, au sens premier du terme. Certains poètes font de leur sujet une affaire personnelle, intime, s'adressent à chaque membre de leur auditoire avant de s'adresser à l'ensemble:

*"Povres hom et tu, poure fame,
Qui ce myracle orras conter,
Legierement te dois donter . . ."*¹

Malgré le souci de prosélytisme, ils font leur cour à Notre-Dame, se disent son galant, emploient la langue peu courante dans le pays, comme A. le Savant. Parfois, tout est prévu pour être dit en petit comité.

Ce type littéraire porte la marque de la façon dont se vit l'esprit chrétien. Dans les miracles, les fidèles sont soumis par l'Église à des obligations cultuelles, essentiellement individuelles (récitation de prières, révérence devant les statues mariales), où n'apparaît pas le sens de la communauté. Cet individualisme religieux se traduit par une relation privée, personnelle, qui relève parfois d'un contrat passé en bonne et due forme entre deux parties: la Vierge, débitrice d'un destinataire de pratiques de piété, crédite le dévot d'un remerciement miraculeux ("Chasuble d'Hildephonse", "Prose faite en l'honneur de Notre-Dame", etc.). Cette image de l'Église et de la religion correspond à la société du temps, telle qu'elle apparaît dans les miracles: en dehors d'une solidarité, parfois relative, à l'égard des malades et lors des pèlerinages, aucune valeur n'est donnée au groupe. Dans ce monde règne l'individualisme et l'isolement du faible, quand ce n'est pas l'égoïsme et l'agressivité. Les auteurs se placent en moralistes, non en observateurs de la

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 19, v. 498-500, t. II, p. 177.

réalité. Ils renforcent leur démonstration en schématisant le monde dans le sens désastreux, pour faire tourner les regards vers le Ciel.

Sans que les auteurs soient gênés par la contradiction entre morale individuelle et règle imposée par une collectivité, dans le miracle marial l'individu est la norme, la faute est particulière à son auteur, chacun se sauve seul. Une exception est faite à l'encontre des Juifs. Dans les légendes étudiées, ils portent le poids d'une faute collective, la mort du Christ, comme une tare congénitale et sont parfois châtiés collectivement ("Juifs de Tolède", "Juifs écrasés par un portail qui s'effondre").

À part ce cas, chaque âme a pour elle-même son salut à faire. La perfection recherchée par le christianisme se situe hors de l'histoire humaine, mais le croyant n'a qu'un laps de temps fort court—l'espace d'une vie souvent abrégée au Moyen Âge—pour conquérir son salut. Le désir de ne pas perdre de temps, expliquerait la boulimie de pénitence et de prière montrée par certains dévots. Le salut se gagne ainsi avec l'aide de la grâce transmise par les sacrements. Nous avons vu toute la persuasion mise en œuvre en faveur de la fréquentation sacramentelle.

Cependant, les pratiques religieuses ne modifient guère le comportement de leurs observateurs: le "Larron dévot" continue à voler, le "Sacristain impudique" à forniquer, et perdent par là une partie de leur caractère social. Malgré les efforts de l'Église pour renforcer la communauté des croyants au moyen de symboles communs: liturgie et sacrements, il ne semble pas que son influence spirituelle soit allée assez profond pour modifier la façon de vivre et d'agir des gens. Elle n'a transformé la moralité ni chez les laïcs ni chez les clercs. La foi ne peut être mise en doute, mais si elle s'accompagne de pratiques religieuses, elle ne s'exprime pas par des œuvres de charité. En fait, pour un R. Lulle qui a présente à l'esprit la mission prophétique de l'Église, combien de religieux se contentaient de pratiques exclusivement cultuelles.

* *

Nous avons déploré les préoccupations terre-à-terre du miracle. Mais, pour être juste, ne peut-on y voir, par là même, une réussite didactique?

Les miraculés n'ont rien des "héros" des vies de saints. Ce ne sont pas des surhommes inimitables bénéficiant de grâces à la hauteur de leur vie hors série. On peut se demander, bien sûr, si, à l'occasion de miracles trop romanesques, la foi gagnait en profondeur.

Le compilateur n'a pas en vue un idéal de sainteté que le public se contenterait d'admirer béatement, ou sur lequel il projetterait ses rêves. Le

miracle marial donne à imiter des pratiques, une discipline chrétienne devant conduire, pensait-on à l'époque, à une sainteté quotidienne. Il aide aussi à comprendre des points de doctrine élémentaires, grâce à des images simples et à des gestes concrets.

Les moines du xiii^e siècle ont choisi un but: ne pas décourager. Étaient-ils inefficaces pour autant? Sans doute moins qu'il n'y paraît. Ils ne se limitent pas à montrer les résultats qui culminent dans la scène à sensation du miracle. Ils nous indiquent, aussi, les chemins qui y mènent et, surtout, que les futurs saints sont bien de notre race.

CHAPITRE 19

CONFORMISME ET ADOUCISSEMENT DE LA CONDITION HUMAINE AU XIII^e SIÈCLE

*"Escotez, seignor, et venez,
Vos qui la Virgine amez",
Mariale franco-provençal E 59,
v. 1-2.*

Les miracles de la Vierge ne présentent pas une conception uniforme de la religion, laquelle apparaît tout à tour sévère ou accommodante. Selon que les textes sont plus ou moins anciens, écrits par des tempéraments se laissant aller ou non à leur fougue naturelle, se mêlent des attitudes empreintes dans le conformisme et la peur, ou empreintes de compréhension. Dans quelle mesure ces légendes rendent-elles compte d'une évolution des esprits et d'un adoucissement dans la condition humaine au XIII^e siècle ?

1. L'AUTORITÉ DU PASSÉ ET DE LA CHOSE ÉCRITE.

La mention de la "lettre", de "l'exemplaire", de l'écrit, *escritura* ou *dictado* dans nos récits, montre le primat de l'autorité, à une époque où la culture est l'assertion tirée des anciens. Au Moyen Âge, le prestige de la tradition est grand. Tout acte, toute situation, tout récit, doit trouver sa justification dans le passé, époque meilleure. Pour cette raison, sans doute, les auteurs ne manquent pas de citer le modèle dans lequel ils sont censés se documenter.

Dans les miracles, les références sont de trois types: les autorités, c'est-à-dire la Bible, les Pères de l'Église et, en général, tout écrit en latin, comme les chroniques des siècles précédents; les raisonnements et les exemples. On trouve parfois les trois catégories réunies dans les histoires de G. de Coinci. Mais, nous le savons, la structure de ces contes fait la part belle à l'exemple. Le raisonnement s'écourtera jusqu'à disparaître dans le manuscrit

de Lérída. Les autorités deviendront de plus en plus vagues, sauf chez G. de Coinci et dans le *Mariale franco-provençal*, puis inexistantes. Même si des autorités sont alléguées, les textes ne sont pas "farcis": il n'y a pas de passages en latin, à part les *incipit* des chants ou des versets de psaumes.

L'effort de compilation des recueils relève de ce même esprit tourné vers le passé. Au lieu de faire du neuf en imaginant ou cherchant par eux-mêmes de nouveaux miracles, les auteurs, à part A. le Savant, ont raconté les mêmes légendes. Dans le domaine des contes de sotériologie mariale, la volonté d'établir des bilans, caractéristique du XIII^e siècle, a rarement donné lieu à des synthèses comme celle de Raymond Lulle, mais à des sommes dans lesquelles on aperçoit les apports divers, venus des siècles précédents. Les compilateurs ont agi avec la grande patience de l'artisan, procédant par ajout successif de textes, au fur et à mesure de leurs recherches et lectures, comme le bâtisseur de cathédrale montant une pierre sur l'autre.

Les traducteurs de miracles en langue vulgaire vivent dans un monde censé immuable, car voulu tel par Dieu. Ces hommes, au cœur d'un siècle en mutation, n'ont pas l'idée d'une évolution de l'humanité, de changement d'organisation et de coutumes—ou alors très conscients, ils en sont effrayés et tentent de réagir¹. Ils évoquent le temps des empereurs romains comme leur propre époque.

2. LES ÉTATS DU MONDE. LE CAS IBÉRIQUE.

Dans les miracles de la Vierge, quelle image les auteurs du temps se font-ils du monde, d'eux-mêmes et de leur relation avec les autres humains?

La conception du monde et l'organisation de la société y sont élaborées à partir de la notion d'Ordre (au sens de groupe social), inspirée par les textes sacrés. Elles assimilent un état de faits à une organisation providentielle, suivant une théorie qui a été exposée par Adalbéron, évêque de Laon, vers la moitié du XI^e siècle, sous le roi Robert le Pieux: "*La maison de Dieu que l'on croit une, est donc divisée en trois: les uns prient, les autres combattent, les autres enfin travaillent*"². Ainsi, la réalité sociale doit entrer dans un cadre théologique.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, II, Dout. 34, v. 874-882, t. IV, p. 474.

² G. A. Hückel, "Les Poèmes satiriques d'Adalbéron", in Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Paris, tome XIII, *Mélanges d'Histoire du Moyen Âge*, Paris, 1901 (édition et traduction), pp. 148-156, cité par G. Duby, *L'An mil*, Paris: Julliard, 1975, coll. Archives, p. 75.

Cette conception donnera son unité pendant des siècles à ce que l'on a appelé la chrétienté médiévale. Une telle théorie contribuait à constituer une organisation à structure fixe où il convenait à chaque groupe, complémentaire de l'autre, de perpétuer une situation eu égard à des considérations morales.

Si, en effet, l'ordre de la société est voulu par Dieu, ce serait un scandale de le remettre en cause. Il serait aussi criminel de s'élever contre l'ordre de la création que contre l'ordre social.

A. le Sage illustre l'idée dans deux *cantigas*. Dans J 154, c'est le coup de semonce envoyé par le ciel à un joueur qui, furieux d'avoir perdu aux dés, veut se venger de Dieu et de Marie et pointe vers le ciel une arbalète. Il voit tomber sur la table une flèche d'où coule du sang fumant. Dans J 297, un moine assure au poète royal qu'il ne croit pas à la vertu d'un bois sculpté, muet et inerte. Critiquant ce qu'il estime être la bigoterie du souverain, il ajoute à l'intention d'un confrère: "*Nous avons un roi qui croit aux idoles*". La Vierge ne tolérera plus, annonce le prince, de tels propos. Le religieux devient fou.

Ainsi, les miracles de la Vierge confortent le respect pour tout ce qui touche l'autorité, civile ou religieuse. À quelques exceptions près, rois et prélats y sont des personnages remarquables et pieux.

De même que la pensée médiévale est dominée par l'idée de symétrie entre le macrocosme et le microcosme, de même l'organisation sociale est fondée sur la hiérarchie, comme il en existe une pour les orbes du ciel et les chœurs d'anges.

Les trois ordres ont chacun un rôle bien défini. Clergé qui, malgré les différences entre ses membres—pauvre *provoire* de campagne ou évêque menant vie seigneuriale, moine plus ou moins exemplaire ou clerc adonné à l'étude—a le monopole de la culture. Noblesse batailleuse, peu soucieuse de spiritualité, de mœurs dissolues et au luxe ruineux. Peuple, enfin: bourgeois, "mécaniques", vilains, marins. Les paysans forment le groupe le plus malheureux qui avait à endurer, outre les fatigues des champs et l'isolement, les excès des hommes d'armes. Ils sont ignorants, encore à moitié païens. Les œuvres littéraires nous les présentent cupides et grossiers, comptant sur leur astuce pour survivre.

— Quelles observations peut-on faire sur le recrutement et le niveau de "ceux qui prient", tels qu'ils apparaissent dans les miracles?

Les religieux sont recrutés de deux façons. Par vocation, dans ce cas le critère est leur foi ou leur intelligence, non le niveau social. L'exemple le plus frappant est l'histoire du "Moine et de la Mère de Miséricorde" (C 6, E 11).

Un ancien larron a insisté auprès d'Odon de Cluny pour prendre l'habit. La nouvelle recrue se signale par sa vie exemplaire et sa dévotion mariale. Plus tard, malade, il se confesse à l'abbé, avoue qu'il lui a pris une cotte propre pour la donner à un pauvre et une corde pour se ceindre comme pénitence. Enfin, le mourant raconte un rêve fait la nuit précédente: il était sur une hauteur, à sa rencontre est venue une dame inconnue, elle s'est nommée Mère de Miséricorde, et lui a annoncé qu'il mourrait dans trois jours. Ainsi, dans ce miracle, Dieu a appelé à lui un individu dont la vocation a été agréée sur la terre comme au ciel, sans regarder à des origines contestables. La confiance placée dans le postulant s'est révélée justifiée, puisqu'il a été, secrètement, un modèle de charité et d'ascèse.

Le second mode de recrutement est l'oblation, ou don, par les parents, d'un enfant à un monastère (J 122, Infante de Castille, sœur d'Alphonse X, J 43, J 251, J 353, enfant vouée par un couple stérile). C'était une coutume courante au Moyen Âge, et même plus tard, de vouer un enfant nouveau-né à l'Église, soit pour en entretenir matériellement un édifice (J 247), soit pour qu'il entre en religion. Guibert de Nogent avait été ainsi voué à l'état religieux par sa mère, alors qu'elle connaissait un accouchement difficile.

En ce qui concerne le niveau spirituel des religieux, les miracles citent des saint très antérieurs à l'époque de rédaction en langue vulgaire (au plus tôt un siècle, avec saint Léon), mais peu du XIII^e siècle. Les auteurs s'inspirent directement de textes latins anciens et non des contemporains de langue vulgaire. Cela correspond aussi à la dépression d'une cinquantaine d'années entre saint Bernard, mort en 1153, cité dans le *Mariale franco-provençal* (E 14), et l'apparition des fondateurs des ordres mendiants: Dominique, nommé dans J 204 et François, dont les frères et sœurs sont cités dans le domaine ibéro-roman. Entre temps, il n'y a pas eu de saints marquants ni de grande initiative religieuse et, même, le désordre dans les mœurs du clergé aurait réapparu:

*"Assez puet on trover de celz
Qui fetart sont et perecelz
Ou mostier plus qu'en autre liu"¹.*

Dans le premier tiers du siècle, les moines, prébendiers et dignitaires de l'Église, sont l'objet des traits acérés de G. de Coinci. Les travers traditionnels reprochés aux religieux: hypocrisie, orgueil², attachement aux biens

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 27, v. 99-101, t. II, p. 258.

² *Ibid.*, B I 10, v. 1873-1874 et 1877-1878, t. I, p. 163.

terrestres¹, apparaissent. Pour lui, cette situation est grave car elle mine du haut en bas la hiérarchie et compromet jusqu'à la solidité de la chrétienté². Elle ternit l'image de marque du clergé et de la morale à propager³.

Bien que n'étant pas à proprement parler des religieux, il y a lieu de dire quelques mots sur les ermites. L'érémisme a commencé très tôt en Orient et s'est développé en Europe occidentale du x^e au xii^e siècle. Les ermites avaient la réputation d'exceller dans la tâche de direction de conscience. Il est parfois question d'eux dans les miracles et cela atteste l'antiquité de l'origine de certains textes, car à partir du xiii^e siècle, d'autres formes de vie religieuse se développent.

Trois traits caractérisent les ermites des miracles. D'abord, ces hommes n'ont pas des origines strictement populaires. Il y a donc dans la conception de l'érémisme, tel qu'il apparaît dans ces œuvres, l'idée, chère aux chrétiens de la Thébaïde, du refus du monde dans ce qu'il a de brillant, et du renoncement. Dans B I 37 et J 65, l'ermite était roi, dans J 93 un fils de bourgeois, dans J 95 un comte allemand. Apparaît aussi l'aspiration à l'indépendance, car l'ermite n'obéit à aucun supérieur. Il vit seul dans un abri rustique; sa vie dans une région déserte et montagneuse exige effort physique aussi bien que spirituel. Vêtu de la tunique courte du pénitent et de l'ascète, il n'est pas sédentaire car les gens venant le consulter, sa solitude n'est plus assurée, il doit aller se retirer ailleurs. Sa vie se partage entre la prière et l'instruction religieuse de ses visiteurs, qu'il invite à la pénitence et à la résistance aux tentations ("Enfant voué au diable", B I 22, J 115).

Ensuite, ils ne sont pas nombreux, alors que, de la fin du xi^e au début du xiii^e siècle, ce type de sanctification a connu une grande vogue. Ce nombre restreint s'explique: les miracles de la Vierge étant conçus à l'usage de laïcs vivant dans le siècle et à l'époque de l'expansion des villes, ce mode de vie risquait de ne pas laisser percevoir clairement sa signification.

Enfin, à la différence d'autres recueils, comme celui de la *Vie des Pères*, où les ermites succombent à la tentation et, par leurs crimes, s'exposent à mériter la damnation, dans les miracles, ils sont tous vertueux et aucun ne prête le flanc à la critique. Au contraire, ils sont favorisés de grâces extraordinaires. L'un entend la musique céleste (A 7, C 7, G 9), l'autre a une apparition de la Vierge (F 23), reçoit la nourriture du ciel (B I 22, J 115), et délivre du pouvoir du diable, ou encore fait l'admiration du couvent dont il

¹ G. De Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, B I 11, v. 733-735, t. II, p. 33.

² *Ibid.*, B I 11, v. 812-814, t. II, p. 36 et v. 928-930, p. 41.

³ *Ibid.*, B I 32, v. 202-204, t. III, p. 31.

relève (L 2). Peut-être s'agit-il d'anciens exemples marialisés, pris directement dans des recueils orientaux où la figure de l'ermitte n'avait pas dégénéré.

Encore moins nombreuses que les ermites sont les recluses. Elles souffrent sans doute de la méfiance dont elles ont été l'objet quand, dans les Flandres, les béguines ont été suspectées d'hérésie. Si l'une apparaît comme suppôt du diable (E 1), les autres choisissent cette vie à titre de pénitence, notamment après un adultère ("Deux femmes jalouses", E 16, L 4). Un exemple très ancien, marialisé ensuite, est l'histoire de "Marie l'Égyptienne", la courtisane orientale qui, à la suite d'une conversion prodigieuse, devient anachorète (A 31, C 12, K 3).

Les résultats recensés sont propres aux miracles de Notre-Dame. Il serait intéressant, pour l'historien, de les comparer avec ceux des textes ne visant pas un public mêlé. Dans nos légendes, il ne semble pas que l'érémitisme soit encore un modèle proposé. Ce type de vie, respecté, n'est pas souhaité et ne correspond plus à l'évolution de la société et de la sainteté du temps.

— Le groupe social des chevaliers s'est constitué à la fin du x^e siècle et dans la première moitié du xi^e siècle. Autour de l'an mil les nobles se campent dans leurs châteaux. En Castille, l'installation avait été antérieure¹.

Le chevalier a pour occupation la guerre, mais, en principe, il ne doit pas s'attaquer aux paysans, aux pèlerins ni aux marchands. Il lui est interdit de prendre chevaux et bœufs de labour ou de dévaster vignes et moulins. Du mercredi soir au lundi à l'aube, la Paix et la Trêve de Dieu, qui s'étendent progressivement de l'Aquitaine à l'Italie, entre la fin du x^e et la fin du xi^e siècle, interdisent toute violence (1027 *Constitució de Pau i Treva de Toluges*). Mais au xiii^e siècle, qu'est devenue la figure idéale du chevalier, héros pieux, protecteur des pauvres, de la veuve et de l'orphelin ?

Pour les milieux religieux, la chevalerie qu'ils avaient essayé de christianiser au xi^e siècle en intervenant dans les rites d'initiation, représente la violence fondée sur une fausse idée de l'honneur. La charité, la défense du pauvre ne l'inspirent plus. Ne peut-on voir là l'origine de la dépréciation du chevalier ? Au xiii^e siècle, la chevalerie veut aller librement à ses tournois et à ses amours, s'affirmer par l'ostentation des richesses. Elle méprise les morigénations de l'Église. Celle-ci se défie maintenant d'une caste qui n'est plus aussi docile qu'elle a semblé l'être, au cours des deux siècles précédents.

¹ "Entonces, en el siglo ix, empieza a sonar en la historia el nombre de Castilla "los castillos" aplicado a esta pequeña y combatida frontera oriental . . ." (Menéndez Pidal, *El Idioma español en sus primeros tiempos*, p. 83, col. Austral n° 250).

À la générosité, dont on trouve un exemple unique dans le *Llibre d'Ave Maria*, fait place le gaspillage reproché par G. de Coinci, quand ce n'est pas le pillage des plus défavorisés (C 60, "Chevalier pillard") et des églises, l'impiété (C 8, "Chevalier pervers"), et même le crime (C 50, D 17, E 47, J 19 "Trois chevaliers"). La valeur guerrière s'expose inutilement dans les tournois que l'Église essaiera, en vain, d'interdire (F 22 "Chevalier préservé de la noyade", J 195 "Chevalier mort dans un tournoi"), la brutalité envahit la vie quotidienne (F 4 "Chevalier qui coupe la langue d'un enfant").

Dans le domaine gallo-roman de langue d'oïl, déjà chez Adgar, aucun personnage de chevalier n'est digne d'attirer l'attention du Ciel de façon louable ou répréhensible. La seule figure sous laquelle il apparaisse, dans l'ombre, est celle du séducteur de nonne. R. Guiette rappelle pourtant que lors de la cérémonie de vêtue, l'évêque fulminait un anathème contre ceux qui arrachent les jeunes filles consacrées au culte divin¹. Une peinture désabusée de la société, faite théoriquement par un ange dans une vision (A 23, "Vision de Guettin"), réserve aux chevaliers une place peu glorieuse, dès le dernier quart du XII^e siècle:

*"Sur les cheualiers se replaint,
Ki trop unt lur curage faint,
Ki maintiennent les tricheries,
Les deliz et les leggeries.
Mentent lur fei-et lur fiance;
Ne funt rien de la penitence.
Ne lur enchalt, cum seït gaignie
L'aueir; mais que seïent aisie"*².

G. de Coinci (B I 28, "Chevalier dont la volonté fut tenue pour fait"), stigmatise les mêmes défauts: impiété, absence de respect pour l'Église:

*"Des eglises li fil enportent
Ce que lor pere i aporteren"*³.

Ailleurs, il dénonce la vie turbulente et la dépense (B I 41, "Chevalier qui eut Notre-Dame pour amie")⁴, l'esprit futile:

¹ R. Guiette, *La Légende de la Sacristine*, p. 195.

² Adgar, *Gracial*, A 23, v. 125-132, p. 144.

³ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 28, v. 276-277, t. II, p. 272. Cf. *ibid.*, v. 243; 258-259; 230-231; B II 11, v. 590-592, t. IV, p. 23.

⁴ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 41, v. 4-5, v. 8-10, t. III, p. 150.

"Que chevalier, prince et haut homme
 Aiment mais mieiz atruperies,
 Risees, gas et truferies,
 Sons et sonnés, fables et faintes
 Que vies de sains ne de saintes . . .
 Larges mençoignes, bordes amples
 Aiment mais mieiz que les essamples"¹.

En somme, peu de chevaliers pieux dans les collections franciennes (F 21, "Chevalier qui a revêtu une chemise de Chartres"); ils font preuve de façons peu relevées pour parvenir à leurs fins, comme le recours à une entremetteuse dans la version picarde de la "Sacristine" (G 6).

Dans le domaine ibéro-roman castillan, la seule présence des chevaliers est celle de criminels (D 17, "Trois chevaliers"). En gallego-portugais, le portrait nuancé est parfois bienveillant (J 44, J 232, J 352, où un chevalier implore la Vierge pour son autour, J 63). La *cantiga* J 64 présente le double visage du chevalier, l'un est pieux, l'autre n'a en vue que son plaisir et a recours à une entremetteuse. Nous avons étudié la maladresse du chevalier de J 84, responsable du suicide de sa femme. Les vrais modèles de piété (J 121) et de charité (J 207) restent rares. Il faut que Marie soit compréhensive pour la luxure, aide à s'améliorer ceux qui ont confiance en elle (J 137, J 152, J 336), les protège (J 148, J 233), les aide à sortir de prison (J 158). Mais on aperçoit, quand même, la faiblesse du joueur (J 174, J 214) ou de celui dont les seules préoccupations résident dans la galanterie et la guerre (J 195). C'est ensuite la série du chevalier pillard (J 57), du traître aux lois de l'hospitalité (J 194). Certains passent un pacte avec le diable (J 216, J 281). Un autre s'impatiente de la piété de sa femme (J 314). Ce sont des maris peu attentifs, parfois méprisants et brutaux (J 341).

En catalan, si un beau rôle incombe au chevalier de R. Lulle (L 3), dans les miracles de Lérida, l'admiration est mitigée. L'un a encore la grâce du ciel (M 31), mais l'autre égorge sa femme sur la foi des racontars d'une nourrice (M 34), un troisième fait un pacte diabolique (M 35).

Au sujet du deuxième "ordre" de la société, le miracle resté le plus célèbre, celui du "Chevalier au barisel" (J 155, M 1), de toute évidence, n'a aucun rapport avec les miracles de Notre-Dame. Il ne figure pas dans les collections anciennes et nous nous trouvons devant une appropriation flagrante, sans doute du XIII^e siècle, où le rôle de la Vierge demeure mince.

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, II Pr I, v. 144-148 et 151-152, t. III, p. 270.

Cette narration semble traduite sans remaniement du latin (mention d'Alexandrie dans J 155). Les critiques se sont demandé si elle n'avait pas été composée pour engager les seigneurs à opérer une conversion dans leurs agissements (le pèlerinage outre mer et l'aumône sont proposés en pénitence), avant qu'il ne soit trop tard. Les prédicateurs s'en sont servi longtemps, car il en existe plusieurs versions dérimées au xiv^e siècle, comme celle de Lérida (M 1), où la qualité de chevalier a disparu. Au xiii^e siècle, puisque certains seigneurs ne sont plus que des bandits tenant une région qu'ils rançonnent, il s'agit de frapper moralement des hommes qui avaient la puissance des armes, et tenter de réfréner leurs excès par une crainte salutaire.

Nous avons proposé des raisons historiques à l'estime relative dont jouit la noblesse dans la Péninsule ibérique. Le chevalier est le plus décrié dans les miracles en gallo-roman de langue d'oïl. La noblesse du nord, sévèrement jugée par les écrivains de son pays, semble peu estimable et peu estimée. Peut-être les miracles d'oïl reproduisent-ils l'alliance traditionnelle de l'Église avec la monarchie, le roi étant le protecteur des communes contre les seigneurs. D'où le soutien donné au pouvoir et les peintures peu flatteuses des nobles.

La dégradation de la figure du preux pourrait ainsi nous donner un élément de datation des miracles. Selon que le chevalier est pieux ou impie, les compilateurs ont eu un modèle latin plus ou moins récent. Au xii^e siècle, dans la mesure où elle respecte les consignes de l'Église, la chevalerie est exaltée. Le type du paladin des croisades d'outre-mer, pieux et courageux, se fixe. Dès le dernier tiers du siècle, la figure idéale subit une éclipse auprès des religieux. Dans les miracles, le chevalier est souvent le triste héros d'aventures peu honorables. Certes, de tels critères ne sont pas absolus, mais si nous prenons par exemple le dernier texte de la 2^e *Collection anglo-normande*, nous avons au moins deux éléments pour nous indiquer qu'il doit s'agir d'un miracle relativement récent: le chevalier est devenu pillard, le désir de confession diffère la mort. Dans la légende de la "Sacristine", dont on n'a justement pas de modèles latins anciens, le suborneur est un chevalier. Le combattant violent ou paillard a pu servir de figure à honnir dans les miracles du domaine gallo-roman d'oïl.

— Le peuple, tout en représentant la fraction la plus nombreuse de la population (artisans, bergers, marchands, marins, vilains, etc.) dans la réalité, vient en seconde position dans les bénéficiaires de miracles. Il obtient cependant un pourcentage assez proche de celui des religieux et de avance de très loin les éléments liés à la noblesse. On est frappé par l'import-

tance croissante prise, au fur et à mesure que le XIII^e siècle s'écoule, par l'élément populaire aux dépens du monde de l'Église.

Le lecteur peut surprendre des traces de l'évolution de la société au XIII^e siècle: expansion démographique sensible dans nombre de *Cantigas* où il est question d'enfants, essor de la production agricole et artisanale, également visible dans les œuvres galaico-portugaises. Entre la fin du XII^e siècle, qui connut encore la famine, et le début du XIV^e siècle, on décèle une élévation du niveau de vie, en comparant la peinture de la situation des vilains chez G. de Coinci et l'évocation de la vie des paysans cinquante ans plus tard, il est vrai, chez A. le Savant, donc en Péninsule ibérique où les conditions n'étaient peut-être pas les mêmes.

Dans les miracles de Notre-Dame la répartition entre vie urbaine et vie isolée à la campagne s'accuse en faveur de la première. En général, la campagne est laissée à l'écart. Le XII^e siècle et le début du XIII^e siècle voient la renaissance des villes et l'apparition des bourgeois, le développement économique et commercial. Les proportions varient toutefois d'une collection à l'autre.

Dans le domaine gallo-roman d'oïl, en anglo-normand, se passent hors d'une ville ou d'une communauté A 7, A 30, C 7, C 25, C 49. En francien, grâce, non à G. de Coinci (B II 20) ni à l'anonyme picard (G 9), mais à J. le Marchant, les miracles situés dans le monde rural sont plus nombreux: F 2, F 5 à F 12, F 15, F 16, F 25 à F 27. Le domaine gallo-roman d'oc ignore la campagne. Dans la Péninsule ibérique, G. de Berceo s'y intéresse une fois (D 11). Les *Cantigas* situées en milieu exclusivement rural sont peu nombreuses. Le roi rattache presque toujours les miracles au nom d'un bourg ou d'un pèlerinage. Font exception J 21, J 102, J 128, J 133, J 147, J 161, J 289, J 315, J 334, J 338, J 351, J 392, J 398. Étant données les circonstances, pas plus en Francie qu'en Ibérie, il n'existe à l'époque de ferme isolée. En catalan, à part R. Lulle (L 2, L 4), l'anonyme de Lérida ne se soucie guère d'ancrer ses récits dans un contexte sociologique.

Par rapport aux sept cent dix-neuf miracles étudiés, le nombre de vilains bénéficiaires d'une grâce est relativement bas, surtout en gallo-roman. On tend encore à leur refuser l'existence. Quand G. de Coinci écrit, l'affranchissement massif des serfs au milieu du XIII^e siècle n'a pas eu lieu. Ces tristes gens continuent à être achetés et vendus avec la terre. Face à cette masse, les auteurs, à l'abri derrière les murs de leur couvent, ressentent à la fois de la crainte et du mépris.

Les vilains sont d'abord connus pour leur balourdise, dont les diables mêmes se plaignent:

*"Vilain sont si fol et si nice
Gaires n'estuet subtilier
En aus deçoivre et conchier.
En aus petit noz deportons:
Ou feu d'enfer les emportons
A fouz, a cenx et a milliers"*¹.

Ensuite, leur cupidité est dénoncée même par les auteurs les plus bienveillants. Dans J 366, la chasse royale ayant perdu le faucon de Don Manuel, frère d'Alphonse X, les courtisans se demandent si les paysans n'auraient pas pris et revendu l'oiseau:

*"Cuidando que o achara / algun desses lavradores . . .
Que os achan a vegadas / e os tēen ascondudos
e os van vender a furto / por non seeren connosçudos"*².

G. de Coinci ajoute à ces travers la haine du prêtre et l'anticléricisme:

*"Ne veillent mais garder les festes
Ne faire riens que prestres die".
.....
"Ne doutent Dieu ne que moton
Ne ne donroyent un bouton
De sainz commanz de Sainte Eglise".
.....
"Tant par heit clers qu'encor dist il
S'enfanx avoit cinc cens ou mil,
N'en aroit ja un tout seul merc
Ne ja un seul n'en feroit clerc,
Chantatour ne prestre boulate"*³.

La "chrétienté médiévale" ne faisait peut-être pas l'unanimité de l'Occident. Toute la population n'a pas assimilé des consignes imposées d'en haut. Au Moyen Âge, la société est, comme à toutes les époques, en proie aux contradictions.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 42, v. 124-129, t. III, pp. 169-170.

² A. le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 366, v. 33 et 35-36, t. III, p. 285.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B II 20, v. 356-357; 363-365; 407-411, t. IV, p. 168 et 170.

Nous avons étudié ailleurs la sensibilité dans les collections de miracles de la Vierge¹. La tradition accole au mot "vilain" des épithètes malsonnantes:

"Wyvre et felun et de fel plein".

*"Le vilein fel, de pute afeire"*².

Dans le domaine gallo-roman G. de Coinci montre le mépris le plus incisif. Un exemple est donné par l'histoire du bouvier Buesars (B II 23), nanti d'un nom qui l'associe à busard et autres mots de la famille de buse. Le bénédictin détaille les imprécations ou jurons dénonçant la vulgarité du personnage³.

Dans le domaine gallo-roman d'oïl, la dignité de l'œuvre littéraire est déterminée par le rang social de ses protagonistes. Un personnage humble ne peut être que comique ou méprisable. Une hiérarchie des types littéraires répond aux ordres de la société. Les auteurs ont déjà fait un compromis en employant la langue vulgaire pour un ouvrage religieux, s'ils veulent conserver quelque gravité à leur livre il ne leur sied pas de prendre leurs héros parmi les êtres de moindre importance. Ainsi, le vilain est réduit à une facette péjorative. Le présenter sous un jour sympathique serait enfreindre les préceptes de la rhétorique.

Pourtant, G. de Coinci connaît la dure condition des vilains due, il est vrai, à leur impiété, et en éprouve parfois quelque commisération:

*"Toz tanz rastelent, toz tanz gratent,
Toz tanz hoent et toz tanz fueent
N'assez dou pain avoir ne pueent"*⁴.

Il est seul à faire valoir la dignité du pauvre, chrétien comme les autres. Mais ces généralités semblent plus inspirées de lieux communs que d'un regard personnel, jeté sur une catégorie guère fréquentée par le prieur de Vic-sur-Aisne:

*"Plus mainne Diex ou ciel tassus
De vilains a blanches chappetes,
De veves fames, de vielletes,*

¹ Paule Bétérous, "Contribution à l'étude de la sensibilité, de la fin du XIII^e au début du XIV^e siècle, à travers les collections de miracles mariaux en langue vulgaire de la Romania". *Mélanges offerts à Henri Guiter*, Perpignan, 1981.

² 2^e Collection anglo-normande, C 25, v. 6; J. le Marchant, F 2, v. 10.

³ G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, B II 23, v. 35-39, t. IV, p. 202.

⁴ G. de Coinci, *op. cit.*, B II 20, v. 468-470, t. IV, p. 172. Cf. C 25, D 11, E 40.

*De mesiaux, de tors, de croçus,
De contrefais et de boçus
Qu'il ne face de bele gent"¹.*

Dans les *Cantigas*, on voit les répercussions de la guerre, réalité presque permanente au Moyen Âge, sur la vie du petit peuple. Cette guerre n'est pas seulement celle de l'État, institutionnalisée et triomphante: croisades, Reconquête ibérique. La guerre féodale est une longue histoire de vengeances privées. Au détour d'un chemin surgissent des ennemis toujours prêts à dépouiller, sinon à transpercer, mutiler, dépecer le passant, le voyageur, le pèlerin. Vu le nombre de pauvres et de vagabonds, la violence est endémique au Moyen Âge².

Avec la division tripartite de la société, il résulte que chacun, selon l'ordre dans lequel il a vu le jour, a un rôle à remplir. Comme au théâtre, il faut correspondre à son personnage de religieux, de chevalier ou de laïc du peuple. On sera jugé là-dessus. Les intentions et vocations personnelles comptent beaucoup moins. La société attend de chacun une action déterminée, peu importe la satisfaction ou le mécontentement de celui qui agit.

Dans les miracles, la Vierge vient au secours, moins de la personne que de l'exécutant d'un certain type de dévotion ou d'activité attribuée par la société. Derrière le protagoniste se profile son groupe social ou une entité; par exemple le Maure, souvent, le Juif presque toujours, représentent le mal à extirper. Si, dans "la Sacristine" la Vierge remplace la religieuse défaillante, c'est parce que la nonne n'est pas à sa place; Marie n'absout pas pour autant le péché, elle rétablit l'ordre rompu. Les personnages sont rarement montrés en train de penser, ils sont les rouages d'une machine sociale. Les compilateurs retombent constamment dans la dénonciation de défauts (péchés capitaux par exemple), empêchant de tenir le rôle prévu. Rarement nous sont présentées les excuses qu'ont les personnages de leurs manques, comme le fera plus tard le roman psychologique. Les auteurs attirent l'attention sur l'extérieur, la souffrance physique plutôt que morale. Quand le ciel pardonne le mal, aucune explication détaillée n'est donnée. La Vierge tient compte de la dévotion ou veut mener à la conversion.

Ces réserves faites, les auteurs donnent dans leurs textes une image du monde qui tient compte de la réalité du temps. En ajoutant les trois caté-

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B II 20, v. 206-211, t. IV, p. 162. Cf. II ch 9, v. 1429-1433, t. III, p. 359.

² Cf. B I 34, F 24, H 4, J 22, J 51, J 57, J 96, J 114, J 124, J 126, J 129, J 146, J 177, J 184, J 229, J 323, J 328, J 359.

gories de la société laïque: chevaliers, citadins (bourgeois, artisans, commerçants) et paysans, nous voyons parmi les bénéficiaires de miracles plus de laïcs que de religieux, même si le clergé garde une place privilégiée. Il y a donc une ouverture sur la société séculière et une vision assez concrète des états du monde.

À travers les miracles de la Vierge transparait, chez les auteurs, un état d'esprit lié à la classe cléricale (domaine gallo-roman) ou noble (domaine ibéro-roman en galaico-portugais). Mais si dans le premier cas s'affiche le mépris du paysan, du travail manuel, dans le second, on ne trouve aucune attaque contre les vilains. Ni Berceo, ni A. le Sage, ni R. Lulle ou l'anonyme catalan ne ridiculisent l'homme du peuple en tant que tel. Bien plus, A. le Savant fait toujours parler le vilain comme le gentilhomme¹. Quant à R. Lulle, il présente (L 2) le paysan, âpre, certes, pour garder son bien, mais accessible aussi à des arguments spirituels, contraires de la cupidité. Le Docteur Illuminé respecte le paysan capable, pense-t-il, de s'élever aux plus hauts sentiments.

En Péninsule ibérique, à l'orgueil de caste, qui fait regarder avec mépris l'être jugé inférieur, succède un sentiment d'égalité, valeur chrétienne entre toutes. Le baptisé est vu au delà des conventions sociales. Les auteurs ne sont pas aveugles sur un monde en évolution. Chez eux demeure la tradition, très forte, d'une société fondamentalement égalitaire, avec un sens élevé de la dignité de toute personne, auquel s'ajoute peut-être le sens d'une solidarité péninsulaire.

G. de Berceo, A. le Savant, R. Lulle, restent humains avec une indépendance d'esprit qui leur fait prendre contact avec la réalité ou du moins, ouvrir les yeux sur elle. Édifiante ou critiquable, belle ou avilie, la création—foncièrement bonne—se trouve assumée par le même Sauveur, étranger à la mesquinerie. Il vient pour les pécheurs et n'interdit que l'orgueil. Dans le domaine ibérique, les auteurs sont restés plus évangéliques.

3. ATTITUDES FACE À L'ARGENT ET AU POUVOIR. AMBIGUITÉ DE LA CRITIQUE ET DE LA SATIRE.

Jusqu'au XII^e siècle, on considère la pauvreté comme une malédiction divine et non comme une ressemblance avec le Christ. Pourtant, déjà à la fin du XI^e et au début du XII^e siècle, se fait sentir le besoin de revenir à plus

¹ Comparer B II 23, v. 43-45; 61-64, t. IV, p. 203, et la *cantiga* J 61, v. 12-18, t. I, p. 175, version gallégo-portugaise du "Bouvier Buésars", où les jurons deviennent des arguments sobres.

de pauvreté évangélique, dont l'ordre richissime de Cluny ne semblait plus se souvenir. Les Chartreux décident de vivre dans la pauvreté totale. Les Cisterciens, avec Bernard de Clairvaux, veulent la solitude, réhabilitent le travail manuel, (la seule activité acceptée des Clunisiens était l'enluminure des manuscrits)¹, l'agriculture; ils renoncent aux revenus tirés d'impositions quelconques.

Au XII^e siècle, la mentalité change à l'égard de la pauvreté. L'idée de fondations charitables se fait jour: hôpitaux², léproseries, construction et entretien de ponts et de routes par des moines³, hôtelleries pour l'hébergement des pèlerins, un peu plus tard, ordres pour le rachat des captifs en pays musulman. L'avarice est le premier des vices, avant même l'orgueil. Cependant, l'esprit de pauvreté n'habite pas l'Église, telle qu'elle apparaît dans les miracles. Au début du XIII^e siècle, époque des ordres mendiants, G. de Coinci vitupère à la fois les prébendiers cupides et les chevaliers rapineurs.

Au XIII^e siècle, la notion de pauvreté s'approfondit. Le pauvre n'est pas que le haillonneux. R. Lulle illustre le changement de mentalité intervenu au siècle précédent: le prochain, le nécessaire est aussi l'isolé, le marginal, l'errant auquel on doit montrer la charité fraternelle en action (L 4).

La préoccupation pour la détresse correspond d'ailleurs en Occident à la renaissance des villes et à l'expansion économique⁴. Or, celle-ci accroît la distance entre riches et pauvres. De plus, avec l'anonymat urbain, même si celui-ci était relatif à l'époque, malheur à l'indigent jusque là secouru, à la campagne, par ses connaissances, parents et amis. Isolés et dépourvus d'aide, de tels êtres devinrent, dès lors, rejetés ne pouvant s'enraciner nulle part.

Le nouveau spectacle des misérables va poser en ville un problème moral aux croyants les plus exigeants, scandalisés de voir combien les agissements de l'Église étaient en contradiction avec l'enseignement évangélique.

Un miracle comme le "Pauvre charitable" témoigne de l'expansion des villes. Il figurait dans des collections latines du XII^e siècle (G. de Malmesbury), peut-être du XI^e selon Mussafia (série HM), mais n'est pas antérieur. En effet, vivre toute une vie sans aucun bien en nature ou en argent, suppose la résidence en ville et la présence d'habitants assez riches et eux-mêmes charitables. Ce mendiant mène une vie pénitente dans le dépouillement total

¹ Cf. E 22, J 384 "Moine qui écrivait le nom de Marie de trois couleurs".

² Cf. B I 38, J 67, K 1, "Homme servi par le diable".

³ Cf. G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, B I 18, v. 11-16, t. II, p. 130, et G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 6, str. 142 b, p. 70.

⁴ Cf. A. Vauchez, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental*. Paris: P.U.F., 1975, p. 167.

qui n'est pas sans rappeler celle des groupes de béguines, à la fin du xii^e siècle, sur les territoires de la Belgique actuelle: sainte Yvette d'Huy ou sainte Marie d'Oignies ont mené des vies semblables.

Dans les collections étudiées, les miracles tournant autour du thème de l'argent tiennent une place assez subalterne, nouvelle preuve de l'archaïsme des modèles et d'une époque où l'argent ne circule pas entre toutes les mains. La mention épisodique du thème attire d'autant mieux l'attention sur lui. Il présente deux modalités: l'argent mal ou bien utilisé: l'argent réduit à l'état de formule dans des métaphores financières¹.

L'usure n'apparaît qu'indirectement dans les miracles. Elle était condamnée par l'Église avec tout ce qui pouvait lui être assimilé, comme le prêt à intérêt (décision du concile de Tours en 1163, présidé par le pape Alexandre III². Elle était aussi condamnée par la loi civile, pour essayer de réprimer une pratique très répandue, et pourtant très sévèrement jugée. La dépouille mortelle des usuriers, morts sans avoir rendu gorge, ne devait pas être ensevelie en terre chrétienne. Dans les miracles, ils sont condamnés à l'enfer³. L'usurier cumule parfois deux motifs de répulsion, c'est un Juif ("Écrin") ou un hérétique (J 175).

Parfois, l'usure est assortie de clauses aussi étranges que terribles: servage pour dette, comme dans la légende de "l'Écrin" du domaine gallo-roman d'oc et d'oïl; enfant mis en gage dans J 62. Cette dernière tractation est l'écho d'une anecdote célèbre contée par le Ménestrel de Reims, poète populaire du xiii^e siècle. Le futur Louis VIII était en Angleterre, en difficulté dans la guerre contre Jean sans Terre; il demanda de l'aide en France. Le roi Philippe Auguste ne voulant pas envoyer d'argent, Blanche de Castille le menaça de mettre ses enfants en gage⁴.

Le commerce n'échappe pas à la suspicion dans certains miracles, traduits de modèles des xi^e et xii^e siècles. Les marchands de Laon (B II 15, J 35), négligents pour accomplir leur vœu, après une traversée périlleuse, voient leur laine détruite sur les quais de Douvres . . . Le *Décret* de Gratien (vers 1140), plus tard code juridique de l'Église, voit dans le marchand un

¹ "Larron pendu" A 6 h, B I 30, C 20, D 6, E 35, J 13, M 33, J 182; "Deux frères de Rome" A 10 h, B II 19, C 24, D 10, E 39; miracles où les voleurs sont dénoncés à la honte publique: D 24, J 326, J 57, J 147, J 159, J 212.

² André Vauchez, *op. cit.*, p. 114.

³ "Riche et la veuve", B I 19, J 75; "Clerc de Cambrai" E 7.

⁴ Ernest Lavisse, *Histoire de France illustrée depuis les origines jusqu'à la Révolution*. Paris: Hachette, 1911, t. III, par Ch. V. Langlois, p. 2.

être difficilement agréable à Dieu. Au XII^e siècle, le bénéfice obtenu dans des activités commerciales est encore tenu pour péché.

Avant le XII^e siècle et après, les esprits ont été plus indulgents sur la question. Dans le miracle de "l'Écrin", dont le modèle, semble-t-il, a été composé au moment de la querelle des Iconoclastes, donc au VIII^e siècle, la statue de Marie témoigne en faveur du marchand. Le XIII^e siècle, avec son évolution économique favorable, révisera sa conception du profit et ne vouera plus le marchand à la réprobation éternelle. À la fin du siècle, les deux attitudes bienveillante et méfiante coexistent. A. le Sage montre des marchands bénéficiaires de grâces mariales (cierges qui restent allumés dans J 116), alors que dans deux miracles de Lérida (M 2, M 34), le diable prend l'apparence d'un marchand, peut-être pour améliorer son image de marque.

Enfin, l'argent est aussi le pouvoir pour qui le possède. Il est lié au pacte diabolique dans le "Chevalier qui vend sa femme au diable" (J 216, M 35), le "Chevalier qui ne veut pas renier Marie" (J 281), la "Mauvaise nourrice" (M 34) et, dans une certaine mesure, le miracle de "Théophile".

Le miracle du "Riche et de la Veuve" (B I 19, J 75), nouvelle version de la parabole du mauvais riche (ici un usurier), se double d'un autre parallélisme entre le bon et le mauvais directeur de conscience. Le confesseur ne veut pas s'éloigner de l'usurier, dont il attend le testament, pour aller reconforter une mourante pauvre. Deux problèmes en relation avec l'argent se posent donc à propos de cette légende: l'usure qui mène en enfer, le rôle du directeur de conscience dans les dispositions testamentaires.

Depuis la fin du X^e siècle, sous l'influence de Cluny, s'était développée la liturgie en faveur des défunts. Pour figurer sur les obituaires des monastères et avoir leur nom mentionné au cours des oraisons pour le repos de leur âme, de riches laïcs n'hésitaient pas à acheter cher un tel privilège, notamment par des donations foncières. D'autre part, l'usage voulait qu'on laissât à l'Église, par testament, un legs en faveur des pauvres pour le rachat de ses péchés. Le clergé, dans certains endroits, tendait à faire de cette coutume une obligation. L'intestat se voyait refuser l'absolution et le viatique. Ses malheurs ne s'arrêtaient pas avec la mort, car il ne recevait pas de sépulture chrétienne et le clergé s'emparait de la succession pour la répartir à son idée; de son côté, le seigneur revendiquait celle-ci.

Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, des souverains, comme saint Louis, et l'Église s'émurent devant les abus. Des mesures furent prises vers la fin du règne. En leur absence, on imagine les chantages et pressions qui, étant données les dispositions rappelées, pouvaient être exercées sur le moribond par la famille et le confesseur et aussi les scènes pénibles en résul-

tant, telles que les évoque G. de Coinci (v. 88-114, 169-173, 203-204). Les Frères Mineurs et Prêcheurs s'étaient assuré un quasi monopole de la direction de conscience au XIII^e siècle, et furent souvent la cible de critiques concernant ce sujet—surtout les Dominicains, à qui on reprochait les captations d'héritage. On ne sera donc pas surpris de voir notre légende peu répandue...

Mais l'argent n'est pas présenté seulement comme mal acquis ou mal utilisé. Il existe des œuvres où il sert, à bon escient, comme dans la construction des cathédrales et l'aumône.

Nous avons parlé de l'aventure des chanoines quêteurs de Laon, chassés de Christchurch par leurs confrères anglais. Dans le recueil de J. le Marchant, les quêteurs de Chartres ont plus de chance. Ils ont commencé, il est vrai, par prêcher d'exemple, en abandonnant trois années de leurs rentes pour la reconstruction de la cathédrale¹.

Quant à l'aumône, elle est au Moyen Âge de deux sortes. Corporelle: donner au pauvre, ou spirituelle: pardonner les offenses.

Les deux catégories sont représentées dans les miracles: "Pauvre charitable", "Richard Cœur de Lion". Les *Cantigas* offrent de nombreux exemples d'hommes (J 335) et surtout de femmes charitables, donnant des vivres à des mendiants (J 203, J 258). Certaines attitudes atteignent l'héroïsme: "Chevalier qui pardonne à l'assassin de son fils" (J 207), "Chaste impératrice"².

Un motif plus discutable est celui du vol accompli pour faire la charité, couramment exploité dans les récits hagiographiques, puis marialisé. Or, au Moyen Âge, existe un sens très vif de la propriété: le vol est puni de mort. Dans nos légendes, Marie intervient pour les voleurs les plus pieux, comme le "Larron pendu", parfois présenté sous un jour sympathique quand il redistribue les richesses d'iniquités, dans la version de G. de Coinci:

*"Luez que riens nule emblee avoit,
S'aucun mesaaisié savoit,
Fust poves hom, fust povere fame,
Por l'amistié de Nostre Dame
Mout volentiers bien li faisoit
Et doucement l'en aasoit"*³.

¹ J. le Marchant, *Miracles de Notre Dame de Chartres*, F 3, v. 277-280, p. 73; F 4, v. 240, p. 85.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B II ch 9, v. 2747-2750, t. III, p. 411.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 30, v. 15-20, t. II, pp. 285-286.

Notre voleur anticipe sur le type de José María, le bandit au grand cœur, cher à la tradition populaire espagnole:

*"El que a los pobres socorre,
y a los ricos avasalla",*

comme dit le *romance*.

C'est aussi le cas de deux autres récits, "Odon de Cluny et le larron converti" (C 6, E 11) vu plus haut, et "l'Évêque qui brisa l'arche de son chapelain" (E 21).

Là, l'évêque Boniface n'a rien à donner pour faire la charité. Il se souvient que son chapelain a vendu un cheval et mis l'argent dans un coffre. Le chapelain, neveu de l'évêque, constate la disparition de ses deniers, entre en fureur et menace. L'évêque, très fâché, va à l'église, demande à Marie de lui donner l'argent pour rembourser. À la fin de sa prière, il a les onze pièces dans la main. Il morigène l'ecclésiastique, dévoilant que l'argent caché devait servir à acheter les électeurs, car le neveu voulait être évêque à la mort de son oncle.

Si dans la première légende, le moine n'a lésé personne: il s'agissait d'objets à plusieurs exemplaires, appartenant à la communauté, le procédé utilisé dans la seconde est plus spécieux. Pour le faire accepter, l'anonyme se hâte d'indiquer que l'argent était destiné à des pratiques simoniaques.

En consultant un traité médiéval de morale, comme le *Liber scintillarum* de Defensor de Ligugé (autour de l'an 700)¹, à la section consacrée à l'aumône, nous avons la réponse aux deux problèmes posés: que vaut l'aumône faite avec des biens volés ou de l'argent pris à un autre?

"Telle est l'aumône qui plait à Dieu: celle qui provient du fonds domestique et non de larcins malhonnêtes" (sentence 29).

"Donner l'aumône avec de l'argent volé n'est point service de pitié, mais paiement de crime. Qui prend injustement ne donnera jamais avec justice; car il n'est pas bon de donner à l'un ce qu'on extorque à l'autre".

Donc, dès le haut Moyen Âge, de telles pratiques n'étaient pas admises par les moralistes. Nous voyons leur point de vue théorique et sévère dans un ouvrage destiné à d'autres clercs. Mais, à un niveau plus bas, il est avec le ciel des accommodements. L'homme de la rue a toujours envie de se

¹ Defensor de Ligugé. *Liber scintillarum*. Édition et traduction de H. M. Rochais, O.S.B. Paris: Le Cerf, 1962. Coll. Sources chrétiennes, t. II, pp. 103-113.

faire justice lui-même, d'où les figures de bandits généreux, rappelées plus haut, dont les récits populaires, de tous les temps et de tous les pays, foisonnent. Le public devait être satisfait de voir des saints succomber à la même faiblesse avec des intentions pures. Enfin, il ne faut pas sous-estimer l'engouement suscité dans le public par des actions à la limite du permis, pourvu qu'elles impressionnent par quelque éclat.

Le nombre relativement restreint de textes où il est question d'argent, témoignent d'une époque où l'Église ne s'occupait pas beaucoup de métal, et tirait plutôt ses revenus de propriétés foncières. Une époque aussi où les changements de la roue de fortune au plan individuel ne sont guère spectaculaires... Peu d'exceptions: le marchand de Byzance trop généreux, le chevalier vassal du diable (J 281), la dame noble réduite à hypothéquer ses terres (J 62), le noble qui joue aux dés une chapelle (J 214), la pauvre proposant au changeur son billet de confession (J 305). L'argent ne représente pas une préoccupation caractéristique en un temps où il commence seulement à circuler (J 239). Pourtant, A. le Savant fait se plaindre un riche d'avoir à solliciter du roi une terre pendant quinze jours, car le logement est très cher à Séville (J 382).

En ce qui concerne le vocabulaire, la présence de l'argent se manifeste dans des comparaisons financières ou numériques chez G. de Coinci, G. de Berceo, A. le Savant, les autres compilateurs étant moins au courant dans ce domaine.

Les trois auteurs sont très au fait de la variété des monnaies qui ont cours dans l'Europe occidentale. G. de Coinci évoque les richesses des religieux attachés à leurs "*Solz et mars et livres*", les besans qu'arrachent les médecins, les livres sterlings que ramassent les chanoines quêteurs de Laon¹. Berceo, en plus d'évoquer les monnaies ibériques, telles les *pepiones* (dix-huitième d'une monnaie de billon appelée *metical*), nomme le *pougeois* de France, monnaie infime, percée d'un trou, valant un quart de denier². A. le Savant énumère:

*"Esterlīs e to(r)neses, burgaleses, pepiōes"*³,

qui résument les monnaies importantes du temps: denier *esterlin*, livre ou denier tournois, c'est-à-dire frappé à Tours, comme l'étaient à Burgos les monnaies suivantes.

¹ G. de Coinci, B I 11, v. 1576, t. II, p. 65; II ch 9, v. 2492, t. III, p. 401.

² G. de Berceo, D 5, str. 132 d; D 16, str. 371 a; D 23, str. 666 b.

³ A. le Savant, J 305, v. 33, t. III, p. 134.

À part l'esterlin d'Henri III d'Angleterre, il n'est pas question des nouvelles monnaies, comme le florin de Florence ou l'écu de saint Louis, frappés en or, témoins de l'enrichissement de l'Occident. Les miracles de la Vierge s'adressant à un public à dominante populaire, il ne convenait pas de lui parler d'espèces récentes, qu'on ne voyait qu'entre les mains des rois et des nobles les plus élevés, ou d'un changeur particulièrement riche.

Dans le premier tiers du siècle, pour nos conteurs l'or avait un caractère suspect. Dans le miracle de Théophile, version de G. de Coinçi, le Juif incite le vidame à se couvrir d'or. La richesse de Théophile étant d'origine diabolique, l'or est ainsi associé à l'idée du mal:

*"Tu dois avoir mignotes robes,
Biaus palefrois et biax destriers,
Dorez lorainz, dorez estriers,
Sele doree, esperons d'or"*¹.

L'attitude prise face à l'argent par les différents compilateurs est exclusivement celle du moraliste. Aucun ne prend parti pour ou contre l'organisation d'une société qui permet l'enrichissement de certains citadins, et même paysans, creusant le fossé entre riches et pauvres. Aucun ne pousse de cri d'alarme face aux prémisses d'un système qui consacrerait, pour des siècles, l'inégalité sociale. Avec les auteurs de miracles de la Vierge, la Justice interviendra dans l'autre vie. Les critiques sont toujours morales et non sociales, elles ramènent tout aux catégories des péchés capitaux, telle l'avarice des prélats². S'apercevant que l'argent mène le monde, G. de Coinçi se contente de tirer des jeux de mots désabusés:

*"Avoirs fait bien d'un petit page,
D'une frocine, d'un rabot
Qui n'est pas graindres d'un cabot
Un grant seigneur, un grant doien"*³.

La richesse, critiquée seulement comme obstacle à la sainteté, n'est jamais opposée qu'au renoncement.

Quant au pouvoir, il n'est en aucun cas discuté. G. de Coinçi fait des remontrances à Louis VIII pour lui reprocher de tolérer trop d'Anglais sur le continent⁴, non pour critiquer la politique. Les autres collections sont

¹ G. de Coinçi, *Les Miracles de Nostre Dame* B I 10, v. 498-501, t. I, p. 81.

² *Ibid.*, B I 11, v. 708-712, t. II, p. 32.

³ G. de Coinçi, *op. cit.*, B I 11, v. 720-723, t. II, pp. 32-33.

⁴ *Ibid.*, B II 17, interpolation manuscrits D et I, v. 69-72, t. IV, p. 108.

muettes là-dessus; quand elles nomment un roi, c'est pour exalter sa piété (Richard Cœur de Lion). À plus forte raison quand un souverain tient la plume, il présente de lui une image de chef protégé par le Ciel, donc agissant conformément à la volonté divine. Les épreuves lui viennent des hommes: adversaires religieux venant de l'extérieur, ou adversaires intérieurs venant de la noblesse qui, nous le savons, n'occupe pas une place de choix dans les miracles.

L'ambiguïté de la critique de la société se retrouve dans la satire, éparse tout au long des miracles.

En prenant des représentants de toutes les classes de la société comme protagonistes de leurs contes, les auteurs ont été amenés à faire une sorte de revue des états, souligner les particularités et surtout les défauts de chacun.

Les religieux étant, à la fois, les auteurs et les protagonistes de miracles les plus nombreux, on peut s'interroger sur le discours que tient la caste cléricale sur elle-même. Le lecteur est surpris du jour sous lequel elle se présente.

"Le Clerc de Chartres" ou le "Sacristain noyé", sans parler du "Moine de Cologne", père d'un enfant, n'ont pas mené vie édifiante. Luxurieux et gourmands à leurs heures, ils sont présentés dans des situations peu honorables pour leur sens de la discipline conventuelle. Quant au miracle du "Prêtre ignorant", il est l'occasion de censurer indirectement l'insuffisance, peut-être due à la paresse, de la préparation liturgique du malheureux suspens, face à un évêque irascible.

Certes, les critiques contre les religieux ne devaient pas être gratuites, mais correspondre à une réalité historique, si l'on tient compte des modes de recrutement que nous avons rappelés. Le cloître a été parfois un refuge pour les nobles que leur santé empêchait de se livrer à l'activité guerrière, et une issue pour les pauvres auxquels on ne savait quel état donner. D'où tous ces miracles où l'on ne peut pas voir une démonstration sans réserve de l'excellence du clergé. Agissant encore en moralistes, les auteurs ne dissimulent pas les défauts de leur milieu, manque de charité, désordre de certains couvents. Il ne s'agit pas de remettre en question l'institution ou même son fonctionnement, c'est une façon de se reconnaître pécheurs comme le reste de l'humanité. Pour les compilateurs de miracles, personne n'est pur, tous les humains se retrouvent ainsi au même niveau. Cette idée n'empêche pas les clercs de profiter, en toute sérénité, des avantages de leur position sociale.

Les défauts dénoncés dans la noblesse sont, eux aussi, de nature morale: orgueil, luxure, colère. Il n'est jamais question d'en réexaminer la pri-

mauté dans la société laïque. La place des nobles étant admise une fois pour toutes, il faut leur faire honte par rapport à leurs ancêtres plus généreux avec l'Église¹. De son côté, A. le Savant, tout en objectivant son irresolution dans deux miracles (J 377, J 382), ne va pas mettre en danger par ses écrits le principe monarchique: seule la révolte de la noblesse met en péril l'autorité (J 235).

Quant au peuple, coupable d'avarice et d'envie, il est justiciable d'un traitement un peu différent dont nous avons dit quelques mots. Le clergé et la noblesse inspiraient une attitude plus ou moins scandalisée, d'où les reproches dont ils étaient l'objet. Les gens du peuple déclenchent le mépris et sont parfois ridiculisés, surtout dans le domaine gallo-roman, ou bien ils sont le public auquel on fait la leçon, comme dans le domaine ibéro-roman.

Les rédacteurs de miracles racontent ce qui leur convient. J. le Marchant veut persuader son public de l'unanimité populaire pour reconstruire la cathédrale de Chartres. En revanche, on ne mentionne jamais dans aucune collection de miracles de Notre-Dame de Reims. Il faudrait rappeler, il est vrai, l'émeute de 1233 où les habitants, révoltés par les impôts qu'ils devaient payer pour la construction de la cathédrale, firent interrompre les travaux et disperser les ouvriers de l'évêque². L'incendie du Mont Saint-Michel par les paysans d'Avranches insurgés, en 1138, est passé sous silence au profit d'un incendie antérieur, dû à la foudre (1112). Les références à des réalités gênantes, dont il est question pour les conséquences, jamais pour les causes, sont éludées. Aucune revendication n'existe contre la justice mal rendue ou les impôts trop lourds. Problèmes réels, puisque saint Louis, comme plus tard A. le Sage, se voyait l'objet des doléances de plaignants auxquels il essayait de donner satisfaction. Il n'y a pas davantage de récrimination contre le seigneur local, malgré la piètre image donnée de la noblesse.

Le miracle marial est une littérature soigneusement sélective. Les auteurs retiennent les seules anecdotes aidant à leur démonstration. Pour le reste, ils ne cherchent pas à secouer l'opinion. L'unique révolte admise s'en prend aux Juifs ou aux étrangers. Les écrivains n'embouchent jamais de trompette pour dénoncer une division en Ordres qui les arrange, puisqu'ils appartiennent au premier ou, au moins, au second.

La satire que nous trouvons dans les miracles ne doit donc pas faire illusion sur sa portée. Si vive qu'elle puisse être, elle a toujours pour moteur une exigence morale ou religieuse et se réduit à la dénonciation des péchés

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B II 11, v. 590-592; v. 641-645, t. IV, pp. 23 et 25-26.

² Georges Duby, *Le Temps des cathédrales*. Paris: Gallimard, 1976, p. 118.

capitaux dans lesquels quiconque peut tomber, quelle que soit la classe à laquelle il appartient.

Même la satire contre le clergé ne dépasse pas le simple anticléricalisme du folklore. Quand le topique va jusqu'à la censure, celle-ci s'exerce sur des individus et non sur l'institution. Les attaques ne visent pas l'Église ou la noblesse, mais leurs représentants qui, en commettant des abus, risquent de perturber l'ordre. D'ailleurs, même dans ce cas, les dissensions entre clercs n'apparaissent qu'adoucies, les rivalités entre ordres religieux sont quasiment absentes. Dans un miracle comme celui de "l'Hérésie de Justinien", le patriarche et l'empereur ont failli en tant que croyants, ils ne sont pas condamnés en tant que chefs politiques.

Dans la revue des états, la satire respecte la hiérarchie sociale. Faite sur le plan moral, elle n'est jamais politique. Même les apparentes libertés satiriques d'un G. de Coinci obéissent, non pas à une critique personnelle de la société, mais bien à des formes traditionnelles de littérature et, par là, sont inoffensives, elles ne font courir aucun danger à la société.

4. LE XIII^e SIÈCLE, PALIER DANS LA DURETÉ DU TEMPS.

Le XIII^e siècle est une époque relativement délaissée par les comparatistes. Nous pensons pourtant que le recours aux œuvres même secondaires d'une époque, vue tantôt comme marquant le pas après la renaissance du XII^e siècle, tantôt préparant des changements, peut être utile à la connaissance d'une société où les documents écrits n'étaient pas encore nombreux.

Le XIII^e siècle correspond à l'apogée de la civilisation de l'Occident médiéval qui atteint alors ses limites d'extension territoriale. Après les hantises de l'an mil, les famines du XI^e siècle, le mysticisme et les controverses philosophiques du XII^e, le XIII^e siècle fait figure de halte avant la longue dépression qui s'amorce vers 1280 pour durer presque deux siècles (récoltes désastreuses et famines, désordres sociaux, catastrophes du XIV^e siècle, avec l'hécatombe de la peste noire et le début de la guerre de Cent Ans).

La vogue des miracles de Notre-Dame correspond à la période d'essor de l'Occident médiéval dans le domaine matériel. Cet essor est d'abord dû à l'amélioration d'instruments en relation avec l'agriculture (moulin à vent, charrue plus perfectionnée, attelage plus rationnel), à des procédés nouveaux pour éviter l'épuisement des terres (assolement) et accroître le rendement des champs, au développement des cultures et au défrichement. Cette dernière entreprise, dirigée par les moines, avait permis de gagner

des surfaces cultivables. C'est aussi une période d'accroissement de l'élevage dont se font écho les *Cantigas* (vaches J 31, moutons J 147, J 398, porcs J 197, volailles J 389, sans parler des abeilles J 128, J 208, J 326). Ainsi l'Occident ne connaît pas de famine généralisée entre 1225 et les premières années du xiv^e siècle, malgré l'augmentation de la population dans plusieurs pays, comme la France et l'Angleterre. Avec le xiii^e siècle se termine le grand essor de la vie agraire qui avait duré quatre siècles.

Peu de miracles traitent de famine: deux dans le domaine anglo-normand (A 39, C 57 "Hérésie de Justinien"). Dans le domaine francien d'oïl, des miracles traitent d'aumônes envers les pauvres, preuve de charité et de niveau de vie satisfaisant. Il n'y a pas de récit de disette chez G. de Coinci, gastronome à ses heures¹, ni J. le Marchant qui montre, au contraire, la population en train d'apporter des vivres au chantier de la cathédrale de Chartres (F 10, F 11, F 24). Dans les textes gallo-romans, la famine se limite à un couvent situé à Jérusalem (E 13). Le thème n'est pas plus fréquent en ibéro-roman. Absent chez Berceo, il se présente chez A. le Sage: J 187 (à Jérusalem), J 145 (à Alexandrie), J 203, J 258 (en Provence). En catalan, il apparaît une fois chez R. Lulle (L 1) et l'anonyme de Lérida (M 18, variante de la famine dans un couvent de Jérusalem).

Au contraire, il est question de richesse agricole (J 112, J 371), de vivres emportées par des pèlerins de Rocamadour (farine, légumes secs, fromage dans J 157), de fête de l'Assomption où l'on fait cuire des bœufs (J 351), de chapons et bons vins consommés pour célébrer une guérison (J 389).

Les famines indiquées se passent hors d'Occident (Constantinople, Alexandrie, Jérusalem) dans des miracles aux origines séculaires. Aucune allusion n'est faite à une famine dévastatrice (alors qu'on parle encore d'épidémies, comme celle du mal des Ardents au xii^e siècle). Dans les textes sur la faim, il n'y a aucune majoration, aucun désir d'accumuler les détails horribles, comme chez les chroniqueurs de l'an mil ou dans les miracles de maladies. De telles descriptions n'auraient guère touché un public qui ne connaissait pas, à l'époque, un tel fléau.

Après l'agriculture, c'est l'essor du commerce, encore à cause de nouvelles inventions, comme la boussole et le gouvernail axial, et l'ouverture de routes terrestres jalonnées de ponts et de lieux d'accueil. En plus des anciens miracles ("Laine brûlée à Douvres", "Écrin"), A. le Sage fait allusion à des commerçants sur terre et sur mer (J 116, J 193).

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, B II Dout. 34, v. 386-389, t. IV, p. 455-456; *ibid.*, v. 846-858, pp. 472-473.

Dans le domaine des idées, selon un phénomène de "périodisation" que l'on peut observer en histoire et en littérature, le ^{xiii}^e siècle n'innove pas. C'est une époque d'ordre, non de bouleversement ou d'inquiétude. Cela ne veut pas dire que le calme règne. Des déchirements se produisent entre France du Nord et France du Midi, orthodoxie et hérésie en France comme en Péninsule ibérique¹, forces communales et forces épiscopales ou aristocratiques en Italie du nord. Elle n'a pas échappé au tumulte sanglant des armes. C'est le moment où l'on fait un tri par rapport à ce que le ^{xii}^e siècle, novateur, avait lancé. Les auteurs de miracles, quant à eux, n'ont rien retenu de la hardiesse du siècle précédent, pas plus qu'ils n'ont échappé à la répétition des thèmes et au formalisme de la technique de leurs contemporains. Époque de la construction des cathédrales ou des sommes, le ^{xiii}^e siècle a pris le temps, dans les pays d'Occident, de se lancer à la fois dans la longue entreprise des traductions et des mises en ordre des écrits antérieurs, dans les encyclopédies du savoir et les compilations de miracles.

Dans le champ spirituel, l'Église arrive, à l'époque, à faire se rapprocher au maximum l'organisation de la société occidentale du modèle idéal qu'elle avait conçu. En un temps où les couvents étaient à l'abri des batailles terrestres, loin des controverses philosophiques des premières universités, la paix de l'atmosphère a pu contribuer, dès le siècle précédent, à une conception adoucie de la religion.

La prolifération et la propagation des miracles, dûs à l'importance croissante de la Vierge, modératrice des arrêts divins, compréhensive comme une confidente, fléchissant celui dont elle est présentée à la fois comme la fille, l'épouse et la mère, tiennent de cet adoucissement. De là ces légendes toutes de blancheur, de pourpre et d'or où tout est susceptible de bien finir en ayant si mal commencé, moyennant grande confiance et petite oraison. Le thème de l'apaisement à l'heure de la mort, grâce à Marie, surtout cultivé par les Anglo-Normands, est significatif ("Cinq Joies" A 4 h, C 18, D 4, E 33; "Pauvre charitable" A 5 h, C 19, D 5, E 54; "Marie reconforte un moine malade" A 15, A 24; "Vision de Guettin" A 23, C 43; "Moine chasse les démons avec de l'eau bénite" A 25, C 45; "Odon de Cluny et le larron converti" C 6, E 11). Le groupe gallo-roman d'oc n'apporte que deux nouvelles variations ("Trois couleurs" E 22, J 384; "Leuric" E 65), le francien une seule ("Du riche et de la veuve" B I 19, J 75). En ibéro-roman, le sujet a moins

¹ Padre Francisco Enrique Flórez, *España sagrada*, Madrid 1772-1853, t. XXII, pp. 115-116, sur les Albigeois de Léon, au temps de Ferdinand III. *Idem*, t. XXXV, pp. 295-296; t. XLIII, pp. 244-247, sur les Vaudois de Catalogne, sous le règne de Pierre II d'Aragon.

intéressé ("Frère mineur voit des diables" J 123; "Moine qui doute des bonnes œuvres" J 284). Dans tous ces miracles, l'intervention de la Vierge est un gage de sérénité, bien plus, une assurance contre la solitude de la mort. Ces textes participent de la veine des litanies où Notre-Dame est la "Mère de Miséricorde", la "Cause de notre Joie".

On surprendrait chez deux auteurs, J. le Marchant et A. le Savant, une sensibilité qui s'attendrit sur des êtres qui, habituellement, ne comptaient guère au Moyen Âge. Le premier a écrit la collection de miracles où il y a la proportion la plus élevée d'enfants (21,87%). Or, on trouve rarement, dans le domaine gallo-roman, de textes en relation avec l'éducation des jeunes (exception "l'Enfant voué au diable") ou l'enseignement. Jean le Marchant, lui, prend en compte les enfants dans leur imprudence et leur inexpérience. L'enfant est la victime désignée des négligences de surveillance. Celles-ci proviennent parfois de l'absence de la mère, retenue par son travail: tisserande dont la fillette avale un morceau de verre donné par sa jeune gardienne (F 6), glaneuse dont le bébé mange un épi de blé (J 315). Au Moyen Âge, sans doute à cause de l'effroyable mortalité infantile, on voit les enfants comme des morts en sursis, auxquels on ne peut pas encore s'intéresser et consacrer ses efforts.

Le second poète est le seul à s'être intéressé aux animaux (1,40%). De façon amusante, A. le Savant prête à ces derniers un comportement humanisé, comme les miniaturistes du temps donnent aux animaux, surtout au lion, les traits d'un visage humain. Le mulet sauvé fait trois fois le tour de l'église (J 228), en signe de remerciement il se prosterne devant l'autel. Le taureau qui chargeait le prud'homme (J 144) convertit son tempérament sauvage en celui de bête dressée, obéissant comme un animal domestique qui se jette aux pieds de son maître. Les autres légendes ("Belette du roi protégée" J 354, "Cheval guéri" J 375, "Mule ressuscitée" J 178), témoignent d'une compassion peu courante pour de tels objets.

On n'en est pas pour autant arrivé à l'édulcoration des écrits touchant la Vierge—éclos au *xvii^e* siècle et envahissant peu à peu la littérature édifiante du *xix^e* — qui, à force de pieuses inventions et de torrents d'eau de rose, exclurent toute lisibilité. La littérature médiévale, compte tenu du merveilleux facilement accepté alors, garde une vigueur de ton, due à l'arrière-plan d'ascétisme.

Nous vivons encore en un temps où l'homme subit la pression de la nature qu'une technique restreinte, des fonds quasi inexistants ou des interdits empêchaient de dominer. D'ailleurs, la valeur du travail humain, la notion de progrès et d'évolution de la société sont étrangères à la mentalité du *xiii^e* siècle. À travers les légendes mariales, un monde dur, cruel parfois, se révèle

à nous. L'être humain, amoindri par le malheur ou la maladie, ne peut rien attendre de ses semblables. À part les initiatives, encore éparses, de fondations d'hôpitaux qui commencent, une organisation cohérente et efficace n'existe pas pour venir en aide aux hommes. Les structures mentales de l'époque faisaient accepter cette absence en tournant l'espoir vers une "folle" solution, celle de l'intervention divine nuancée de sollicitude maternelle.

* * *

D'une certaine façon, le *xiii*^e siècle est la fin d'une époque. Dès le dernier quart du siècle, la morale à fondement théologique évoluera vers une morale plus profane correspondant à la montée de la bourgeoisie. Les miracles de Notre-Dame reflètent ce changement. Une fois le siècle terminé, leur patrimoine ne se renouvellera plus. Entre les croisades dont le grand souffle s'est affaibli, jusqu'à disparaître dans le peuple, et le mysticisme, dont l'expression reste à l'écart du sujet étudié, se situe un mouvement de dévotion destiné à des fidèles éloignés d'un temps de crise. Aussi n'est-il pas question de dépassement de soi, mais de pratiques accessibles, voire formalistes. Ce n'est pas taxer de médiocrité la piété de tels fidèles en reconnaissant qu'ils vivent une époque, pour eux, presque sans histoire.

La vogue des miracles de la Vierge a correspondu à une période stable entre deux moments de crise. Le point de départ a été le changement dans la sensibilité religieuse du *xii*^e siècle, avec la conception du Dieu Juge, qui évolue vers le Christ Sauveur. Au *xiii*^e siècle, époque de répit, on en a profité pour écrire ces œuvres tranquillissantes et parfaire ce qui avait germé dans un temps de trouble. Les miracles de Notre-Dame sont devenus une mode littéraire, parce qu'ils correspondaient à une sensibilité nouvelle. Dans la mesure où l'on a rendu plus un culte au Christ qu'à Dieu, on s'est intéressé de plus en plus à la femme qui a permis l'Incarnation. L'accent mis sur l'importance du Christ a pour corollaire une intensification du culte marial. Il est dommage que les auteurs aient pris la voie de la facilité en ne s'intéressant qu'à l'accumulation en nombre et en ne se souciant pas de la répétition. Cette plaisante littérature en chambre, pour gens bien tranquilles, n'a pas tenu, face au retour des temps de crise. Peut-être la forme soignée de certains miracles a-t-elle paru artificielle, et le prosaïsme des autres receler des enseignements qui n'étaient que pseudo-spirituels face à la vérité du malheur.

Mais au *xiii*^e siècle, les miracles correspondent à l'humanisation de l'idée qu'on se fait du Ciel, avant les conceptions larmoyantes du *xiv*^e siècle. La chrétienté s'est libérée, en partie et pour un temps, de ses terreurs ancestrales. Elle prend la route de l'humanisme chrétien.

CHAPITRE 20

UN ASSOUPPLISSEMENT DANS LA CONCEPTION MONASTIQUE

(Marie) "*Que sempr' acorr' os coitados
e parc' aos peccadores*"

A. le Savant, *Cantiga* 175, v. 91.

La littérature des miracles de la Vierge semble être le résultat d'une convergence. Quelle que soit l'anecdote, elle revient toujours à la même préoccupation: la conversion du pécheur à la religion catholique, ou son entrée au couvent, ou du moins l'intensification de pratiques de piété. Le fautif est, en quelque sorte, obligé de s'améliorer comme le demande l'orthodoxie et non d'une autre manière. Quand le coupable veut se déterminer tout seul, mal lui en prend.

Les compilateurs n'ont certes pas fait preuve d'esprit critique, leur but est tout autre: édifier. Les prodiges et les visions ne constituent pas pour eux des enjolivements, comme dans les romans, mais l'essentiel d'œuvres qui, en même temps, comblent le goût du public pour le merveilleux. Cependant, les religieux n'essayèrent pas seulement d'attirer à eux par n'importe quel moyen. Ils accomplirent aussi une part de chemin vers les laïcs, et leur morale rigide a été en mainte occasion mitigée quand elle n'a pas laissé place à quelque compréhension.

Voilà pourquoi nous nous interrogerons maintenant sur l'évolution de la foi depuis le *xi^e* siècle, et ses répercussions sur les exigences religieuses au *xiii^e* siècle, la conception du péché et du salut, avant de faire le point sur la morale du miracle marial.

1. FOI ET ÉVOLUTION RELIGIEUSE DU *xi^e* AU *xiii^e* SIÈCLE.

Au *xi^e* siècle, quand les dernières grandes invasions (Sarrasins, Hongrois, Vikings) ne sont plus qu'un souvenir en Occident, la pensée de ceux qui

possèdent le niveau culturel le plus élevé, les religieux, reste hantée par l'angoisse. Les moines sont obsédés par la lutte contre les tentations, la croyance à la réalité physique du diable qu'on voit partout, d'où une surenchère de mortifications.

L'art roman garde des représentations farouches de la divinité. À ces époques, encore troublées et difficiles, domine le souci de se concilier la bienveillance d'intercesseurs auprès de Dieu, et de combattants contre l'Ennemi. Le culte sanctoral se développe. Avant la marialisation de la fin du XII^e siècle, beaucoup de miracles avaient pour protagonistes des saints, tels que Michel, Jacques, Pierre, etc.

Cependant, l'historien Georges Duby fait remarquer que, dès l'époque, en l'espace de quelques décennies, entre le tympan de Moissac et celui de Vézelay, on passe de l'image du Dieu terrible à celle du Dieu sauveur.

De la fin du XI^e au début du XIII^e siècle, la théologie met l'accent sur l'Incarnation, le Christ crucifié, la vie de Jésus au milieu des hommes. L'influence de l'Église sur la société prend une importance jamais encore atteinte. L'art gothique fixe en images le grand tournant de cette conception nouvelle. Dans la basilique Saint-Denis, l'abbé Suger veut que règne la lumière. Les monstres délirants, aux chapiteaux des cryptes romanes, ont vécu. Ils sont remplacés par les représentations d'anges souriants et de Vierges à l'Enfant. Marie, dans les miracles, apparaît toujours, au milieu d'un rayonnement de lumière (F 18, M 23, etc.). À la tendance des siècles antérieurs, axée sur le Jugement, répond celle qui insiste sur le Salut. Au Dieu trop lointain de la Bible, les auteurs, cultivés et psychologues, ont préféré, pour s'adresser au public, substituer le Christ et Notre-Dame, investis chacun des qualités contraires que Dieu unit en lui: la rigueur et la clémence.

Vers la même époque, l'essor économique et démographique de ce que Marcel Bloch a appelé le second âge féodal, révolutionne la société. Des préoccupations matérielles prennent une place qu'elles n'avaient pas jusqu'alors, où l'argent circulait si peu. Le monde du XIII^e siècle est-il aussi clérical que celui du XII^e siècle ? Il ne s'agit pas d'une baisse de foi, mais de l'insuffisance de l'encadrement religieux. L'inadaptation des ordres monastiques, conçus à des époques à dominante agricole, fait acquérir plus d'importance à l'esprit laïque. Le XIII^e siècle, sous l'influence des ordres mendiants, sera celui de l'apostolat.

Cependant, les miracles de Notre-Dame marquent un décalage par rapport à la théologie nouvelle. Ils impliquent encore une morale et une religion inculquées de telle façon que l'être humain arrive à douter de sa propre valeur et de sa liberté d'enfant de Dieu.

Dans nos textes, le chrétien se meut dans un monde encore menaçant. Sans doute, pour les besoins de la cause, faut-il que les miracles soient tra-

versés des brutalités et des cruautés exercées par les hommes entre eux. Qu'il s'agisse de criminalité, de conséquences des guerres, des affrontements avec les Juifs ou les musulmans, et en général de toute marque de la méchanceté humaine. Ces maux sont prolongés par les catastrophes naturelles, comme les tremblements de terre et les naufrages, les maladies, comme le mal des ardents, ou les accidents auxquels l'homme se trouve en butte. Le tableau semble noirci. Il ne pouvait en être autrement, sinon le miracle ne serait pas justifié.

Si le combat s'avère difficile entre l'homme et le monde naturel, il ne l'est pas moins entre l'homme et le monde surnaturel. D'après la mentalité religieuse des siècles antérieurs, l'homme, pour progresser, avait besoin d'épreuves. Au ^{xiii}e siècle, il a besoin d'exemples pour le faire réfléchir. Aux malheurs matériels s'ajoutent, sur le plan spirituel, avec un maximum d'acuité, la hantise du salut et la menace catastrophique de l'enfer. Il existe le sentiment d'un certain dualisme: il faut se garder en haut et en bas. Or, comme on l'a rappelé¹, la grâce est sentie à la fois comme accessible et arbitraire (cf. la *Cantiga* J 92, où le prêtre voit, le temps de dire la messe). Accessible dans la mesure où elle peut se conquérir, arbitraire dans la mesure où elle reste à la discrétion de Dieu. D'où le rôle d'intercession des saints, et surtout de la Vierge orante pour mieux disposer la volonté divine, lorsque l'homme a cédé à sa faiblesse.

Quand on étudie les miracles les plus anciens, les plus répétés, il apparaît que l'Adversaire est à peine moins puissant que Dieu. Il faut toujours se garder de la séduction de Satan. À cause de tous les subterfuges auxquels a recours le diable, il est très difficile de lui échapper. L'homme cerné par le mal court constamment le risque de la damnation. Emboîtant le pas à ces conceptions héritées des époques antérieures, les prédicants populaires répètent aux fidèles tous les miracles où la Vierge joue un rôle intercesseur. On peut s'interroger sur la réitération de thèmes, motifs, structures analogues. Ce qui est familier rassure. Or, qu'est-ce donc que le recensement des miracles au ^{xiii}e siècle, sinon un gigantesque essai pour canaliser vers Marie la ferveur des croyants, effrayés par le diable et l'enfer des siècles précédents ?

2. ORIGINES MONASTIQUES DES MIRACLES DE LA VIERGE.

Les miracles sont issus, dès leurs origines, des milieux monastiques. Ils révèlent la suprématie du cloître dans le nombre de religieux bénéficiaires.

¹ Jean-Charles Payen, *Le Motif du repentir dans la littérature française médiévale*, p. 500.

L'empreinte monacale se traduit par une certaine impassibilité face aux situations vitales, et l'exaltation de l'ascétisme. La contre-partie de cette empreinte est l'accent mis sur les œuvres de miséricorde et la transposition, sur un plan accessible, des subtilités des textes de la liturgie.

— À part A. le Savant, seul à prendre l'attitude du conteur, les autres auteurs, des moines en majorité, adoptent celle de l'enseignant face à l'enseigné. L'artificiel les guette, le ton dogmatique perce, sinon au cours du récit, du moins dans les considérations moralisatrices. À ce moment, les religieux, dépositaires d'une vérité, transmettent un savoir à des auditeurs inférieurs en connaissances, sous le regard d'une hiérarchie. La raideur de tels passages (*Mariale franco-provençal*) vient peut-être du fait que l'armature des institutions et les cadres de la vie spirituelle, lesquels déterminent la vie littéraire, étaient eux-mêmes supervisés par la chrétienté romaine.

Ainsi, dans les miracles, de la Vierge la religion est marquée par les traits qui ont été reprochés, au cours des siècles, au catholicisme: la structure hiérarchisée, la tendance dogmatique, partant statique. Les miracles de certaines collections (G. de Coinci, *Mariale franco-provençal*) indiquent la bonne façon d'interpréter les faits, dans une moralité explicite placée en début et surtout en fin d'histoire. Cette mise en garde ne laisse guère de place à l'imagination. Dans des œuvres plus subtiles, l'auditeur n'est pas emprisonné dans une seule interprétation, mais peut leur ajouter un sens personnel (R. Lulle). Les miracles les plus réussis ("Enfant voué au diable") ont des significations s'étageant à différents niveaux que chaque auditeur saisira en fonction de sa propre intelligence. La manière didactique, et même dogmatique, d'un G. de Coinci fait perdre une part de leur charme à ses histoires qu'il appauvrit à son insu, en ôtant toute possibilité de création à son partenaire. Il y a là une méthode discutable due au caractère abrupt et au tempérament impérieux du prieur.

Ce que l'on appelle parfois la dureté des clercs se manifeste dans les miracles à propos de plusieurs domaines. D'abord la tendance à tout ramener aux préoccupations religieuses. Par exemple, pour G. de Coinci, lecture et chants ne peuvent être que sacrés¹. Au long de son œuvre, il exprime son mépris de lettré issu d'un milieu clérical pour une science autre que la théologie. Les études de droit à Bologne et les juristes, les esthètes littéraires sont la cible des railleries: le poète n'admet pas la science profane. Au contraire, A. le Savant couvrira d'éloges les médecins de Montpellier.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, B I 10, v. 544, t. I, p. 83 ; cf. les trente-cinq premiers vers de A 30.

— On ne saurait trouver dans les miracles d'évocation de scènes de tendresse lors de retrouvailles conjugales ou familiales, quand un enfant échappe à la mort. Une telle absence semble d'ailleurs provenir plus de l'ignorance d'un tel sentiment que de sa censure. G. de Coinci se montre sensible à des situations qu'il a pu voir, comme l'émotion de la foule voyant mener un condamné au dernier supplice, et dont il se souviendra pour écrire la "Bourgeoise de Rome":

*"Et povres gens tuit i aqueurent,
Qui de pitie tenrement pleurent"¹.*

L'enfance, relativement négligée dans les miracles, comme en général dans la littérature médiévale, ne provoque guère d'attendrissement. Le plus souvent les enfants sont victimes: de la maladie, de la méchanceté des adultes, des accidents. Un seul exemple où un petit enfant n'est pas victime, du moins dans la perspective du temps: le miracle du "Pain" et sa version féminine (J 251) où deux innocents gagnent vite le ciel. Ailleurs, les enfants connaissent très jeunes le malheur, parfois avant la naissance ("Femme enceinte poignardée" J 184) ou dans la petite enfance (assassinat du bébé que garde la "Chaste impératrice"). Il y a même des cas d'enfants martyrs dans les Miracles de Notre-Dame de Chartres (F 4, où un chevalier coupe la langue d'un garçonnet). Un Juif assomme l'enfant qui chantait *Gaude Maria*; le "Juitel" aurait été brûlé vif si Marie ne l'avait protégé. Tous ces exemples montrent que le Moyen Âge n'épargne pas l'enfance en tant que telle. L'enfant est traité en objet quand il sert de gage (J 62), maudit à sa naissance quand il procède de relations forcées ("Enfant voué au diable").

Rares cependant sont les situations où la mère se conduit indignement envers son enfant. Sauf pour rentrer au couvent, selon une version de la "Sacrissime", il n'y a aucun abandon. Un seul exemple de tentative d'infanticide (J 399). Les deux cas d'infanticide consommé ont pour cause l'inceste ("Bourgeoise de Rome", "Trois araignées"). Les bourreaux d'enfants sont toujours des hommes, parfois même le père ("Enfant juif"). Les miracles ne sont guère édifiants sur l'irresponsabilité des amants à l'égard de leur maîtresse et des enfants qu'ils ont eus avec elle ("Trois araignées"). On surprend ici la lacune d'hommes coupés du monde, ou égoïstes qui n'ont pas réfléchi à des situations de la vie et ne pensent que par schémas conventionnels.

L'enfance représente la faiblesse et, à part ce trait, rien de spécifique de cette époque de la vie n'intéresse. On propose à la jeune Muse un programme d'adulte: l'ascétisme. On traite l'enfant, qui souvent n'atteindra pas l'âge d'homme à cause des maladies et de l'impuissance de la médecine, comme un adulte en miniature, jamais en relation avec les problèmes propres à sa psychologie.

— Dans une religion marquée par le ritualisme, le sacrifice et l'immolation de soi-même, ou de ce qu'on a de plus précieux ou de plus cher, représentent une médiation de choix entre Dieu et sa créature. Dans l'histoire du christianisme, avec les exploits ascétiques des premiers Pères du désert

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B I, 18, v. 541-542, t. II, p. 150.

ou les actes purificateurs de l'an mil, une telle préoccupation se fait jour périodiquement. Alors que nous avons fait état d'une promotion du laïcat, par l'apparition de la prose et une évolution de la pastorale, les légendes mariales copiées sur le xii^e siècle, plus mystique, gardent une conception monastique de la vie chrétienne. Le salut exige encore le renoncement au monde, les miraculés entrent ou retournent en religion. Jusqu'au milieu du xiii^e siècle, moment où elle va évoluer, la littérature des miracles de la Vierge n'est pas sereine, elle ne fait pas confiance à la vie humaine, et préfère mettre son espoir en des intercesseurs célestes.

La mortification joue un rôle didactique avoué dès l'adolescence. C'est le jeûne à outrance, ("Dame qui ne veut voir que des gens vertueux" J 261), le mutisme observé pendant un mois par la "Jeune fille au nom de Marie écrit dans le cœur" (J 188), l'interdiction de s'amuser faite par Notre-Dame à Muse pendant un mois, si elle veut obtenir le salut éternel, les réprimandes mariales à la petite infante de Castille (J 303).

L'isolement plus ou moins long dans la forêt entraîne censément l'amélioration de ceux qui s'y soumettent, surtout des jeunes gens et des hommes, plus rarement des femmes: "Enfant voué au diable", "Excommunié absous", "Chevalier pillard qui ne meurt pas tant qu'il ne s'est pas confessé" et ses homologues, le chevalier du *Llibre d'Ave Maria*, le "Pèlerin qui combat un dragon". (J 189), "Saint Jean Bouche d'or aveuglé" (J 138), la "Chaste impératrice".

Les marathons de prière, auxquels passent leur temps le "Chevalier qui eut Notre-Dame pour amie", "Soeur Eulalie", le lépreux guéri par le "Lait de la Vierge", ou certains moines, relèvent aussi de ces excès de zèle—caractéristiques des époques où les fidèles croient la fin des temps proches—plus que de la foi en un Dieu d'amour qui a donné pour nouveau commandement la charité à l'égard d'autrui, en toute occasion.

L'humilité est la vertu exaltée dans une longue tirade¹, à la fin du miracle de Théophile. Certains miracles célèbrent le mépris du corps et le renoncement, surtout s'ils sont couronnés par l'entrée au couvent:

*"Vos damoiseles, vos cloitrieres
Qui guerpies les robes chieres
Avez pour les coteles blanches
Et pour les fros as noires manches ..."*²

On perçoit les origines monastiques des miracles dans le pessimisme à l'égard des humains, illustré par les personnages mis en vedette: sacripants, religieux discutables; dans les recommandations legalistes tenant lieu de messages de la Vierge. Chaque texte reprend des lieux communs moralisa-

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 10, v. 1951-1968, t. I, p. 167-68.

² *Ibid.*, II Chast. 10, v. 259-262, t. III, p. 470.

teurs, élaborés depuis des siècles. De tels moyens visent des têtes dures ou réputées incapables de penser convenablement. Le monde apparaît sous des couleurs sombres. L'homme est une créature faible, marquée par le péché originel. Avec les miracles, nous sommes encore loin du temps où l'idée de bonheur terrestre pourra acquérir droit de cité.

Mais il serait injuste de présenter l'attitude des clercs uniquement occupés de morigéner, juchés sur un piédestal. Les miracles donnent aussi des enseignements positifs sur les œuvres de miséricorde, les sept spirituelles ou les sept matérielles.

Par leur existence même, les miracles illustrent les trois premières œuvres de charité spirituelles, à savoir: enseigner à celui qui ne sait pas, donner un bon conseil à celui qui en a besoin et corriger celui qui se trompe. Par les anecdotes qu'ils racontent, les miracles donnent des exemples des quatre autres: pardonner les injures ("Chevalier qui pardonne à l'assassin de son fils" J 207, "Chaste impératrice"), consoler l'affligé (Évêque du "Lait de la Vierge", A 6, C 58), supporter avec patience les défauts du prochain (jeune moniale du "Chevalier mort au tournoi", J195, "Jeune fille d'Arras"), prier pour les vivants et les morts ("Sœur Eulalie", "Nouvelles de l'au-delà").

Les œuvres de charité matérielles ne sont pas oubliées: visiter et soigner les malades ("Lait de la Vierge"), donner à manger aux affamés et à boire aux assoiffés (J 335). En revanche, les pèlerins ne sont pas logés, mais dévalisés: vêtir ceux qui nus est un problème moins urgent, vu les temps de relative aisance du XIII^e siècle. De façon plus étrange, le thème du rachat des captifs pour lequel, un ordre spécial, sous l'invocation de Notre-Dame de la Merci, venait d'être fondé au début du siècle, n'a pas été annexé par nos collections, même en Espagne. Or, l'Ordre avait été fondé en Catalogne, et le problème des razzias musulmanes se posait assez souvent, comme en témoignent plusieurs textes d'A. le Savant. Dans ces cas, Notre-Dame accomplit elle-même la délivrance sans qu'il soit question des Mercédaires. Enfin, de nombreux miracles comme le "Clerc de Chartres", le "Chevalier mort au tournoi", mettent en œuvre l'obligation d'enterrer décemment les morts.

— Peut-être le devoir d'accomplir des œuvres de miséricorde a-t-il donné l'idée aux clercs d'adapter les subtilités des textes liturgiques, en latin plus ou moins poétique, au niveau du public laïque.

Dans la prédication, les religieux dictaient directement leur conduite aux auditoires. Les miracles, eux, relèvent de schémas qu'élaboraient les clercs à l'usage des laïcs, pour inspirer indirectement à ceux-ci le comportement à tenir selon les circonstances, donner des exemples à imiter selon la morale du temps. Toutes proportions gardées, ils jouent le rôle de la *lectio* dans les couvents. Lecture faite pour nourrir la piété, non pour développer la culture intellectuelle.

D'après la façon de procéder des écrivains, une élite seule, même parmi les clercs, est capable d'abstraction. La masse de la population, religieux, nobles ou gens du peuple, se montre sensible seulement au concret et aux mots rituellement prononcés dont la seule récitation conjure le péril ("Vilain avare", "Frater Ave Maria" K 5). Il s'agit de toucher un tel auditoire, non de faire raisonner logiquement. La pensée des cloîtres marque la théologie des miracles. Elle s'exprime par des images ou des équivalences analogiques, non par des considérations ou démonstrations, si importantes depuis la fin du ^{xii}^e siècle, l'âge où la dialectique se forme. Les auteurs ne cherchent pas à nourrir la foi par le raisonnement, comme le fera saint Thomas d'Aquin. La manière bénédictine et cistercienne influence la démarche de pensée des miracles. La méthode se révèle donc archaïque par rapport à l'époque où les miracles sont traduits en langue vulgaire. En revanche, l'idée vise à mettre en évidence que Marie, à la différence d'une divinité lointaine, très au dessus des humains, aide de façon variée. Ces contes devaient jouer un rôle roboratif, par la confiance qu'ils inspirent en une alliée rebutée par aucune situation, même la plus redoutable et la plus répugnante pour l'époque, le combat avec le diable.

Il conviendrait de se demander si certains miracles n'ont pas été une transposition ou une mise en forme simplifiée d'images mystiques, pour faire connaître les attributs et les rôles de la Vierge. En effet, des chants avec des expressions symboliques venues de la Bible ou de poètes des premiers siècles du christianisme existaient antérieurement au ^x^e siècle, mais sans doute restaient-ils réservés aux milieux conventuels, et peu connus du peuple chrétien dans sa généralité. Les moines le savaient, les images concrètes sont plus accessibles que les idées subtiles. Ils ont pu élaborer, à partir du ^{xi}^e siècle, des séries d'historiettes qui, à la différence de recueils ultérieurs (celui de J. le Marchant et dans une moindre mesure d'A. le Sage) n'ont rien du fait divers, mais sous forme de symboles et avec des protagonistes conçus dans ce dessein, concrétisent au maximum le rôle de Marie, afin de le faire entendre aux plus humbles. D'où ces miracles à la fois les plus répandus et les plus anciens, qui sont une démarque ingénieuse, à l'usage du vulgaire, de spéculations plus subtiles. Nous avons ébauché cette recherche, qui déboucherait sur la liturgie latine et sortirait du cadre d'une étude romane, mais il nous semble qu'il y a là un sujet à creuser.

Prenons par exemple les trois répons médiévaux attribués à Fulbert de Chartres au ^{xi}^e siècle, cités dans une version d'Adgar du "Lait de la Vierge", justement la guérison de l'évêque Fulbert:

Assouplissement monastique

R/ *Solem Justitiae, Regem paritura supremum: *stella Maria maris hodie processit ad ortum. ✕ Cernere divinum lumen gaudete fideles.*

R/ *Stirps Jesse virgam produxit, virgaque florem *et super hunc florem requiescit Spiritus almus. ✕ Virgo Dei Genitrix virga est, flos Filius ejus.*

R/ *Ad nutum Domini nostrum dilatantis honorem, *sicut spina rosam, genuit Judae Mariam. ✕ Ut vitium virtus operiret, gratia culpam¹.*

La race de Jessé, figurée par un arbre, qui s'est épanouie dans la fleur la plus belle qui soit, Marie d'après les exégètes chrétiens de la Bible, a inspiré l'image symétrique de la prière mariale qui s'épanouit dans la fleur magnifique jaillie de la tombe du "Clerc de Chartres".

Deux hymnes de matines (samedi) et de laudes sont les deux parties d'un seul poème attribué à Venance Fortunat (vi^e siècle) qui commence ainsi:

*"Quem terra, pontus, sidera / Colunt, adorant, praedicant,
Trinam regentem machinam, / Claustum Mariae bajulat".*

Ces mots laissent penser que les moines avaient tiré là l'idée de la participation de Marie, en tant que Mère de Dieu, dans le pouvoir sur la terre, la mer et les airs, quand ils composaient l'ancien cycle des quatre éléments.

Le répons *Gaude Virgo* était chanté, au Moyen Âge, pour la Purification, l'Annonciation et l'Assomption. Son existence attestée dès le milieu du xi^e siècle prouverait peut-être une plus grande ancienneté:

R/ *Gaude Maria Virgo, cunctas haereses sola interemisti, quae Gabrielis Archangeli dictis credidisti: Dum Virgo Deum et hominum genuisti, et post partum Virgo inviolata permansisti.*

✕ *Gabrielem Archangelum scimus divinitus te esse affatum: uterum tuum de Spiritu Sancto credidimus impregnatum: erubescat Judaeus infelix, qui dicit Christum ex Joseph semine esse natum².*

Ce répons a indubitablement inspiré le miracle connu de "l'Enfant assassiné par un Juif". La collection de Pez, qui serait dans sa première partie de la seconde moitié du xi^e siècle³, contient déjà l'historiette que saint Pierre Damien († 1072) connaissait⁴.

Une antienne célèbre, attribuée à saint Anselme de Cantorbéry, serait à l'origine du culte des Joies de la Vierge. Elle est citée par Adgar (A 4 h, A 32), avec mention des cinq Joies, et par l'anonyme de la 2^e Collection anglo-normande, (C 51).

*"Gaude Dei Genitrix virgo immaculata,
Gaude que gaudium ab angelo suscepisti.
Gaude que genuisti aeterni luminis claritatem.
Gaude mater.*

¹ Dom Joseph Gajard, O.S.B., "Notre-Dame et l'art grégorien", in Du Manoir, *Maria*, t. II, p. 349.

² Dom Joseph Gajard, O.S.B., "Notre-Dame et l'art grégorien", in Du Manoir, *Maria*, t. II, p. 352.

³ Adolphe Mussafia, *Comptes rendus de l'Académie de Vienne*, t. 119, p. 55.

⁴ Migne, *P.L.*, t. 145, col. 588 et ss.

*Gaude sancta Dei Genitrix Virgo.
Tu sola mater innupta
Te laudat omnis factura domini (genitricem lucis)
Pro nobis supplica.
Sis pro nobis, quesumus, perpetua interuentrix*¹.

La répétition des cinq *Gaude* de la première partie du poème a pu être le point de départ du thème des Joies qui sont ici l'Immaculée Conception, l'Annonciation, l'Incarnation, la Nativité et la Maternité virginale.

Aux heures de la Vierge, on chantait encore une autre antienne, *Tota pulchra es amica mea* . . . , qui peut avoir inspiré le "Clerc de Pise" et le "Chevalier qui eut Notre-Dame pour amie". À la Vierge, épouse du Saint-Esprit, *Sponsa Dei*, répond en effet le clerc "Fiancé de la Vierge", *Sponsus marianus*, dans une de ces correspondances chères au Moyen Âge. Le miracle savoyard (E 45) qui parle de *bona amie*, ou la légende (M 12) de Lérida où la citation est rappelée, montrent bien qu'ils sont inspirés directement par de tels textes latins.

Il serait intéressant de continuer cet inventaire pour les plus anciens miracles, afin de voir si l'on retrouve en langue vulgaire les mots-clefs du texte latin. Dans les six exemples produits, le vocabulaire a été gardé en passant d'une langue à l'autre.

En dehors de récits où le lexique confirme l'hypothèse d'une telle filiation, d'autres légendes sont inspirées par la transposition de traditions ou de motifs identifiables.

À Constantinople, dans le quartier des Blachernes où les empereurs Comnène devaient bâtir le palais qui éblouit Aliénor d'Aquitaine et Louis VII sur le chemin de la croisade, se trouvait dans la chapelle l'icône de Marie orante, révéérée sous le titre de Blachernitissa. Dans ce même sanctuaire, on vénérait un voile de la *Theotokos*. Au xiii^e siècle et jusqu'en 1204 avait lieu ce que l'on appelait le "miracle habituel" qui semble avoir été, avec l'aide d'une machinerie, un sorte de spectacle extra-liturgique où l'icône était tout à tour voilée puis dévoilée². Le lecteur aura reconnu le "Miracle des samedis", dont les variantes se retrouvent dans plusieurs collections, avec mention du quartier des Blachernes ou Blakhernes.

Il y a lieu aussi de considérer la formation biblique des moines. Nous ne nous lancerons pas dans l'exégèse des images rencontrées dans les miracles. La difficulté de l'explication d'un symbole réside dans le fait qu'il peut signifier une idée et son contraire. Tel l'exemple du lion.

¹ Migne, *P.L.*, t. 158, col. 948 et ss., oraison LI, et A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin*, p. 331.

² Maurice Vloberg, "Les Types iconographiques de la Mère de Dieu dans l'art byzantin", in Du Manoir, *Maria*, II, p. 440.

Dans la 1^{re} épître de saint Pierre, à la suite des psaumes 10 et 17, le lion est un animal satanique lié à l'ombre de la nuit. Un animal destructeur, image du péché et de la mort qui engloutit l'homme. Nous retrouvons la hantise d'avalement, c'est-à-dire de mort par étouffement, comme chez G. de Coinci et les monstres androphages des chapiteaux romans. La présence du lion a ce sens dans le "Moine ivre", où symbole de la tentation, il peut être celui des attraites du monde et de la vie de mollesse, voire de luxure. Dans ce même miracle, il apparaît associé au taureau, symbole de violence (celle qui a poussé le moine à la gourmandise?), et au chien qui ne peut signifier ici la fidélité, mais plutôt l'abjection. Mais le lion a un tout autre sens dans la légende de "Marie l'Égyptienne". Le lion fossoyeur des ascètes, compagnon des Pères du désert, est un animal de lumière, symbole de la résurrection des justes, aidant les humains appelés au salut par leurs mérites exceptionnels.

Ces observations démontrent que, malgré l'apparence d'histoires populaires présentée par ces miracles, la complexité règne dans des récits qui ont des siècles de mûrissement derrière eux et recèlent parfois un sens caché, donné par des hommes pour qui toute chose avait des facettes multiples.

Enfin, il convient de porter attention aux prières dans les miracles, depuis la plus simple, créée par l'affolé pris de court au milieu du désastre: *Santa Maria, valme*, jusqu'aux prières officielles de l'Église, en passant par les longues déprécations de Théophile ou de l'"Abbesse enceinte".

Ces prières sont révélatrices, car on s'aperçoit qu'à part l'oraison jaculatoire citée, et celles du *Llibre d'Ave Maria*, du vigneron ou du chevalier, traduisant la conversion particulière d'un individu, elles ne constituent pas une expression personnelle de piété, mais des élaborations littéraires à partir de formules traditionnelles. Nous avons vu la prière de Théophile inspirée par le *Dies Irae*, celle de l'"Abbesse enceinte" ou du marchand de Byzance ("Ecrin"), harmoniques du sujet principal. L'abbesse invoquera la pureté et la pitié de Notre-Dame, le marchand rappellera la caution dont il a investi la Vierge. Parfois, le suppliant compare sa situation à celle de pécheurs notoires: l'abbesse rappelle Marie l'Égyptienne ou Théophile; Théophile cite la Madeleine, David, les Ninivites, selon les versions. Les auteurs n'ont pas imité la prière jaillie du cœur d'un croyant en perdition, mais saisi l'occasion pour rappeler la longue dynastie des pécheurs dont Dieu, à chaque époque, pardonne les errements.

La troisième catégorie est celle des prières consacrées par l'Église. Il s'agit de psaumes, de chants connus, de prières intangibles comme le *Credo*, le *Pater* et surtout l'*Ave Maria*. Les auteurs connaissent l'Écriture en latin et citent tout naturellement les textes dans cette langue. Les phrases connues donnent de la solennité aux expressions dogmatiques utilisées. C'est d'ailleurs le seul cas d'emploi du latin (quelquefois avec gloses romanes interlinéaires, comme dans A 19).

Même si les auteurs visaient à la simplicité dans leurs productions, ils ne pouvaient s'empêcher d'écrire des textes saturés d'atmosphère conventuelle, surtout Adgar et les anonymes franco-provençaux.

Des miracles jouèrent peut-être un rôle quasi liturgique, comme les passages poétiques lus ou chantés à la messe, telles les proses, les séquences et les hymnes latines. Cela est encore plus vrai des *Cantigas de loor* qui s'apparentent aux litanies. Tous les miracles, même ceux composés par des laïcs, ont contribué à l'édification populaire.

Ainsi, nos légendes relèvent d'une tradition commune à toutes les religions: l'utilisation, par les prêtres, d'histoires pour démontrer une thèse, une idée importante de la spiritualité. Certains miracles sont des sortes de récits symboliques, sans doute imaginaires,—puisque transposition littéraire de rites et de prières—, pour inculquer le sens de la fidélité, en étant confiant en la miséricorde de Dieu.

3. UNE DURETÉ QUI SE TEMPÈRE. DES TRACES D'ARCHAÏSME. PÉCHÉ IRRÉMISSIBLE ET PÉCHÉ DE LA CHAIR.

Les miracles ont brassé une matière très hétéroclite, révélant des sources non moins variées.

Dans les collections, aucun ordre n'est introduit par la chronologie des faits rapportés, par les thèmes ou tout autre classification. Les auteurs se sont laissé guider par les associations d'idées et tout au plus l'identité d'état des protagonistes pour établir des séries de bénéficiaires. Passant d'un lieu à l'autre, sautant plusieurs siècles dans les quelques lignes qui séparent deux miracles, les rédacteurs ne se souciaient pas d'une harmonie qui révélerait un plan préconçu. Dans un même recueil, on passe d'une morale rigide à une morale plus souple, puis, au hasard de la disposition des textes sur le manuscrit, on revient à des conceptions plus anciennes.

On dénote pourtant, au sujet de la morale, une évolution dans les miracles.

Ces textes participent de la théologie de l'Incarnation qui s'est affirmée depuis le ^{xii}^e siècle et a mené la Vierge à occuper une place prééminente. Cette théologie de l'Incarnation ne constitue pas seulement une saisie plus profonde du mystère du Christ, mais encore une façon de combattre les hérésies ambiantes, entre autres le catharisme, qui la refusent. Si les écrivains n'avaient pas vécu en un siècle où le catholicisme était attaqué en France, en Espagne, en Italie, auraient-ils éprouvé le besoin de répéter systématique-

ment tous ces miracles où il est question de hiérarchie, de sacrements, de liturgie, toutes choses rejetées par les différentes sectes ?

En même temps, les religieux sont obligés de mitiger leur rigueur, non sur l'essentiel de la doctrine, mais pour assouplir la morale qu'ils proposent. Ils ne s'adressent plus à d'autres moines, mais à des laïcs qui savent que d'autres explications du monde existent. À ces croyants, il ne s'agit plus d'imposer une morale insupportable; les nouvelles conditions de vie du temps obligent à un début d'adaptation.

Les miracles de la Vierge sont ainsi un des lieux des contradictions médiévales. Témoins d'époques révolues, ils glisseraient, dans certains cas, vers une orthodoxie discutable. Destinés à édifier, ils sont partagés entre des relents de rigorisme théorique, dans les considérations morales, et des concessions dans les faits présentés. Nous allons envisager rapidement ces deux aspects.

— Les compilateurs du XIII^e siècle, en reprenant d'anciens miracles, sans correction pour les adapter, ont frisé une frange d'hétérodoxie par rapport à leur époque, alors que ces mêmes thèmes étaient admis un siècle plus tôt.

Dans le domaine anglo-normand, par exemple, mention est faite de la présence d'une "prêtresse" auprès d'un curé de campagne (A 30, "Vision du vilain dans le bois de Bury Saint-Edmond"). La coutume bretonne associait, en effet, la femme du clerc aux tâches religieuses. La "clergesse" n'est, dans le miracle, pas plus qu'elle ne l'a été dans une réalité ancienne, objet de scandale.

On sait cependant que la vie maritale que menaient certains prêtres a été censurée en Occident, dès le VI^e siècle, même si en Armorique il était habituel de voir l'ecclésiastique avec une compagne. Au XI^e siècle, la clérogamie ou nicolaïsme est courante en France et en Allemagne. Au XII^e siècle, dans les différents conciles œcuméniques de Latran (1123, 1139, 1179 et surtout en 1215), le concubinage des prêtres est condamné. La répétition de telles condamnations prouve que ces dernières restaient lettre morte. Les miracles de Notre-Dame montrent des moines ou prêtres dévergondés et l'on se rappelle que la dissolution des mœurs du clergé fut une des raisons du succès des prédications hérétiques.

Le lecteur s'étonne donc qu'à la fin du XII^e siècle, Adgar et, dans la première moitié du XIII^e siècle, l'anonyme de la 2^e *Collection anglo-normande*, fassent état d'une situation contestée, puis plusieurs fois condamnée dans des conciles récents, où venaient des représentants de l'Angleterre. Les versificateurs ont repris des textes d'une époque où la coutume en question pouvait passer pour courante et, habitués à ne pas s'en effaroucher, n'ont même pas pensé à retoucher leurs poèmes. De son côté, G. de Coinci, peu conscient de ses contradictions, vitupère les moines paillards, tout en nous intéressant au fabliau du prêtre pelé, nanti de deux femmes, et à l'histoire de la prêtresse de saint Grégoire.

Les tournois, blâmés par l'Église et, eux aussi, condamnés aux II^e et III^e conciles de Latran (1139 et 1179), constituent un autre point litigieux des domaines francien et ibérique. G. de Coinci les met au nombre des occupations vaines de la noblesse. Dans la collection de J. le Marchant, Notre-Dame sauve un chevalier en difficulté dans un tournoi, et, en même temps, l'éloigne du champ clos (F 22). A. le Savant aborde le sujet dans la *cantiga* J 195. La dévotion mariale et la délicatesse à l'égard d'une jeune paysanne, pourtant achetée pour la nuit, éviteront au chevalier l'opprobre de ne pas être enterré en terre sainte.

Enfin, le roi de Castille recueille un miracle, lui aussi incompatible avec la doctrine de l'Église au XIII^e siècle: l'espèce d'ordalie que s'offre à subir la femme d'un chevalier irascible, pour prouver sa fidélité. Les ordalies, épreuves d'origine barbare, instaurées en Occident depuis la chute de l'Empire romain, montrent qu'on se fie au pouvoir occulte des éléments. Le blessé est coupable, le rescapé innocent. Cette coutume suppose la possibilité de déchiffrer magiquement ce qui reste caché au pouvoir humain. Au XI^e siècle, au moment où la mentalité s'affine, cette pratique va être condamnée par la justice ecclésiastique, avant d'être interdite, elle aussi, au IV^e concile de Latran (1215) par Innocent III.

J. le Marchant et A. le Savant, auteurs vivant dans le siècle, devaient savoir combien, en pratique, de telles coutumes restaient vivaces, malgré les interdits religieux. Ils ont choisi trois cas où les protagonistes sont parés d'une piété assez exceptionnelle pour que le Ciel leur accorde un traitement de faveur, malgré leur faiblesse.

— L'attention portée à la luxure dans les miracles est significative. Elle révèle les origines monastiques de textes écrits par des hommes tenus en claustration et à qui, peut-être, tel vœu promis hâtivement devient lourd à porter. Ce thème a été longuement ruminé, puisqu'il figure soixante-dix fois, parmi les miracles les plus répétés de nos collections.

La légende du "Pèlerin de Saint Jacques" se trouve d'abord au XI^e siècle, en latin, chez saint Anselme de Cantorbéry¹, puis, avec mention de saint Anselme, dans le *Liber Sancti Jacobi* ou *Codex Calixtinus*, compilation réunie, au début du XII^e siècle, sur ordre de Guy de Bourgogne, devenu pape sous le nom de Calixte II, lequel réunit le I^{er} concile de Latran (1123).

Les textes tournant autour du commerce charnel illicite ont intéressé des générations de moines clunisiens. Avec ce conte, ils devaient être comblés: luxure, auto-castration, guérison sans récupération de la force virile, le tout agrémenté d'un suicide et d'une apparition qui se révèle diabolique. On ne peut en rajouter. Tous les phantasmes obsédants de la sexualité, de la violence et de la démonologie, habituellement séparés chez des auteurs qui les aiment, comme G. de Coinci, sont réunis dans un texte dont le caractère est unique par

¹ Migne, P.L., t. CLIX, col. 337, 338-340.

son introversion négative, car tout ce mal s'exerce sur soi-même. Repris dans six collections, son intérêt réside aussi dans la construction, l'harmonie entre le déroulement des étapes du récit et la logique du sujet.

Dans une première partie se présente une situation de manque, Giraud a perdu l'état de grâce en péchant inconsidérément; ensuite se produit une tromperie, l'apparition du faux saint Jacques, en réalité le diable. L'agression diabolique a pris la forme d'une dissimulation, indispensable pour que Giraud tombe dans le piège. Alors survient l'épreuve: le conseil perfide du démon. On notera l'absence de refus du pèlerin d'exécuter un ordre en contradiction avec la morale chrétienne: auto-castration et suicide. Il est vrai que pour le premier problème, la décision d'Origène au III^e siècle fournissait des sujets de discussion à la philosophie médiévale. La victime, trompée par de fausses apparences, devient complice de l'adversaire. L'épisode culmine sur la violence.

Dans une seconde partie intervient la liquidation de ces quatre épisodes dans l'ordre inverse de leur succession. À la violence répond la résurrection du pécheur; à l'épreuve la prière des saints; à la tromperie l'intercession de la Vierge; au manque une vie vertueuse sans efforts.

Nous observons une symétrie remarquable des différentes séquences réparties en deux groupes: d'abord les épisodes matériels qu'un témoin pourrait voir de l'extérieur. Puis, le lecteur aborde le plan spirituel, l'auteur l'informe des épisodes passés dans l'esprit ou le monde surnaturel, et racontés ensuite par le miraculé. Le poète harmonise magistralement une anecdote, en apparence simple, avec une forme qui dénonce le produit d'une longue mise au point en milieu savant.

En suivant la chronologie, on peut discerner à travers les miracles de la Vierge une évolution du concept de sainteté et surtout apprécier le degré réel de sévérité des moines-écrivains.

Les plus anciens miracles portent l'empreinte d'une époque violente, sensible seulement aux gestes, mauvais ou propitiatoires, au ritualisme et aux formules (l'efficacité totale de la prière mariale). Les grandes métropoles ne revivent pas encore, nous en sommes au couvent dans la campagne où une religion de clercs borne son horizon à des pratiques individualistes, sans s'occuper des difficultés du monde extérieur. Cela est vrai pour les miracles internationaux et non locaux. Toutefois, ces traces d'archaïsme ne vont pas outre les miracles d'Adgar, de G. de Coinci, des anonymes de la 2^e *Collection anglo-normande* et du *Mariale franco-provençal*, quatorze textes écrits par des moines.

Les conceptions millénaristes de Dieu, de la fin du x^e et du début du xi^e siècle, surnagent de façon isolée dans chaque collection. C'est le dragon ailé venu de la mer qui met le feu à une ville anglaise dont le doyen n'a pas reçu les reliques mariales (B II 17); le couvent anglais englouti dans les profondeurs de la terre (E 24, J 226); l'éruption de l'Etna dont le calme sera

obtenu si Marie reçoit un poème (J 307). Eau, air, terre, feu, voilà les éléments transformés en fléaux, ou du moins en semonce. Ils mettraient en déroute les humains si Notre-Dame, toujours victorieuse du mal, n'y mettait bon ordre.

Dans les plus anciens miracles, ceux d'Adgar, un idéal de sainteté monastique préside aux activités. Les moines prient et ne font rien d'autre. C'est l'idéal des clunisiens de la grande époque, le *xi^e* siècle. Ils conçoivent la foi sur le mode héroïque. Le croyant se transforme en guetteur, la vie en une pérégrination semée d'embûches ("Moine ivre"), comme le voyage des pèlerins en danger dans la tempête (en vue de la Terre Sainte). Mais il y a d'autres vagues, celles des assauts du diable auxquels il faut résister, d'où tous les miracles d'agonies cernées de démons; celles des tentations, de là ces épisodes stupéfiants, comme celui du "Pape saint Léon". L'époque des féodaux marque une telle piété. Le moine doit être sur le qui-vive dans les prières, comme le chevalier hasardant sa vie dans la forêt.

— Même dans les plus anciennes collections, les religieux n'avaient pas seulement un public de moines. Ils désiraient, sinon se contenter de bénignes exhortations, du moins proposer des exemples qui ne seraient pas inimitables par des laïcs peu avancés sur le chemin de l'ascétisme. Cela est tangible dans la façon dont les auteurs traitent de ce qui les hantaient: les péchés et leur degré de gravité.

Dès le début du christianisme, l'Église connaissait trois fautes irrémissibles: l'idolâtrie, la fornication et l'homicide. À l'époque carolingienne apparaissent les péchés capitaux, à peu près tels qu'ils sont restés jusqu'à nos jours¹. Dans les miracles, bien que les exemples de luxure et d'homicide (celui-ci ou sa tentative, parfois lié à celle-là), soient nombreux et traités de façon hyperbolique, ces péchés sont absous. Dans sa prière à Notre-Dame, Théophile rappelle justement les noms de précédents coupables de ces fautes et auxquels Dieu a pardonné. Dans les siècles antérieurs au *xiii^e*, la religion avait popularisé des vies de saints et de saintes dont les péchés n'avaient d'équivalent que la dureté de leur pénitence ultérieure, Marie l'Égyptienne par exemple:

*"Qui tant fu fole crestienne"*².

Au Moyen Âge, l'impiété étant assimilée à la folie, on voit toute la force de l'alliance de mots.

¹ André Vauchez, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental*, p. 22.

² G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 18, v. 472, t. II, p. 147.

Variante de ces thèmes, celui de l'inceste avait été, si l'on peut dire, popularisé par la *Vie du pape Grégoire*. Dans cette biographie fantaisiste en octosyllabes, du premier tiers du xii^e siècle, saint Grégoire est présenté comme le fruit d'un inceste, avant d'être lui-même incestueux en devenant l'amant de sa mère, puis se convertir. J.Ch. Payen¹ rapproche la fréquence du thème dans la littérature médiévale des conditions de vie où la promiscuité règne. La "Bourgeoise de Rome" incestueuse avec son fils et infanticide, tout en continuant ses aumônes et ses œuvres de charité, sera sauvée de la mort par Notre-Dame. L'infortunée du miracle des "Trois araignées" constitue un cas encore plus épineux, car elle ajoute plusieurs tentatives de suicide, lequel implique le désespoir en la bonté de Dieu et entraîne la damnation. Marie l'arrachera à la mort alors que les suicidés ne recevaient même pas la sépulture chrétienne. De telles conduites étant peut-être plus fréquentes que nous ne l'imaginons, il fallait certes en détourner, mais aussi consoler et rassurer les témoins.

Face à la luxure, il y a lieu de remarquer l'effort des auteurs pour garder une attitude charitable et discrète. À une époque où faire la satire des prêtres n'était pas pour autant être mauvais chrétien, puisqu'il s'agissait d'une tradition donnant lieu à des effets plaisants et faciles, on note trois absences. Les religieux n'ont pas eu le souci de cacher les tares de leurs confrères et de la hiérarchie. Malgré les situations fâcheuses dans lesquelles sont placés les moines, et plus rarement les religieuses, les poètes n'emploient aucun ton de persiflage à l'égard de ceux-ci. Ils n'abordent pas la débauche des laïcs et la détaillent encore moins de façon précise, comme dans les fabliaux. Les moines ont beaucoup pensé à ce sujet tabou, mais ils ont gardé de la retenue pour l'évoquer, à quelques exceptions près chez G. de Coinci.

Ainsi, la luxure, bien que venant en premier, et par le nombre de cas et par la gravité qu'elle revêt, dans les traités de morale, ne s'attire pas les châtimens les plus sévères. Le péché de la chair est toujours pardonné.

Les collections de miracles de la Vierge montrent certes des actes que la morale et la loi réprouvent, mais plutôt des transgressions que des péchés monstrueux. Tous ces délits recoivent un châtiment inégal, mais la collection la plus sévère ne dépasse pas 16% de victimes. Seul encourt un grave jugement le refus de Dieu, le péché de l'esprit, de l'homme qui se veut seul, se prétendant assez fort pour s'édicter lui-même sa loi (Syagrius du miracle d'Hildephonse). Le péché irrémissible est l'orgueil. Celui-ci mis à part, l'être diminué par la faute appartient toujours à la création d'un Dieu bon. Les miracles utilisent l'étrange alliance de mots "bon pécheur", pour désigner celui qui, malgré ses turpitudes, ne cesse pas pour autant de se tourner vers

¹ J. Ch. Payen, *Littérature française. Des origines à 1300*, t. I, p. 55.

les autres ("Bourgeoise de Rome"), et surtout d'espérer en la miséricorde céleste¹. Alors, les miracles deviennent une école d'humilité plus authentique: l'homme apprend à s'accepter comme un être imparfait, tout en sachant que l'indulgence et le pardon sont les attributs du Dieu des chrétiens.

On observe donc un décalage entre la théorie sévère et l'application de la peine. Les auteurs se situent dans la ligne évangélique qui invite à remplacer les prescriptions de la loi par l'appel à l'amour. Cette conception foncièrement chrétienne a dû faire admettre les recueils de miracles par l'Église, même si, dans le détail, les censeurs pouvaient trouver à redire.

4. SALUT HORS DU MONDE OU DANS LE MONDE ?

Le ^x^e siècle avait marqué l'apogée de la puissance des moines noirs de Cluny, le ^{xii}^e avait vu apparaître les moines blancs de Cîteaux, ces deux formes de monachisme correspondant à une civilisation rurale.

Le ^{xiii}^e siècle a inventé une façon différente d'être moine. La fuite du monde ne se réduit plus à se retirer, pour prier derrière les murs d'un monastère campagnard, elle s'intériorise. Il s'agit d'aller au cœur de la ville où, avec les débuts des concentrations de population, l'isolement et l'anonymat commençaient à guetter les plus démunis.

L'évolution des villes a entraîné une forme neuve de pastorale promue par les ordres mendiants, récemment fondés, des Frères Prêcheurs et Mineurs. La nouveauté de ces ordres se manifesta de plusieurs manières: l'implantation systématique des couvents dans les faubourgs des villes et non dans un "désert", la pauvreté vécue en opposition à la richesse des monastères traditionnels, la coexistence avec le peuple et non l'isolement du moine dans la solitude, la prédication aux masses urbaines et non plus seulement la prière monastique. En résumé, le désir d'approfondir la foi, sans se couper de la vie et de la culture du temps. C'étaient là les meilleures armes pour combattre, sinon l'hérésie, du moins l'anticléricalisme populaire, parfois répercuté par les miracles de la Vierge. Cette forme de vie religieuse correspondait à des aspirations profondes des chrétiens du temps, puisqu'au milieu du ^{xiii}^e siècle, on compte environ trois cents couvents de dominicains et onze cents de franciscains en Europe. Ainsi, certains religieux ont compris que la vie dans le monde n'empêche pas la sainteté, et surtout que l'Évangile ne prône pas le repli sur soi, mais l'ouverture aux autres.

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 18, v. 126-137, t. II, pp. 134-135 et v. 456-462, p. 147.

Par rapport à ces conceptions, les clunisiens et cisterciens, à l'abri dans leur monastère, quand ils ne sont pas en train de jouer un rôle diplomatique, sont restés en retrait. Leur participation au mouvement de nouveauté a consisté en la rédaction des miracles de la Vierge en langue vulgaire. De là peut s'expliquer le caractère archaïque de nombre de miracles, leur décalage de préoccupations restées en deça de la vie du ^{xiii}e siècle. Le monde des miracles est parfois à l'image du milieu clos des moines, qui ont fui le monde pour se livrer à une vie ascétique. D'où une vision plus ou moins déformée, parce qu'elle se méfie *a priori* des humains et du monde, imaginé comme corrompu et lieu de tous les vices. Cette idée se rencontre même à une période avancée du siècle et chez un laïc, puisque A. le Savant parle en ces termes de la femme dont les vellétés d'infanticide ont été arrêtées par Marie:

*"E contra o demo froque / vestiu por loriga"*¹.

En même temps que renaissent les villes, les cathédrales s'élèvent. Ce sera le grand œuvre de la fin du ^{xii}e siècle au premier tiers du ^{xiii}e. Mais à part J. le Marchant et, incidemment, G. de Coinci, peu de cathédrales sont nommées ou offrent un cadre à des miracles, Chartres, Laon, Paris, Soissons exceptées. On reconnaît toujours le même décalage d'inspiration, car les deux premières églises citées appartiennent à l'aube du ^{xiii}e siècle. Cela témoigne de l'origine archaïque des miracles de la Vierge que les auteurs n'ont pas eu l'idée de retoucher, à part A. le Savant.

Pourtant, au fur et à mesure qu'on avance dans le siècle, les bénéficiaires des miracles changent, aussi bien que la vie qu'ils mènent. Des collections entières, comme celle de J. le Marchant, et d'A. le Sage dans une moindre mesure, réhabilitent le labeur et donnent la prépondérance aux laïcs dans la diversité de leurs activités.

Certes, il y a, au total, plus de miracles se terminant par la séparation de couples dont les partenaires entrent au couvent chacun de leur côté ("Clerc se voue au diable pour l'amour d'une dame", "Image de pierre", "Dame se croit préférée", "Jeune marié tombé d'une fenêtre"), que sur la préparation aux délices de l'amour. Une unique histoire, tirée, croirait-on, d'un roman courtois, fait exception chez A. le Savant. Là, deux jeunes gens fiancés dès leur enfance sont séparés, mais la jeune fille, menacée par un jaloux voulant abuser d'elle, trouve un auxiliaire inattendu en la personne du mari que son père a la prétention de lui imposer. Tout se termine par le triomphe des amoureux, avec la bénédiction de Notre-Dame (J 135). Alors

¹ A. le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 399, v. 55.

qu'au XII^e siècle, le mariage était regardé plutôt comme un handicap sur le plan du salut, au XIII^e siècle, la fuite du monde s'intériorise: elle n'est plus rejet de la vie matérielle, mais lutte contre le péché en général; chacun peut y participer quel que soit son état. Le salut devient compatible avec la vie du monde, dans la mesure où la conversion se passe en esprit. Visant à l'amélioration de l'être tout entier, sans chercher un refuge dans un cloître ou une pratique routinière, l'attitude qui se fait jour, à mesure qu'on avance dans le XIII^e siècle, amorce celle d'un humanisme chrétien.

Si le miracle propose un monde consolateur où l'intervention merveilleuse de la Vierge absorbe toute misère, il offre l'image d'une religion différente d'un art de vivre dans les épreuves et d'une démission en Dieu. Il ne méconnaît pas le malheur humain et le comprend, démarquant même la difficulté du siècle par rapport à un âge d'or, inconnu de tous, auquel se réfèrent G. de Coinci et G. de Berceo.

Sans doute était-ce là une façon, pour les auteurs, de se monter responsables des croyants restés dans le monde. Le miracle donne des exemples susceptibles d'aider le chrétien à se maintenir dans la voie de la morale, se mettre en garde contre les dangers qui viendraient le détourner de la vie spirituelle. Ce récit pouvait, seulement dans les meilleurs cas il est vrai, servir de matière à réflexion, tant sur les comportements humains que sur la toute-puissance de Dieu exercée par l'intermédiaire de Marie.

Avec A. le Savant, les anecdotes sont prises dans la vie active et non plus seulement conventuelle. Les textes participent, bien que de façon modeste, à ce courant de pensée qui a contribué à forger l'idéal de vie laïque apparu au XIII^e siècle: le prudhomme, dont saint Louis est le modèle. Ce type montre que le christianisme a atteint un nouveau degré de maturité et d'épanouissement. Le prudhomme et la prudefemme ou *l'ome bõo* d'A. le Savant semblent être les représentants de la nouvelle spiritualité qui se développe au cours du XIII^e siècle. Ils n'appartiennent pas au milieu religieux, mais prennent rang parmi les modèles de piété; ils ne font pas forcément partie de la noblesse, mais peuvent être regardés comme des exemples de dignité. Ils possèdent la simplicité du peuple sans trace de grossièreté. Ils sont les fruits d'une époque où vie dans le monde et salut éternel ne s'excluent pas. Une première démarche de confiance en la nature humaine s'accomplit, en même temps que le message de mansuétude et de charité de l'Évangile est approfondi.

On peut regretter l'absence de réflexion sur ce début d'évolution de mentalité, dans les miracles en langue vulgaire du XIII^e siècle.

En résumé, dans ces œuvres, deux inspirations coexistent. Une mentalité s'attarde à des formes anciennes de piété: on a des mérites plus sûrs et des chances plus grandes pour faire son salut en étant dans les ordres. La vie cloîtrée permettrait d'atteindre un plus haut degré de perfection. Telle semblerait être la leçon à tirer des légendes où les protagonistes entrent au couvent à la fin de leurs tribulations.

Une évolution s'amorce dans les textes de miracles alors qu'elle existe déjà dans la réalité. Ceux qui connaissent la vie active et ses difficultés se révèlent aussi capables d'opérer le retournement du cœur (vraie conversion) qui s'assortit de la décision de ne plus pécher ("Deux femmes jalouses"). Au lieu de prier Dieu de secourir les frères dans le besoin, au fond d'une calme cellule, la façon de gagner le ciel est de lutter contre ce dont on souffre soi-même ("Pauvre charitable" et autres protagonistes généreux).

Deux notions du salut coexistent donc: l'une encore majoritaire, relève d'une époque ancienne; l'autre, balbutiante, annonce une étape nouvelle. L'ouverture sur la vie des laïcs constitue une conception de vie opposée parfois à celle du monde des clercs et toujours à celle du monde des nobles. On ne trouve qu'une figure édifiante de chevalier (L 3).

5. MORALE EXIGEANTE OU MORALE LAXISTE ?

Nous avons eu l'occasion d'insister sur certains miracles apparemment sévères. Inversement, parmi les textes les plus anciens, on découvre, à la réflexion, des miracles immoraux. Dans plusieurs légendes des moines et nonnes dissolus sont défendus ("Sacristain noyé", "Moine de Saint-Pierre", "Abbesse enceinte"), des larrons sauvés ("Larron pendu"), des apostats réconciliés ("Théophile" et récits de pacte avec le diable), une criminelle ("Belle-mère") ou une femme adultère ("Deux femmes jalouses"), protégées par Marie, une mère incestueuse pardonnée ("Bourgeoise de Rome"), un violeur délivré de prison (J 291), etc. Au fond de plusieurs histoires se manifeste la volonté de Notre-Dame de cacher aux yeux des hommes la faute d'un de ses fidèles, le préserver de l'opprobre. En revanche, à une époque où les fabliaux attestent un fort courant anticlérical, le public se réjouit sans doute d'entendre que la Sainte Vierge punit momentanément un moine, homme qui a le gîte et le couvert assuré et vit librement avec des bagasses ("Moine de Cologne"). Alors que les moines ou les laïcs changent de vie, chez A. le Sage certains prêtres ne se convertissent pas (J 318).

Dans les cas rappelés où un pécheur se sauve, ressort le formalisme des miracles. On peut chaque fois objecter qu'une mauvaise action a été commise, mais que ce même individu fait preuve de dévotion, récite des *Ave Maria*, s'agenouille devant la statue de Notre Dame, etc.

L'immoralité qui semble régner dans quelques miracles s'explique non par des considérations éthiques (Marie n'approuve pas la conduite de ses protégés), mais par des raisons historiques. Dans les plus anciens miracles comme dans ceux d'A. le Savant, les liens entre Dieu et sa créature sont conçus à l'image de ceux liant le seigneur à son vassal. Ils engagent les deux parties. Le suzerain, ici la Vierge, en attendant de donner à son fidèle un fief céleste, le protège en échange d'un service de vénération et de prières:

"*Muito quer santa Maria, | a Sennor de ben conprida,
que quand' aos seus ajuda, | que seja deles servida*"¹.

Ainsi, dans ces miracles se profile en arrière-plan la civilisation féodale avec les rapports de vasselage et de protection du suzerain, quand le vassal est en difficulté. Si le vassal remplit ses devoirs, le seigneur féodal a coutume d'aider son homme lige, même quand celui-ci a tort². Aussi, Marie vole au secours du dévot qui l'a servie loyalement, même s'il a par ailleurs une conduite discutable. Tel l'exemple de Pierre II le Catholique, roi d'Aragon, allant aider à Muret ses vassaux en difficulté, dont il ne partageait pourtant pas les conceptions cathares.

S'ajoute l'idée que Marie ne se laisse pas rebuter. Les miracles forment à eux tous un hymne à l'indulgence de la mère pour ses enfants, même quand ceux-ci se révèlent peu dignes de tant de sollicitude. Enfin, les auteurs utilisent un procédé d'édification *a contrario*, les gens vertueux que la Vierge récompense sont moins nombreux que les dévoyés qu'elle sauve. Les miracles ne poussent pas à un choix entre le bien et le mal, mais montrent un principe: quelle que soit sa faiblesse, le pécheur confiant en Notre-Dame peut se sauver. Idée très évangélique. Le Christ s'incarna pour les pécheurs. L'accent est ainsi mis sur la miséricorde de Dieu³.

— On voit mieux, par là, comment il convient d'interpréter les miracles de la Vierge. Le récit n'a pas besoin d'être considéré d'après la perspective de l'authenticité, mais comme un message qui s'adresse autant à l'esprit qu'à l'imagination et à l'affectivité. Pour qu'une histoire soit "vraie", elle n'a pas besoin de s'être passée dans la vie réelle, il suffit qu'elle corresponde à une expérience intérieure. Alors, de telles légendes peuvent avoir encore une résonnance chez un lecteur de la fin du xx^e siècle.

¹ A. le Savant. *op. cit.*, *Cantiga* 374, refrain, t. III, p. 302.

² Chanoine Lepitre, "La Vierge Marie dans la littérature française et provençale du Moyen Âge", *L'Université Catholique*, 1905, p. 66.

³ Cf. Évangile selon saint Luc, 15, 7.

Les auteurs de miracles étaient des lettrés, psychologues, bien placés par leur charge pour connaître les faiblesses humaines et savoir qu'il y a des esprits grossiers et des esprits fins. Pour convaincre un auditoire mêlé, il faut que tous, balourds et sagaces, jouisseurs et ascètes, trouvent leur compte dans ce qu'ils entendent. Il faut toucher tout le monde, puisqu'il s'agit de prouver que Marie est là pour tous, à condition qu'on la prie.

D'où l'éventail des miracles, très fins ou plus gros (dans le "fond", jamais dans la forme), bien que le rire gras soit contenu quand il s'agit de manger, boire ou se débaucher. Si les êtres les moins recommandables apprennent que, même pour eux, la Vierge veille, ce peut être un frein, parce qu'ils ont été émus, à leur comportement. Dans cette littérature conçue pour retenir, les bons sont confirmés dans ce qu'ils font, les sacripants avertis.

Dans les miracles de la Vierge les auteurs font des concessions en utilisant des thèmes faciles au goût du plus grand nombre; mais le désir d'élever le public, non de flatter les bas instincts, régit tout. Là, on se rend compte qu'il ne s'agit pas d'une littérature populaire, mais d'une littérature s'adressant au peuple. Les moines, rédacteurs des légendes latines, estimaient que les gens simples doivent commencer par des pratiques accessibles, donc matérielles, suivre la loi avant de vivre la foi. Génuflexions et *Ave Maria* préalables à l'intervention du Ciel ont tourné les pécheurs vers Notre-Dame, même s'ils ne les ont pas empêchés de succomber au mal. L'expérience dramatique qu'ils connaissent souvent dans les textes, les fait accéder à une vie moins engluée dans les préoccupations terre à terre:

*"Deu mustre sovent par sa pité
A nostre freele cheitiveté
Signefiances espiritels
Par choses ke sunt temporels"*¹.

De même, à l'usage de l'homme ordinaire (et non des clercs, témoin la *Cantiga* J 103), est développée une représentation des plus sommaires de l'éternité. La conception d'un plus être, dont on a déjà les prémices depuis la Résurrection du Christ, ne se fait pas encore jour.

Les miracles offrent la possibilité d'être lus de plusieurs manières. On peut y trouver le goût du formalisme clérical pour frapper les plus simples, mais aussi un esprit plus évangélique: parce qu'ils ont beaucoup aimé, il leur sera beaucoup pardonné ("Moine noyé", "Chevalier mort au tournoi"); cet esprit porte en lui la force d'empêcher la vie de se scléroser, de libérer l'être humain des aliénations dans lesquelles il se débat. Il ne s'agit pas toujours d'exemples à imiter, mais quel que soit le stade de maturité psychologique ou intellectuelle des auditeurs, ces légendes pouvaient apporter une leçon.

¹ 2^e Collection anglo-normande, C 21, v. 106-109, pp. 96-97.

Treize siècles après la tragédie du Golgotha, la christianisation a jeté des racines peut-être moins profondes que nous le pensons. Aux déchirements religieux et aux ruptures sociales du XIII^e siècle, répond une tentative de catéchisation auprès de la population telle qu'elle n'avait jamais encore été entreprise.

— Malgré ce qu'on peut trouver de suranné dans cette littérature (passivité du protagoniste sur lequel l'auditeur se projette, idée que les choses se passent en dehors des humains, nécessité de se conformer à un modèle imposé et le même pour tous), l'optique dans laquelle les légendes ont été conçues est saine par le parti pris de ne pas dramatiser les erreurs, et même les méfaits.

La pensée qui régit cette littérature n'est pas sombre. Il suffit de rappeler les deux catégories de pécheurs protagonistes des miracles. L'une, en nombre infime, possède des instincts mauvais qui mènent à la perte, après s'être plongée dans l'orgueil, le lucre, la haine; l'autre, la plus nombreuse, se précipite dans le mal par ignorance.

La mort même, se dédramatise avec tous les miracles où Marie joue un rôle protecteur, vie et lutte se confondent. Les difficultés sont inséparables de l'existence et il ne s'agit pas de se troubler devant elles. Au contraire, la foi constitue une force; s'il met son espoir dans le ciel et le pouvoir marial, le croyant réussira.

De fait, le miracle marial présente le plus souvent l'exemple d'une réussite grâce à Notre-Dame. Il démontre de façon éclatante, à travers une situation souvent conflictuelle, que la transformation du pécheur en être vertueux, bien que difficile, reste possible; elle seule mène à la félicité suprême, le paradis, dont ce type de texte fait idéalement son but.

La mort même, se dédramatise avec tous les miracles où la Vierge console pendant les affres, ou obtient la résurrection, re-naissance permettant d'accéder à un stade supérieur d'évolution. Topique de nombreuses traditions folkloriques, c'est surtout le thème très chrétien de la seconde chance pour l'être pieux, sincère, courageux. Dans nos textes, la renaissance spirituelle prime, mais pour frapper mieux encore le public, les auteurs n'ont pas hésité à matérialiser l'idée avec les résurrections corporelles de pécheurs, dans des miracles parmi les plus populaires et les plus répétés de la Romania ("Moine noyé", etc.).

Dans la mort momentanée du "Moine noyé", meurt le moine faible devant la sollicitation du plaisir. Un moine fort revient à la vie, comme le "Pèlerin de Saint Jacques". En n'assumant pas les tentations, le pécheur régresse. Dans la version bercéenne du miracle de Théophile, le vidame est infantilisé:

*"Ya querrié don Teófilo . . . seer con sus parientes"*¹ !

Le "Moine noyé", incapable d'agir dans le monde, revient à une forme primitive d'existence, dans l'élément liquide d'avant la naissance. Désormais, il aura, dans la perspective du temps, la sagesse de l'homme né une nouvelle fois. Les miracles de conversion et de quête ont la même signification. D'au-

¹ G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 25, str. 779c, p. 215.

tres légendes disent qu'avec l'aide du Ciel les épreuves mènent à une amélioration, et combattent la peur de ne pas être à la hauteur des circonstances, ou d'être trop meurtri par les mutations et reconversions imposées par la vie.

Il ne faut pas se décourager, la vie réserve toujours un enseignement, telle semble être la fonction pédagogique du miracle, en plus de son rôle religieux. Car, à de rares exceptions près, aucune action extraordinaire n'est la condition du salut. Les "méchants" eux-mêmes ont, sauf crime de lèse-majesté divine, une possibilité de rachat.

Sauf dans les légendes où entre en jeu une rétribution négative, le protagoniste a toujours gagné quelque chose à la fin de l'histoire: amélioration physique ou matérielle dans les rôles réparateur, protecteur, auxiliaire; évolution vers une humanité supérieure dans les rôles mandatif, rétributeur, intercesseur, avant de connaître dans tous les cas la béatitude céleste. Ainsi, la résolution de la situation conflictuelle fait atteindre au protagoniste un degré supérieur d'humanité et/ou de spiritualité.

Au XIII^e siècle, l'humanisme ne naît pas encore. Mais on surprend un début d'humanisation, contemporain dans la vie sociale de l'affranchissement des serfs, et, dans la vie religieuse, de l'action des frères Dominique et François. La nature n'est pas vue comme foncièrement mauvaise, mais simplement blessée par le péché originel.

* * *

La renaissance intellectuelle du XII^e siècle alla de pair avec un renouveau religieux qui s'épanouit sous différentes formes de manifestations, comme l'accès d'un plus grand nombre à la vie spirituelle, et une littérature en langue vulgaire, adaptée au public laïc.

Les miracles du XIII^e siècle se rattachent aux époques antérieures par le souci du formalisme et des rites individuels à accomplir, pour être en règle avec la loi religieuse. Ils innovent, peut-être à l'insu des auteurs qui restent durs dans leurs commentaires, par une attitude plus compréhensive et chaleureuse face au pécheur; par leur application à glorifier Dieu non tant dans sa transcendance que dans son Incarnation à travers Marie. Ils cultivent l'espérance d'une humanité rachetée, face aux conceptions pessimistes de certains hérétiques sur la création.

On saisit avec les miracles de la Vierge les deux langages que semble avoir parlé l'Église à ses interlocuteurs: l'un exigeant, destiné à une élite restreinte, dont celle des couvents; l'autre plus coulant, adressé à la masse du peuple.

Nous avons souligné, le caractère composite de la forme des miracles; pour les idées, c'est aussi un art de compromis.

CHAPITRE 21

LA PIÉTÉ POPULAIRE A TRAVERS LES MIRACLES DE LA VIERGE

*"Enforcer se doit hom e fame
De dire le los nostre dame".*

Mariale franco-provençal. E 50, v. 1-2.

Parallèlement au catholicisme que l'on pourrait appeler officiel, le critique peut surprendre, dans les miracles de la Vierge, des marques de piété, des pratiques religieuses, des rites extra-liturgiques qui constituent la piété populaire.

Par piété populaire, nous entendons celle de l'ensemble du peuple chrétien, fidèles laïcs, nobles ou roturiers, et même religieux, à l'exception de la hiérarchie ecclésiastique et de l'élite des clercs, en pensant surtout à la masse anonyme, dont la montée augmente au fur et à mesure qu'on avance dans le XIII^e siècle.

Les textes que nous étudions ne sont pas l'œuvre de cette masse vivant dans une civilisation qui demeurerait essentiellement orale. Même quand il présente le peuple, le clerc n'en donne qu'une image modifiée, destinée à devenir celle de son public.

Dans la piété populaire, le culte marial est moins un acte de louange (même s'il faut tenir compte de brillantes exceptions comme "Cinq Joies", "Le Pauvre charitable", les prières du *Llibre d'Ave Maria*), que de demande d'intervention renvoyant à des préoccupations concrètes de croyants, démunis devant la force de la nature ou de la société.

Enfin, cette piété est populaire dans la mesure où elle se trouve parfois sur la ligne de partage, fluctuante, entre religion officielle et croyances archaïques, plus ou moins christianisées, pouvant aller jusqu'à la superstition.

1. LE CULTE MARIAL OFFICIEL.

— Au XIII^e siècle, l'Église célèbre cinq fêtes solennelles en l'honneur de Marie¹.

¹ A. le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 237, v. 19, t. II, p. 341.

La Chandeleur, le 2 février, nom familier de la Purification, jour où Marie s'annonce comme unie aux souffrances du mystère de la Rédemption par la prophétie de Syméon, première prédiction de la Passion.

L'Annonciation, appelée encore *Marceiche* par J. le Marchant¹, première étape de l'Incarnation car dans le christianisme, les saints et même Marie, sont vénérés dans leur relation avec le Christ.

L'Assomption, ou Dormition de la Vierge, fête d'août, célèbre le passage direct de la vie terrestre à la vie surnaturelle, sans demeurer dans la mort.

La Nativité de Notre-Dame, constitue le prélude de l'œuvre rédemptrice; Marie, future mère de Dieu, fait figure d'intermédiaire entre le Christ et l'humanité. D'après les miracles, le Ciel lui-même en aurait communiqué la date à un ermite (A 7, C 7, G 9).

Enfin, la Conception de Notre-Dame, en décembre, est une célébration orientale transmise par les Anglais. Dans le domaine anglo-normand seul, on trouve la légende de l'"Abbé Elsin et la fête de la Conception" (A 22, C 40), selon laquelle la date de cette solennité aurait été, aussi, révélée par le Ciel.

Outre ces jours solennels, chaque semaine, le samedi, consacré à la Vierge, donne l'occasion au fidèle de bénéficier de nombreuses grâces.

— Entre les cérémonies, l'Église invite le croyant à prier dans les nouveaux édifices qui devaient éblouir par leur beauté. Il peut et doit honorer Marie, en rendant hommage aux images qui la représentent. La question des statues, controversée dans les premiers siècles du christianisme, a mené à de longues disputes sanglantes à Byzance. Quand la querelle des iconoclastes finit, le culte des icônes fut déclaré licite. L'Église prit soin de préciser que les honneurs rendus aux images artistiques des saints et de Marie ne s'adressaient pas à ces dernières, mais à ceux qu'elles représentaient. Le christianisme oriental s'en est tenu à la réglementation du II^e concile œcuménique de Nicée (787), qui ne laisse pas la composition des images religieuses à l'initiative des artistes, mais la fait relever des principes posés par l'Église et la tradition religieuse. D'où les icônes conformes, jusqu'à nos jours, à des prototypes aisément reconnaissables. Deux églises renfermant des icônes sont citées dans nos textes: la chapelle de Constantinople, où se trouvait la Blachernitissa, attribuée à saint Luc (J 264) protagoniste du miracle des "Samedis" et Sainte-Marie-Majeure, qui renferme la *Hodigitria*, la Conductrice (E 70, J 309).

En Occident, toute latitude a été laissée aux artistes qui ont créé des milliers de représentations différentes des saints et de Marie. Nous avons parlé des premières statues de la Vierge en majesté. Elles seules sont évoquées dans les miracles. De même qu'en Orient, la Mère de Dieu se pare sur les peintures d'un manteau de pourpre, comme l'impératrice de Byzance, de même en Occi-

¹ J. le Marchant, *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, F 25, v. 398, p. 201.

dent elle porte le manteau et la couronne d'une reine. Elle apparaît, avec sa cour de saintes vêtues comme des patriciennes, sans doute à cause de l'influence du psaume 45,14. L'évocation de statues habillées de façon plus ou moins somptueuse, avec un vestiaire changeant selon les fêtes¹, suivant la coutume encore en honneur en Péninsule ibérique, témoigne de la fascination du sacré devenu tangible qu'éprouve l'humanité depuis des millénaires.

Le milieu clunisien a eu le goût de l'orfèvrerie liturgique ornée de pierres précieuses et G. de Coinci y fait allusion, comme dans le miracle d'"Hildephonse" et de Léocadie². Le faste fait partie du culte catholique. Il est servi par la musique, l'encens, le chatoiement des étoffes, l'abondance des luminaires, puis, à partir de la fin du xii^e siècle, par l'utilisation de la lumière naturelle, teintée au moyen de vitraux. Si les effets du vitrail sont de l'ordre du merveilleux, il n'est pas étonnant que Notre-Dame choisisse de se manifester sous la forme du rayon de soleil qui, traversant une verrière, illumine soudain une église et fait pâlir les cierges d'une cérémonie. Cela illustre le pouvoir de fascination exercé par le vitrail. Il n'est pas indifférent que ce miracle soit d'abord situé en France et à Chartres (F 18), puisque notre pays a donné à l'art du vitrail les exemples comptant parmi les créations les plus extraordinaires de l'Occident. Le temple de pierreries du miracle du "Champ fleuri" anglo-normand³—donc, lui aussi, issu d'un pays qui, dès l'âge roman, avait donné les chefs-d'œuvres de verre de Cantorbery—est-il celui de la Jérusalem céleste ou une cathédrale anglaise, transfigurée par le ruisellement polychrome de ses vitraux ?

— Pour compléter cette accumulation de beautés qui s'adressent à tous les sens, avant, du moins l'espère-t-on, de donner une idée de la perfection céleste, les chants accompagnent les cérémonies liturgiques. Ils font l'objet d'énumérations détaillées, surtout de la part du trouvère Adgar et de l'anonyme franco-provençal.

Vient d'abord le fameux poème attribué à saint Anselme, bien qu'antérieur au milieu du xi^e siècle: *Gaude Dei Genitrix*, dont il a été question au chapitre précédent, avec le répons *Gaude Virgo*.

La messe du commun des fêtes de la Sainte Vierge—la seule que connaisse le "Prêtre ignorant"—a pour chant d'entrée l'antienne *Salve sancta parens*, distique emprunté au *Carmen Paschale* du poète latin Sedulius, au v^e siècle⁴. Adgar cite ce chant (A 9 h), comme G. de Coinci (B I 14) et l'anonyme franco-provençal (E 30, E 38).

¹ A. le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 295, v. 17-18, t. III, p. 110.

² G. de Coinci, *Les Miracles de Notre-Dame*, B I 11, v. 1780-1781; 2140-2141, t. II, p. 73 et 87.

³ Adgar, *Graciel*, A 6, p. 33, v. 181; 2^e Collection anglo-normande, C 58, v. 165-174, p. 249.

⁴ Dom Joseph Gajard, "Notre-Dame et l'art grégorien", Du Manoir, *Maria*, t. II, p. 370.

Un répons sauve une nef d'un naufrage dans un poème de G. de Coinci¹: *Felix namque es, sacra Virgo Maria et omni laude dignissima: quia ex te ortus est sol justitiae, Christus Deus noster*, aujourd'hui offertoire de la messe mariale du samedi, de Noël à la Purification.

G. de Coinci (B I 11) et G. de Berceo (D 23) citent l'antienne *Speciosa*, toujours utilisée dans les offices de la Vierge.

Figurent aussi les chants aujourd'hui les plus célèbres de la dévotion mariale. Ils avaient encore à l'époque un caractère de nouveauté, tel le *Salve Regina*, antienne sans doute composée par Adhémar de Montell, évêque du Puy (1087-1098), qui prêcha la I^e croisade avec Urbain II. Il est cité par Berceo (D 11, D 21), A. le Sage (J 55, J 253, J 262 qui lui attribue une origine miraculeuse, J 313 . . .) et l'anonyme de Lérida (M 23).

Le *Magnificat*, indiqué par G. de Coinci parmi les cinq chants formant les lettres de Maria, est lancé à la gloire de la Vierge par un dévot qu'on le Ciel récompense (B I 23), ou par l'"Abbesse qui chante trois psaumes" (E 1). À ce sujet, puisque le chant du *Magnificat*, du cantique de Zacharie *Benedictus Dominus Deus Israel* et du *Gloria*, est signalé comme un mérite, cela montrerait qu'à l'époque où a été composé ce conte, les couvents de femmes n'avaient pas de messe ni de vêpres tous les jours.

L'hymne des vêpres *Ave Maris Stella*, attribué à Venance Fortunat (vi^e siècle), et antérieur, d'après les spécialistes, au x^e siècle², est cité par A. le Savant (J 94).

— Dans le *Mariale franco-provençal*, l'anonyme accorde une grande valeur au chant des heures³. Ces heures, dites canoniales, parce que réglées par les canons ecclésiastiques, comprennent un office de nuit, les matines, entonnées aux environs de minuit, et sept offices de jour qui sont les laudes, chantées aux premières lueurs de l'aube, donc, selon les saisons, à partir de trois heures du matin; prime au soleil levant, c'est-à-dire vers six heures; tierce à neuf heures, au moment de la messe conventuelle, est un office plus court, comme ceux des moments d'activité: sexte à midi et none au milieu de l'après-midi. Viennent ensuite les vêpres vers six heures, puis les complies, derniers psaumes de l'office canonial, avant d'affronter l'obscurité. Cette énumération se trouve dans le n^o 6 des miracles picards, mais des allusions sont faites ailleurs (A 40, A 6, C 58, B II 29, J 87).

Les Complies (A 10) détaillées dans la série de leurs invocations par l'anonyme savoyard (E 28), seraient, d'après un groupe de légendes, d'origine miraculeuse, révélées par le ciel lui-même lors d'une apparition de Marie et de toute sa cour (cf. M 23).

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 35, v. 64, t. III, p. 53.

² J. Gajard, *op. cit.*, pp. 371-372.

³ E 19, E 28, E 42, E 52, E 64, E 67, E 71 . . .

Une série de miracles nous montre le "Prieur de Saint-Sauveur de Pavie" à qui Marie évite les peines de l'enfer parce que, à l'instar des Orientaux chantant l'hymne acathiste à la *Theotokos*, il ne s'asseyait pas pendant les heures (A 2, B I 27, C 26, D 12, E 41).

D'autres chants, non spécifiquement marials, comme les psaumes, reviennent aussi:

- *Miserere mei, Deus, secundum misericordiam tuam*, cité dans A 7 h et J 88 (n° 51, Bible de Jérusalem);
- *Beati immaculati*, cité dans A 6, A 10, B II 19, D 10 (n° 119, Bible de Jérusalem);
- *Deus in nomine tuo salvum me fac*, cité dans A 6, C 58 (Ps. n° 54);
- Faux témoignage levèrent contre moi et dressèrent mes ennemis, cité dans A 8 (Ps. n° 3);
- *Exurgat Deus, dissipantur inimici ejus*, cité dans B I 28, J 45 (Ps. n° 68);
- *Domine, noli me arguere. Miserere*, cité dans A 23 (Ps. n° 6);
- *Beatus cujus* » » » » (Ps. n° 32);
- *Domine noli me arguere . . . Etenim* » » » » (Ps. n° 38);
- *Miserere mei, Deus* » » » » (Ps. n° 51);
- *Domine exaudi orationem meam* » » » » (Ps. n° 102);
- *De profundis* » » » » (Ps. n° 130);
- *Domine, audi orationem meam* » » » » (Ps. n° 143).

Ces derniers formant les sept psaumes de pénitence.

- *Ad Dominum, cum tribularer, clamavi*, cité dans B I 23 (Ps. n° 120);
- *Retribue servo tuo* » » » » » (Ps. n° 119);
- *In convertendo* » » » » » (Ps. n° 126);
- *Ad te levavi* » » » » » (Ps. n° 25).

G. de Berceo (D 19, D 22), l'anonyme franco-provençal (E 78), J. le Marchant (F 17), mentionnent l'hymne du *Te Deum*.

D'autres poèmes ne sont plus usités et difficiles à identifier, comme celui que met Adgar dans son miracle A 19 (vers 3 à 8 de l'hymne de Coelius Sedulius):

*"Primus ad ima ruit magna de luce superbus,
 Sic homo cum tumuit primus ad ima ruit.
 Unius ob meritum cuncti periere minores,
 Saluantur cuncti solius ob meritum.
 Femina sola fuit patuit qua ianua leto,
 Per quam uita redit, femina sola fuit"*¹.

Le poème nous intéresse, car la glose romane s'intercale entre chaque vers. L'anonyme savoyard cite un répons contre les Juifs dans E 73: *Sancta et perpetua Virgo Maria Domina et advocata nostra*; ainsi qu'une séquence d'Adam de Saint Victor dans J 202: *Salve Mater pietatis et totius Trinitatis nobile triclinium*.

¹ Migne, P.L., t. XIX, col. 753 A. Osbernus, écrivain du XI^e siècle, inclut déjà ces quelques vers dans la *Vita S^{cti} Dunstani*.

— En plus des œuvres chantées, les miracles présentent un assortiment de prières à la Vierge.

Il faut faire une place à part à la célèbre oraison *O intemerata* qui protège l'“Homme servi par le diable”, pendant sept ans, contre trois tentatives d'assassinat que le Malin organise contre lui (B I 38):

“*O intemerata et in aeternum benedicta, specialis et incomparabilis uirgo, Dei genitrix Maria, gratissimum Dei templum, Spiritus sancti sacrarium, ianua regni caelorum, per quam post Deum totus uiuit orbis terrarum: inclina aures tuae pietatis indignis supplicationibus meis et esto mihi peccatori pia in omnibus auxiliatrix . . .*”

Cette prière, composée, semble-t-il au ^{xiii}^e siècle, en milieu cistercien, connut un succès extraordinaire. Plus tard, au ^{xiv}^e siècle, elle fut attribuée, elle aussi, à saint Anselme¹.

Une autre prière non citée, bien que mise dans la bouche de Théophile par G. de Coinci², est le “Souvenez-vous”.

Enfin, la Salutation angélique est la plus répétée (A 8, B I 15, B I 41, B II 30, D 5, E 48). Vers 1240, elle commence à devenir d'un usage général. Nombre de pécheurs sont sauvés grâce à l'efficacité de cette prière, parfois la seule connue:

“*El no saveva dire ni canti ni lection
ni pater-nost ni salmi no oltre oration:
ave-maria diseva con grand devotion;
quel era lo so deleito, la soa intention*”³.

L'*Ave Maria* constitue le sésame, la formule incantatoire qui garantit du mal et procure le bien. La *cantiga* J 246 en symbolise le pouvoir: cette parole ouvre la porte d'un sanctuaire.

Du temps de saint Dominique, un de ses compagnons récitait des milliers d'*Ave Maria* par jour; le dévot de la *Cantiga* J 93 en récite mille. D'autres croyants, selon un usage constaté dès le ^{xiii}^e siècle, dans les milieux cisterciens, les égrenent par cinquantaine⁴. Cette habitude de dire un nombre

¹ Migne, *P.L.*, t. 158, col. 709-820 et 855-1016. Voir aussi A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin*, pp. 474-488.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v 992-1000, t. I, pp. 110-111.

³ Bonvesin da la Riva, *De Miraculis Virginis*, K 5, v. 493-496, p. 701.

⁴ André Duval, “La Dévotion mariale dans l'ordre des frères prêcheurs”, in *Du Manoir, Maria*, t. II, pp. 747-748.

considérable d'*Ave Maria* par jour dans les couvents, vient sans doute du rôle propitiatoire imparti à l'Église, et par voie de conséquence aux religieux et aux moniales. Ces derniers devant, par leurs prières, compenser les péchés commis dans le monde.

Dans certains miracles méridionaux, tels ceux d'A. le Sage ou de l'anonyme de Lérida, nous avons vu l'équivalence entre guirlande de roses et rosaire (J 121). De façon plus pittoresque, il s'agit de "robe d'oraisons" (J 274) pour exprimer le grand nombre des *Ave* exigés par le Ciel, car ils sont la conséquence d'un vœu. Sans voir une quelconque rivalité entre ordres religieux, le bénédictin G. de Coinci, l'anonyme du *Mariale franco-provençal* puis A. le Sage, nous présentent une "Sœur Eulalie" qui, voulant participer au mouvement d'enthousiasme pour le rosaire, mais ne disposant pas de temps, accélère son débit pour arriver à dire cent cinquante *Ave* par jour. Notre-Dame lui apparaît pour lui expliquer qu'il convient de se pénétrer de la récitation: mieux valent cinquante *Ave* bien dits que cent cinquante bâclés.

Le croyant entre en communication avec le surnaturel par des paroles fixées par la tradition religieuse, mais aussi par des gestes consacrés à travers lesquels il exprime ses sentiments de déférence, de confiance ou de crainte. En des temps marqués par la liturgie, le geste revêt une importance capitale. Les miracles nous apprennent beaucoup sur les attitudes de la prière.

L'*Ave Maria* se répète, mains jointes, en fléchissant chaque fois le genou, comme les peintres représentent l'ange de l'Annonciation, ou en l'accompagnant au moins d'une inclinaison de tête¹. Dans les circonstances tragiques, G. de Coinci évoque l'attitude de la prosternation, bras en croix, adoptée, par exemple, par la femme qu'on veut brûler à Laon (B II 26). Alphonse le Savant évoque souvent une autre position (J 393 et *passim*): l'élévation des mains tendues. Elle rappelle celle des orants des premiers siècles du christianisme ou du haut Moyen Âge. Le plus souvent, selon la position qui s'est imposée entre le x^e et le xii^e siècle, le dévot se met à genoux, mains jointes pour prier. Ce geste, celui du vassal prêtant hommage à son seigneur, engage au loyalisme et au service, mots et notions qui reviennent dans les miracles.

— À l'époque, une dévotion sincère ne regarde pas à la peine et un ascétisme de bon aloi attire, pense-t-on, la faveur du Ciel.

Au xiii^e siècle, le mercredi et le vendredi sont jours d'abstinence, mais la coutume existe aussi de jeûner le samedi en l'honneur de la Vierge. Le

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, B II 26, v. 732-740, t. IV, p. 293; G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 2, str. 76 d, p. 53.

jeûne s'impose aussi, dans les circonstances graves, pour demander une grâce spéciale à Marie, comme dans le miracle de "Saint Basile et l'empereur Julien", où de plus, les pénitents viennent, pieds nus, se confesser à l'évêque¹. G. de Coinci insiste sur une habitude qui devait représenter une mortification, celle de prier "à nus genoux". Peut-être s'agit-il de la coutume de s'agenouiller à même le sol, ici les dalles d'une abbaye, en manière de pratique d'ascétisme, sans intercaler quoi que ce soit pour protéger du froid et de l'humidité, et en soulevant la robe. Ainsi mis à la dure, le dévot reçoit parfois une récompense, comme ce Chartreux dont Marie vient essuyer la sueur, tant il se concentrait dans ses prières².

— Un sujet épineux se profile dans les contes pieux étudiés: celui des reliques mariales.

Certes, l'anonyme de la 2^e *Collection anglo-normande* et J. le Marchant nous disent, avec les mêmes termes, qu'il n'y a pas chose plus précieuse:

"Mels valeit ke argent u or".

"Qui melz vallent qu'argent ne qu'or"³.

Pourtant, les reliques mariales sont loin d'emporter l'adhésion du peuple. Il est vrai qu'elles sont d'une nature quelque peu bizarre: du lait, à Chartres et à Laon (J 35). Soixante-neuf églises d'Occident se flattaient de posséder une telle relique⁴! À Laon, des cheveux (J 35), à Chartres encore, la chemise que Marie portait quand elle mit au monde Jésus. Les historiens contemporains pensent qu'il s'agit d'étoffes précieuses offertes, par des voyageurs revenant d'Orient, au roi Charles le Chauve, et dont lui-même aurait fait présent à l'église de Chartres⁵. À Soissons, un soulier sur lequel un bouvier fait des remarques irrespectueuses, dans un miracle de G. de Coinci (B II 23), au nom du bon sens populaire, et reçoit un sévère avertissement du Ciel.

L'attitude, non seulement du peuple, mais même des religieux, semble avoir été souvent très critique à l'égard de cette multiplication suspecte de reliques qui inondent l'Europe après les croisades. Déjà, à la fin du x^e siècle et au début du xii^e, Guibert de Nogent, dans le *De pignoribus sanctorum* demande irrévérencieusement comment le lait de la Vierge a pu se conserver pendant onze ou douze siècles sans tourner (III, III, § 4). L'abbé de Nogent n'était pas le seul à s'en prendre aux reliques dont il dévoile le principal intérêt pour les chapitres et couvents possesseurs: être une source de revenus. G. de Coinci

¹ 2^e *Collection anglo-normande*, C 4, v. 127, p. 11.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B II 31, v. 13-14 et 30-31, t. IV, pp. 412-413.

³ 2^e *Collection anglo-normande*, C 5, v. 52, p. 16. J. le Marchant, *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, F 3, v. 43, v. 122-123, p. 67 et 69.

⁴ M. D. Mireux, "Guibert de Nogent et la critique du culte des reliques", *Actes du 99^e congrès national des Sociétés Savantes*, Besançon, 1974, pp. 293-301.

⁵ G. Duby, *Le Temps des cathédrales*, p. 186.

qui, apparemment, croit que les reliques ne sont pas fausses, met dans la bouche d'un chanoine (il est vrai anglais !) un persiflage sur des reliques françaises prétendument fantaisistes, alors que celui-ci retire de gras bénéfices de "ses" reliques anglaises, elles, au-dessus de tout soupçon :

*"Li uns preeche a haute vois
Que le dent porte sainte Crois,
Et li autres jure qu'un a
Des sainz jors que Diex geüna
Enseelé en un cristal.
Li autres ra en un cendal
La jointe de l'Assension.
De la Purification
Ra li autres plainne fiole.
Li autres dit c'une chanole
Et une coste a de toz sains"¹.*

Si dans une fatrasie avant la lettre, les chanoines se jettent à la tête leur imposture, cela signifie que, dès le premier tiers du XIII^e siècle, la falsification des reliques n'est plus un secret pour personne.

— Pour obtenir l'exaucement du ciel, le fidèle, dans des circonstances dangereuses, en vient à promettre un don de reconnaissance ou l'accomplissement d'une démarche.

Des parents, pour obtenir la guérison de leur enfant, des malades, pour se procurer la santé, jurent d'aller chaque année à un pèlerinage marial. Seuls les nobles et les puissants de ce monde pouvaient envisager le vœu de fonder une église, comme le firent si souvent les souverains. Dans la légende du "Chevalier dont la volonté fut tenue pour fait" (B I 28, E 23, J 45), un seigneur, à la conscience peu tranquille, décide de faire construire une abbaye sur une de ses terres, de la doter et de s'y retirer. Mort avant l'exécution de son vœu, son intention lui vaut l'intervention de Marie au tribunal de Dieu. Les anges mettent en déroute les diables, venus se saisir de l'âme discutable, et apportent une coule avec laquelle il est enseveli.

Les vœux, on le voit, jouent un rôle capital dans les manifestations de piété. Ils engagent la personne qui les fait. Le parjure encourt le châtimement du Ciel.

— Tous les textes étudiés ont pour but de persuader l'auditeur que les démarches de pensée et les façons de raisonner de la terre sont celles du ciel. On franchit vite le pas pour assimiler la piété au bon sens et l'impiété à la folie. À la même époque, pour saint Thomas d'Aquin, la vertu, capacité

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B II 16, v. 77-87, t. IV, p. 86.

de choisir le bien, est raison. Sous l'influence des textes bibliques tirés du livre de la Sagesse, les auteurs qualifient Notre-Dame de *sesuda* comme Alphonse X (J 262); et G. de Berceo nous indique les marques de bon sens ou de piété chez quelques croyants, malgré leur état de pécheur:

"*Facié en ello seso e buena providencia*".

"*Peroqe era loco, avié un buen sentido . . .*

En saludar a ella (Marie) era bien acordado"¹.

Dans tous ces textes, vertu égale sagesse, *cordura* s'oppose à *folllia*². Chez A. le Savant, toute bonne action correspondant à la morale catholique reçoit le qualificatif de *sesuda*, même si un non chrétien l'accomplit. Tel est le cas dans la *cantiga* J 28 v. 109, où un chef musulman reconnaît un miracle marial³.

2. LES SAINTS LIÉS AU CULTE MARIAL.

À plusieurs reprises, les miracles de la Vierge donnent à des saints un rôle plus ou moins prépondérant, sans que soit indiquée la cause de leur présence.

On peut avancer trois raisons principales à ces choix, qui ne paraissent pas évidents. Certains saints sont liés à Marie parce que, ses contemporains, ils ont partagé des épisodes de sa vie. D'autres comptent parmi les chantres de la Vierge au cours des siècles. Enfin, les derniers ont été choisis à cause de la popularité dont ils jouissaient ou parce qu'ils ont fait les frais de la marialisation, en étant dépossédés de la place qu'ils occupaient dans les siècles antérieurs.

— Parmi les saints liés à la vie de la Vierge, vient d'abord saint Jean, depuis le Calvaire le fils⁴ adoptif de Marie, considéré au Moyen Âge comme la figure de l'Orient chrétien. Il occupe une place à part dans la piété médiévale, car Jésus lui confia sa mère du haut de la croix. Il a vécu dans l'inti-

¹ G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 1, str. 50 d, p. 46; D 3, str. 101 c et str. 102 b, p. 59. Cf. D 21, str. 516 d, p. 161.

² G. de Berceo, *op. cit.*, D 2, str. 77 d; D 23, str. 643 c, D 25, str. 752 d.

³ A. le Savant, *op. cit.*, cf. J 54, v. 15; J 62, v. 29; J 67, v. 12; J 95, v. 56; J 296, v. 20; J 338, v. 7. *Bon sen* dans J 32, v. 7; J 63, v. 32, J 155, v. 14; J 271, v. 51; J 277, v. 43; J 314, v. 3; J 353, v. 16. *Quito de folia* dans J 79, v. 5. *Quito de toda sandece* J 288, v. 9. *Cordura* J 383, v. 64.

⁴ Il est associé à Marie dans la prière "*O intemerata*".

mité du Médiateur, puis de la mère de celui-ci. Il tient parfois le rôle de messenger de Marie (M 20); J. le Marchant et A. le Sage le mentionnent dans F 3, v. 394, et J 66. Saint Syméon, curieusement nommé dans la *cantiga* J 138: "Là où se trouve saint Syméon", sert le poète royal pour désigner le paradis. Enfin, saint Pierre est cité dans A 7 h, B I 24, C 21, D 7, E 36, G 3, J 14.

— Nous avons parlé des saints annexés par les miracles comme Fulbert et Hildephonse, célèbres pour leurs ouvrages d'apologétique mariale. On pourrait ajouter saint Grégoire, source de plusieurs récits du *Mariale franco-provençal* (E 21 et E 35 par exemple) et de G. de Coinci. De même saint Pierre Damien (E 78) et saint Boniface (E 21). Les saints anglais ne sont pas si souvent cités, que nous laissions passer l'occasion de nous arrêter sur saint Dunstan¹, l'archevêque de Cantorbéry (951-988), reconstruteur, après un incendie, d'une église dédiée à Marie. Ce prélat passa à la postérité au titre d'artiste remarquable, aussi bien chanteur (rôle qu'il tient dans le miracle où il chante avec la cour céleste) que peintre et calligraphe. Il fut d'abord moine, puis abbé de la célèbre abbaye de Glastonbury, avant d'être élevé à la dignité épiscopale à Worcester, Londres et enfin à la métropolitaine de Cantorbéry. Dans les mêmes miracles, revient aussi le nom de saint Augustin, moine, apôtre de l'Angleterre et premier archevêque de Cantorbéry². De même le miracle de l'"Hydromel" multiplié pour la dame qui reçoit le roi Athelstan († 940), nous renvoie à sainte Aethelfleda et au pieux souverain qui fit faire un psautier demeuré célèbre (A 33, C 52, E 49, J 23).

Jusque dans le dernier quart du XIII^e siècle, il semble qu'il ait existé un fort courant croyant à la réunion des Églises de Byzance et de Rome, pourtant séparées déjà depuis cent cinquante ans au moins (1054). En effet, les grands saints orientaux, souvent laudateurs de la Vierge, sont protagonistes de miracles, comme saint Jean Chrysostome (IV^e siècle) archevêque de Constantinople (J 138); saint Basile le Grand (A 16, B II 11, C 4, E 57, J 15), archevêque de Césarée en Cappadoce, tous deux docteurs de l'Église, saint Germain de Constantinople (B II 12, E 77, J 28), enfin et surtout saint Jean Damascène (E 30, J 265), docteur de l'Église grecque (VIII^e siècle), à qui fut attribué l'hymne acathiste, composé de deux séries de douze strophes qui récapitulent le rôle de Marie dans l'économie du salut, et chanté dans la liturgie byzantine, le cinquième samedi de carême. Cet hymne utilisait déjà des comparaisons qui seront exploitées par Berceo, dans son introduction, et les poètes dans leurs miracles:

- le buisson ardent qui ne se consume pas (6^e et 8^e ode);
- la toison de Gédéon (6^e ode);
- les trois enfants dans la fournaise.

¹ Adgar, *Gracial*, A 19; ² *Coll. anglo-norm*, C 37; *Mir. fr. prov.*, E 25; *Cantigas de Santa Maria*, J 288.

² Fidel Fita, "San Dunstan, arzobispo de Cantorbéry, en una cantiga del rey don Alfonso el Sabio". *Boletín de la Real Academia de la historia*, XII, 1888, pp. 244-248.

Images toutes trois de la triple virginité mariale, avant, pendant et après l'enfantement de Jésus, dans le mystère de l'Incarnation. D'autres symboles, comme le temple de la sagesse au milieu d'un jardin surnaturel, ont été familiers aux textes byzantins, avant d'être repris dans certains miracles anglo-normands (A 6, C 58).

— La dernière catégorie de saints liés au culte marial semble assez artificielle. Se côtoient les personnages de différentes époques, depuis les premiers temps du christianisme jusqu'au XIII^e siècle, et même un archange: saints Michel, Jacques, sainte Marie l'Égyptienne (F 23), tous trois titulaires de pèlerinages, saintes Thècle (C 10), Catherine (J 54), Marguerite (A 30), Léocadie (B I 11), saints Cyrien (B I 10), Christophe (B I 44), sainte Agnès, saint Laurent et saint Projet (ou Prix) (A 10 h, B II 19, D 10, E 39, C 24). Dans les *Miracles* de Notre-Dame de Chartres, J. le Marchant cite un saint local, Lubin, évêque du VI^e siècle (F 4, v. 138, F 26, v. 180), auquel est associé, dans le dernier miracle, Thomas Becket (v. 182-184) qui, dès sa mort, fut considéré comme un saint dans *La Vie de saint Thomas le martyr*, de Garnier de Pont-Sainte Maxime, écrite en 1175-1180. Les saints les plus récents sont Bernard (E 14), Dominique (J 204) et Élisabeth (M 24).

Avec cette énumération hétéroclite de saints, peu nombreux au demeurant, on surprend les agissements de pie voleuse des compilateurs qui ont pillé les récits hagiographiques, les chroniques de monastères, les poèmes. Tout ce qui leur tombait sous les yeux pour mener à bien leur entreprise de marialisation. Cela est confirmé par le fait que les recueils les plus réussis formellement citent le moins grand nombre de saints (G. de Berceo, R. Lulle).

Dans les miracles, la Vierge a absorbé le rôle attribué antérieurement à certains saints. Le XIII^e siècle relègue dans l'ombre les intercesseurs jugés mineurs, au profit exclusif de Marie. Les anciens patrons sont réduits au rang de faire-valoir et les saintes, dans les apparitions, à celui de suivantes.

3. LES PÈLERINAGES INTERNATIONAUX ET LOCAUX. GÉOGRAPHIE SACRÉE ET HAUTS-LIEUX MARIALS.

Depuis le XI^e siècle, le pèlerinage constitue une des expressions privilégiées de la vie chrétienne. Geste d'ascèse et de pénitence, préparant à une bonne mort, il représente aussi une marche vers la purification que le fidèle espère trouver dans un lieu saint. Il a enfin un sens plus profond. En un temps où la vie est assimilée à une pérégrination, le pèlerin "marcheur de Dieu", selon la belle expression de P. A. Sigal, participe de ce mouvement symbolique du peuple de Dieu en route vers la Terre promise.

La piété ambulatoire, aussi vieille que les plus anciennes civilisations, se tourna vers des sanctuaires locaux, dans le haut Moyen Âge, lorsque le monde était cloisonné par les invasions et les guerres. Mais deux pôles at-

tirèrent vite l'attention, celui qui avait vu mourir le Christ et celui qui avait vu naître le catholicisme: Jérusalem et Rome.

Après la destruction du Saint-Sépulcre, très vite restauré, Jérusalem fut le point d'attraction des pèlerins. Ces gens n'hésitaient pas à rompre avec leur vie, pour se lancer dans l'aventure, vu les conditions du voyage et l'insécurité du temps.

Saint-Jacques de Compostelle, de pèlerinage régional au ix^e siècle, ralenti par les difficultés d'accès et les incursions musulmanes au x^e siècle, devient pèlerinage international à partir du xi^e.

Enfin, les lieux où la puissance de Marie a choisi de se manifester par des miracles, se multiplient au cours du xii^e siècle, qu'il s'agisse de sanctuaires régionaux ou internationaux. Ils deviennent l'objet de pèlerinage, car ils possèdent, dit-on, des reliques ou une statue miraculeuse. Parfois, ils s'associent ou se substituent aux anciens pèlerinages sanctoraux. Ainsi, en Espagne, les pèlerins jacquaires se mettent sous la protection de *Nuestra Señora del Camino*, dans les environs de Léon.

À une époque où les voyages duraient parfois des années, on ne se contentait pas d'aller directement au terme du pèlerinage. On n'hésitait pas à faire un détour pour visiter un lieu secondaire, vénérer telle relique, honorer une statue miraculeuse, faire ses dévotions dans un ermitage à l'écart du chemin. Ainsi, ont pu se multiplier ces séries de sanctuaires où la Vierge était révérée. Ainsi se créa tout un réseau de prière. Tous les différents saints et la Vierge n'avaient-ils pas contribué à la même œuvre de service et d'exaltation de Dieu ?

Dans les lieux de pèlerinage et d'étape venaient jongleurs et troubadours. De là toutes les légendes colportées d'un centre à l'autre, de là les ressemblances entre les miracles survenus dans des endroits primitivement éloignés entre eux, de là aussi toutes les variantes qui contribuaient à grossir le répertoire des poètes. Les routes de pèlerinage ont été les voies de pénétration et de diffusion de nombreuses légendes, incorporées ensuite au patrimoine littéraire et religieux qu'eurent en commun les peuples de la chrétienté médiévale.

Les pèlerins se mettent en marche vers les sanctuaires, d'abord poussés par la foi, comme les premiers croisés, qui se considéraient tels, portaient en Terre Sainte. Alors se côtoient les nobles et les souverains (F 19, F 23), comme les plus pauvres, les jeunes et les vieux, (F 11, F 12), les hommes et les femmes. Parmi elles, certaines, malgré leur état, entreprennent des pèlerinages qui seraient près de se terminer en drame si la Vierge, nous disant les miracles, ne veillait sur elles pour les aider dans une délivrance subite (C 3, D 19, G 7, H 6, J 86).

Certains accomplissent cette démarche pour s'acquitter d'un vœu, fait à la suite d'une guérison ou d'une libération de captivité, ou encore en action de

grâces à l'issue heureuse d'une situation délicate dans laquelle ils s'étaient trouvés.

Enfin d'autres encore font la pérégrination malgré eux: ils ont été envoyés au loin pour accomplir une pénitence, une réparation (J 127). Ils traînent des bâtons dont le poids énorme leur a été imposé, portent sur eux, s'enfonçant dans leur chair qu'elles tuméfient, les armes d'un crime qu'ils ont commis (C 50, D 17, E 47 J 19). Ces pèlerins sont des pécheurs en train d'expié, de se repentir et auxquels Dieu, nous dit-on, pardonne parfois en cours de route, de façon que la réconciliation éclate aux yeux de tous (J 253).

Les pèlerinages commencent par la prise de dispositions spéciales, comme la confession et la continence. Guiraud, "Pèlerin de Saint-Jacques", sera puni pour ne pas avoir été chaste avant de se mettre en route vers le sanctuaire.

Outre les signes distinctifs de l'équipement, comme le bourdon et la gourde, un emblème peut servir à repérer les pèlerins allant aux divers lieux saints. Si besoin est, ils pourront ainsi s'entraider, faire une partie du chemin ensemble. La coquille de Saint-Jacques ou la palme de Jérusalem nous sont familières. On connaît moins la sportelle de Notre-Dame de Rocamadour, sorte de médaille oblongue représentant la Vierge en majesté, assise sur un trône, sceptre en main, l'Enfant Jésus sur ses genoux.

La géographie des miracles de la Vierge s'étend sur différents pays d'Europe et déborde même en Asie. Les pèlerinages forment un réseau plus ou moins serré, selon les pays. Depuis l'Angleterre et la Gaule, on passe par les territoires de l'Ibérie et l'Italie, jusqu'à l'Asie mineure.

Nous ferons un tour d'horizon sur ces différents pays en commençant par ceux où les centres sont les moins nombreux, pour finir par ceux où le réseau est le plus dense.

— En Angleterre, peu de lieux consacrés à Marie que les miracles évoquent. Trois exceptions sont d'autant plus remarquables, la chapelle de Marie à Cantorbery, la chapelle de Bury Saint-Edmond et Glastonbury, (A 33, C 52).

Adgar localise à Cantorbery l'apparition de Marie et de sa cour à saint Dunstan (A 19). Alphonse le Savant y situe une autre apparition de la Vierge à un moine à qui elle donne ses commandements: l'aimer, l'honorer et la louer (J 296), mais il ne s'agit pas vraiment d'un centre de pèlerinage. À Bury-Saint-Edmond, autre lieu privilégié, Marie apparaît, accompagnée de sa cour, à un vilain. Elle lui demande de dire au curé d'agrandir la chapelle. Le bois où se trouve l'église devient un lieu où accourent les malades, qui obtiennent la guérison (A 30).

À Glastonbury, en Cornouailles, se situent d'autres miracles. Cette petite ville abritait une abbaye royale de l'ordre de Cluny, sanctuaire marial. Au ^{xii}^e siècle, en 1191, on avait cru y découvrir le tombeau du roi Arthur. On y aurait retrouvé l'épée du roi breton — et le souvenir non moins mythique de l'enchantement Merlin. Là aussi, Joseph d'Arimathie aurait caché le Saint Graal. Comme on le voit, histoire et légende se mêlent intimement.

— Constantinople multipliait les représentations de la Mère de Dieu et nourrissait pour elle un culte très ardent, qu'il s'agît d'icônes (B II 18, J 405) ou de fresques (B II 12, J 264). Ces images se trouvaient chez des particuliers ou dans des églises.

Celle du palais des Blachernes, résidence de l'empereur, près du port, dont Villehardouin parle à plusieurs reprises dans sa *Conquête de Constantinople*, renfermait le voile de la Vierge, apporté de Jérusalem sous le règne de Léon 1^{er} (457-474).

L'image de Notre-Dame qu'on y vénérât est connue sous le nom de Blachernitissa. Dans ce type d'icône, Marie se présente debout, en attitude d'orante, les mains levées, semblant recueillir les prières des fidèles pour les offrir à son Fils. "*Elle symbolise la prière qui sera exaucée*"¹.

Un miracle évoque (A 37) aussi sainte Sophie, sans que soit précisé si la Vierge invoquée était celle d'une fresque en mosaïque, représentant une *Deisis* (La Grande Prière) où Marie et Jean Baptiste encadrent le Christ qu'ils implorent, ou une Vierge en majesté *Théotokos*. Adgar souligne que, malgré le nombre de sanctuaires de la ville, la Blachernitissa reçoit le plus grand nombre d'hommages, car les Grecs l'aiment par dessus tout. Le schisme n'altérera pas l'intérêt des auteurs occidentaux pour le culte marial d'Orient, puisque les miracles étudiés présentent ces dévotions comme contemporaines.

— Au VI^e siècle, avait été fondé, en Syrie, le couvent de Notre-Dame de Saidnâya, la Sardenai des miracles. Cette fondation, non loin de Damas, constitua au Moyen Âge un célèbre pèlerinage marial. La tolérance des premiers califes de l'Islam respecta cette dévotion jusqu'aux Abassides, au milieu du VIII^e siècle. Ensuite, il fallut attendre les croisades pour voir les pèlerins accourir nombreux à l'occasion de l'Assomption et de la fête de la Nativité.

Là, on vénérât une icône de la Vierge "incarnée", dont le bois exsudait une huile odoriférante. Ce sanctuaire, dressé encore aujourd'hui sur son piton rocheux, au-dessus du village du même nom, fut à l'origine un simple ermitage doublé d'un lieu d'hébergement, puis une florissante communauté de moniales orthodoxes. Il avait la particularité d'attirer non seulement les chrétiens, mais encore les musulmans, jusqu'au moment de la reprise du pays par ces derniers. La légende (B II 30, J 9) fait état d'un sultan de Damas, guéri de cécité, qui fit don, en remerciement, des mesures d'huile nécessaires à la lampe continuellement allumée devant l'image mariale. J. Nasrallah² ajoute un détail piquant: ces mesures d'huiles furent remises régulièrement, jusqu'à la déposition du sultan Abdul-Hamid... en 1909.

¹ Joseph Nasrallah, *Marie dans la sainte et divine liturgie byzantine*, p. 24.

² Joseph Nasrallah, *Le Culte de Marie en Orient*, p. 16.

Notre-Dame de Tortose d'Outre-mer, dans la ville fortifiée par les Templiers après sa conquête en 1102, était le plus vénérable sanctuaire marial de Terre Sainte. On attribuait sa fondation à saint Pierre lui-même, comme l'a écrit J. de Vitry, évêque de Saint Jean d'Acre au ^{xiii}^e siècle (*Hist. Jérus.* I, CLIV). Joinville s'y rendit en pèlerinage en 1253. L'imposante basilique romane, bâtie au ^{xiii}^e siècle et remaniée au ^{xiii}^e, fut saccagée en 1291 quand les musulmans arrachèrent Tortose aux Templiers. L'image miraculeuse, d'après A. le Savant, avait protégé, quelques années auparavant, la ville, du soudan d'Égypte (J 165).

— Les auteurs ayant consigné des miracles de la Vierge sont plutôt discrets quant aux sanctuaires d'Italie.

Aucun n'en parle, à part A. le Savant. Dans sa *cantiga* J 287, il nous conte une sombre histoire de tentative d'uxoricide. L'épouse voulant aller en pèlerinage au sanctuaire de Scala, situé par le roi près de Gênes. On peut se demander s'il ne s'agirait pas plutôt de l'église Santa Maria della Scala à Milan, sur l'emplacement de laquelle sera construit, plus tard, un théâtre fameux.

— En Gaule, nous trouvons quelques sanctuaires de renommée internationale, cités même par les auteurs étrangers. Vers eux accouraient des pèlerins de tous pays, à en croire G. de Coinci:

"A Paris, a Chartres, a Sens,
A Arras, a Rainz, a Loon,
A granz loenges la loe on
Pour les myracles qu'ele fait
Par ses eglises tout a fait.
Nes a Soissons a son soller
Font le moustier bruire et croller
Les gens qui d'outre le Rin viennent
As merveilles qui i aviennent"¹.

Si nous n'avons pas trouvé trace, dans les poèmes, de miracles arrivés à Sens ni à Reims, nous connaissons d'abondants exemples pour illustrer les autres noms mentionnés.

Paris et Soissons étaient des centres de pèlerinage où allaient, entre autres, les patients affligés du terrible "mal des ardents", appelé aussi au Moyen Âge feu de saint Martial ou de saint Antoine, feu sauvage et plus tard feu de la Bienheureuse Marie. Cette maladie, qui apparaissait périodiquement, avait déjà causé des ravages dans la France du Nord, à la fin du ^x^e et au milieu du ^{xi}^e siècle, d'après les *Histoires* de R. Glaber. À l'époque, il n'était pas question de prier la Vierge, on invoquait les saints locaux: Martin de Tours, Ulric de Ba-

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, De la misere d'ome et de fame, v. 2326-2334, t. IV, p. 531.

yeux, Maïeul de Cluny (II, 7). Le mal sévit aussi dans le Limousin et l'on porta en procession le corps de saint Martial, ce qui, d'après Ademar de Chabannes¹, moine de Limoges, fit arrêter les ravages.

Les chroniques, et aussi les miracles, présentent le mal des ardents comme un fléau de Dieu. Le mal qui frappa encore entre 1130-1133 laissa dans les générations suivantes un souvenir d'autant plus effroyable que la famine régnait alors. Il s'agissait d'un empoisonnement collectif, dû à l'ingestion de céréales avariées, atteintes par l'ergot du seigle. La maladie infligeait aux patients des hallucinations, causées par la drogue hallucinogène contenue dans le pain fabriqué avec des céréales ergotées. Le mal se traduisait par des convulsions et des troubles nerveux, des brûlures et la gangrène des membres, qui occasionnaient des souffrances atroces. On a pu, à nouveau, observer cette maladie, il y a un quart de siècle, lors de l'affaire de Pont-Saint-Esprit, dans le Gard. Au Moyen Âge, devant l'étendue du mal, une congrégation, les Antonins, se consacra aux soins des malades qui en étaient victimes.

Dans les miracles, A. le Savant situe la maladie à Paris (J 134) ou à Soissons (J 53, J 91), comme G. de Coinci: "Enfant qui connaît la Bible" (B II 22), "Gondrée" (B II 24), "Robert de Jouy" (B II 25).

La ville de Soissons n'était pas célèbre seulement pour les pèlerinages "d'ardents". Elle possédait la relique dite du Saint Soulier. A. le Savant présente divers cas de guérison: folie, surdimutité, possession. Les pèlerins perdus de la *cantiga* J 49, après s'être recommandés à Notre-Dame, seront guidés par une lumière.

La vénération de la Vierge à Chartres remonte à une époque lointaine, vers la fin du vi^e siècle. Dans le dernier quart du xii^e siècle, Marie était, depuis longtemps, appelée là "Notre-Dame", puisque l'usage de l'expression est attesté par Adgar (A 21). L'église renfermait la relique déjà citée de la Sainte Chemise, vénérée dans une châsse supportée par des colonnes sous lesquelles passaient les pèlerins. Certains fidèles faisaient toucher des objets, les vêtements par exemple, à la relique².

Arras était au xiii^e siècle, un autre centre actif de pèlerinage. Là aussi, Notre-Dame représentait un intercesseur efficace contre le mal des ardents, comme le montrent des miracles de G. de Coinci et A. le Savant.

— Sur Laon cité par G. de Coinci, les miracles renseignent peu. Au xiii^e siècle, la cathédrale venait d'être rebâtie, puisque la légende de la "Laine foudroyée" fait état de l'inachèvement de l'édifice pour lequel les marchands promettent leur avoir. Le souvenir du chantier n'était pas lointain dans l'esprit de l'écrivain latin dont s'inspire le prieur de Vic. Un orfèvre, qui a travaillé à la décoration d'un phylactère, recouvre la vue, dix ans après avoir contribué à l'embellissement de l'église. Cet édifice renfermait des reliques précieuses—donc attirait la foule—qu'on jugea bon de mettre en sécurité pendant

¹ *Chroniques* III, 35 Édition de Jules Chavanon, Paris: Picard, 1897.

² J. le Marchant, *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, F 21, v. 28-31, p. 163.

les travaux et qu'on promena en Angleterre pour recueillir, non sans difficultés parfois, les fonds nécessaires à la poursuite du chantier. La légende de la "Laine foudroyée", située par Alphonse le Savant à Lyon (*cantiga* J 35), de même celle de la "Belle mère" (B II 26, J 255), figuraient dans les anciens miracles latins de Notre-Dame de Laon.

Deux sanctuaires dédiés à la Vierge qui reviennent très souvent dans les miracles, sont liés entre eux par le fait d'être des villes de rassemblement, ou d'étape vers Saint-Jacques de Compostelle: Le Puy et Rocamadour.

Le Puy était le point de départ d'une des quatre grandes routes conduisant vers Saint-Jacques de Compostelle. C'était, au Moyen Âge, une ville traversée par un des chemins les plus fréquentés de toute l'Europe, en relation constante avec l'Espagne. On ne peut être surpris que le roi de Castille emprunte ses sujets aux pèlerinages à Notre-Dame du Puy, qu'il s'agisse de miracles de châtiment (J 127), de salut dans un naufrage (J 172) ou d'un tremblement de terre (J 262), de guérison, ou d'une sorte d'ordalie (J 341) suggérée par un mari jaloux. Les miracles de Notre-Dame du Puy remplissaient un grand livre, nous dit Alphonse le Savant.

Le sanctuaire de Rocamadour dépendait de l'ordre de Cluny par l'abbaye de Tulle. Il était associé au pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle, lui aussi en relation avec les clunisiens. On sait qu'il existait déjà en 1120¹. Il attira les visiteurs les plus célèbres du XIII^e siècle, parmi lesquels saint Louis et le bienheureux Raymond Lulle.

Rocamadour est vu comme lieu de pèlerinage qu'on fait en action de grâces d'une délivrance, qu'elle soit spirituelle (péché commis) ou matérielle (captivité). Aussi va-t-on y apporter ses chaînes de captif (*cantiga* 158), et le considère-t-on comme lieu de grand pardon.

La dévotion à Notre-Dame de Rocamadour s'était diffusée dans la Péninsule ibérique par des fondations de souverains. Cela explique le nombre important de légendes inspirées par le *Livre des Miracles* de 1172, écrit en latin, aux poètes romans comme Alphonse le Savant. La Vierge noire de Rocamadour était considérée non seulement comme protectrice contre les périls de la mer (J 267), mais encore contre bien d'autres dangers. Elle rend invulnérable celui qui l'a invoquée (J 22), fait retrouver un bien perdu (J 147, J 157, J 159), contraint l'orgueilleux (J 153), confond l'hérétique (J 175), protège les sanctuaires (J 214).

Étant donné le nombre d'inhumations d'enfants dont on a trouvé les traces, on peut se demander aussi si Rocamadour n'a pas été un "sanctuaire à répit", c'est-à-dire un de ces sanctuaires dont il y avait tant en France, où l'on venait assurer par le baptême, administré à des enfants en danger de mort, l'entrée au

¹ Edmond Albe, "Les Miracles de Notre-Dame de Rocamadour", *Bulletin de la Société scientifique, historique et archéologique de la Corrèze*, XXIX, avril-juin 1907, p. 166.

paradis, puisqu'ils ne pouvaient pas vivre¹. Cela expliquerait la prière adressée à la Vierge de Rocamadour qu'Alphonse le Savant prête à une mère dont l'enfant est ressuscité par Marie (J 331).

Nous ne saurions terminer ce rapide inventaire des pèlerinages en France, sans mentionner le Mont Saint-Michel. En Normandie, la piété, depuis les premiers temps de la christianisation, avait été plus sanctorale et mariale que christologique. Là était né le culte de la Vierge Immaculée, développé parallèlement à celui de l'Archange Peseur d'âmes. En 1256, saint Louis était allé en pèlerinage à Saint-Michel où une longue tradition de miracles existait déjà (C 29, D 14, E 44, J 39).

La liste des pèlerinages en Gaule s'allonge encore au hasard de tous les noms rencontrés dans les miracles. Rappelons Notre-Dame de Vauvert, sanctuaire marial où saint Louis s'arrêta avant son dernier départ pour la croisade et dont Joinville rapporte un miracle (J 98).

— Les sanctuaires de piété mariale dispersés dans la Péninsule ibérique sont relevés avec minutie dans les *cantigas* d'Alphonse le Savant. Ces sanctuaires sont des pèlerinages régionaux ou bien des haltes sur le chemin de Saint-Jacques de Compostelle. Ni les centres de pèlerinage mentionnés, ni les prodiges rapportés, ne sont très connus, mais par la précision de l'endroit où se passe le miracle, l'auteur a tâché d'assurer au récit un caractère historique, de lui ajouter véracité et crédibilité plus aisée.

Un curieux motif revient à plusieurs reprises dans les *Cantigas* du roi Savant, ce que nous pourrions appeler le cas de substitution de pèlerinage, dont la moralité, à quelque variante près, se résume à celle-ci : on attendait l'intercession d'un saint, et la Vierge a fait le miracle. Dans ces poèmes, quelqu'un s'achemine vers un pèlerinage sanctoral et il reçoit la grâce dans un sanctuaire marial. Une variante montre que là où les autres pèlerinages n'ont pas réussi, celui vers Marie s'avère souverain. Il n'est donc parfois point besoin d'aller très loin à un centre de pèlerinage fameux. Mieux vaut s'arrêter dans un petit sanctuaire où la Vierge, par sa puissance, compense le prestige de tout autre saint, fût-il patron de l'Espagne.

Dans quatre *cantigas* (J 218, J 253, J 268, J 278), il s'agit de pèlerins allant à Saint-Jacques, ou en revenant, qui sont exaucés à Vila Sirga. Ce village de la province de Palencia, appelé aujourd'hui Villalcázar de Sirga, possède une église du XIII^e siècle où l'on vénère encore une Vierge appelée la Vierge des *Cantigas* ... (J 217, J 218, J 227, J 229, J 232, J 234, J 243, J 253, J 268, J 278, J 282, J 301, J 313, J 355).

¹ Alphonse Dupront, "Les Sacralités de Rocamadour", in *Saint Louis pèlerin, 1^{er} colloque de Rocamadour*, 1970, p. 192.

Il y a de quoi être surpris devant cette sorte de surenchère par rapport au pèlerinage le plus prestigieux du temps. À Saint-Jacques, en 1211, François d'Assise et frère Bernard, avec les premières recrues de l'Ordre, étaient allés en pèlerinage. Envers saint Jacques pèlerin, saint Louis avait une dévotion notoire attestée jusqu'à l'heure de sa mort, par Joinville. Face à ce mouvement, le roi-poète exalte quatorze fois un petit village, centre de pèlerinage local. On peut alléguer de multiples raisons quand un auteur situe un miracle dans un endroit de moindre importance: désir de favoriser le développement d'un pèlerinage nouveau, l'extension de certaines dévotions, voire l'apport d'offrandes dans un endroit qu'il protège? On peut y voir plutôt, pensons-nous, une marque de dévotion qui oppose à la renommée d'un sanctuaire international l'humilité d'une église où se passent de plus grands miracles. C'est un nouvel hommage à la Vierge, une nouvelle marque d'enthousiasme pour la célébrer.

De nombreuses villes sont ainsi présentées comme sanctuaires favorisés de grâces. Elche (J 126), Cañete en Nouvelle Castille (J 162), Madrid avec Notre-Dame d'Atocha, d'origine fort ancienne (J 289 et J 315), Terena au Portugal, au bord du Guadiana, célébré dans douze *cantigas*¹. Sopedrán, près de Hita, en Castille, aujourd'hui dans la province de Guadalajara, était un monastère bénédictin dont on attribuait la fondation à un prince maure, converti par une apparition mariale, qui mena au christianisme sa sœur, la future sainte Casilda. D'après A. le Sage le sanctuaire était connu pour les guérisons d'aveugles, de lépreux et de perclus (J 83). Tudia, près de Séville, possédait, d'après le poète, un grand livre où étaient consignés des miracles de Notre-Dame (J 347).

Un pèlerinage retiendra notre attention, celui de Notre-Dame de Salas, à Salas Altas, en Aragon, dans la province de Huesca. Le sanctuaire était nouveau à l'époque puisqu'il fut commencé au xiii^e siècle sur l'ordre de doña Sancha de Castille, épouse d'Alphonse II d'Aragon. Les rois d'Aragon, entre autres Jacques 1^{er} le Conquérant, protégèrent personnellement ce sanctuaire. Là, on vénère encore aujourd'hui une statue du xii^e siècle, assez raide, qui ne se signale pas par sa valeur esthétique. Elle représente la Vierge assise, tenant une pomme dans la main droite et présentant son Fils qui bénit d'une main, tandis que de l'autre, il tient un globe.

Alphonse le Savant cite vingt et une fois cette église dans ses *Cantigas*². Les manuscrits de l'œuvre représentent avec plus ou moins de fidélité cette statue sur leurs miniatures³.

¹ A. le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 197, J 198, J 199, J 213, J 223, J 224, J 228, J 263, J 275, J 319, J 333, J 334.

² A. le Savant, *op. cit.*, J 43, J 44, J 109, J 114, J 118, J 129, J 161, J 163, J 164, J 166, J 167, J 168, J 171, J 172, J 173, J 176, J 177, J 178, J 179, J 189, J 247, J 408.

³ José Guerrero Lovillo, *Las Cantigas de Alfonso X el Sabio. Estudio arqueológico de sus miniaturas*, pp. 272 et ss.

Dans la Péninsule ibérique, on ne pourrait passer sous silence les sanctuaires de la Vierge le long du "Chemin français" menant à Saint-Jacques de Compostelle.

Le roi Alphonse le Savant mentionne plusieurs villes d'étapes sur le chemin de Compostelle, dont Burgos (*Cantigas* J 274, J 303, J 361). Castrojeriz (J 242, J 249, J 252), Lugo (J 77).

Il nous conte (J 175), en la localisant à Toulouse, une célèbre légende connue dans toute l'Europe, celle du pèlerin injustement accusé du vol d'une coupe. Quand il est pendu, ses parents poursuivent tristement le pèlerinage jusqu'à Saint-Jacques. Lorsqu'ils reviennent, ils ont la joie de trouver leur fils vivant sur le gibet: la Vierge l'a maintenu en vie pendant trois mois.

Cette légende est encore très vivante en Castille, près de Burgos, à Santo Domingo de la Calzada. Les mêmes circonstances se retrouvent, mais avec une séquence que n'a pas conservée le roi. Les parents, voyant le miracle, vont en informer le juge qui était à table, en train de manger un poulet. Le juge incrédule raille les naïfs: c'est comme si un poulet rôti se mettait à chanter! Or, le poulet reprend vie et se met à chanter. . . En souvenir, l'église de la fin du xii^e, que l'on peut voir aujourd'hui, a encore dans la nef un poulailler et ses volatiles.

Le monastère bénédictin de Montserrat mérite une place à part dans les sanctuaires catalans dédiés à la Vierge. Fondé au ix^e siècle pour abriter une image miraculeuse de la Vierge, restauré par Wilfrid le Velu après la destruction arabe, il est occupé par les moines noirs depuis la fin du x^e siècle. Au xiii^e siècle, c'était déjà un important centre de pèlerinage, visité non seulement par les habitants de la contrée, mais encore par de nombreux pèlerins qui, suivant l'ancienne voie romaine ou arrivés par mer à Barcelone, se dirigeaient vers Saint-Jacques de Compostelle ou, venant des provinces continentales de la Péninsule ibérique, voulaient gagner Rome ou la Terre Sainte¹.

Dans la *cantiga* J 57, A. le Savant fait état de la renommée du lieu:

"En Monsarrat vertude / fez, que mui longe sôa".

Un manuscrit latin, du début du xiii^e siècle ou du xii^e, de Sainte-Marie de Ripoll, dont dépendait alors le prieuré de Montserrat, consigne dix miracles qui seraient arrivés en ce lieu. Il semble que le roi ait pu connaître un tel recueil, au moins par des comptes rendus verbaux. En effet, les six poèmes situant des miracles à Montserrat sont parmi les rares à présenter des détails concernant la topographie des lieux et l'organisation du couvent.

¹ Dom Cebrià Baraut, "Las Cantigas d'Alfons el Savi i el primitiu *Liber miraculorum* de Nostre Dona de Montserrat". *Estudis Romànics*, volum II, Barcelona, 1949-1950, p. 78-92.

Si les motifs sont traditionnels, comme la résurrection, par l'intercession de la Vierge, d'un pèlerin foudroyé (J 311), la mise hors d'état de nuire de voleurs (J 57, J 302), l'apport miraculeux de vivres (J 48, J 52), la protection contre un accident (J 113), quelques traits déjà relevés par certains chercheurs¹ marquent un enracinement local intéressant. Telle l'évocation du site sauvage, perché sur une montagne dont se détachent parfois des rochers, l'isolement du sanctuaire qui met à la merci des bandits les pèlerins s'y rendant.

Le pèlerinage rend compte de la mobilité géographique des individus au Moyen Âge.

Le pèlerinage met en jeu des notions contrastées, s'harmonisant dans la mentalité médiévale pour laquelle tout était symbole: l'ombre et la lumière, associées à la descente et à la montée, l'horizontalité et la verticalité.

Saïdnâya, Chartres, Le Puy, Rocamadour, Montserrat et d'autres, autant de sanctuaires bâtis dans et sur des grottes, au-dessus ou à côté desquelles a été construite une basilique, hauteur sacrée.

Dans le pèlerinage, le chrétien imite la marche du peuple de Dieu dans le désert. Au terme de sa pérégrination, les gestes accomplis lui font suivre la démarche du Christ s'abaissant dans l'Incarnation en Marie, puis s'engloutissant dans les ténèbres du tombeau, avant d'en ressurgir glorifié. Par sa descente dans la crypte, le croyant s'enfonce dans l'ombre sanctifiée par la statue miraculeuse et où le sacré, auquel ses yeux aspirent, peut mieux se manifester. Après cette épreuve ou ce ressourcement, il bénéficie de la vertu surnaturelle de l'image entrevue à la lumière des cierges. Remonté à la clarté du chœur de la basilique, à lui d'élever sa prière vers le ciel et, surtout, d'essayer de s'élever lui-même. La théophanie n'a jamais lieu que sur une montagne.

4. LES PRATIQUES POPULAIRES.

La littérature des miracles s'adresse à un public mêlé, surtout celui qui ne connaît pas le latin et n'appartient pas à l'élite des lettrés. Cependant, écrite en majorité par des religieux, elle fait référence au culte officiel plus qu'aux pratiques populaires. Tous les auteurs néanmoins, sauf Berceo et R. Lulle, en font état. Seul laïc parmi les auteurs, A. le Sage est aussi le seul à évoquer autant de dévotions extra-liturgiques. On peut regrouper celles-ci sous trois chefs: les objets votifs et offrandes diverses, les pratiques magico-religieuses et la familiarité avec Marie.

¹ Dom Cebrià Baraut, *ibid.*, p. 84.

La soif de prodige, et son corollaire l'aptitude à voir le miracle partout, le désir d'entrer en contact le plus matériellement possible avec les forces surnaturelles, sont des caractéristiques de la piété populaire qui utilise, tout naturellement, pour se concilier la divinité, les coutumes humaines et, en premier lieu, l'usage des cadeaux.

Les offrandes étaient présentées soit avant le miracle, dans l'espoir de rendre propice le ciel et accompagner la supplication, soit déposées après, en signe de gratitude, soit enfin comme conséquence d'un vœu: ce que nous appelons les ex-voto. Dans les miracles de la Vierge, la seconde catégorie apparaît le plus souvent, parfois les deux dernières, rarement la première seule, car elle risquerait de passer pour une démarche incomplète de la part du croyant. Elle rappellerait alors le vœu non tenu qui attirait le châtiment du ciel.

J. le Marchant et A. le Savant indiquent un autre type d'offrande, celui qui représentait une contribution en nature à l'occasion de la construction ou reconstruction d'une église, comme ce fut le cas pour Chartres, après l'incendie de 1194:

*"Froment apportoient li un,
Li autre aveine, orge; et li un
Fer et plon estret de minieres
Et metal de toutes manieres,
Li autre vins blans et vermaus,
Li autre enneaus d'or et fermaus ...
Et l'on metoit trestout en vente.
De tout ce trait l'en a deniers
Qu'i départoient aus ouvriers,
Dom il avoient grant plenté
Et ovroient de volenté,
Car il avoient bonne poie"¹.*

Un village apporte une charretée de froment (F 10-11), un autre une charge de chaux (F 12). Deux écuyers captifs promettent cent et mille clous pour la construction de Notre-Dame de Soissons (J 106).

— L'offrande par excellence reste le cierge. Le Moyen Âge semble avoir brassé des milliers de tonnes de cire, à un juger par les mentions fréquentes qu'on lit dans les textes.

Nécessité pour éclairer les intérieurs sombres des églises romanes encore majoritaires, symbole multimillénaire de la lumière, assimilée par le pseudo Dénys et Suger à la divinité elle-même, le cierge allumé ne saurait être dissocié du sanctuaire médiéval. On vend des pains de cire à l'intention des pèlerins, des ruches bourdonnent dans les environs des églises de campagne (J

¹ J. Le Marchant, *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, F 4, v. 231-236 et 240-245, p. 85.

326). L'éclat chaleureux des cierges, cadre de toute liturgie, ne s'obscurcit qu'à la lumière des mariophanies, comme dans le miracle F 18 de J. le Marchant. Entre temps, ils sont rallumés miraculeusement par la Vierge (J 116)¹, ou brûlent sans se consumer, le jour de l'Assomption à Sainte-Marie-Majeure (E 70). Ils sont portés, de nuit, en procession, pendant le siège de Constantinople, par les dames de la ville, pour implorer la protection mariale (B II 12).

Lié à la fête et à la cérémonie collective, le cierge exprime aussi la vénération individuelle. Il reste, devant la statue, le substitut du suppliant ou la marque du passage d'un croyant en difficulté, surtout en cas de maladie. Gendrée, atteinte au visage du mal des ardents, la mère de "l'Enfant qui chantait *Gaude Maria*", iront déposer une chandelle. L'éclairage sans fumée est une nouveauté du XIII^e siècle.

Une coutume, mentionnée seulement par A. le Sage, est celle de l'*estadal*, mot castillan et gallego-portugais, sans traduction française, qui désigne une mince bougie de la taille du fidèle, offerte avant ou après l'exaucement². Cela semble être la survivance d'une sorte de rite magique de substitution (J 247, J 275, J 282, J 385...). La coutume se perpétue aujourd'hui en Espagne.

Au lieu de mettre des cierges devant la statue ou sur l'autel du sanctuaire, les dévots offrent souvent de la cire, sous trois aspects différents.

Le poids de cire correspondant à celui pour qui on demande une faveur au ciel (poids d'un enfant de sept ans, d'un an dans J 43). C'était en effet l'habitude de "contrepeser" les enfants malades devant les reliques ou les tombeaux des saints. On offrait à l'église le poids de cire qui équilibrait la balance. Ce rite dénote toujours la même mentalité: le poids de cire représente le substitut de la personne qui se soumet au pouvoir du saint évoqué, ici de Marie, et fait mériter la demande.

¹ Dans la légende orientale, source de la *cantiga*, le protagoniste est un anachorète et non un marchand. Cf. J. Nasrallah, *Le Culte de Marie en Orient*, p. 12.

² L'*estadal* (prov. *estadau*) est une "bougie filée" (rat de cave), selon les explications données par les dictionnaires espagnols de différentes époques, dont la longueur correspond à la stature du fidèle. Sebastián Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana* (1611), Madrid: Turner, 1975: "*También es medida que se toma en el espacio que ay de las puntas de los dedos de una mano a otra, que es la mesma que ay de pies a cabeça, de manera que la estatura de un hombre se puede tomar de pies a cabeça, o de mano a mano, estendiéndolas, y de aquí se llamó estadal de cera la hilada que descogiéndola tendrá comunmente el largo de la estatura del hombre, y della se nombró al principio, aunque agora no llevan essa cuenta, sino las onças o libras que pesan*".

— *Diccionario de Autoridades* (1732), Madrid: Gredos, ed. facsimil 1969: "*Es la hilada, que descogiéndola, suele tener de largo la estatura de un hombre*".

— María Moliner, *Diccionario de uso del español*, reimpresión 1975, Madrid: Gredos (3) "*Cerilla*" (vela de cera muy delgada que se arrolla en distintas formas), "*Vela de cera cuya longitud es aproximadamente como la estatura de un hombre*".

Dans d'autres poèmes, le suppliant se fixe une quantité de cire à offrir: une livre annuelle (J 166), une quantité non précisée (J 298), six livres (J 376), dix livres (J 382); à moins que le ciel soit censé la demander lui-même: une image pesant trois deniers dans F 32 de J. le Marchant.

Enfin il peut s'agir d'une image de cire à l'effigie de celui pour lequel on demande la grâce. A. le Savant indique la coutume pour la guérison ou la perte d'animaux et d'enfants. Nous trouvons ainsi des images d'autour (J 44, J 232, J 352), de faucon (J 366), de cheval (J 375), d'enfant (J 118, J 167), et même celle d'un captif (J 176).

— D'autres ex-voto, plus rares, sont des présents liturgiques: pièce d'étoffe tissée pour Notre-Dame de Chartres, miraculeusement incombustible dans l'incendie de la maison d'une dévote (F 27), étoffe pour faire une nappe d'autel (J 327), croix de cristal offerte par un marchand sauvé du naufrage (J 172).

Plus inattendus et bizarres sont les ex-voto dont le sens n'existe que pour le bénéficiaire du miracle: les trois pierres expulsées par une femme et suspendues devant l'autel de la Vierge; la part de viande volée par leur hôtesse et retrouvée par des pèlerins de Rocamadour (J 159), le berceau calciné dans lequel un bébé a été protégé (F 9), les coiffes en soie promises par une magnanarelle (J 18).

Traditionnellement, les prisonniers ou pèlerins pénitents, qui se traînent au long des chemins, empêtrés de fers et de carcans, déposent leurs chaînes pour commémorer leur libération ou le moment de la chute de leurs entraves. L'exposition d'instruments aussi inquiétants devait conforter la croyance en la puissance de celle qu'on venait implorer là. Une fois de plus, il s'agit d'une substitution de Marie à des saints antérieurs, comme saint Léonard.

Dans les miracles de la Vierge, nous retrouvons l'habitude millénaire de l'offrande prélevée sur le cheptel: boeuf, porc, toison de mouton... Enfin, la forme la plus générale et la plus anonyme de don se fait en numéraire. Celui-ci apparaît moins souvent que les autres, preuve d'une civilisation où l'argent circule encore peu. Certaines offrandes matérielles, dans une religion qui doit être pratiquée en esprit, surprennent et témoignent de coutumes venues de la nuit des temps. Dans les *Cantigas*, chrétiens et musulmans ont, à cet égard, le même comportement: des maures déposent un trésor, prélevé sur leur butin de guerre, sur l'autel d'un ermitage marial (J 329).

Ce bref survol de la pratique des offrandes nous amène à en dégager deux aspects principaux. Elles n'ont rien d'original et existent déjà toutes dans les recueils de miracles de saints, écrits en latin avant le XIII^e siècle¹. Les auteurs n'ont fait que démarquer, pour l'annexer au domaine marial ce qui,

¹ Anne-Marie Bautier, "Typologie des ex-voto mentionnés dans les textes avant 1200" *Actes du 99^e Congrès des Sociétés Savantes*, Besançon, 1974. Paris, 1977, pp. 237-282.

jusque-là, appartenait au sanctoral. Ces pratiques témoignent d'une religion parfois peu intériorisée, qui reprend certains gestes païens, et accorde beaucoup d'importance aux objets matériels. De son côté, le culte officiel accorde tout son soin aux formules.

— Parfois, des rites extra-liturgiques attestent la survivance d'une pensée plus archaïque pour lutter contre la maladie. Ce sont les ablutions avec l'eau de lustration de reliques, l'incubation dans une église et diverses pratiques médico-liturgiques, proches de la magie.

L'orfèvre aveugle de Laon (B II 14, J 362) obtient la guérison de sa cécité après une pratique citée dans d'autres légendes: les ablutions de la partie malade avec l'eau qui a lavé les reliquaires.

L'incubation était déjà une pratique en honneur dans l'Antiquité. Les malades passaient la nuit dans certains temples pour obtenir la guérison. Cette coutume, reprise par le christianisme, a cours de façon constante au Moyen Âge pendant lequel, dans les grands centres de pèlerinage, les églises étaient fréquentées de jour comme de nuit. La pratique, très souvent citée par A. le Savant, existait hors de la Péninsule ibérique, comme en témoigne J. le Marchant. À Chartres, les chanoines pouvaient difficilement traverser le cloître pour aller aux matines:

*"Avoit de malades grant presse
Qui en l'eglise demoraient,
A Chartres, et qui se gesaient
Parmi l'eglise les a les
Et en litieres et en les"¹.*

Pendant que les malades dorment dans l'église, le ciel leur envoie une vision sur l'origine de leur mal ("Enfant qui connaît la Bible") ou la conduite à tenir pour l'obtention de la guérison. Même si tous ne bénéficiaient pas d'un miracle, on peut imaginer combien la récitation des prières à longueur de nuit et de jour, le récit des rétablissements extraordinaires, que ne devaient pas manquer de faire les religieux et les fidèles, mettaient les malades dans une atmosphère d'exaltation et de dispositions psychologiques propres à influencer bénéfiquement sur leur état.

Certaines pratiques pour lutter contre la maladie visent à se concilier magiquement un pouvoir surnaturel, plus qu'à essayer d'agir sur les causes matérielles. Contre la folie de dame Muriel (C 31), on recherche l'influence, comme talisman, de pierres précieuses, d'herbes et de breuvages; contre la rage (J 319), des conjurations, des herbes. Ces procédés se révèlent aussi inefficaces que l'exorcisme (C 31) et les prières à divers saints (J 319), jusqu'au moment où l'on a recours à un pèlerinage à un sanctuaire marial.

A. le Savant, dans sa *cantiga* J 209, donne un précieux renseignement sur l'usage qu'on pouvait faire des livres religieux au XIII^e siècle. Le roi tombe

¹ J. Le Marchant, *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, F 4, v. 252-262, p. 86 et F 14, v. 90-94, p. 134.

malade d'une affection non précisée; repoussant les remèdes préconisés par les médecins (application de serviettes chaudes), il se fait imposer le livre qu'il a composé lui-même en l'honneur de la Vierge, les *Cantigas de Santa Maria*, et se trouve soulagé. Au Moyen Âge, certaines légendes hagiographiques (vies de saint Georges, de sainte Marguerite), passaient pour des talismans ayant la vertu de protéger contre des dangers déterminés ceux qui les lisaient, ou en portaient sur eux des copies. Mais nous n'avons pas trouvé trace d'une telle coutume dans aucun autre miracle.

Les signes de mentalité cherchant un contact de type plus magique que spirituel avec le divin sont visibles dans deux *cantigas*, où l'on voit des gens simples se servir d'hosties consacrées, pour tenter d'accroître la fertilité d'une ruche (J 128) ou ramener, au moyen d'un philtre, une affection perdue (J 104).

Unique et d'autant plus surprenante, la cantilène J 321 mêle, dans une antinomie difficilement conciliable, la critique de pratiques magiques avec l'exposition d'autres qui ne le sont pas moins. Une jeune bergère de Cordoue souffre d'écrouelles au cou et aux bras depuis trois ans. Les traitements onéreux des médecins ont été inefficaces. Un ami de la famille conseille d'emmener l'enfant au roi, car les souverains chrétiens possèdent le pouvoir de guérir cette maladie par imposition des mains. On conduit donc la fillette au roi de Castille, qui dénonce la croyance populaire. Il faut porter la malade à la Vierge. A l'issue de la messe, la statue mariale est lavée; dans le calice qui a servi à la consécration, la bergère doit boire l'eau de lustration pendant autant de jours qu'il y a de lettres dans le nom de Marie. Dès le quatrième jour, elle se trouve guérie.

Ainsi, nous avons le témoignage de pratiques superstitieuses—une sorte de rite de purification au moyen d'objet sacré—accomplies avec l'approbation du curé du lieu, puisque le calice a été utilisé, et en même temps mise au point sur un pouvoir attribué aux princes. En France et en Angleterre, par l'onction, le roi sacré est le délégué de Dieu. Dans la Péninsule ibérique, la mentalité diffère. Il n'y a pas de sacre et le roi ne se prend pas pour un homme charismatique. Il n'a pas le don de guérison, comme l'ont prétendu les rois de France du x^e au xix^e siècle.

La piété populaire se caractérise aussi par une grande familiarité avec la religion. Les saints, Notre-Dame, sont traités comme des amis auxquels on confie ses peines et auprès desquels il advient qu'on récrimine. Ce sont les menaces à Marie, d'une mère sous le coup de la douleur:

*"Dou tout s'en prent à Nostre Dame
Et bien li dit tout en apert
Que, s'ele ensi son enfant pert,
Ja mais nul jor n'ara fiance
En sa douceur n'en sa puissance".¹*

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B II 13, v. 292-296, t. IV, p. 53.

Le persiflage de la jeune fille d'Arras à bout de souffrance physique et morale:

"As me tu, dame, deceüe ?

Et ta saintisme avisions

Devenra ele illusions,

Fausetez et fantomerie ?..."¹

ou enfin les reproches de Robert de Jouy.

Plus drôlement, les auteurs ibériques exposent des représailles contre Marie. Dans un geste d'exaspération, une mère somme Notre-Dame de lui rendre son fils captif. Tant qu'il ne sera pas libre, elle gardera l'Enfant que la statue tient dans ses bras (M 32). Cette légende, toujours vivante en Espagne, atteste combien sont ancrés, dans la mentalité populaire, les rites de substitution et de marchandage.

Tout au long des exemples donnés, on peut observer dans la religion populaire la contamination entre survivances païennes et rites chrétiens. Les clercs les premiers font preuve, à leur insu parfois, d'un certain syncrétisme. Adgar, le plus circonspect, fait guérir la clergesse de Bury-Saint-Edmond avec de la poudre de pierre touchée par Notre-Dame lors d'une apparition (A 30). A. le Sage veut édifier en racontant le geste du musulman qui apporte un tribut sur l'autel de Marie (J 329).

C'est le problème délicat de la religiosité populaire. On pressent, à travers les miracles de la Vierge qu'un vernis chrétien recouvre encore superficiellement des croyances d'origine antique, telle la confiance dans les sortilèges (J 319), les sorcières (J 128), les enchanteurs (J 108), la croyance aux apparitions diaboliques à la croisée des chemins (Théophile).

Certaines pratiques témoignent d'un état d'esprit qui ressent la présence divine, à travers des phénomènes redoutables (maladie), comme un pouvoir mystérieux qu'on peut capter par des pratiques de même type. Les rites auraient alors pour but d'appriivoiser le mal et de se concilier la force bénéfique du ciel. C'est là une mentalité magique, même si ses représentants tonnent à leur tour contre ce qu'ils estiment être de faux miracles:

"Li haut miracle, li haut fait

Que jor et nuit par le mont fait

Nostre Dame sainte Marie,

Ce seit bien chascuns, ne sont mie

Des miracles truanderés

Que truant font as mosterez,

As croisiez voyes, as fontainnes"².

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B II 27, v. 328-331, t. IV, p. 307.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B II 27, v. 563-569, t. IV, pp. 316-317.

Pénétré que Dieu intervient dans les menus faits de sa vie, le fidèle du Moyen Âge établit une relation de cause à effet entre l'effort qu'il accomplit pour révéler la divinité et la grâce que le ciel lui enverra, dans les cas qui nous occupent, par l'intermédiaire de la Vierge.

Des influences cléricales se combinent avec des traditions et des gestes très anciens qu'elles ont transformés, sans qu'à l'époque encore, comme ce sera le cas aux *xiv^e* et *xv^e* siècles, les clercs y trouvent à redire. Dans les milieux populaires du Moyen Âge, comme de toutes les époques, la religion suit un rythme cahotant et reste entachée de coutumes antiques christianisées. Pour un temps encore, tous s'en accommodent. Dans les miracles de Notre-Dame il n'y a pas de conflit entre culture folklorique et culture savante, pas de trace de rejet de la religion populaire qui met en lumière une sorte de civilisation paysanne des siècles passés, bien que nous soyons parfois sur la ligne de partage fluctuante entre religion et superstition. L'Église demande surtout des gestes de vénération, quelques prières ou leurs fragments, des pèlerinages. Elle ne prohibe pas, mais christianise des pratiques magiques (offrandes, ablutions, incubation), sans déclarer qu'elles sont un obstacle à la grâce ou une superstition du christianisme. Pour les masses médiévales du *xiii^e* siècle, la religion et la morale pratique n'ont encore rien d'austère.

A travers les miracles de la Vierge, il est difficile de surprendre l'attitude de la hiérarchie face à ces pratiques. Si les laïcs ou les prêtres séculiers les vivent quotidiennement, les religieux ne les admettaient peut-être pas sans réserve, puisqu'ils en parlent moins qu'un Alphonse le Savant, par exemple. Que signifie alors ce silence? Une ignorance délibérée, une réprobation tacite? Peut-être ces coutumes étaient-elles trop ancrées et les clercs épousaient-ils les mêmes préoccupations. Derrière une unanimité déclarée, il y a quand même quelques fissures venant, sûrement d'anciennes croyances, peut-être de refus.

5. L'IMPIÉTÉ.

En étudiant le rôle rétributeur de la Vierge, nous avons eu l'occasion de nous arrêter sur les châtiments réservés à l'impiété. Celle-ci se manifeste quand des fêtes ou des jours consacrés ne sont pas gardés (fileuse ou vilain qui ont travaillé un samedi soir, F 2, F 25), des reliques non respectées ("Bouvier Buésar"), un pèlerinage tourné en dérision ("Deux compagnons"), le culte des images contesté (J 297), le pouvoir de Marie mis en doute ("Chevalier orgueilleux", E 27). L'impiété va jusqu'au pacte avec le diable ("Théo-

phile") et au mépris de Dieu (Flèche lancée contre le ciel", J 154 et surtout J 72). Sans parler de ceux qui appartiennent à d'autres religions, Juifs, manichéens, musulmans.

L'attitude de celui qui ne croit pas au miracle a déchaîné le plus l'ire de G. de Coinci:

*"Aucune fois aucuns d'aus dit
Que maint myracle sont escrit
Qui ne sont pas vrai n'autentique"*¹.

Dans un concert qui se veut harmonieux, il y a donc ceux qui ne sont pas d'accord. Au Moyen Âge, comme à toutes les époques, a existé l'incroyance. L'Église a tenté de l'étouffer au moyen de l'Inquisition, mise en place au tiers du XIII^e siècle, ou plus subtilement, l'a mise sur le compte d'un dérangement physique (possession diabolique) ou mental, la folie, quand il s'agit d'un homme instruit. Chez les individus incultes, l'impiété est purement et simplement assimilée à l'ignorance et à la sottise ("Bouvier Buésar"). Donc, si l'on ne voulait pas passer pour stupide, on ne pouvait que pratiquer la religion officielle. Les religieux ont essayé de jouer sur l'amour propre pour montrer que la foi donnait une supériorité et une plus grande valeur à l'individu. Dans les miracles, les contestataires en matière de religion apparaissent peu, ils sont toujours punis, sauf en cas de repentir.

L'idée de l'incroyance, assimilée à une lacune, une tare, apparaît de façon constante dans les légendes mariales depuis Adgar. Elle fait partie du couple antithétique: piété égale bon sens, impiété égale folie.

Les exemples de ces thèses ne manquent pas tout au long des collections du XIII^e siècle.

C'est l'empereur Julien, qualifié de forcené dans la 1^{re} *Collection anglo-normande*, comme dans la 2^{de}. Or, au Moyen Âge, le mot a la signification de hors de sens. Théophile, après avoir renié le christianisme, a perdu la lumière de la raison:

*"Dyable ont si sa lampe estainte
Qu'il ne seit mais quel part il torne,
S'il anuite ne s'il ajorne"*³.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B II 27, v. 531-533, t. IV, p. 315.

² Adgar, *Gracial*, A 16, v. 32, p. 77; 2e *Collection anglo-normande*, C 4, v. 29, p. 8.

³ G. de Coinci, *op cit.*, B I 10, v. 614-616. t. I, p. 87. Cf. v. 650, p. 89, v. 743, p. 95, v. 2036-2937, p. 172.

Le péché est aussi assimilé à la folie. "Le Clerc de Chartres", assassiné dans des circonstances louches, a été enterré hors du cimetière:

"Quez fox qu'il fust, mout doucement
Amoit la mere au roi celestre"¹.

Dans le domaine ibérique, chez G. de Berceo et A. le Sage, la comparaison entre mauvaise action et folie d'une part, et pitié et bon sens d'autre part, apparaît constamment. Chez G. de Berceo, les pécheurs se voient taxés de folie². Certes, il convient de se rappeler les valeurs diverses du terme. Venant de *follis*, la folie est l'acte commis par une tête vide, le propre de qui agit avec légèreté.

Chez les auteurs de miracles, le mot fou s'applique non au fou pathologique, mais à celui qui se situe hors du droit chemin tracé par les préceptes de l'Église, ne sert pas la Vierge, néglige le service du Ciel. Le péché représente le résultat tangible de cette folie, au sens de tendance à l'erreur, de penchant à se dévoyer. Parfois, la folie se confond avec la maladie physique: Théophile, chez G. de Coinci comme G. de Berceo, a perdu la faculté de voir et de connaître, d'autres pécheurs se trouvent réellement atteints de cécité. Tels les voleurs qui ont opéré dans une église ou contre des pèlerins. Ils ne peuvent s'échapper, car atteints de paralysie ou, au contraire, pris de mouvements désordonnés, comme s'ils étaient ivres ou empoisonnés. Les coupables de ces miracles ont les symptômes de la folie pathologique, mais ce sont ceux du péché. Nous retrouvons, une fois encore, la tendance à concrétiser, ou exprimer par des expressions concrètes, le spirituel.

A. le Savant a utilisé le même procédé à soixante-deux reprises. *Folia* et *fol*, parfois appliqués aux hérétiques, sont répétés trente-neuf fois; *sāndeū* et *sandez*, quoique moins employés, se trouvent onze fois; *sen seso* une fois; *loucura* sept fois, et enfin *de mal sen* quatre fois³.

¹ G. de Coinci, B I 15, v. 24-25, t. II, p. 110. Cf. E 3, v. 102, p. 270.

² G. de Berceo, *op. cit.*, "Sacristain impudique", D 2, str. 77 d; "Clerc de Chartres", D 3, str. 101 a; "Moine de Saint-Pierre", D 7, str. 161 a; "Pèlerin de Saint-Jacques", D 8, str. 183 c, str. 189 b, 193 a; "Fiancé de la Vierge", D 15, str. 340 a; "Abbesse enceinte", D 21, str. 507 b, 512 b, 580 d; "Ecrin", str. 643 e, 646 b, 680 b; "Théophile", D 25, str. 769 d, 772 b, 798 b, 823 b, 824 a, 885 b.

³ A. le Sage, *op. cit.*, *Folia* et *fol*: J 3, v. 5; J 11, v. 3; J 18, v. 87; J 25, v. 12; J 32, v. 38; J 36, v. 21; J 45, v. 51; J 49, v. 14; J 57, v. 117; J 61, v. 1; J 65, v. 131; J 75, v. 120; J 79, v. 5; J 88, v. 91; J 94, v. 49; J 96, v. 7; J 108, v. 52; J 115, v. 62, v. 98; J 125, v. 21, v. 106; J 132, v. 4; J 136, v. 2; J 146, v. 102; J 149, v. 4; J 174, v. 12; J 185, v. 86; J 241, v. 86, v. 92; J 245, v. 127; J 255, v. 15; J 264, v. 34; J 274, v. 2; J 285, v. 73; J 299, v. 25; J 303, v. 3; J 306, v. 32; J 316, v. 50; J 327, v. 5. *Sāndeū* ou *sandez*: J 52, v. 30; J 71, v. 1; J 192, v. 3; J 263, v. 11; J 285, v. 102; J 293, v. 26; J 294, v. 18, v. 31; J 297, v. 36, v. 42; J 306, v. 40. *Sen seso*: J 35, v. 5. *Loucura*: J 224, v. 8, J 253, v. 67; J 254, v. 15; J 301, v. 23; J 352, v. 58; J 365, v. 11; J 392, v. 33. *De mal sen*: J 259, v. 46; J 272, v. 50; J 329, v. 36; J 377, v. 53.

Plus rarement, le péché est assimilé à la sottise:

*"Soyent m'avient que je sorri
De mautalent d'ardeur et d'ire
Quand j'oi a aucun buisnart dire
Que les myracles ne croit mie
De ma dame sainte Marie"¹.*

*"Theophilus li radotés,
Qui enginieuz et asotez..."²*

Berceo utilise *sendfo*, au sens d'imbécile, dans le miracle de l'"Ecrin". Chez A. le Savant, on trouverait plusieurs exemples³.

Etre impie, enfreindre une règle religieuse, équivaut à être fou. Le sage accomplit les préceptes de l'Eglise. Deux siècles plus tard seulement, on commencera à dissocier la notion de mal de celle de folie. L'influence du diable, dans les miracles de la Vierge, ne fait aucun doute. Les troubles mentaux, qu'il s'agisse de folie subite ou chronique, sont justiciables de prières, car la médecine se montre alors impuissante face à de telles manifestations pathologiques.

* * *

Multiples Salutations angéliques récitées comme des incantations, culte des reliques, dépôt d'ex-voto ou de luminaires dans les églises, autant de témoignages de piété mentionnés avec une insistance qui laisse perplexé.

Contemplons-nous le reflet de la réalité authentique, parfois à la limite de l'excès (cf. "Soeur Eulalie"), ou ce que les clercs voudraient voir et espèrent instaurer au moyen d'une publicité jusqu'alors inouïe ? Il peut être intéressant de tenter d'interpréter les manifestations de piété évoquées dans les miracles.

Ces légendes nous font découvrir ce qu'était la vie religieuse dans les couches les plus nombreuses et les moins cultivées de la population. Elles nous permettent de voir se rencontrer plusieurs niveaux culturels: le plus élevé du temps mettant en forme les histoires destinées au peuple, mais celui-ci n'ayant pas complètement assimilé le message de l'Eglise.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, Prologue I, v. 68-72, t. I, p. 5.

² G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 175-176, t. I, p. 61.

³ G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 23, str. 646 b, p. 188; A. le Sage, *Cantigas de Santa Maria*, J 38, v. 10; J 225, v. 5; J 365, v. 19; J 384, v. 67, etc.

L'étude des miracles peut être comprise comme un moyen de repérer les idéaux d'une époque et de deux groupes qui se trouvent à côté l'un de l'autre, mais non la main dans la main : l'élite des clercs de la hiérarchie ecclésiastique ou noble et la masse non initiée aux subtilités religieuses. D'un côté, des spécialistes de la "clergie", de l'autre une foule sans doute de bonne volonté, mais imperméable ou rétive aux enseignements des premiers. Il est vrai que la propagande systématique auprès du peuple relève d'une préoccupation récente, et les miracles révèlent l'existence de deux mondes qui ont vécu jusque là parallèlement.

Ainsi, les légendes permettent d'entrevoir un aspect de la spiritualité du XIII^e siècle, l'absence d'unanimité, au sein de ceux que l'on compte pour chrétiens, indépendamment des opposants reconnus : hérétiques, Juifs, infidèles. Mais de cette absence d'unanimité dont les compilateurs étaient conscients, ils ont fait état de façon indirecte, en la détournant à leur profit ou la présentant comme un résidu insignifiant. De fait, il s'avère difficile de se faire une idée de la frange superficiellement chrétienne de la masse, puisque, sans en avoir l'esprit peut-être, elle accomplit le geste, essentiel pour l'époque. Rien ne nous dit que l'offrande annuelle d'une quantité de cire s'accompagnait d'une conversion dans la vie. Les miracles nous donnent des éléments sur la formation de l'individu, centrée sur le ritualisme, et pour qui le domaine spirituel évoque des images empruntées au monde sensible. On le voit, par rapport à l'élaboration d'un Thomas d'Aquin, il reste beaucoup à faire pour cesser d'humaniser le divin et traiter le Christ et la Vierge comme des puissants, dont on se concilie les bonnes grâces par quelques cadeaux.

CHAPITRE 22

VALEUR HISTORIQUE DES *MARIALIA* EN LANGUE VULGAIRE

"De verité dire me vant!"

J. le Marchant, F 19, v. 1.

Le Moyen Âge, tel que nous le connaissons, nous est révélé seulement par ce qu'ont bien voulu nous en dire les clercs savants. Or, il existe une distance incommensurable entre l'écrit et la vie réelle, entre le livre d'un homme de lettres et sa propre existence. La réalité humaine la plus modeste n'apparaît pas objectivement dans un texte littéraire, puisqu'elle est filtrée par une conscience et, par là, réélaborée, même à l'insu de celui qui tient la plume. Une œuvre échappe toujours très vite à son auteur. Le discours du narrateur de miracles, religieux ou noble, fait écran entre la réalité du temps et le chercheur.

Il serait aussi discutable de mettre la légende mariale en rapport avec un contexte historique précis, que de s'interroger sur la véracité, l'exactitude des faits. Menéndez y Pelayo lui-même, peu suspect d'hostilité envers la religion, n'y voyait que légendes confuses et miracles apocryphes.

Ainsi, à première vue, vouloir inférer des déductions sur la mentalité de la fin du *xiii*^e au début du *xiv*^e siècle, à travers les miracles de Notre-Dame, relève de la gageure.

Il s'agit de s'interroger sur la valeur historique du miracle en tant qu'écrit du *xiii*^e siècle, et tenter de voir des interférences indéniables entre la mentalité du temps et ses répercussions littéraires.

On peut mettre en doute, au point de vue historique ou documentaire, la valeur d'anecdotes ou de traditions. Cependant, vraies ou imaginées, elles représentent un moyen d'exprimer un état d'esprit à une époque donnée. L'anecdote, quelle que soit son origine, est un élément, pour l'étude des mentalités, dont le critique a besoin pour pénétrer dans les problèmes qu'il désire éclaircir.

Ainsi, les miracles de la Vierge sont aussi des témoins, mais quels témoins ? Bien que cela dépasse le cadre fixé pour cette étude, nous avons rappelé l'inspiration latine directe de la plupart d'entre eux. Ils proviennent donc d'époques antérieures. Dans quelle mesure, ce caractère plus ou moins archaïque va-t-il peser sur la façon d'évoquer le moment historique, les contextes sociologiques et mentaux, le temps et l'espace ?

1. LE MOMENT HISTORIQUE: SOUS L'ORDRE LA FERMENTATION.

Nous avons eu l'occasion de souligner un trait remarquable des miracles de Notre-Dame: on n'y monte jamais à des sphères mystiques où un esprit moyen ne peut arriver. Ensuite, malgré sa déchéance, la victime reçoit un appui pour se sauver et doit espérer. Le pécheur, aussi bas qu'il soit, peut monter. "Aussi bas qu'il soit", mais à condition de faire partie d'un groupe social correspondant à un des ordres de la société.

La majorité des miracles montre dans le christianisme une possibilité de libération, même pour ceux qui appartiennent à une autre religion ou se sont attardés dans le paganisme. Mais tous sont-ils admis de la même manière ? Entre la vocation à l'universalité du christianisme, et l'existence d'exclus, dans les textes étudiés, il y a une contradiction qui a échappé aux auteurs, ou que ceux-ci n'ont pas voulu voir, car elle les aurait obligés à remettre en question la société dans laquelle ils occupaient une place privilégiée.

— Les exclus, de deux sortes, le sont par le silence qu'on fait sur eux, ou encore par leur dénonciation comme êtres dangereux et haïssables.

Les premiers seraient appelés, aujourd'hui, des marginaux. Il en existait en ville comme à la campagne: serfs en fuite dont on ne dit pas un mot; moines vaguant hors de leur couvent, les fameux gyrovagues dont il est question dans la *cantiga* J 254; chemineaux, dont on trouve une seule allusion chez J. le Marchant, mais cet homme noir, après le passage duquel une maison flambe, est identifié au diable (F 9); ribauds (B II 23) et autres individus en rupture de ban. Ils apparaissent comme comparses, non comme protagonistes. Le rejet, il est vrai, ne posait pas de problèmes de conscience, il a même été utilisé comme procédé de gouvernement. Ne pouvant maîtriser le problème de l'instabilité de certains éléments ou celui des malades, le Moyen Age a décrété, dans certains cas, l'exclusion ou l'enfermement des gêneurs. Le III^e concile de Latran, en 1179, avait ordonné de confiner les lépreux et les fous, tenus pour possédés du démon. Les prostituées ou bagasses, les entremetteuses ou richeuts de G 6 et J 64, les sorcières (J 128), à

l'arrière-plan, forment un monde clandestin au contact duquel on craint la souillure morale ou matérielle. Ces apparitions furtives révèlent le grouillement d'un monde bien différent de celui auquel les compilateurs de miracles habituent leurs auditeurs. Excroissances parasitaires ou fleurs vénéneuses, ces êtres font passer dans les légendes une odeur sulfureuse vite réprimée. De tels personnages n'avaient pas de place prévue, dans une société bâtie sur un schéma trop parfait pour se maintenir longtemps sans concessions.

L'existence n'est pas refusée à tous les exclus. Certains, mentionnés cette fois, encourent la vindicte des compilateurs, comme les hérétiques. Absents du groupe de miracles anglo-normands, ils ne devaient pas être nombreux en Angleterre. On peut se demander si le mauvais rôle attribué aux hétérodoxes dans le domaine gallo-roman d'oïl se retrouvera en pays d'oc, plus conciliant. Dans les recueils franco-provençal, provençal et catalans, on ne parle pas d'eux. Tolérance ou gêne face à un sujet aussi brûlant au XIII^e siècle, il faut se prononcer avec prudence. Seul R. Lulle a la vocation missionnaire et imagine que le moine d'*Ave Maria* salue Notre-Dame au nom des Bulgares (les Bougres étaient des ancêtres des Albigeois), et des Nestoriens (condamnés au concile d'Ephèse en 431)¹.

Les deux auteurs qui parlent le plus des hérétiques sont G. de Coinci, qui trouve une cible contre laquelle fulminer d'indignation religieuse, et A. le Savant, que le problème devait préoccuper, au point de vue politique, comme ferment de dissociation d'un royaume dans lequel il n'arrivait pas à faire l'unanimité. Albigeois et ariens chez le prieur de Vic, hérétiques non précisés chez J. le Marchant², sont condamnés à cause de leurs idées. Le bénédictin les assimile un peu vite aux mécréants car leur plus grand tort consiste en ne pas célébrer la Vierge³. A. le Sage détaille quelques crimes dont les hérétiques se rendent coupables, pour faire peur non seulement sur le plan religieux (sacrilège sur une hostie dans J 208), mais civil, en montrant leur comportement perfide: ils coupent la langue d'un prêtre (J 156), accusent faussement un pèlerin de vol à Toulouse (J 175). Tous encourent la haine et la persécution.

En revanche, l'attitude face aux schismatiques mérite attention. Il n'y a pas encore conscience de deux églises séparées - catholique et orthodoxe. Les auteurs gardent la foi du premier millénaire et la notion d'églises sœurs, sans connaître la déchirure entre Occident et Orient chrétien. Pourtant, les malédictions remontent déjà à une époque ancienne, puisqu'en 1054, le légat romain anathématisait le patriarche de Constantinople à Sainte Sophie. Les miracles se rattachent encore à leurs racines orientales: y figurent les saints

¹ Raymond Lulle, *Llibre d'Ave Maria*, p. 59.

² G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, Pr. 1, v. 62, t. I, p. 4; J. le Marchant, *Miracles de Notre-Dame de Chartes*, F 4, v. 180-188, p. 84.

³ G. de Coinci, Pr. 1, v. 88, t. I, p. 6, et B. I 11, v. 207, t. II, p. 13.

inspirés par les Pères du désert. Le fait vaut d'être souligné, car, si la moitié de nos collections y sont antérieures, bon nombre de *Cantigas* ont été écrites après le concile de Lyon, en 1274.

— Un monde à part, celui des Juifs, n'a droit ni à la considération sociale, ni au respect de sa religion. Le Juif a deux péchés, le péché originel, commun à tous les hommes, mais surtout celui de déicide, qui l'empêche de participer au salut. Dans les miracles, il représente la noirceur qui fait ressortir l'éclat de la piété mariale. L'antisémitisme sert une thèse dans ces textes, comme il constitue, dans l'histoire, un triste phénomène périodique.

Les érudits ont suivi à la trace, depuis les origines, cette montée de haine contre le peuple élu, jusqu'à en faire l'étranger à chasser. Cassiodore, au V^e siècle, dans son *Histoire tripartite* (11, 13), ébauche pour la première fois l'accusation de meurtre rituel plus tard portée contre les Juifs¹. Au VI^e siècle, vers 586-587, nous avons les miracles anti-juifs contés par Grégoire de Tours, comme "l'Enfant juif de Bourges", appelé à une grande diffusion. Au VII^e siècle, saint Adamnan († 704) donne la première version de la légende de l'icône mariale jetée dans une latrine². Au IX^e siècle, Paschase Radbert, raconte à nouveau l'histoire de l'"Enfant juif" et Paul Diacre celle de Théophile. Nous nous trouvons à une époque de poussée antisémite. Aux environs de l'an mil, Ademar de Chabannes, dans ses *Chroniques* (III, 52), écrit la première version de la légende des "Juifs de Tolède"³. Dans les textes du temps, les Juifs sont déjà vus comme les alliés habituels du diable.

Au début du XI^e siècle, en 1010, quand l'Occident apprend la destruction du Saint Sépulcre, des expéditions punitives sont décidées. Ainsi les miracles qui traitent de massacres de Juifs, peuvent être situés dans le temps, car les premiers excès ont eu lieu au moment de la préparation des première et deuxième croisades. Les communautés juives, qui jusque là n'avaient pas connu de persécution systématique, font les frais du mouvement de pénitence et de purification collective des chrétiens.

Le refus du baptême était ressenti, dans la population, comme une insulte à Dieu et risquait d'attirer, pensait-on, la colère du ciel sur l'humanité. Dès la fin du XI^e siècle, des vexations, qui n'existaient pas avant, apparaissent. Le IV^e concile de Latran, en 1215 (canon 68), impose aux Juifs une marque les signalant à l'attention de tous, donc les exclut du groupe social. En France, ce sera la rouelle, en Espagne leur chapeau pointu est visible dans les miniatures des *Cantigas* (J 108). En Espagne, une législation d'exception apparaît à partir du règne d'Alphonse X dans les *Siete Partidas* (1256)⁴, mais

¹ Bernhard Blumenkranz, *Les Auteurs latins du Moyen Âge sur les Juifs et le judaïsme*. Paris, La Haye: Mouton, 1963, p. 58.

² Migne, *P.L.*, t. 88, col. 813-814.

³ Édition de Jules Chavanon. Paris: Picard, 1897.

⁴ A. le Savant, *Las Siete Partidas*, Va, XXIV, 11, *Anthologie de A.G. Solalinde*, Madrid: Espasa-Calpe, col. Austral n° 169, p. 178.

ne fut pas immédiatement appliquée. Tolède restait un foyer de culture juive, comme les médecins juifs jouaient un rôle bien connu dans les Écoles de Salerne et de Montpellier, si souvent citées dans les *Cantigas* de façon élogieuse.

De ces quelques données historiques, il résulte que l'époque d'élaboration des recueils de miracles en latin, à la fin du XI^e et au XII^e siècle, puis de traduction en roman, à la fin du XII^e et au XIII^e siècle, correspond à une phase aigue d'antisémitisme dans l'Occident chrétien. Cette attitude se reflète dans les miracles de la Vierge, instruments aptes à sensibiliser les foules au problème par des clichés frappants et inquiétants.

Les hommes médiévaux ont vu dans la croyance des Juifs un scandale: ceux-ci conservent l'ancienne Loi, celle de la Synagogue, que le Christ est venu changer, et figurée aux portails des cathédrales sous les traits d'une femme portant un bandeau sur les yeux. De là à penser qu'il fallait extirper une telle race et d'abord l'exclure des métiers, il n'y avait qu'un pas à franchir. Il ne restera aux Juifs que le prêt à intérêt élevé, interdit aux chrétiens par l'Église. On comprend comment les persécutions sont facilement déchaînées dans des pays où le peuple se trouve pauvre par rapport aux Juifs, souvent riches et détenteurs de l'or, accusés de mener le monde par l'usure¹. Au facteur religieux s'en ajoute un autre, économique celui-là, qui fait inventer toutes les calomnies.

Les auteurs médiévaux imputent habituellement trois crimes aux Juifs (les modèles latins anciens, lus dans les couvents, ont inspiré aux religieux l'attitude à montrer envers eux):

- le meurtre (rituel) d'enfants, ("*Gaude Maria*", "Enfant juif");
- la profanation d'images, ("Juifs de Tolède", "Image souillée", "Image blessée"). Ce schéma byzantin, datant de la querelle des iconoclastes, a été repris en Occident à de nouvelles fins antisémitiques puis anti-islamiques;
- l'entremise entre le diable et les hommes, (Théophile, *cantiga* J 109).

Ces trois accusations semblent significatives. Elles montrent dans les Juifs les ennemis de l'innocence et du sacré, les adeptes des maléfices. Bafouant ce que les civilisations tiennent pour les valeurs les plus respectables, représentant un danger pour l'ordre du monde, ils sont ravalés au rang de monstres. Puisqu'on les conçoit comme dénués de sentiments humains, on peut leur appliquer les insultes qui en font des sous-hommes ou des animaux². Le mécanisme de mise au ban de la société sera accepté par une opinion publique préparée et surexcitée par une telle orchestration³.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, B I 11, v. 385-386, t. II, p. 20.

² G. de Coinci, *ibid.*, v. 420-421 et v. 452, pp. 21-22.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 12, v. 128-142, t. II, p. 100.

Face à des accusations aussi graves, reste une alternative pour les persécutés, la conversion ou la mort. La première apparaît comme la défaite de la religion abandonnée et la victoire du christianisme, nouvellement embrassé (J 27). La seconde consiste en la vengeance divine s'abattant sur un crime inexpiable. En dehors de ces deux solutions, les Juifs se heurtent chez les chrétiens aux mêmes sentiments: la suspicion et la haine, et aux mêmes attitudes: menaces de mort (précisées par G. de Coinci, conformément à ses obsessions: noyade, pendaison, étouffement)¹ et voies de fait. Une fois de plus, G. de Coinci se trouve en contradiction avec lui-même, il demande aux Juifs de se convertir et, en même temps, doute de leur conversion². Il enferme donc les Israélites dans un cercle vicieux, dont la seule issue qui préserve leur dignité est la mort ("Juifs de Tolède", "*Gaude Maria*").

L'antisémitisme, présent dans les miracles d'Adgar³ comme dans ceux d'A. le Savant, comporte des degrés allant de la dérision à la persécution. La forme anodine se trouve dans les bons mots, l'historiette qui va dans le sens des préjugés de la foule. Dans la *cantiga* J 109, voyant un possédé, un témoin juif demande aux esprits malins pourquoi ils ne s'emparent jamais de ses coreligionnaires: "*Point besoin*, répondent-ils, *les Juifs appartiennent déjà au diable*". Le reproche de parjure, montré dans le miracle de "l'Ecrin", revêt plus de gravité. Dans la *cantiga* J 348, le roi de Castille a besoin d'or pour sa guerre. En rêve, il voit la Vierge lui demander de chercher un trésor. Le roi ne comprend pas d'abord, puis l'année suivante, en pillant des Juifs, trouve un trésor. Il s'agit donc d'une justification *a posteriori* (Marie aurait donné l'idée), d'une spoliation dont font les frais les victimes désignées des miracles de la Vierge. A travers ces textes, les auteurs emploient une seule méthode de conversion, la peur, à laquelle même Notre-Dame a recours (J 85), un seul moyen de conditionnement, la bastonnade (J 85, E 75). Le public sera ainsi persuadé que Marie, de pure race juive, poursuit les Juifs de sa vindicte.

Alors que dans le miracle marial, l'individu est la norme, la faute particulière à son auteur et chacun se sauve seul, dans le cas des Juifs, le crime possède un caractère congénital et collectif, sans doute à cause de certains passages de l'Évangile⁴. Les fils d'Israël peuvent uniquement commettre une mauvaise action. Seule la conversion empêche le processus agressif de se développer à l'encontre des Juifs.

J. le Marchant, Bonvesin da la Riva et les auteurs catalans ne se préoccupent pas des Juifs. Le Nord semble plus antisémite que le Midi, où, les colonies juives étant anciennes, un brassage de populations avait eu le temps de se réaliser.

¹ *Les Miracles de Notre Dame*, B I 11, v. 232 et 374, t. II, pp. 14 et 19.

² *Ibid.*, v. 364.

³ Adgar, *Gracial*, A 29, v. 322, p. 185.

⁴ *Évangile selon saint Matthieu*, 27-25.

A. le Sage fait preuve à l'égard du peuple élu d'une grande diplomatie. Seul poète à le créditer du bénéfice de miracles (Marie aide une Juive à accoucher (J 89), elle empêche la femme précipitée du haut du rocher de Ségovie de se blesser (J 107)...), le roi reprend aussi les poncifs contre les Juifs ("Enfant qui chantait *Gaude Maria*", "Juifs de Tolède"; "Icône souillée", "Théophile"). Il montre en général plus d'éclectisme que les autres auteurs. L'attitude anti-juive s'explique par les ordres de l'Eglise, mais, par ailleurs, le roi travaillait, pour ses traductions et ses œuvres profanes, en collaboration avec des savants juifs et musulmans. Le travail accompli entre intellectuels devait créer des liens, mais dans les églises où les cantilènes étaient chantées, l'aversion contre les Juifs ne devait pas faiblir. La façon d'agir du roi face à l'opinion relève d'exigences religieuses et politiques, différentes des goûts littéraires et scientifiques.

Hors des *Cantigas de Santa Maria*, le Juif est la principale victime de l'imagerie du miracle marial. En reprenant les tableaux où toutes les collections sont réunies, on discerne trois rancœurs dans l'esprit des compilateurs, en majorité religieux. L'amertume devant l'abus de pouvoir moral ou matériel (10,26 % de victimes parmi les dignitaires de l'Eglise et 10,04 % de chevaliers), la misogynie (11,37 % de femmes victimes dans les miracles). L'antisémitisme distance les deux autres avec 17 % de victimes chez les Juifs et dans les synagogues. Ce pourcentage ne s'avère quand même pas écrasant, puisqu'il avoisine celui des victimes populaires (15,75 %). Dans la Romania du XIII^e siècle, l'antisémitisme des collections de miracles de la Vierge en langue vulgaire est plus affectif que systématique.

— Que ce soit sur un fond de violence ou de coexistence, les miracles de Notre-Dame attestent des contacts entre les trois grandes civilisations médiévales: latine, grecque et musulmane. A des degrés inégaux, ils rendent compte du brassage d'idées en résultant.

Les exclus dont nous avons parlé jusqu'à présent étaient objet de haine ou de risée, mais encourageaient de toutes manières la persécution. Pour les musulmans, on oscille entre la coexistence et la guerre, ce qui représente une situation beaucoup plus claire, et réserve des périodes pendant lesquelles les adversaires ont le loisir de s'apprécier.

La qualité d'évocation varie selon le contact, livresque ou réel, qu'ont pu avoir les compilateurs avec l'Islam. Incolore chez les anglo-normands, elle se présente entachée de fantaisie chez G. de Coinci, jamais à court, même quand il ne connaît pas la question. Le prieur en reste aux musulmans de l'épopée, revus et corrigés par les jongleurs chrétiens. Les Sarrasins sont censés adorer diverses puissances comme Mahomet et Tervagant¹. Selon une attitude caractéristique de l'écrivain de miracles de la Vierge face aux mu-

¹ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 32, v. 179, t. III, p. 26.

sulmans, le bénédictin les combat, il ne les flétrit pas, comme il le faisait pour les Juifs. Chez A. le Sage, ce sont des adversaires auxquels on rêve de reprendre des villes (J 328), qu'on traite en égaux (J 344). Les miracles les enveloppent parfois dans la même haine que les Juifs, mais donnent d'eux une image plus avantageuse. Elle ne varie guère d'une collection à l'autre: des ennemis, guerriers parfois sanguinaires (J 215), mais des hommes pieux (J 192).

Le recueil d'Alphonse le Savant détaille le mieux la variété du comportement des "Maures". Il reprend les légendes éparses dans les autres collections, en y ajoutant des anecdotes locales, suivant les fluctuations de la politique royale, qui vont de l'hostilité à l'estime.

Dans les *Cantigas*, les rencontres avec les musulmans sont ancrées dans un contexte local et temporel précis, comme dans J 181 ou 323. Cette dernière situe le miracle au temps d'Abou Youssouf, quand les royaumes de Taifas, cernés par les chrétiens, demandent de l'aide aux Almoravides du Maroc, à la fin du XI^e siècle. Les envahisseurs vont razziant les villages du Sud de l'Andalousie quand un père, au moment de s'enfuir, se voit obligé d'abandonner son petit enfant qui vient de mourir... Marie protégera la maison et ressuscitera le garçon.

Les *Cantigas* sont intéressantes, car on y voit la coexistence des deux religions chrétienne et islamique, à des périodes de calme entre les guerres. Elles mentionnent le nom de Maître Ali, chef du chantier de l'église Sainte-Marie-du Port (J 358). Elles rappellent la vénération que portent certains musulmans à Marie (J 167), mère du prophète Jésus, tout en restant Vierge (J 165). Elles rendent compte même d'étranges pratiques, comme dans J 329 où les musulmans déposent en hommage marial une partie de leur butin, car les mahométans, insiste le roi, bien que n'ayant pas la foi dans le Christ en tant que Dieu, vénèrent Marie dont il est parlé dans le *Coran*. Plus étrange est la *cantiga* J 181, sur l'orthodoxie de laquelle nous ne nous prononcerons pas. D'après ce récit, les chrétiens ont conseillé à des musulmans, en difficulté dans des guerres intestines, de recourir à la Vierge. Elle intervient en effet, pour les infidèles - partis au combat bannière mariale en tête - dont la cause a été présentée par des chrétiens. Comme dit le refrain:

"*Pero que seja a gente / d'outra lei (e) descreuda,
Ôs que a Virgen mais aman, / a esses ela ajuda*".

Ce poème a une valeur sociologique, car il montre les rapports de sympathie et d'estime établis dans des pays où cohabitaient deux communautés de race et de religion différentes, même si au moment des combats les musulmans redeviennent *los moros feos y barbudos*.

On connaît les liens qui unissaient personnellement certains chérifs au roi Alphonse X qui écrivit, désenchanté, une lettre restée célèbre, en 1282, à Alonso Pérez de Guzmán:

"Y pues que en la mía tierra me falla quien me avta de servir e ayudar, forzoso me es que en la agena busque quien se duela de mí: pues los de Castilla me fallecieron, nadie me terná en mal que yo busqué a los de Benamerín. Si los míos hijos son mis enemigos, non será ende mal que yo tome a los mis enemigos por hijos; enemigos en la ley, mais non por ende en la voluntad, que es el buen rey Aben Juzaf, que yo lo amo e precio mucho, porque él non me despreciara nin fallecera, ca es mi atreguado e mi apazguado..."¹.

Mais comment s'explique la même attitude chez des compilateurs qui n'avaient jamais eu de relations directes avec les musulmans? Leurs responsabilités dans l'Eglise n'allaient-elles pas les porter à l'intransigeance en matière religieuse?

Aux yeux d'un auteur de miracles de Notre-Dame, un trait sauve les musulmans: leur dévotion à la Vierge, fondée sur certains passages du *Coran* (J 329). Les anges dirent à Marie: Dieu t'a choisie et t'a rendue exempte de toute souillure, il t'a élue parmi toutes les femmes de l'univers (III, 37-41). A Jam (Afghanistan), au bord de l'Hari Rod, se trouve un minaret en briques roses assemblées de façon à former des panneaux aux décors géométriques, coupés par quatre bandeaux de briques émaillées bleu vif. Haut d'une soixantaine de mètres, il se compose de trois fûts superposés, à peine coniques. Sur le premier fût, le plus gros, d'un diamètre d'environ huit mètres à la base, s'entrelace une délicate guirlande de caractères coufiques, reproduisant, entre autres, les cent-soixante-seize mots de la sourate XIX du *Coran* consacrée à Maryam. Ce minaret fut construit à la fin du XII^e siècle². Au cours du XIII^e siècle, à l'occasion des croisades, les chrétiens ont pu être frappés de la place que tenait Marie dans la vénération musulmane. Aussi étrange qu'il paraisse d'abord, cela a peut-être conforté le culte marial chez les chrétiens, étonnés de voir que, même leurs adversaires, plus ou moins honnis selon les époques, étaient capables d'avoir une attitude exemplaire en ce domaine. Enfin, la reconnaissance dans le *Coran* de privilèges particuliers de Marie, voisins de la croyance catholique en l'Immaculée Conception et la maternité virginale, ont, sans doute, empêché d'envelopper les musulmans dans la réprobation à l'égard des autres religions, et même de peuples chrétiens et voisins, comme cela se voit chez un Gautier de Coinci.

Nous avons traité ailleurs³ de la xénophobie et de la xénophilie dans les miracles de la Vierge. Cette contradiction, chez des écrivains religieux, se cristallise en G. de Coinci⁴. La xénophobie a pour cible les Anglais, les bé-

¹ Cité par M.G. Ticknor, *Historia de la literatura española*, traduction de Pascual de Gayangos, Madrid: Rivadeneyra, 1851, t. I, p. 40.

² Yvonne Rebeyrol, "Le minaret oublié", *Le Monde*, 10-11 octobre 1976.

³ Communication au 103^e Congrès des Sociétés Savantes, Metz, *Bulletin Philologique et Historique*, 1978, pp. 126-137.

⁴ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 11, v. 1532-1550; v. 1108-1138; v. 2044-2050; B II 16.

guines, certaines villes célèbres pour leurs écoles, comme Salerne, Bologne, Tolède. Elle a sa contre-partie dans un attendrissement sur le pays natal. A un moindre degré, l'anonyme de Lérida exprime l'anglophilie catalane que l'on peut expliquer par des raisons politiques. D'autres auteurs ont une attitude bienveillante à l'égard de l'étranger, comme Gonzalve de Berceo.

Le cas de la xénophobie de G. de Coinci, unique, demande à être regardé de plus près. Dans les miracles envisagés¹, le prieur attribue, à tort ou à raison, un méfait à ses ennemis. A ceux-ci, présentés comme pleins de malice, répond la haine des Français. Mais G. de Coinci se laisse emporter par la vivacité de son caractère ou ses préjugés, et il élargit cette haine dans le temps et dans l'espace, car il agit, un siècle après le prétendu méfait, comme si les circonstances rapportées étaient actuelles, alors que les Anglais ont été déjà punis de leur faute. Dans ces attitudes, bien humaines, de refus, l'auteur s'arrange pour mettre le ciel avec soi. Les compilateurs de miracles agissent toujours pour faire croire que le ciel épouse leurs propres sentiments, bons ou hostiles. Dans le miracle M 20 de Lérida, le ciel a distingué Richard Cœur de Lion quand il lui a dépêché saint Jean, puis a provoqué le prodige du voyage merveilleux. Xénophobie et xénophilie n'ont pas le même poids. La xénophilie s'adresse à un individu en particulier, chez J. le Marchant ou l'anonyme de Lérida; chez G. de Berceo, elle s'exprime dans les formules de politesse à l'adresse de villes étrangères. La xénophobie de G. de Coinci englobe toute une collectivité sans distinction; de façon illogique, car au début du poème où le bénédictin se livre aux plus grands excès verbaux, il signale la dévotion mariale qui caractérise les Anglais.

L'attitude adoptée ressemble fort à celle observée face aux Juifs, et, dans une moindre mesure, aux musulmans, ennemis sur le plan religieux, mais aussi social ou politique. Le manquement total à la charité s'exerce ici à l'encontre d'autres chrétiens. Aux divisions en trois ordres de la société, s'ajoutent donc des inimitiés entre nations, provenant peut-être d'une prise de conscience des différences et des caractéristiques de chacune. De la ville à la campagne, d'une province à l'autre, les solidarités ont été, semble-t-il, inexistantes. Entre gens du peuple, la diversité des langues ne favorisait guère les relations amicales. S'ajoutent les réputations acquises à plus ou moins juste titre. Aussi les haines sont profondes non seulement entre ceux de langue d'oïl et ceux de langue d'oc, mais encore entre Picards et Anglais. La haine de l'Anglais née avant le début du XIII^e siècle, monte depuis Bouvines jusqu'à la guerre de Cent Ans, en passant par les tensions de la VII^e croisade dans l'entourage du roi. Les guerres éclatent au niveau des princes, mais la littérature orchestre des courants d'idées, et les passions se déchaînent au niveau de la population.

¹ *Les Miracles de Notre Dame*, B II 16, B II 17: Comment la fiertre fu boutee hors de l'eglyse, Comment li moustiers et toute la vile fu ars par un dragon.

Peut-être que, parallèlement à l'esprit européen de la communauté des clercs, commence à naître, dès la première moitié du XIII^e siècle, quelque chauvinisme. Plus spécialement français, il atteint rarement l'excès et se contente de s'attendrir sur le pays natal:

*"Ou doz païs de douce France"*¹,

le seul où l'on trouve le bonheur:

*"Mout volentiers s'en retorna
En son païs et en sa terre,
Car il n'est nus, tant sache querre,
Qui puist trover, ce sachiez bien,
Si doz païs comme le sien"*².

La chrétienté médiévale du XIII^e siècle présente une belle ordonnance. Mais assez d'éléments hétérogènes existent et transparaissent là où on ne les attendrait pas d'abord, pour que les forces centrifuges ne minent pas la solidité d'un édifice pendant un temps encore inexpugnable.

2. L'ACTUALITÉ... DU XII^e SIÈCLE ET DES ÉPOQUES ANTÉRIEURES.

Quand on étudie les éléments historiques dans les miracles, deux faits attirent l'attention. Les légendes ont pour toile de fond l'Antiquité et le haut Moyen Age, de façon générale des époques antérieures au XIII^e siècle. Celles qui font référence à l'actualité se trouvent surtout chez A. le Savant et sont moins nombreuses que les précédentes.

Les compilateurs ne se soucient guère de précision et d'exactitude historique. Ils révèlent, par leur choix, le goût pour les histoires et les personnages prestigieux: disputes entre pape et empereur, épisodes de la vie de rois du haut Moyen Age et canonisés.

Les sujets antérieurs au XIII^e siècle abondent.

— Dans les miracles d'Adgar :

- A 1 h : "Hildephonse" ;
- A 16 : "Saint Basile et Julien l'Apostat", 363 ;
- A 19 : "Saint Dunstan" ;
- A 20 : "Siège de Chartres par les Normands", 911 ;
- A 21 : "Saint Fulbert de Chartres", début du XI^e siècle ;

¹ G. de Coinci, *Op. cit.*, B I 11, v. 2052, t. II, p. 83.

² *Ibid.*, B I 22, v. 442-446, t. II, p. 222.

- A 22 : "Abbé Elsin", allusion à Knut, roi de Danemark, moitié du ^{xr} siècle;
 A 23 : "Guettin", début du ^{rx} siècle;
 A 33 : Roi Aethelstan (924-940);
 A 35 : "Siège de Ramleh", 1102;
 A 38 : "Siège d'une ville au temps d'Arcadius" (395-408);
 A 39 : "Hérésie de Justinien" (527-565).
 — Dans les miracles de G. de Coinci:
 B I 25 : "Saint Hugues de Cluny" (1024-1109);
 B II 12 : "Siège de Constantinople" sous Théodose III (716-717) et saint Germain;
 B II 14, B II 15, B II 16, B II 17: Notre-Dame de Laon reconstruite en 1112-1113;
 B II 21: "Jongleur de Notre-Dame" (miracles de Rocamadour datés de 1172);
 B II 22, B II 23, B II 24, B II 25 (miracles de Notre-Dame de Soissons, après 1128-1129;
 B II 32 : "Samedis", avant 1204.
 — Dans la 2^e Collection anglo-normande:
 C 6 : "Saint Odon de Cluny et le larron converti" (872-942);
 C 9 : Impératrice Hélène (247-330) et Constantin dans "Pape qui vendit le baume";
 C 29 : "Image protégée du feu au Mont Saint-Michel", 1112.
 — Dans le *Mariale franco-provençal*:
 E 14 : Schisme entre Innocent II et anti pape Anaclet II, 1139;
 E 20 : "Pape saint Léon" (1049-1054);
 E 26 : "Empereur sauvé dans la mine", Alexis III, (1195-1203);
 E 78 : Saint Odilon de Cluny (994-1049).
 — Dans les miracles de J. le Marchant:
 F 3 : Incendie de Notre-Dame de Chartres, 1194;
 F 23, F 24: Richard Cœur de Lion (1189-1199);
 F 26 : Saint Thomas Becket (1118-1170).
 — Dans les *Cantigas* d'Alphonse le Sage:
 J 63 : Comte Garci Fernández, seconde moitié du ^x siècle;
 J 69 : Pons de Minerve, 1150¹;
 J 136 : Conrad III (1138-1152);
 J 139 : Saint Jean Chrysostome (344-407);
 J 165 : Siège de Tortose, avant 1102;
 J 181, J 215, J 323 : Aben Yusef, chef des Almoravides, fin ^{xr} siècle;
 J 183 : fin du ^{xr} siècle, avant la reconquête de Faro;
 J 202 : Ecole de Saint-Victor, ^{xii} siècle;
 J 259 : Jongleurs qui guérissent le mal des ardents, vers 1130;
 J 309 : Sainte-Marie-aux-Neiges, début ^{ve} siècle;
 J 342 : Manuel 1^{er} Comnène (1143-1180).

¹ Fidel Fita, "La Cantiga LXIX de Alfonso el Sabio, fuentes históricas", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XV, 1889, pp. 179-191. D'après le P. FLÓREZ, *España Sagrada*, t. XXXV, p. 226, Pons de Minerve, majordome du roi, était gouverneur des châteaux de la ville de Léon.

Valeur historique des *Marialia*

Les sujets afférant au XIII^e siècle sont beaucoup moins nombreux:

— Dans les miracles de G. de Coinci:

B I 11 : "Hildephonse", v. 914, allusion à la prise de Damiette en 1218;

B I 44 : "Vol des reliques de Léocadie", daté 1219 au v. 618.

— Dans les *Milagros de Nuestra Señora* de G. de Berceo:

D 14 : "Image respectée", mention de l'évêque don Tello (1212-1246);

D 24 : "Eglise dévalisée", mention de Ferdinand III, †1252.

— Dans les *Cantigas de Santa Maria* d'A. le Savant:

J 97 : Alphonse X de Castille, cf. J 142, J 209, J 235, J 243, J 257, J 279,
J 295, J 297, J 303, J 321, J 324, J 345, J 348, J 349, J 354,
J 377, J 386;

J 107 : "Juive précipitée du haut du rocher, à Ségovie", 1237¹;

J 122 : "Infante ressuscitée", sœur d'Alphonse X;

J 149 : "Prêtre allemand qui doutait de la transsubstantiation", légende
empruntée à Césaire d'Heisterbach, avant 1223;

J 169 : "Eglise indestructible d'Arreixaca", mention de Jacques 1^{er} le Con-
quérant (1213-1276);

J 193 : "Marchand protégé dans la mer", 1250 environ, histoire racontée par
Joinville (§550, ed. Devailly, 356, ed. Didot);

J 204 : "Moine guéri à la prière de saint Dominique" (1170-1221);

J 208 : "Hostie dans une ruche", hérétiques de Toulouse;

J 221 : "Roi Ferdinand III guéri enfant, à Oña (1217-1252) cf. J 256;

J 229 : Protection de l'église de Vila Sirga du temps d'Alphonse IX de Léon
(1188-1230);

J 242 : Construction de l'église de Castrojeriz, cf. J 249, J 252, J 266;

J 316 : Clerc qui incendie un ermitage marial, du temps de Sanche I (?) de
Portugal (1154-1211);

J 328 : Colonisation de Santa Maria del Puerto, après 1264. Cf. J 356, J 366,
J 368, J 371, J 372, J 375, J 378, J 379, J 381, J 382, J 385, J 389,
J 391, J 392, J 393, J 398;

J 361 : Statue miraculeuse à Las Huelgas, mention d'Alphonse VIII (1158-
1214);

J 376 : Bague de l'infant Manuel, frère du roi, retrouvée.

A part chez les auteurs qui ont su intervenir dans leurs contes, G. de Coinci, Berceo, A. le Savant, le miracle marial montre une relative pauvreté en faits appartenant à l'histoire contemporaine. A peu près seul, le roi de Castille a essayé d'apporter des sujets nouveaux. Mais, alors que les thèmes concernant les siècles antérieurs font allusion à de grands événements:

¹ Fidel Fita, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, IX, 1886, p. 374, a découvert un récit de Fr. Rodrigo de Cerrato, dans un manuscrit du XIII^e siècle, qui situe le fait vers 1237. Le lieu du supplice de la Juive, accusée d'adultère avec un chevalier par l'épouse de celui-ci, fut la Fuencisla. La miraculée fut surnommée, après son baptême, Marisaltos et fut attachée au service de la cathédrale, où elle fut enterrée.

croisades, invasions des Almoravides, conflagrations, épidémies, ou des personnages qui ont marqué leur époque, les miracles du ^{xiii}^e siècle roulent sur des faits d'importance locale, restreinte, ou des parents et personnes de l'entourage du roi. Les vécues remplacent les grandes entreprises. On ne souffle pas mot des Almohades écrasés à Las Navas de Tolosa, ni de la guerre contre les Albigeois; les démêlés d'Alphonse X de Castille pour obtenir la couronne impériale n'ont pas laissé de trace, non plus que la figure d'un saint François.

Les auteurs se réfèrent en général à une réalité plutôt lointaine, au moins du siècle précédent. Ils reprennent, en les retouchant, des légendes tirées de vies de saints ou de chroniques. Les miracles traduits en langue vulgaire, au ^{xiii}^e siècle, renvoient à un état de fait antérieur, le temps où les thèmes étaient élaborés, en latin, au ^{xii}^e siècle et plus tôt encore. Il y a "un trou" dans la mémoire collective des compilateurs de toutes les collections romanes, pour le début du ^{xiii}^e siècle. Les époques antérieures inspirent les poètes, puis le silence tombe. Cela montre, une fois de plus, que les auteurs se documentaient dans les livres anciens, écrits en latin. Ensuite, A. le Savant saute à son époque, pour raconter des miracles auxquels il a été plus ou moins mêlé, dans la seconde moitié du siècle. L'insignifiance des légendes touchant le ^{xiii}^e siècle indique, malgré le nombre de certaines séries (vingt-quatre pour Notre-Dame-du-Port chez le roi de Castille), qu'on ne forge plus de nouveaux miracles de la Vierge au cours du siècle.

On peut s'interroger sur l'absence d'actualité dans les miracles en langue vulgaire. Il ne s'agit pas de manque d'information, puisque A. le Savant raconte un miracle de Joinville (J 193). Les compilateurs uniformisent le temps. L'histoire de l'"Image de Châteauroux" par exemple, arrivée avant 1189, subit une transformation la rejetant dans un passé plus reculé.

Les anciens compositeurs de miracles en latin avaient compris que les allusions à des faits historiques, la mention de personnages célèbres ou prestigieux, servent à renforcer la crédibilité de prodiges qui en ont parfois bien besoin. Mais en plein ^{xiii}^e siècle, avec des histoires élaborées au plus tard au ^{xii}^e siècle, nous avons le témoignage d'une mentalité plus ancienne. Dans bien des légendes, les modes d'autrefois apparaissent: le goût de l'allégorie, tombée en désuétude dans le domaine religieux, mais en développement dans des œuvres littéraires comme *Le Roman de la Rose*. Mais celui-ci s'avoue comme fiction, tandis que le miracle s'affirme récit véridique ou méditation de vérités religieuses; or, pour parler de ces dernières, les clercs abandonnent l'allégorie. L'évocation de Vierges en majesté subsiste alors que la statuaire a évolué; les scènes restreintes font penser aux dessins de la fin de l'époque romane. La terminologie même relève parfois de l'archaïsme: le mot pape désigne l'évêque, alors qu'à partir d'Innocent III, l'évêque universel de Rome se réserve ce titre.

On pourrait aussi surprendre la mentalité des siècles passés notamment face à la maladie. Le *xiii^e* siècle construit les premiers hospices et Hôtel-Dieu. Saint Louis donne l'exemple du soin des malades, comme, des années plus tôt, saint François d'Assise. Dans les miracles de la Vierge, le peuple rejette, comme autrefois, le malade de la communauté.

Le décalage se remarque aussi au point de vue de la spiritualité. Alors qu'en France, saint Louis vit un nouveau type de sainteté, d'inspiration franciscaine, tout en restant dans la vie active, les miracles continuent à donner la préférence aux bénédictins, malgré l'importance prise par les Ordres mendiants sur la direction des consciences, au cours du *xiii^e* siècle. On observe là une preuve de l'absence de souci d'actualisation des miracles, composés dans le haut Moyen Age et traduits à partir du dernier quart du *xii^e* siècle.

Cette attitude s'explique: nos textes sont des œuvres à thèse, des recueils orientés dans un dessein moralisateur. Les compilateurs guident leur public par des images, non par des informations sur la vie du temps et l'histoire en général.

D'où le caractère suranné, voire sclérosé, des légendes des collections étudiées. Dès la moitié du *xii^e* siècle, on a pu parler de première Renaissance, à cause de l'intérêt porté aux nouveautés dans la culture, spécialement philosophique. Délaissant les *Vies* et les *Annales*, les auteurs commencent à se tourner vers les *Chroniques* et les *Histoires*, c'est-à-dire vers une conception plus synthétique de l'histoire, ils se soucient d'une appréhension du réel plus directe. Au contraire, les miracles analytiques, fragmentaires, s'attardent à un stade antérieur et rendent compte d'un état d'esprit vieux d'au moins un siècle.

Peut-être faut-il garder présent à l'esprit un fait. Pour le Moyen Age, le *xiii^e* siècle représente déjà une époque tardive et les contemporains en ont conscience. Sans cette perspective, on risque de tomber dans la sévérité. Pendant le *xiii^e* siècle, période d'aboutissement, on réunit ce qui, jusque là, n'avait pas été jugé digne d'être fixé par écrit ou utile d'être communiqué au peuple: tout ce qui a circulé aux *xi^e* et *xii^e* siècles et sans doute plus tôt. Pour les plus longues collections, peut-être, certaines légendes font-elles déjà figure d'une littérature résiduaire, encore bonne pour un public de laïcs, mais dont la veine d'inspiration se tarit peu à peu. Le goût des anthologies en de nombreuses matières apparaît comme caractéristique du *xiii^e* siècle, peut-être les collections de miracles ont-elles subi un remplissage, venu d'un fonds qui avait connu une diffusion orale précédente.

Il se passe, au *xiii^e* siècle, pour les miracles, ce qu'on a remarqué pour d'autres œuvres, morales ou didactiques, écrites en latin, dans les siècles précédents. Elles sont traduites telles quelles, même si les connaissances transmises sont alors dépassées. De même, les compilateurs ont traduit sans sourciller les textes latins plus ou moins archaïques, présentant comme actualité des faits datant de plusieurs siècles. Si pour certains événements (reconstruction de la cathédrale après la Commune de Laon, Mal des

ardents), on peut arguer de leur impact et de leur souvenir durable à travers les générations, on ne peut présenter le même argument pour toutes les légendes. Simplement les compilateurs n'ont pas tous perçu qu'à partir de la deuxième moitié du XIII^e siècle, un nouveau ton s'imposait. L'exception se trouve chez les Catalans: R. Lulle choisit l'optique de l'actualité religieuse, l'anonyme de Lérida l'intemporalité du conte.

Nous ne pouvons nous empêcher de penser à une sorte de fossilisation de certaines anecdotes, les sujets élaborés dans les siècles précédents étant reconduits au XIII^e siècle. Entre les environs de 1170 et ceux de 1270, nous assistons à l'épanouissement du miracle marial en langue vulgaire dans toute la Romania, mais vers 1280, nous surprenons aussi l'étiollement de ce type d'œuvre. A la fin du siècle, l'inspiration s'essouffle, on ne crée plus de nouvelles légendes ou, s'il s'agit de collections, l'originalité se déplace dans l'ornementation. Le texte n'est plus seul à compter, la mentalité a changé.

Ce regard tourné vers le passé, ces auteurs qui ne s'adaptent pas à la situation nouvelle de l'Occident, nous amènent à nous interroger sur la notion de temps dans les miracles en langue vulgaire.

3. LA NOTION DE TEMPS.

Les notions de temps et d'espace, points de repère qui paraissent si importants pour se situer, ne semblent pas avoir préoccupé outre mesure les hommes du Moyen Âge. Temps reculé ou époque contemporaine, y compris des épisodes où les narrateurs étaient partie prenante, sont mentionnés sur le même plan, sans aucune gêne. Des auteurs comme Adgar, G. de Coinci, J. le Marchant, protestent pourtant de la véracité de leurs dires.

Il ne faut pas cependant exagérer l'historicité du cadre des miracles. Les hagiographes ne se gênent pas pour se donner comme témoins oculaires de faits tirés d'un document écrit, ou inventés¹. Nos auteurs ne citent pas souvent leurs références, sauf l'anonyme du *Mariale franco-provençal*, ou se contentent de rapporter "ce qu'on leur a dit", comme A. le Sage. Dans l'historiographie du Moyen Âge et jusqu'à la Renaissance, peut-être la différence entre histoire et légende est-elle fluctuante. A. le Savant raconte des récits délirants au point de vue de la chronologie: la Synagogue transformée en église (J 27), la frayeur de la Vierge pensant à Hérode (J 337), etc.

¹ Hippolyte Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, 3^e édition, Bruxelles: Polleunis, 1927, pp. 79-80.

Un trait frappe le lecteur: le caractère intemporel des séries de miracles les plus élaborés à un titre ou à un autre. Déjà chez Berceo, il n'y a pas d'allusion à l'actualité, deux noms seulement de personnages historiques; l'anonyme de Lérida se montre aussi avare de précisions. Inversement, un grand nombre de références se trouvent chez les anonymes de la 2^e *Collection anglo-normande* et du *Mariale franco-provençal*.

Les hommes médiévaux auraient-ils été indifférents à la notion de temps ? Si l'espace de la planète n'était pas encore complètement exploré, le temps était une notion bien utilisée, du moins par les clercs. Et non seulement parce que des historiens, comme Grégoire de Tours au vi^e siècle, Isidore de Séville ou Bède le Vénérable, au début et à la fin du vii^e siècle, Nithard au ix^e siècle, avaient déjà écrit leurs œuvres. Mais à part ces brillantes exceptions, la durée demeure floue pour la majorité des hommes. Les collections latines de miracles de la Vierge donnaient des canevas sur lesquels les écrivains ultérieurs ont brodé à leur fantaisie. Une légende a beau être située au ix^e siècle, par exemple, le contexte historique fait défaut. Quand il y en a un, celui du xiii^e siècle sert pour toutes les époques et il ne semble pas que les auteurs aient été conscients de cette falsification historique ("Hydromel" chez A. le Savant). Les détails de la vie d'un pays sont transformés en réalités connues des auditeurs. Ainsi, sans que les compilateurs l'aient cherché, le lecteur moderne trouve là des éléments pour connaître la mentalité du xiii^e siècle.

Nous pourrions multiplier les exemples de la notion floue de temps. Dans la *cantiga* sur le "Pape saint Léon" (J 206), le roi commence son poème en indiquant: "*Non a gran sazon*". Or, entre 1054, mort de saint Léon, et 1265 et peut-être 1280, dates des *Cantigas*, plus de deux siècles se sont écoulés, mais le poète n'a pas été gêné par le décalage chronologique. On peut supposer que le roi s'est documenté dans une source latine proche de l'époque à laquelle se situait le miracle, ou qu'il a pensé produire un plus grand effet sur son auditoire, peu au courant de l'histoire ecclésiastique, en rapprochant un prodige, dont les parents des auditeurs auraient pu être témoins.

Malgré le cycle solaire, la mesure du temps, dans la vie courante, était assez élastique et vague (les douze heures qui divisaient le jour, puis la nuit, avaient une longueur variable selon les saisons). Le temps se partage de façon imprécise entre travail et repos, guerre et paix, belle saison et mauvaise saison. Les moments sont évoqués à l'aide de stéréotypes:

"*Hert la nuit hideus et oscure
Et l'eir espés a demesure*"¹.

Seul le cycle religieux, avec les fêtes et les cérémonies, rythme l'année rigoureusement. Pour le Christ, comme pour les fidèles, l'anniversaire de la mort (et de la résurrection, puisque Pâques marquait le début de l'année), non celui, souvent incertain, de la naissance (même Noël avait moins d'importance), était l'objet de célébration.

¹ J. le Marchant, *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, F 17, v. 55-56, p. 146.

Les hommes du XIII^e siècle se sentent contemporains d'époques même lointaines et de personnages éloignés. Le sens de l'universalité surprend, à première lecture, dans les miracles. L'horizon des clercs médiévaux ne se limite pas, comme pour la majorité de la population, au clocher du couvent ou de l'église. Reste à savoir comment peuple et clercs se représentaient l'espace et le temps, ce qu'ils appelaient loin et autrefois. Ils semblent avoir gardé les stéréotypes de l'Antiquité: croyance en un âge d'or passé, nostalgie de la vie apostolique et des premiers siècles de la chrétienté, vue comme une période irréprochable de fraternité et de foi, à quoi s'ajoute l'idée du caractère transitoire du monde et de la fuite du temps. Mais aucune expression nette ne sert à évoquer ce qui se trouve loin.

Même quand les personnages des miracles de la Vierge ont existé dans la réalité, ils flottent dans un temps imaginaire. Dans les récits, les instants se succèdent sans que soit sensible une progression dans la durée. Le miracle évoque des périodes différentes de temps considérées en elles-mêmes, séparées des précédentes et des suivantes.

— Le caractère flou du temps dans les miracles étonne au premier abord. Il s'agit, en effet, d'œuvres d'inspiration essentiellement religieuse. Or, le christianisme donne une orientation à l'histoire. Il ne s'agit plus de l'éternel retour dans un monde incréé, ou de l'abandon au hasard des penseurs de l'Antiquité. Entre la Genèse et l'Apocalypse, le christianisme a introduit le temps rectiligne. Avec la création du monde, Dieu émerge de l'éternité, avec l'Incarnation, il entre dans le temps. Enfin, entre l'Incarnation et la Parousie, le temps de l'Église, le chrétien marche vers la rencontre avec Dieu, l'attente eschatologique oriente l'être humain vers un point précis. L'Écriture Sainte discerne les rythmes de l'Histoire.

Dans les miracles, le temps se dégrade sans apporter d'amélioration, aussi le plus ancien semble meilleur. D'où, sans doute, les exemples empruntés au passé plus qu'à la vie contemporaine. Cette absence d'actualisation du miracle, sauf cas exceptionnel, a une signification. Le compilateur ne cherche pas à instruire sur l'histoire humaine, mais sur l'histoire éternelle, celle du salut. Chez tous les auteurs se révèle le fond religieux qui pousse à "sacrifier le temps à l'éternité", selon l'expression de J.Ch. Payen¹. Peu importe donc d'être exact dans le détail, seul l'esprit général compte. Il s'agit d'édifier, d'inculquer des attitudes et des dévotions. Le polygraphe se place en moraliste, non en historien, sa démarche invite à se tourner vers l'éternel.

Cette attitude apparaît dans les débuts de certains miracles: "*Du temps de l'empereur Eracle*" (C 56), "*Au temps où il y avait un bon pape et un bon empereur*" (J 309), qui rejettent le conte dans des temps archaïques, en le situant

¹ Jean-Charles Payen, *Littérature française*, p. 165.

de façon imprécise par des notations temporelles, en réalité intemporelles. Débuts étranges qui laissent entendre que la suite n'a rien à voir avec la réalité concrète. L'histoire ne se situe pas dans le temps de la vie extérieure, il s'agit d'une aventure intériorisée dans laquelle les lois terrestres n'ont pas cours. Du sentiment d'intemporalité dépend l'efficacité de miracles comme celui du "Moine et de l'oiseau chanteur" (J 103). Toujours vivant en Espagne, au monastère de San Salvador de Leyre (Yesa, à la frontière d'Aragon) où il est attribué à San Virila, abbé du monastère au VIII^e siècle. On rencontre cette histoire pour la première fois dans un sermon de Maurice de Sully (3^e dimanche de Pâques); elle a connu une longue postérité dans la prédication, jusqu'au curé d'Ars¹. Là, une période de trois cents ans symbolise un temps très long, indéterminé et intérieur. Par rapport à l'éternité et aux jalons de l'histoire du salut rappelés plus haut, quelques siècles de plus ou de moins ne semblent pas intéresser les auteurs, et peut-être le public, au XIII^e siècle.

En résumé, la notion de temps, dans les miracles, sert une thèse: la glorification du passé meilleur, référence constante, montre aux hommes qu'ils ont beaucoup à faire pour s'améliorer et être prêts avant le retour du Christ.

4. LA NOTION D'ESPACE ET LES ÉLÉMENTS.

Ce que nous avons dit pour le temps pourrait l'être en partie pour l'espace. Les auteurs rapportaient des faits situés des siècles auparavant comme s'il s'agissait de faits récents, de même à une époque où l'on se déplace à pied tout lieu semble connu et proche, même s'il s'agit de l'Orient. L'appréciation de l'espace oscille entre deux contrastes: très loin ou très près. Les personnages des miracles, à l'occasion de pèlerinages ou de croisades, connaissent parfois la Terre Sainte ou des sanctuaires éloignés. Il y a alors un effet d'élargissement progressif de l'espace, avec l'évocation de l'Orient chrétien des pourtours de la Méditerranée, ou un mouvement attirant depuis les terres continentales vers les extrémités de l'Europe (pèlerins allemands allant à Saint-Jacques-de-Compostelle dans les *Cantigas*). A part cet éloignement considérable, les protagonistes vivent dans leur famille ou la communauté conventuelle, villageoise ou urbaine. Les textes ne font pas allusion aux dimensions du royaume ou des villes, non loin desquelles les personnes doivent se trouver.

L'espace au sens figuré a davantage intéressé les compilateurs. Des miracles, se dégage une conception de la vie allégorisée par le voyage semé d'embûches lequel, après la déchirure de la mort, aboutit à la plénitude. De nom-

¹ Michel Zink, *La Prédication en langue romane avant 1300*, pp. 210 et 234.

breux miracles prennent la forme de récits de voyage, souvent maritimes, où des pèlerins affrontent les éléments déchaînés, plus rarement un danger animal (lion du miracle de Sardesai, dragon de J 189), ou la perversité humaine (voleurs, bandits de grand chemin). Notre-Dame, quant à elle, aide à passer un pont mystérieux entre la vie terrestre et la vie céleste, au-dessous duquel la tempête fait rage et les diables épient tout faux pas (B I 11).

Les voyages, dans les miracles de la Vierge, ont toujours les mêmes causes: à part les marchands (en petit nombre) se livrant à leur négoce, les voyageurs vont en mission. Des religieux mandés par un ordre supérieur, des pèlerins allant à divers lieux saints. Personne ne se promène pour son plaisir (à part les parties de chasse, encore celles-ci servent-elles aussi à l'approvisionnement), ou pour contempler la nature. Sans doute, les chemins ne sont-ils pas assez sûrs. Le voyage a pour motif le pèlerinage à un sanctuaire. Les auteurs ne s'intéressent guère aux autres aspects de la mobilité au XIII^e siècle. Les clercs gyrovagues n'apparaissent qu'une fois, encore réintègrent-ils leur couvent (J 254).

L'espace a pour fonction de permettre un itinéraire dont les caractéristiques se retrouvent d'un texte à l'autre. C'est un aller et retour (pèlerinage), un périple. Même si le voyage comporte plusieurs étapes, il se termine par un retour au point de départ, selon un schéma qui a ses origines dans l'*Odyssée*. Rarement ce voyage prend la forme d'une initiation ou d'une conquête (Chevalier de L 3).

L'espace joue donc un rôle d'utilité, et cela se remarque dans les changements que les auteurs font subir à la toponymie, sans que le reste du miracle en soit modifié. Désir de rénovation? La ville en question ne faisait-elle pas partie des sites connus de l'auditoire? Pourtant les allusions aux mœurs locales sont rarissimes (Marchand de Byzance)¹. Mauvaise lecture d'un texte latin parfois, mais surtout indifférence au concret, pour les raisons religieuses déjà indiquées. Dans chaque groupe linguistique, des miracles, plus ou moins nombreux, sont censés se passer dans la région ou le pays du compilateur (8,16 % chez Adgar, 22,41 % chez G. de Coinci, 10 % dans la 2^e *Collection anglo-normande*, 16 % chez Berceo, 1,26 % chez l'anonyme franco-provençal, 90,62 % chez J. le Marchant, 48,45 % chez A. le Savant, 6,45 % dans le manuscrit de Lérida). Mais à part l'exception de J. le Marchant ou d'A. le Sage, les auteurs ne semblent pas attacher la plus grande importance aux endroits connus de leur public.

Là aussi s'accuse la mentalité religieuse tournée vers l'éternel et l'infini. A cause de la conception anthropomorphique de la religion, les points importants de l'espace sont le ciel et l'enfer. Quelques lieues de plus ou de moins sur terre ne comptent guère.

— Les auteurs de miracles de la Vierge, à l'instar des lettrés du Moyen Âge, ont plutôt goûté les analogies permettant de passer des réalités terrestres aux vérités célestes. Sans doute à cause de cette tournure d'esprit, les

¹ G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 23; *Mariale franco-provençal*, E 53.

écrivains réutilisent-ils, au cours de leurs œuvres, un petit nombre de lieux ou d'éléments du cosmos, chargés d'une collection à l'autre de la même signification conventionnelle.

L'élément liquide terrifie le plus. L'aventure commence à la rivière. La traversée en barque ou le gué, même le pont où l'on fait un faux pas qui double un faux pas moral ("Sacristain noyé), sont dangereux. Notre moine en fait la cruelle expérience, après tant de héros de chansons de gestes ou de nobles batailleurs, bien vivants ceux-là, qui tentent fortune en défiant le premier chevalier désireux de passer à l'endroit près duquel ils se sont postés. L'eau est assimilée au péril et celui-ci à celle-là, comme dans la légende de Théophile. La mer est une vaste étendue maléfique. Une seule fois, dans la "Chaste impératrice", elle encadre un enchantement providentiel, sinon elle constitue l'élément ennemi qui s'oppose à la volonté des humains. Elle présente une force au service du mal, le lieu de la noyade et du naufrage.

L'eau est toujours inquiétante:

*"Car l'iaue voit grant et hydeuse,
Noire, ondoiant et perilleuse"*.

*"Une eive reide et bruiant,
Perilleuse, grant et parfonde"*¹.

Peut s'y ajouter la bourrasque dévastatrice où l'on voit:

*"L'eir espoissier et nercir
De neires nues et hideuses,
Troubles, espesses et plueuses"*².

En bref, l'eau n'est agréable que dans le bain. G. de Coinci et G. de Berceo utilisent la comparaison de l'eau avec le bien-être spirituel:

*"Or est es bains la sainte none,
Or se déduit, or est aise"*³.

*"Non serié tan vicioso si yoguiesse en vanno"*⁴.

La forêt aventureuse où l'on s'enfonce, symbolise l'endroit où l'obscurité - extérieure et intérieure - est affrontée et vaincue (J 138, combat contre un dragon, J 189, "Pèlerin foudroyé", J 311 "Enfant voué au diable", "Excommunié absous par un ermite"). Après l'avoir traversée, le voyageur ne connaît plus le doute sur la conduite à tenir. Il commence à voir clair dans son existence, surtout s'il y a fait une rencontre ou connu une aventure qui infléchit la vie. Le chevalier du *Llibre d'Ave Maria* se trompe d'objet de son amour, jus-

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 42, v. 71-72, t. III, pp. 167-168. J. le Marchant, *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, F 22, v. 32-33, p. 168.

² J. le Marchant, *op. cit.*, F 12, v. 30-32, p. 124.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B II ch. 9, v. 3774-3775, t. III, p. 451. Cf. B II 31, v. 71, t. IV, p. 414.

⁴ G. de Berceo, *op. cit.*, D 6, str. 152 b, p. 71. Cf. D 19, str. 448 d, p. 146; D 22, str. 609 d, p. 180.

qu'au moment où il atteint une clairière, endroit différent qui marque quelque prédestination à être un début d'éclairement après la forêt obscure. Là, un guide spirituel va le diriger vers une route nouvelle. Après le feu du désert et le purgatoire des duels, le chevalier connaîtra le paradis, au terme de son voyage terrestre.

D'autres lieux ou éléments ont un rôle stéréotypé. Le carrefour (lieu du gibet, de la rencontre avec le diable), inquiète; le feu ne joue pas un rôle d'allié:

*"Na chama fort'e perigoosa"*¹.

Enfin, cher au Moyen Age, apparaît le motif de la porte fermée, mystérieusement ouverte, par une force surnaturelle.

La *cantiga* 246, double le procédé. La femme pieuse qui a oublié d'aller à l'église hors des murs de la ville voit, un soir, après imploration, les portes du sanctuaire s'ouvrir puis se refermer sur elle. Le manège se répète quand elle revient vers la porte de la cité; là, une dame très belle l'escorte jusqu'à la maison. Quand la dame se nomme, la dévote se jette aux pieds de l'apparition mariale qui disparaît. La prière vient donc à bout des obstacles. D'ordinaire, dans les contes, la connaissance d'un sésame aide dans un sens ou dans l'autre. Si l'accès a été facilité à l'entrée, un problème se pose à la sortie et vice versa. Ici, la prière dépasse l'efficacité de la formule magique et la sollicitude de Marie n'a rien de la puissance jalouse d'un enchanteur.

L'attitude face à la nature, aux éléments et à l'espace, se relie à la rhétorique et à la religion. La nature n'est pas observée pour elle-même, elle sert de mine d'analogies avec des domaines totalement différents: la théologie, la grâce, la piété. L'homme médiéval ne cherche pas à examiner la création, mais à y déchiffrer des *senefiances*:

*"Cum uit le champ de grand delit,
Des flurs e des senefiances"*².

La nature en tant que telle fait défaut dans les miracles de Notre-Dame, mais elle est massivement représentée par les comparaisons agricoles, pour exprimer une estimation, chez G. de Coinci et G. de Berceo, à un degré moindre chez A. le Sage, J. le Marchant et Adgar:

"Ne li vaut ele deus framboises".

"Mas no l'empedecieron valient una erveja".

*"Que non dava por mata-lo/sol hũa formiga"*³.

¹ A. le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 78, v. 68, t. I, p. 231.

² Adgar, *Gracial*, A 6, v. 297-298, p. 36; cf. A 7, v. 68, p. 39.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 686, t. I, p. 92; G. de Berceo, *op. cit.*, D 21, str. 505 d, p. 160; A. le Sage, *op. cit.*, J 399, v. 20, t. III, p. 345, etc.

Une civilisation paysanne et agraire constitue la toile de fond implicite des miracles.

L'absence de la nature ne signifie pas maladresse ou incapacité pour la décrire. Quand ils y trouvent un intérêt, des auteurs comme A. le Savant sont capables d'en donner des notations assez précises (J 328). Les clercs ne prennent pas la peine de décrire, car peu leur importe. Un moine n'avait que faire de la topographie d'une région, un roi, pour les batailles qu'il livrait, devait avoir une connaissance précise du terrain.

La description de la nature reste exceptionnelle dans les miracles. Nous avons plutôt affaire, avec elle, à un code à valeur prémonitoire. De même que la nuit est forcément "*hideuse et obscure*"¹, de même la mer, la rivière, la forêt, mettent dans l'esprit du lecteur médiéval l'idée de peur, d'horreur, de difficulté. Il suffit de les mentionner pour que l'auditeur sache que se prépare une situation épineuse et qu'un faible va être éprouvé.

Au contraire, le lieu familier du miracle est celui, bien clos et délimité, où l'être humain exerce les activités de la vie quotidienne avec sa famille ou en société: la maison, le couvent, l'église ou la cour. Les actions à ciel ouvert, les guerres, occupent moins de place que les aventures arrivées à l'intérieur. Chez Adgar, trente-six miracles se passent en lieu clos pour treize en lieu ouvert; dans la 2^e *Collection anglo-normande*, quarante-quatre en lieu clos, contre quinze en lieu ouvert. Dans le domaine gallo-roman d'oïl, G. de Coinci situe trente-six miracles en lieu clos et vingt-deux en lieu ouvert. Avec J. le Marchant, la proportion diffère: seize miracles ont lieu dedans et seize à l'air libre. Dans les miracles picards, la préférence revient au lieu clos (six textes) et non au plein air (trois textes). Dans le domaine gallo-roman d'oc, le *Mariale franco-provençal* ne fait pas exception: soixante et une légendes sont situées en lieu couvert et dix-huit en ouvert; Bonvesin préfère l'inverse, deux légendes se passent à l'abri, trois en pleine nature; les miracles provençaux donnent encore la préférence au lieu clos (huit exemples) sur le lieu ouvert (cinq). Dans la Péninsule ibérique, G. de Berceo préfère seize fois le lieu clos au lieu ouvert (neuf miracles), A. le Savant donne à peu près les mêmes proportions (deux-cent vingt-trois et cent trente-deux textes), Raymond Lulle ne situe en lieu clos qu'un texte sur quatre, mais l'anonyme de Lérida se désintéresse davantage des scènes d'extérieur (vingt-trois et huit contes). À part l'exception de J. le Marchant, les auteurs racontent en général deux fois plus de récits se passant à l'intérieur, cadre plus ordinaire de l'existence, qu'à l'extérieur.

On peut exprimer, au sujet de l'espace, des considérations analogues à celles faites sur le temps. Le sens de la mesure de l'espace manque de précision. L'espace concret, lié à une expérience personnelle, apparaît seulement

¹ J. le Marchant, *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, F 17, v. 55, p. 146.

chez J. le Marchant et A. le Savant. La géographie, elle aussi, sert une thèse. Les villes citées sont des endroits où se déroulèrent des miracles, des sièges de cathédrales ou de couvents à la fois sanctuaires de la Vierge. En dehors de ces lieux civilisés et sanctifiés, la nature est assimilée à une menace (forêt, mer, désert) ou à un réservoir de métaphores.

5. INTÉRÊT DES MIRACLES POUR L'HISTOIRE DES MENTALITÉS.

A notre époque où, en histoire, l'accent est mis moins exclusivement sur les faits politiques, les grands événements, que sur l'étude des aspects de la société, il nous a paru utile d'attirer l'attention sur des œuvres naguère délaissées. Là, bien qu'incidemment, apparaissent des groupes marginaux de la société médiévale. On y parle des Juifs et de leur condition quotidienne. Figurent parmi les bénéficiaires de bienfaits surnaturels aussi bien des mendiants que des représentants du peuple des campagnes. Il n'est pas jusqu'aux criminels auxquels s'intéressent plusieurs textes de miracles.

Mais un problème se pose vite quand on cherche l'intérêt d'une œuvre pour l'histoire des attitudes mentales et des représentations de la psychologie collective au XIII^e siècle. Les miracles de la Vierge ne sont pas des textes de réflexion originale. Ils présentent des cas dont est tirée une morale à portée générale et conventionnelle. A travers eux, on peut se faire une image de la société seulement de façon indirecte.

Au point de vue littéraire, certains miracles sont chargés d'une capacité émotionnelle toujours renouvelée, ou construits sur un plan irréprochable, caractéristiques qui ont mis les textes à l'épreuve des siècles et les détachent sur la grisaille de la majorité ("Sacristine", "Image de pierre", "Jongleur de Notre-Dame", "Théophile", "Chevalier au barisel", etc.)

Au point de vue historique, les miracles intéressent pour la connaissance des formes de sensibilité. Ils restituent parfois les états affectifs des hommes du Moyen Âge par leurs allusions à des scènes contemporaines (A. le Savant) ou les remarques de l'auteur (G. de Coinci, G. de Berceo).

Au point de vue religieux, ils sont précieux pour l'étude de ce qu'un courant, destiné à un public mêlé, a retenu ou transformé du christianisme pour le rendre accessible. La recette trop bien appliquée a mené au tarissement de la veine et à la fossilisation des motifs. Ces récits sans prétention, quand une personnalité ne marque pas le texte de son originalité, nous en apprennent plus qu'un traité de morale abstraite, sur l'indifférence au temps et au monde environnant.

Dans les miracles, l'individu est la norme, mais un individu qui a dû se couler dans un moule, suivre les consignes venues de l'Église et de ses représentants. On retrouve dans les légendes, sous forme d'exemples simples, le répertoire des situations qui correspondent aux pulsions que toute société veut inhiber ou canaliser: pulsions de jouissance, de domination, de meurtre.

L'élément le plus important, pour l'histoire des mentalités, serait la réponse à des questions devant lesquelles le critique se voit forcé de garder le silence.

Quel public a été véritablement atteint? Quel impact les miracles de la Vierge ont-ils eu sur lui? Il faut se résigner à l'imprécision. Un seul fait est sûr. Les miracles sont encore diffusés aux ^{xiv}^e, ^{xv}^e et jusqu'au ^{xvi}^e siècle, preuve de l'intérêt suscité par eux. Mais aucun texte exprimant une réaction personnelle, un jugement de l'époque, n'a traversé le temps. Les miracles sont des témoins d'un pays ou d'une province, d'un milieu monastique ou princier, mais nous n'avons pas la réaction de l'auditeur.

— Pour donner des éléments de réponse à la première question, on peut dire que les auteurs indiquent le public auquel ils désirent s'adresser. Dans la variété, ils ont en vue une catégorie plus précise, non les mystiques ou les âmes vertueuses, mais les pécheurs¹. D'autres questions restent sans réponse. Il faudrait connaître la culture de l'auditoire qui écoutait ou lisait le miracle marial. Que signifiaient pour le public, n'ayant pas forcément des notions précises de chronologie et de géographie, des épisodes plus ou moins anciens, des localisations internationales et multiples? Sans doute étaient-ils de nature à exciter l'imagination.

Indirectement aussi, nous sommes renseignés sur le public par la morale exprimée dans le miracle: celle de la "médiocrité" (au sens classique) ou du juste milieu. A part le spectaculaire qui se fait jour dans quelques épisodes, les protagonistes sont également éloignés de la noirceur totale et de la sainteté grandiose. Ainsi voit-on, en filigrane, un public de religieux ordinaires, à la vertu parfois flageolante, et de laïcs plus préoccupés des soucis de la vie quotidienne que des exploits ascétiques.

— On peut ensuite s'interroger sur l'audience des poèmes auprès du public. Il semble qu'il y ait eu des réfractaires, plus nombreux qu'on ne le croierait, ceux du fameux pays de Regibai, dont parle G. de Coinci, sinon l'Église n'aurait pas répandu, en aussi grande quantité, des œuvres qui répètent toujours la même chose et font un dosage subtil entre l'espoir et la menace. A. le Savant se plaint de ceux qui le critiquent d'écrire les paroles et la musique des *Cantigas* (J 300). G. de Coinci tonne contre ceux qui n'honorent pas la Vierge. Ces notations indiquent deux faits: le culte marial n'était pas partagé par tous et la littérature sur les miracles de la Vierge ne faisait pas l'unanimité dès le ^{xiii}^e siècle.

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, B I 18, v. 3, t. II, p. 130.

Peu de circonstances sont détaillées sur l'utilisation: pour reconforter un malade ou illustrer un sermon¹. Logiquement, comme les rédacteurs étaient, semble-t-il, de fins connaisseurs de la psychologie humaine, on peut penser qu'ils disaient au public peu de miracles à la fois. Un seul n'aurait pas suffi pour convaincre et donner des modèles à méditer en cas de malheur. Inversement, il paraît peu probable qu'on en racontât une série à la fois à des gens qui ne font qu'écouter, même si la prodigieuse mémoire des analphabètes retient beaucoup. Sans doute en récitait-on de façon régulière, sur une longue période de temps:

"Os que m'o'en cada dia/ e que m'oyran..."²

Seul un ensemble de légendes, ce qui expliquerait le nombre élevé de textes de certaines collections, pouvait aider réellement les auditeurs à agir, en évitant le mal et en recherchant le bien, et surtout en ne désespérant jamais. C'est donc toute une éducation psychologique en profondeur qu'entreprenaient les compilateurs.

Les chansons de geste ont pu laisser penser que certaines divisions correspondaient à des séances de récitation. Compte tenu de l'accompagnement musical, un millier de vers représentait sans doute une demi-journée de déclamation³. Il semble difficile que les recueils de miracles aient correspondu à ce genre d'utilisation. Les épopées avaient une unité avec des héros que l'on suivait au cours de leurs aventures. La fragmentation des miracles, promenant l'auditeur à travers des lieux, des époques et des milieux différents, passant d'un protagoniste à l'autre, empêchait l'auditeur ou lecteur, doué d'une attention moyenne, de se rappeler convenablement les récits et, surtout, excluait la possibilité de méditation, fin étrangère à l'épopée.

Si l'on voulait qu'une légende prît toute sa portée, il fallait la réentendre. Certains détails, passés inaperçus à la première audition, pouvaient alors prendre tout leur sens. Quand il avait bien compris le texte, et seulement alors, l'auditeur pouvait capter le message d'encouragement enfermé dans le récit.

Les miracles, tels qu'ils ont été fixés par écrit, et nous sont parvenus, doivent être le résultat d'essais successifs (rédaction, récitation, exécution

¹ Adgar, *Gracial*, A 6, v. 61, p. 30.

² A. le Savant, *Cantigas de Santa Maria*, J 66, v. 7-8, déjà cité au chapitre 16.

³ Francisco Curto dans le disque consacré au *Poema de Mlo Cid* (Chant du Monde LDX 74531), pour lequel il a recréé un accompagnement de musique et de rythme, récite 173 vers en vingt-cinq minutes.

chantée) par des interprètes différents sur des publics divers. Selon les circonstances, la nature et l'état d'esprit de l'auditoire, l'humeur du récitant, celui-ci pouvait changer, ajouter, retrancher des passages pour rendre plus frappante son histoire. Surprise, satisfaction ou réprobation, terreur ou pitié, devaient être, sans doute, les réactions les plus courantes de la part du public. En des temps pas encore guindés face aux manifestations religieuses, des questions devaient ensuite fuser des esprits les plus vifs; dans certains cas un dialogue s'instaurait, peut-être, pendant que le conteur appréciait la charge d'émotion qu'il avait su donner à son texte. Les poètes pouvaient tirer parti de cette expérience dans l'élaboration définitive, avant de remettre le texte aux copistes.

L'absence de contexte critique, au XIII^e siècle, nous empêche de saisir le miracle marial au point où il s'insérait dans la vie concrète du temps. Si nous avons une idée de la façon dont il était produit et des lieux dans lesquels il voyait le jour, nous n'avons guère de précisions sur la manière dont il était "consommé" et diffusé. Les questions que le critique d'histoire littéraire, soucieux de ne pas se satisfaire d'impressions, se pose, restent en grande partie sans réponse. Les miracles indiquent une intention, non un résultat. Il serait téméraire de les tirer hors de la place qu'ils occupent en les prenant pour ce qu'ils n'ont pas été, l'expression d'un consensus sans fêlure. Le fait littéraire, au Moyen Âge, est toujours conjectural.

CHAPITRE 23

LE MIRACLE HORS DU MIRACULEUX

"Esta tal cosa, deviemos escrivilla.

Los qe son por venir, plazrális de oilla".

G. de Berceo, D 8, str. 215 cd.

Les miracles de la Vierge constituent un type littéraire qui, à première lecture, laisse confondu. Il faut une accoutumance pour surmonter la réaction affective: haussement d'épaule ou attendrissement. L'esprit contraignant du miracle constitue une de ses limites et lui enlève aujourd'hui de son intelligibilité. Cette littérature, en effet, n'est pas universelle, elle est trop marquée par un certain nombre de postulats religieux et de préjugés de société, inintéressants ou incompréhensibles pour un esprit rationaliste. Pour celui-ci, seule la mise en forme de vieilles légendes, les variations sur un même thème, peuvent être dignes d'intérêt. Aussi, est-il difficile de mettre en relief dans ces textes ce qui peut, de nos jours, intéresser n'importe quel lecteur.

Pourtant, si les miracles de Notre-Dame n'étaient que des histoires pieuses, ils auraient sombré dans l'oubli. Ces œuvres sont sauvées par le talent poétique de quelques auteurs. Ne sourions donc pas trop de ces récits, l'esprit le plus exigeant sait que la légende contient toujours une part de vérité. Les ethnologues ont montré que même la tradition orale était d'une relative fidélité historique. Le merveilleux, même si l'on n'y croit plus, exerce ses séductions. Pourquoi ne pas saisir l'occasion de rêver au sujet de ces récits, comme l'enfant qui lit les contes de fées, pourquoi tenir pour vrai seulement ce qui est vérifiable, frustrant l'imagination de ses droits?

Ne devons-nous pas faire une place à chacune de ces deux optiques? Examiner l'interprétation de ce genre de texte à travers les siècles, et nous interroger sur les résurgences, non spécifiquement chrétiennes, qui ont contribué à la survie du conte de sotériologie mariale.

1. DES "LECTURES" DIFFÉRENTES SELON LES ÉPOQUES.

Il serait intéressant de se livrer à un dernier type d'approche des miracles de la Vierge. Essayer de reconstituer comment ils ont été lus ou entendus, compris ou interprétés. En d'autres termes, retrouver les différentes "lectures", comme on dit aujourd'hui, faites selon les époques.

Il y a lieu de noter d'abord la relativité de ce type littéraire au cours du temps.

Au Moyen Âge, on considère le miracle comme un exemple édifiant et moral. C'est un prodige cru ou lu au premier degré, sans rien mettre en doute, sans examen critique. Du moins les auteurs avaient-ils une telle image de leur public, ou étaient-ils eux-mêmes convaincus, puisqu'ils se fâchent contre ceux qui ne croient pas au miracle. Mais là, il convient de ne pas juger de façon anachronique. Au Moyen Âge, l'apparition d'anges était un élément réaliste, aujourd'hui, elle fait partie du merveilleux.

A travers le temps, les mêmes contes ont été lus avec des yeux différents, et cela dès le Moyen Âge. Alors que les légendes étaient encore toutes en latin, au ^x^e siècle, un Guibert de Nogent refuse d'accorder aux miracles le crédit que leur donnaient ses contemporains. Il s'en est expliqué, au début du ^{xiii}^e siècle, dans le *De Pignoribus sanctorum*. Racontant la légende d'un enfant qui voit le visage du Christ sur l'hostie et meurt peu après (voisine de l'histoire du "Pain" et de la *cantiga* J 251), il se montre critique quant à la prétendue sainteté de l'enfant, s'interroge sur la véracité et la valeur du signe, et ne se contente pas de critères discutables comme les visions. L'ouvrage n'eut guère d'influence, puisque l'engouement pour les miracles et les reliques, commencé après la ^{iv}^e croisade, connut de beaux jours au ^{xiii}^e siècle. G. de Nogent, moine et croyant, est déjà un jalon sur le chemin de la méfiance envers les prodiges faciles.

Les amateurs de miracles n'étaient pas pour autant des naïfs. Ces textes n'ont-ils pas pu être lus, dès le ^{xiii}^e siècle, comme des types qu'il convenait de replacer dans un contexte d'exemplarité pour en voir l'intérêt? Les plus fins lecteurs ou auditeurs du Moyen Âge devaient y trouver des exemples à méditer, plus que des anecdotes à matérialiser. L'esprit en était plus vrai que la description. Parce qu'à partir d'une époque, les ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, on a fait une interprétation "réaliste" des miracles, ceux-ci ont paru ridicules ou irrespectueux. Il n'est pas besoin de les prendre à la lettre mais de les interpréter en esprit, dans un sens métaphorique.

A travers les siècles, les censeurs ont été très sévères pour la littérature que nous étudions. Elle disparaît au ^{xvi}^e siècle, car tout ce qu'elle exalte: vénération des reliques, nécessité du pèlerinage, pratiques ascétiques, excellence du monachisme, indirectement culte des saints, apparaissent inutiles aux humanistes de la Renaissance, comme les érasmistes. Ces histoires ont

pu paraître suspectes, parce que prônant des pratiques qui auraient été nuisibles sur le plan moral (les pèlerinages censés entraîner des désordres), ou d'origine païenne (les reliques) ou inutiles (monachisme). Les humanistes du xvi^e siècle donneront des louanges au mariage chrétien, sécularisant la perfection, selon un mouvement à peine amorcé dans certains textes. Enfin, comme le rappelle André Jolles, pour Luther¹: "*La vertu en acte ne s'objective plus de la même manière, elle n'est plus confirmée par le miracle, il n'y reconnaît plus le pouvoir de personnalités célestes individuelles. L'opinion de Luther contient celle de tout le milieu qu'il représente: la médiation réservée au Christ et la certitude du salut obtenu par la seule foi en Jésus-Christ signifient la fin de l'univers qui admettait et les saints et les miracles et les reliques*". Face à des objections faciles ou plus profondes, l'Église a mis en veilleuse une telle littérature qui, de toutes façons, ne correspondait plus à une mentalité déjà différente.

Dès lors, la critique s'est scandalisée devant les miracles. Elle n'y voyait pas les rôles joués en général par la Vierge, mais certaines circonstances où Marie venait en aide aux sacripants, aux religieuses ou moines dévergondés. On en a déduit, un peu vite, que les auteurs avaient prêté à Notre-Dame une action immorale. Cette attitude relève d'une vision étroite de la religion. Malgré les apparences indiquées et quelques cas embarrassants, il est vrai, les miracles ont une visée plus haute, ils adoptent la vision évangélique: ces pécheurs sont sauvés parce qu'ils ont beaucoup aimé.

Au xviii^e siècle, on se souvient que le bénédictin B. Pez publia à Vienne, en 1731, le *Liber de Miraculis Sanctae Genitricis Mariae* de Pothon, autre bénédictin du milieu du xii^e siècle, D'abord imprimé avec approbation d'un abbé de monastère de l'ordre de saint Benoît, il fut immédiatement interdit et retiré de la circulation². A la même époque, G. de Coinci, en particulier, devient la cible des moqueries, comme celles de Louis Racine dans un *Mémoire lu à l'Académie des Inscriptions* le 28 juillet 1744. Il est vrai qu'en ce siècle, croyants ou incroyants n'étaient guère favorables aux miracles. Tout est monument de superstition digne de sarcasme. Helvétius choisit la légende du "Sacristain noyé" pour démontrer la "*grossière imbécillité*" des hommes du Moyen Âge³.

¹ André Jolles, *Formes simples*, Paris: Le Seuil, 1972, p. 50.

² Leopoldo Cueto, *Cantigas de Santa Maria*, p. 94.

³ C.A. Helvétius, *De l'Esprit*. Paris: Chassériau, 1822, Discours II, chap. 19. pp. 277-283.

Au xix^e siècle, bien que les romantiques aient été séduits par le Moyen Âge, le bon ton exige d'emboîter le pas aux critiques de l'âge classique, peu sensibles à la poésie médiévale. Les miracles de la Vierge, ceux de G. de Coinci plus spécialement, sont objet de dérision des censeurs. Un Amaury Duval n'a pas de qualificatif assez blessant pour couvrir de ridicule le prieur de Saint-Médard, "*moine insensé*"¹. Au milieu du siècle, l'abbé Poquet, éditeur des miracles de G. de Coinci, n'insérerait pas certaines pièces, sans doute jugées peu flatteuses pour les religieuses ("*Sacristine*"), brutales ("*Chaste impératrice*") ou mettant la Vierge dans des situations compromettantes ("*Abbesse enceinte*"). Il dissimule les raisons des coupures effectuées dans d'autres miracles pas assez prudes, prétextant des longueurs qui "*n'ont pas paru nécessaires pour la gloire de l'auteur et la saine appréciation de ses œuvres*"². Les milieux religieux ne sont pas en reste pour fustiger G. de Coinci dans son adaptation d'Hugues Farsit. Dans la *Patrologie Latine*, l'éditeur des miracles de Soissons³ reprend une critique qui lui paraît faire le point sur le prieur de Vic, lequel a ajouté: "*Quantité de fables qui choquent le bon sens, blessent la pudeur et déshonorent la religion*"⁴. On aura reconnu un fragment de la censure de L. Racine, cité plus haut.

Au xx^e siècle, en laissant de côté l'idéologie transmise par les miracles, on a cessé d'empresoir de passion le débat. Ils font figure d'objets littéraires retrouvés, et par conséquent dignes d'étude. Des chercheurs comme Arlette Ducrot-Granderye⁵ et l'équipe finnoise groupée autour d'Arthur Langfors, ont contribué, par leurs éditions critiques, à tirer de l'oubli et à réintégrer dans la littérature des œuvres qui en avaient été longtemps exclues. Depuis les vingt dernières années, le renouveau d'intérêt pour les miracles de Notre-Dame devient de plus en plus vif dans divers pays. On peut prendre pour preuve la succession de dates de réédition des collections:

— 1959-1964: W. Mettman, *Cantigas de Santa Maria* d'A. le Sage (Allemagne-Portugal);

— 1966-1970: V.F. Koenig, *Miracles Notre Dame* de G. de Coinci (Suisse-France);

¹ Amaury Duval, *Histoire littéraire de la France*, xix, 1838, pp. 843-857.

² A. Poquet, *Les Miracles de la Sainte Vierge, traduits et mis en vers par G. de Coinci*, Paris: Parmentier-Didron, 1857.

³ Migne, *P.L.*, t. 179, col. 1773-1774.

⁴ Louis Racine, "Notice d'un ancien manuscrit en vers françois". *Mémoires de l'Académie des Sciences, des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, Imprimerie Royale, t. xviii, 1753, pp. 357-368.

⁵ Arlette P. Ducrot-Granderye, *Étude sur les "Miracles Notre Dame de Gautier de Coinci"*. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Helsinki, B 25-2, 1932.

- 1971: B. Dutton, *Milagros de Nuestra Señora* de G. de Berceo (Angle terre);
- 1973: P. Kunstmann, *Miracles de Notre-Dame de Chartres* de J. le Marchant (France-Canada);
- 1978: réimpression de l'ouvrage de H. Kjellman sur la 2^e *Collection anglo-normande* (Suisse).

Les éditions précédentes de ces collections étaient respectivement de 1889 (L. Cueto), 1857 (A. Poquet), 1922 (A.G. Solalinde), 1855 (G. Duplessis), 1922 (H. Kjellman).

Désormais, avec de tels instruments, on peut apprécier tout l'intérêt linguistique, littéraire et sociologique des œuvres. Il restera à rechercher des traces de mythes, de folklore et d'archétypes dans des formes semblables avec des fins différentes. Avant de terminer cette étude, nous voudrions amorcer des pistes de recherche, espérant leur donner, ultérieurement, le développement nécessaire.

2. DES RÉSURGENCES FOLKLORIQUES.

Au cours de ce travail, nous avons vu que des centaines de miracles se réduisaient à des schémas moins nombreux. De même, les personnages se ramènent à quelques types tirés à des dizaines d'exemplaires. Il y en a même qui sont communs avec la farce: le paysan sot ("Bouvier Buésar"), la belle-mère haineuse de sa belle-fille, le moine paillard, etc. Dans certains miracles, il peut s'agir de résurgences folkloriques utilisées à des fins religieuses et par là même modifiées¹.

— La forme d'apologue de quelques *cantigas* en révèle l'origine folklorique et invite à entreprendre un recensement des traditions populaires, arrangées en vue de la marialisation.

¹ Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les miracles les plus répandus avec les catalogues de motifs folkloriques internationaux. On y retrouve nos sujets. Cf. Stith Thompson, *Motif Index of Folk Literature*, Paris-Copenhague, 1955-1957, 6 vol. Q 551-1: Crapaud qui adhère au visage (cf. M 11); Q 551-2-1: Objet qui adhère à la main (cf. D 24); Q 551-2-5: Instrument de travail se colle à la main de celui qui n'a pas respecté une fête (cf. F 25, F 26, J 289); Q 551-2-8-1: Pieds rivés au sol en punition de cupidité (cf. C 9, E 8); Q 551-7: paralysie magique (cf. J 57, J 302); Q 551-8: Difformité (cf. B II 23, J 61, J 244); Q 552 3-1: Famine comme punition (cf. A 39, C 57); Q 581: Châtiment subi par celui qui le destinait à un autre (cf. J 78); F 348-9: Breuvage inépuisable (cf. A 33, C 52, E 49, J 23); F 1066: Flèche envoyée contre le ciel retombe ensanglantée (cf. J 154); D 2163-3: Flèche interceptée dans une bataille (cf. B I 34, H 4, J 51), etc.

La *cantiga* J 335 renferme un épisode de mise à l'épreuve. Un personnage céleste, doué de pouvoir surnaturel, apparaît sous les traits de la pauvreté, pour sonder jusqu'où iront les bonnes dispositions d'un juste, puis le dédommage au centuple. C'est un schéma ancien qui se retrouve dans les contes populaires¹.

Inversement, dans la *cantiga* J 369, un personnage haut placé veut rire aux dépens d'un plus humble. Il envoie deux serviteurs pour acheter de l'orge, en proposant à la marchande de la payer avec une bague qu'ils laissent en gage. Pendant qu'elle sert l'un, l'autre escamote l'anneau. Quand le gouverneur dépêche ses hommes pour payer en espèces et réclamer le gage, la femme, et pour cause, ne le trouve plus. Affolée, elle demande un délai, car le bijou était en or, orné d'un rubis. Par ailleurs, le gouverneur, allant faire boire son cheval dans le fleuve, perd sa bague. Entre temps, la marchande désespérée est réconfortée par sa fille qui lui apporte comme repas un poisson. En ouvrant celui-ci, elle trouve la bague. La mère demande de ne rien dire. Le gouverneur vient mettre à exécution sa menace. A la marchande de se jouer de lui. Après des gémissements, elle donne la bague. Stupéfait, le gouverneur prend peur et demande qu'on lui raconte l'affaire. Il avoue alors sa tromperie et demande pardon devant tous à la femme.

Le motif de l'objet tombé à l'eau, et retrouvé dans le ventre d'un poisson, est une réminiscence de l'anneau de Polycrate, histoire racontée par Hérodote au v^e siècle avant notre ère. Celui du vendeur dupé par un client fait penser au remaniement de quelque conte préexistant. Il s'agit de la farce traditionnelle où l'on essaie de convaincre un naïf d'un dépôt inexistant. Dans le genre didactique auquel appartient le miracle, la morale doit être sauve. L'escroc se trouve donc puni dans ce qui a été l'instrument du dol et un hasard merveilleux permet à la victime de dominer à son tour la situation. Le schéma de la légende n'a aucun arrière-plan religieux, mais illustrerait plutôt un proverbe du genre: tel est pris qui croyait prendre.

Parfois, un schéma de quête combiné à la dilation garde la saveur populaire de la devinette. Telle la *cantiga* J 368, où une femme malade voudrait agir pour obtenir la guérison. Elle va avoir trois songes successifs. Chaque fois, le Ciel lui commande de se mettre en route pour recevoir un bon conseil. Ses trois voyages la ramèneront au point de départ après obtention de la guérison, à la dernière étape.

Le lecteur aura remarqué qu'il s'agit de légendes propres aux *Cantigas*, et à la fin de la collection. Elles ne figurent pas dans les séries christianisées depuis longtemps.

Il n'est pas indifférent que les auteurs les plus instruits, G. de Coinci et A. le Sage, utilisent l'apologue. Le bénédictin raconte la fable du vieillard aux deux maîtresses, appelé gracieusement le "Prêtre pelé"², qui était déjà chez

¹ Cf. La légende de Philémon et Baucis.

² G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame* B II 29, v. 576-632, t. IV, pp. 362-364.

Esopo, puis Phèdre (II,2), avant d'être encore repris par La Fontaine (I,17). Dans ce cas, les auteurs utilisent sciemment des traditions dont la morale, à l'origine, n'a rien de spécifiquement chrétien.

— Les objets et animaux enchantés constituent un autre motif transposé dans les miracles, soit à titre d'inclusion sans incidence sur le développement général, soit au contraire de composante.

Dans le miracle de l' "Ecrin" (B II 18, D 23, E 53, H 3, J 25), le flot ballote la caisse, renfermant l'argent, sur le rivage de Constantinople, mais les serviteurs du Juif ou les témoins de la scène ne peuvent pas la saisir, une vague l'apporte aux pieds du créancier. La collection savoyarde présente une variante (E 29) dans laquelle une fois en possession du prêt, le commerçant cherche de l'activité, mais pendant trois mois ne trouve pas de marchandise et dépense l'argent. Un jour, il revient chez lui apportant son repas: du pain et des noix. Il rencontre de jeunes bergers en train de jouer avec ce qu'ils croient être du fer et que le négociant reconnaît pour de l'or. Il échange les "cailloux" contre ses provisions, rentre chez lui où il fond une partie du métal pendant qu'il cache l'autre.

Les miracles ont annexé le motif de l'objet magique, transformant l'existence de son récepteur ou inventeur. On pourrait rappeler le cas de l' "Homme à la chemise de Chartres" (F 21, J 148), celui des marchands auxquels saint Jean donne la bague de Richard Cœur de Lion (M 20). De cette façon, les faibles ou les malheureux n'ont plus à s'inquiéter: ils obtiennent un pouvoir surnaturel. De même, partager ce que l'on possède avec un inconnu, dans le miracle du "Pain" (E 18, G 2, J 139, J 251, J 353), conduit au paradis. Le bonheur est derrière chaque geste banal, pour peu qu'on tente une démarche d'ouverture au surnaturel.

La présence de certains objets ou animaux est chargée d'une signification particulière d'un pays à l'autre.

On connaît l'ancienne coutume germanique, selon laquelle le futur époux offrait à sa fiancée des souliers pour sceller les fiançailles. A. le Sage, dont la mère était allemande, reprend le motif dans sa *cantiga* J 64. La chaussure peut être interprétée comme un symbole érotique féminin. Au Moyen Âge, déchausser un pied est un geste significatif, celui d'accepter l'amour de quelqu'un. Ainsi, dans les mariages par procuration, jusqu'à celui d'Anne de Bretagne et de Charles VIII, réalisés en l'absence du mari, la fiancée découvrait son pied et sa jambe. Transposé dans le miracle, le schéma inverse exprime le refus que le ciel aide la jeune femme à opposer à un séducteur.

Enfin, la mention du *boterel*, toujours présent dans l'enfer, selon G. de Coinci, correspond au symbole des relations charnelles. Dans le miracle B I 42, le prêtre luxurieux de Sens voit un crapaud dans le calice (v, 423-449)¹.

¹ D'après Daniel Devoto, le *bufo* qui dévore le visage de la dame orgueilleuse de sa beauté (M 11 du manuscrit de Lérida) serait un latinisme (*bufo*, *bufonis*) désignant le crapaud, symbole de la luxure. Compte rendu sur P. Bohigas-Balaguer, "Miracles de la Verge Maria", *Bulletin Hispanique*, LX, 1958, pp. 113-114.

— Des thèmes de contes folkloriques, voilà les arguments de certains miracles. Nous retiendrons trois exemples.

Dans les légendes où les parents désirent ardemment un enfant, il arrive que ceux-ci soient punis par le malheur qui fond sur leur progéniture: il naît anormal (J 224), tombe malade ou meurt, comme dans le *Mariale franco-provençal* (E 79), les *Cantigas* (J 21, J 43, J 118, J 171, J 168, J 347) et le manuscrit de Lérída (M 14). Plus tard, ce sera l'histoire de la "Belle au bois dormant", que nous racontera Perrault. Curieusement, ces schémas correspondent aux légendes étudiées par des critiques ou psychanalystes contemporains¹. De telles histoires signifieraient que des parents maîtrisant mal leur affectivité, nuisent au développement psychologique de leur enfant. Cela se traduit, dans le récit, par une malformation apparente de la partie supérieure du corps (bras collé au corps dans J 224, cécité dans J 247), pour montrer que l'obstacle vient du côté de l'esprit.

Un thème opposé, le rejet de l'enfant à naître, dans l'"Enfant voué au diable", relève du schéma des souhaits imprudents (édulcorés en ridicules chez Ch. Perrault).

Là, un enfant dont la naissance n'a pas été souhaitée, et rejeté dès sa conception par un vœu intempestif, se trouve dans une situation problématique par rapport à lui-même et à ses parents. La crise qui marque le passage de l'enfance à l'adolescence (l'âge de douze ans dans le miracle), ne fait que rendre plus intenable la situation (le diable annonce qu'il viendra chercher l'enfant dans trois ans). Bien qu'entouré d'affection par sa mère, il est poursuivi par une faute, antérieure à sa naissance, dont il n'est pas responsable. Pour échapper à son destin, l'adolescent doit partir de la maison familiale et entreprendre une quête solitaire de lui-même, jusqu'à ce qu'il rencontre, en la personne d'un ermite, celui qui l'aide à sortir de son tourment, au terme d'un voyage de trois ans où les deux premières étapes (le pape à Rome, le patriarche à Jérusalem) se sont révélées décevantes. L'ermite sage arrache l'enfant à la malédiction maternelle et, quand le garçon passe à l'âge adulte, tient auprès de lui le rôle encourageant que ses parents n'avaient pas su jouer. Les difficultés conjugales, ou entre parents et adolescents, ne datent pas d'aujourd'hui. Aux adultes et aux enfants, la légende dit de ne rien dramatiser.

Le thème de l'accusation mensongère a, lui aussi, des implications tragiques. Il exprime la projection d'une tendance inavouable de dépit ou de haine à l'égard de quelqu'un. C'est un très vieux thème de l'humanité, puisque déjà, dans la *Bible*, il est illustré par l'épisode de Joseph et la femme de Putiphar. Il est traité par G. de Coinci et A. le Savant dans la "Chaste im-

¹ Bruno Bettelheim, *Psychanalyse des contes de fées*, p. 97.

pératrice" B II ch 9, J 5, dans les *cantigas* J 78 "Favori sauvé du feu", J 175 "Pèlerin allemand accusé de vol", J 186 "Jeune femme accusée d'adultère", J 355 "Pèlerin accusé de viol". Dans la "Chaste impératrice", s'ajoute le poncif de la jeune femme livrée à des manants pour être tuée (d'abord dans une forêt, plus tard en mer). Finalement, les hommes de main ne peuvent pas mettre à exécution leur dessein, ou ont pitié de la victime, ils se contentent de la perdre. Cette solution apparaît dans le second épisode de la "Chaste impératrice", comme elle avait déjà été utilisée dans une version de *Tristan et Iseut* où celle-ci livrait Brangien à des serfs, et le sera plus tard par les frères Grimm dans "Blanche-Neige".

Dans le miracle de la "Chaste impératrice", qui n'a rien de spécifiquement religieux, on retrouve aussi le thème plusieurs fois millénaire des Deux frères (un papyrus égyptien en donne une version de 1250 avant Jésus-Christ¹, dont B. Bettelheim fait d'intéressantes exégèses². Ce conte merveilleux, connu dans sept cent soixante-dix versions, mettrait en évidence deux tendances contradictoires dans tout être humain: le désir de rester tourné vers le passé, et celui de tendre vers un nouvel avenir. La réussite de la vie dépend de l'intégration de ces deux tendances. Dans l'ancienne version égyptienne, le frère qui reste à la maison se désintègre (dans le miracle, il est atteint de la lèpre). Le conte antique se serait développé à partir du thème de la nature destructive de l'attachement exagéré à la mère et de la rivalité fraternelle. Pour que tout rentre dans l'ordre, il faut que les deux frères se libèrent de leur jalousie et s'appuient l'un sur l'autre. Dans le miracle, à l'inverse du conte égyptien où c'était la belle-sœur qui essayait de tenter le beau-frère (cf. la femme de Putiphar), le cadet essaie de forcer la femme de son frère. Repoussé, il la calomnie en affirmant au mari revenu qu'elle a essayé de le séduire. Dans le miracle, comme dans le texte égyptien, l'innocent est accusé de ce que le calomniateur avait l'intention de faire. Dans les deux cas aussi, le frère marié commande un palais où il héberge son jeune frère. La femme du maître fait, dans un certain sens, figure de mère pour les jeunes de la famille. Le conte serait une mise en garde, invitant les garçons à se libérer des attaches excessives à la mère, la meilleure façon d'y arriver étant une existence indépendante des parents.

Enfin, dans l'histoire du Favori du comte de Toulouse (J 78), le roi Savant reprend une légende orientale racontée par divers auteurs médiévaux. A l'origine, il s'agit d'un grand personnage, un prévôt, qui avait accusé d'adultère l'épouse de son prince. Il est pris pour le prétendu amant et brûlé à sa place. Ce récit, d'origine indienne, passa dans la littérature arabe, puis

¹ Emmanuel de Rougé, "Notice sur un manuscrit égyptien en écriture hiéroglyphique..." *Revue archéologique*, vol. 8, 1852, pp. 385-397.

² Bruno Bettelheim, *op. cit.*, pp. 123-125.

dans celle des peuples occidentaux: dans une version catalane au ^{xv}^e siècle¹, jusqu'à la Russie par l'intermédiaire d'un texte latin, peut-être celui d'Étienne de Bourbon².

Comme on s'en rend compte, un miracle peut provenir de la combinaison ou transformation de motifs préexistants et, par là, se rattacher au patrimoine folklorique du monde entier.

Par le double mouvement dont les miracles sont issus: l'annexion de motifs profanes tirés de la littérature de divers pays, et la création d'un folklore chrétien, ce type littéraire témoigne du caractère international de la littérature au Moyen Âge.

3. CHRISTIANISATION D'UN FONDS MILLÉNAIRE.

A plusieurs reprises, nous avons relevé les éléments hétérogènes composant le miracle marial, tant sur le plan littéraire que religieux. On peut aussi se demander si les miracles n'ont pas christianisé d'anciennes croyances, venues de religions suffisamment oubliées pour que les idées empruntées jouent simplement le rôle de métaphores poétiques.

— Les *Métamorphoses* d'Ovide, auteur très aimé au Moyen Âge, sont pleines d'histoires venues de Grèce. Là, des impies sont châtiés par le ciel pour s'être moqués de tel dieu ou déesse (Arachnée qui s'était moquée de Minerve, Niobée de Latone), ou encore avoir travaillé le jour de la fête du dieu (Minyades changées en chauves-souris pour n'avoir pas honoré les fêtes de Bacchus). Existe aussi la légende de celui qui défie les dieux et qu'un animal dévore (Prométhée). Nous avons vu comment certains miracles rencontraient le mythe de la métamorphose dans son aspect horrible, puisque c'était toujours dans le sens de la monstruosité ("Bouvier Buésars") ou du ridicule (Fileuse des miracles provençaux) que le ciel intervenait. La cruauté du miracle M 11 du manuscrit de Lérida, où un crapaud dévore le visage d'une dame orgueilleuse de sa beauté, ne le cède en rien à celle des légendes de la mythologie où un vautour dévore le foie d'un rebelle. Craignant que la beauté de Notre-Dame n'éclipse la sienne, la femme tente de se rassurer en interrogeant, non un miroir, mais sa suivante qui, aussi dépendante qu'un objet par son statut de domestique, adopte une attitude complaisante et

¹ Alfred Morel-Fatio, "Fragment d'un conte catalan traduit en français", *Romania*, oct. 1876, V, pp. 453-465.

² Etienne de Bourbon, *Anecdotes historiques, légendes et apologues*. Tirés du recueil inédit d'E. de B., édités par A. Lecoy de la Marche, Paris: Renouard, 1877, p. 330.

renvoie l'image que sa maîtresse désire. La dame meurt de son propre narcissisme.

Les esprits de l'Antiquité avaient trouvé des images pour expliquer certains phénomènes telluriques, comme Pindare et le mythe de l'Etna¹. Zeus a vaincu Typhon, le géant aux cent têtes, l'ennemi de l'ordre voulu par les dieux. Il crache du feu par la montagne qui l'écrase et le maintient prisonnier. Dans la *cantiga* J 307, le roi Alphonse christianise la légende trois fois. Le maître de l'Olympe, victorieux du monstre, est remplacé par Marie, maîtresse des éléments. Les anciens célébraient la montagne, lieu de la souveraineté de Zeus, par des odes, Marie met à contribution les humains pour un chant religieux. Enfin, dernière substitution, celle du géant ennemi des dieux, par le pouvoir de destruction. L'esprit est changé, les motifs demeurent, la montagne reste sacrée et le lieu d'un combat entre ciel et terre.

Pour ne pas quitter les épisodes les plus connus de la mythologie grecque, on se rappelle les Ménades s'acharnant sur Orphée, déchiquetant son corps dont la tête continue à chanter. De même, dans les miracles, les forces du mal s'acharnent sur le dévot de Marie, le décapitent (J 96) ou dévorent son corps (K 2), mais la tête poursuit son invocation. Symbole de l'esprit dominant la matière, de l'amour plus fort que la mort. Les poètes du Moyen Âge ont retrouvé, une fois de plus, un motif qui défie les siècles.

Nous avons parlé des dragons et du combat d'un pèlerin dans une forêt (J 189) contre un de ces monstres. Cet affrontement pouvant être symbole de l'action à mener contre les tentations. On reconnaît là le schéma antique de la lutte contre les hydres, serpents et autres bêtes terrifiantes auxquels doivent se mesurer des personnages pour devenir des héros consacrés. Dans d'autres passages, l'affrontement prend la forme atténuée du jeu, assimilé à un combat par G. de Coinci². Dans la *cantiga* J 214, un homme joue une église dans une partie de dés. Le jeu, substitut d'un duel judiciaire, doit faire pencher la balance en faveur du plus croyant, en raison d'une espèce de "Jugement de Dieu"³. Le jeu de dés, au Moyen Âge, était parfois appelé "jeu de Dieu"⁴, ce qui montre bien que les gens de l'époque n'avaient pas perdu de vue le caractère dramatique d'une activité qui ne nous apparaît plus aujourd'hui que comme un délassement. Pour des critiques comme V. Propp⁴, le jeu serait une interprétation humoristique ou rationalisée de la lutte, substituée à l'interprétation héroïque du combat contre un dragon.

Enfin, on pourrait déceler les traces d'une psychostasie, pesage des âmes figuré sur nombre de tympans gothiques du XIII^e siècle, conservée dans des miracles comme la *cantiga* J 305. Là, un billet de confession, preuve d'une âme pure, est plus lourd que toute richesse sur la balance d'un changeur. De telles légendes procèdent de formes très anciennes, puisque cette croyance faisait partie de la mythologie égyptienne.

¹ Première épinicie pythique.

² G. de Coinci, *Les Miracles de Notre Dame*, I, Pr. 1, v. 286-287, t. I, p. 17.

³ Olivier Beigbeder, *Lexique des Symboles*, Zodiaque, p. 301.

⁴ Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, p. 183.

Le miracle hors du miraculeux

— La transmigration des âmes, peut-être lointain souvenir de la doctrine de Mani, condamnée au concile de Braga en 563, a laissé des traces dans la légende du "Naufragé sauf" (B II 28, D 22, E 5, H 10) et la version anglo-normande du "Clerc voué au diable" (A 27), où l'on assiste à l'envol sous forme d'oiseaux, des âmes des morts. Dans ces diverses situations, la colombe montant vers le ciel annoncerait le salut d'un croyant. Le fait n'a plus été vu comme doctrine philosophique, il est tombé au rang de légende, mais le symbolisme a survécu.

— L'animisme a marqué aussi des légendes comme le "Clerc de Chartres", le "Chevalier mort au tournoi" (J 195) et "*Frater Ave Maria*" (K 5, M 17). Le motif de la fleur qui pousse sur la tombe d'un être exemplaire se retrouve depuis des millénaires dans des civilisations variées. Depuis l'Antiquité, les arbres poussent sur les tombes des amants qui s'étreignent au delà de la mort, comme Philémon et Baucis. On retrouvera ce schéma dans les romances anciens¹. Nous surprenons une nouvelle fois la rencontre entre le christianisme et les croyances païennes qui survivent parce que correspondant à des schèmes de l'esprit humain.

De même, une mentalité prélogique, subsistant dans d'autres légendes, confère aux animaux une affectivité et un comportement humains. Telle l'insolite *cantiga* J 228 où un mulet miraculé fait trois fois le tour de l'église, y entre et s'agenouille devant l'autel ou même la cantilène J 144 où un taureau... se convertit. Ce comportement retrouve une pratique orientale qu'ont gardée les musulmans, mais qui est antérieure à l'Islam et toujours en vigueur dans les sanctuaires mariaux de Syrie et du Liban: le quémandeur d'une grâce tourne dans l'église trois ou sept fois. S'il s'agit d'animaux, le berger les promène autour de l'église jusqu'à ce qu'un signe (animal qui entre dans l'église) montre que Marie se montre favorable².

— Le thème du lait de la Vierge n'est pas réservé aux miracles de guérison dont il a été question ailleurs³. C'est aussi le lait d'éternité dans la version du miracle de Théophile de G. de Coinci⁴; un signe pour convertir un Maure devant une icône qui s'incarne (J 46); la célébration de l'allaitement du Christ (refrain de J 77); le réconfort de Marie, dans une vision d'intimité avec l'Enfant Jésus après laquelle saint Jean Chrysostome recouvre la vue

¹ Ramón Menéndez Pidal, *Flor Nueva de Romances viejos*, 9^e édition Buenos Aires: Espasa Calpe, 1952, Austral, "Amor más poderoso que la muerte", pp. 130-131.

² Joseph Nasrallah, *Le Culte de Marie en Orient*, pp. 26-27.

³ Cf. notre article "A propos d'une des légendes mariales les plus répandues: Le Lait de la Vierge", *Bulletin de l'Association G. Budé*, n° 3, 1975, pp. 403-411, déjà cité.

⁴ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 2056-2067, t. I, pp. 173-174.

(J 138). Cette récurrence, dans vingt textes, n'est pas un hasard. Il convient de la mettre en relation avec les écrits des Pères de l'Église, comme saint Clément d'Alexandrie qui dans son *Pédagogue*¹ a beaucoup exploité le thème du lait pour l'exégèse biblique, et saint Augustin qui voit dans la douceur et l'abondance du lait la figure de la grâce. Ces deux auteurs avaient été formés par la culture grecque et latine de l'Antiquité païenne. En effet, le pays où coule le lait et le miel symbolise un monde paradisiaque qui appartient à la fois à la *Bible* et à l'Antiquité. Dans certaines légendes du "Lait de la Vierge", sont associées justement les deux notions de lait et de paradis (A 6, C 58). La Vierge donne son lait comme les déesses, autrefois, allaitaient des humains pour les rendre immortels². Dans les deux miracles rappelés, le malade guérit, mais meurt rapidement et obtient le paradis. La gloire des élus remplace ici l'immortalité antique. Dans les versions où n'apparaît pas le motif du champ fleuri, le lait de la Vierge sert d'avant-goût de la nourriture paradisiaque qui attend les bienheureux.

Les miracles de la Vierge annexent donc un élément qui, dans la pensée de toutes les époques, se charge d'une valeur fabuleuse. C'est la première nourriture de l'être vivant, celle des civilisations agraires qui, vivant dans un temps et un espace reculés, représentent le mythe de la simplicité, de la pureté et du bonheur perdu.

Dans les miracles, comme dans d'autres expressions religieuses, le christianisme récapitule des traditions antérieures. Essentiellement religieux dans leur propos et leur inspiration, ils restituent cependant quantité de pratiques et d'images qui révèlent une survivance surprenante du paganisme. De vieilles légendes ont pu être réadaptées à des circonstances nouvelles auxquelles, d'une certaine façon, elles étaient apparentées. Il n'est pas exclu, non plus, qu'une légende ait pu être recréée spontanément. Un fait différencie les miracles des histoires primitives. Les compilateurs ont manipulé parfois des images redoutables, tirées du patrimoine mythique de l'humanité, sans se rendre compte de ce qu'elles impliquaient de terreurs ataviques, en tout cas ces dernières sont gommées. Les auteurs du temps, peut-être confrontés à un problème d'évangélisation, ont tenté de donner à des légendes connues et aimées pour leur beauté poétique une signification religieuse.

¹ Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, Paris: Cerf, 1960, Symbole du Lait I, 6, 33, pp. 173-181, t. I.

² Waldemar Deonna, "La légende de Péro et de Micon et l'allaitement symbolique". *Deux études de symbolisme religieux*, coll. Latomus, XVIII, 1955, pp. 5-50.

Quoi qu'il en soit, les origines non chrétiennes de certains miracles attestent la pérennité de schémas de pensée enfouis dans l'esprit humain. Au delà d'une époque et d'une civilisation, ces vieilles métaphores resurgissent pour exprimer les préoccupations de l'homme.

4. UNE SYMBOLIQUE À L'INSU DES AUTEURS ?

Dans les miracles de la Vierge s'exprime un groupe social, celui des clercs, mais aussi un ensemble de représentations collectives qui plongent dans la psychologie des profondeurs. Certains miracles laissant libre cours à l'imagination, on peut alors y découvrir un supplément de signification, peut-être à l'insu des auteurs. C'est le cas pour trois motifs, l'eau, la terre, les songes.

L'idée de l'eau, milieu de vie, figure dans des légendes répandues dans le monde. La Vierge Marie est souvent comparée à des notions en relation avec l'élément liquide: la mer¹, la source², le puits³, le conduit⁴. L'eau constitue le milieu favorable dans lequel la pèlerine accouche, le naufragé se sauve. Mais aussi l'eau, la mer, représentent le danger. G. de Coinci assimile le péché au naufrage ou à la noyade⁵. Les poètes chrétiens ont retrouvé un symbole commun avec les cosmogonies. Les eaux redoutables et dévastatrices sont aussi la fécondation, l'enfantement au Mont-Saint-Michel, au sein des eaux-mères; signe de l'ambivalence des eaux: calme et tranquillité ou élan destructeur.

Un autre épisode très répandu est la réapparition de personnes vivantes qui surgissent des entrailles d'un monstre (Jonas) ou de la terre ("Empereur dans la mine", E 26, J 131; "Monastère englouti" J 226, cf. J 102). Dans la *cantiga* J 226, le jour de Pâques, un monastère, centre de pèlerinage marial, disparaît dans les profondeurs du sol. Pendant un an, les moines mènent sans en pâtir une vie souterraine. L'année suivante, à la même date, le couvent émerge et les moines racontent leur histoire. Au delà du côté extravagant du récit, on peut y voir une symbolique de l'ensevelissement préparant le renouveau, l'idée de mort au monde signifiant la naissance à une autre vie. Des moines ayant voulu, pendant un an, se couper du monde pour préparer la fête de Pâques, ont agi comme s'ils avaient été "enterrés". Descendre dans l'obscurité de la terre, veut dire entreprendre un voyage intérieur.

Enfin, pour beaucoup de protagonistes, il ne s'agit pas d'apparition de Marie, mais de vision pendant le sommeil. Cet épisode représente un moment

¹ G. de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, B I 10, v. 49, t. I, p. 4.

² G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, D 21, str. 526 b, p. 162; D 24, str. 703 c, p. 203.

³ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 42, t. I, p. 3; B I 11, v. 2288-2291, t. II, p. 92; G. de Berceo, *op. cit.*, D 22, str. 583 d, p. 177.

⁴ G. de Coinci, *op. cit.*, B I 10, v. 105, t. I, p. 7.

⁵ *Ibid.*, B I 10, v. 551-553, t. I, p. 84.

déterminant. Ils connaissent alors les éléments qui vont infléchir leur conduite ultérieure et changer leur vie. Leur réveil correspond à l'accession à un niveau supérieur de compréhension. Après une période de halte, vient une nouvelle orientation de l'existence ("Moine ivre"). De même, la mort ou un long sommeil préludent à une renaissance, à une mutation psychologique du protagoniste, comme dans les mythes et les contes merveilleux ("La Belle au bois dormant", "Blanche-Neige").

Ce n'est pas le lieu ici d'aborder les problèmes extra-littéraires impliqués par les miracles. Au point de vue théologique, on ne peut pas s'empêcher de remarquer qu'en solennisant le culte de Marie, la Vierge-Mère, le christianisme a réintroduit dans la religion l'élément féminin que le mosaïsme avait été le seul à éliminer soigneusement, au milieu de civilisations où dieux et déesses se partageaient le pouvoir. Au Moyen Âge, l'insistance à rapprocher, dans une action commune, la Vierge du Christ, fait que les auteurs retrouvent à leur insu les cosmologies sacrées où deux puissances, masculine et féminine, président à la création.

Au point de vue psychologique, on peut se demander si les légendes étudiées avec le rôle protecteur ne sont pas une projection de l'image de la Mère primitive, toute-puissante, double aliénant de la femme asservie. Ce qui, dans les moments de désarroi, rend la vie supportable, n'est-ce pas l'image de la mère idéalisée, que les hommes gardent au plus profond de leur être ?

Dans les miracles, même si, en certains cas, la piété mariale est la recherche d'un équivalent sublimé de la mère, on ne saurait dénoncer de déviation. Il y a des traits infantilissants, mais non malsains, dans la dévotion robuste du XIII^e siècle, après lequel le culte marial prendra un autre tournant. Pour lors, les auteurs tirent des aspects salutaires. Sous des formes variées, parfois puériles, percent des aspirations éternelles : maîtriser l'angoisse de la mort et du malheur. Or, voici que toutes ces histoires offrent au lecteur ou auditeur la solution de ces énigmes terrifiantes, puisque Marie va jusqu'à obtenir de ressusciter le croyant. La compilation des légendes mariales a été une immense entreprise contre le désespoir et la dramatisation, dans lesquels tombent si facilement les humains. Même si les miracles ont joué seulement ce rôle de psychothérapie, ne sont-ils pas déjà remarquables ?

De l'Antiquité à l'âge des cathédrales, les moines ont assuré le maintien d'une tradition spirituelle, soit que le sens profond des coutumes antiques n'ait pas été alors oublié, soit qu'ils en aient retrouvé les schémas symboliques.

Bien moins codifiés que les contes de fées par exemple, les miracles de la Vierge ont pourtant en commun avec eux le fait d'entretenir très visiblement des rapports avec des thèmes universels.

5. PERENNITÉ DE CERTAINS MOTIFS JUSQU'À NOS JOURS.

Au delà de l'époque où ils étaient pris au pied de la lettre, les miracles de la Vierge sont restés un motif littéraire et artistique, dont la fortune a été assez grande à travers le temps pour inspirer des œuvres de siècle en siècle.

Au ^{xiv}^e siècle, dans les *Contes de Cantorbery*, Geoffrey Chaucer (1340-1400) mettra dans la bouche de la Prieure (au chapitre 7) l'histoire de l'enfant assassiné par un Juif parce qu'il chantait une antienne à la Vierge: le miracle de "*Gaude Maria*" (B II 13, J 6).

Le ^{xvi}^e siècle fait parfois une curieuse utilisation du miracle à des fins satiriques. On se rappelle, au traité V du *Lazarillo de Tormes*, la scène de possession démoniaque puis d'exorcisme qui, après avoir surpris Lazare et le lecteur, se révèle être une mise en scène entre complices, pour exploiter la crédulité populaire. Or, nous connaissons bien le schéma repris, puisqu'il s'agit du "Bouvier Buésars". Celui qui ne croit pas à certains objets religieux, réputés vénérables, est dénoncé à l'horreur de tous. Il devient monstrueux comme un diable, dont il prend les grimaces et les trépignements, jusqu'à ce que, l'écume aux lèvres, il tombe terrassé. L'imposition de l'objet, qui avait puni l'impie quand il mettait en doute son efficacité, sert d'instrument de guérison. Si l'anonyme du *Lazarillo de Tormes* présente ce schéma comme réussissant auprès du public dans son roman, il fallait qu'une telle histoire fût courante dans l'hagiographie et qu'il la considérât comme une des plus familières à ses lecteurs. Mais l'auteur humaniste estimait l'opinion de l'époque quelque peu lasse de ce genre de prodige, puisqu'il choisit celui-ci comme objet de moquerie.

A la même époque, Juan de Timoneda († 1583), conteur d'histoires aux origines les plus variées dans son *Patrañuelo*¹, choisit pour son 17^e récit un texte tiré du dernier chapitre des *Gesta Romanorum*², mais son origine se trouve dans le Sindibad ou Syntipas, puis le Dolopathos et le Roman des Sept Sages (^{xii}^e siècle), dans un fabliau français, "Haleine", et surtout dans la *cantiga* J 78, dont nous parlions à la rubrique 2 du présent chapitre. Le conte inspirera, au ^{xviii}^e siècle, Restif de la Bretonne et la ballade de "Fridolin" de Schiller³.

¹ Juan de Timoneda, *El Patrañuelo*, édition de Federico Ruiz Morcuende, Madrid: La Lectura, 1930, p. XXV et pp. 187-191.

² M.G. Brunet, *Le Violier des histoires romaines*. Ancienne traduction française des *Gesta Romanorum*, Nouvelle édition de M.G.B., Paris, 1858.

³ Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, II, LVI. Madrid: Bailly-Baillière, 1905-1915, 4 vol.

Au xvii^e siècle, les auteurs, surtout espagnols, se sont intéressés à nouveau à la "Sacristine", dont une des originalités est de ne pas avoir cessé d'inspirer, à travers les siècles, de nouvelles œuvres poétiques ou dramatiques. Au Siècle d'Or, aux environs de 1610, Lope de Vega compose la *comedia La Buena guarda o la encomienda bien guardada*¹; en 1614, Alonso Fernández de Avellaneda intercale la nouvelle "Los Felices amantes" dans son *Don Quichotte*; de Vélez de Guevara, nous possédons l'*auto sacramental La Abadesa del cielo*; au milieu du xvii^e siècle, de Pedro Rosete Niño, la *comedia Sólo en Dios la confianza*. A l'époque romantique, Charles Nodier situe *La Légende de Sœur Beatrix*, en Belgique. Publié d'abord dans la *Revue de Paris* (29 octobre 1837), ce texte fut ensuite inséré dans les *Contes de la Veillée*, puis édité seul plus tard². A la même époque, à nouveau en Espagne, dans les *Cantos del Trovador* (1840-1847), de José Zorrilla, ce sont les cinq mille vers de "Margarita la Tornera". A la fin du xix^e siècle, Villiers de l'Isle Adam écrira *Sœur Nathalie*, histoire localisée en Espagne, publiée dans *Gil Blas* (25 février 1888). Maurice Maeterlinck composera pour sa part, en 1901, une pièce en trois actes: *Sœur Béatrice*.

La légende de la "Vierge chevalier" (J 63, M 18), quoique moins célèbre, a laissé une postérité en Espagne, au Siècle d'Or, chez Mira de Amescua (1577-1644): *Lo que puede el oír misa*, Luis Vélez de Guevara (1579-1644): *La Devoción de la misa*, puis, plus tard, chez Antonio de Zamora (1660-1728): *Por oír misa y dar cebada, nunca se perdió jornada*.

La popularité de la légende d'Hildegondise recevant une chasuble des mains de la Vierge, a été grande en Espagne. A Tolède, d'où le saint était originaire, nombreux sont les tableaux et sculptures rappelant le miracle. Au xvi^e siècle, le souvenir devait inspirer au Greco l'œuvre la plus saisissante, le tableau d'Illescas: "Saint Hildegondise écrivant sous la dictée de la Vierge". Au xvii^e, la légende est portée à la scène par Lope de Vega dans *El Capellán de la Virgen*. Murillo l'illustre dans une œuvre aujourd'hui au musée du Prado. A la même époque, Calderón de la Barca devait encore tirer la première journée de *La Virgen del Sagrario* de ce sujet éminemment national.

Le thème du "Larron dévot" et de l'"Homme qui ne meurt pas tant qu'il ne s'est pas confessé", ont sans doute influencé Calderón de la Barca pour la fin de *La Devoción de la Cruz* (1633).

Le miracle de l'"Ecrin", très populaire au Moyen Âge, puisque nous en avons rencontré neuf versions, semble encore avoir inspiré José Zorrilla pour son romance "El Cristo de la Vega", dans les *Cantos del Trovador*. Cette lé-

¹ Lope de Vega, *La Buena guarda o la encomienda bien guardada*. Edición de Pilar Díez y Giménez Castellanos, Zaragoza: Ebro, 1964, n° 102.

² Charles Nodier, *Légende de Soeur Béatrix*, Paris: Maurice Glomeau, illustrations de G. Ripart, 1924.

gende de statue qui s'anime, pour porter témoignage, existe dans plusieurs villes d'Espagne, comme Tolède et Ségovie. Anatole France, dans *Le Puits de Sainte Claire* écrira, lui aussi, un conte, "La Caution", qui est le miracle du marchand de Byzance.

La légende du "Jeune pèlerin allemand accusé à tort de vol" est liée au pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle, puisqu'elle figure pour la première fois dans le *Codex Calixtinus* du *Liber sancti Jacobi* (XVII), comme mise en garde contre les agissements peu scrupuleux dont les pèlerins devaient se prémunir. Elle a été reprise dans divers ouvrages espagnols: *Libro de exemplos por abc* (n° 38)¹, *Jornada de Tarazona hecha por Felipe II en 1592*². Elle semble avoir été très vivante dans la tradition orale, et Marcel Bataillon y voyait une source possible pour un épisode de "La Gitana" dans les *Nouvelles Exemplaires* de M. de Cervantes³. Le ressort tragique de la dénonciation mensongère était connu aussi en Italie, dans le répertoire du théâtre populaire. Enfin, il inspira à Henri Ghéon (Vaugeon, 1875-1944), la *Farce du pendu dépendu*.

On a depuis longtemps assigné une lointaine origine au mythe de *Faust*, sous la forme donnée par Goethe ou ses émules, dans le miracle de Théophile⁴; une *cantiga* d'A. le Savant (J 141) utilise aussi le thème du rajeunissement merveilleux.

Arthur Langfors, à la suite de G. Huet, a étudié les origines du miracle de "l'Image de pierre"⁵, où un jeune clerc met un anneau au doigt de Notre-Dame. Avant d'être annexée à l'univers des légendes mariales, l'histoire avait pour héroïne une statue de Vénus, au doigt de laquelle le prêtre Palumbo avait mis son anneau. La plus ancienne version se trouve dans les *Gesta regum Anglorum* de G. de Malmesbury, écrits vers 1125. Le conte serait né à Rome au x^e ou xi^e siècle, d'où il se serait répandu à travers l'Occident. D'après le comte de Puymaigre⁶, il est devenu une tradition sicilienne d'où a été tiré l'opéra comique de F. Hérold, *Zampa ou la Fiancée de Marbre*. On se rappelle tout le parti qu'en a tiré Prosper Mérimée pour écrire *La Vénus d'Ille*.

Les variantes et transformations du miracle de la jeune ville vertueuse qui se défigure pour échapper à la poursuite d'un prince et ne pas être une cause de péché (M 9), montrent que sa fortune littéraire a été grande. Elle réapparaît dans des légendes, des poèmes, des chroniques, du début à la fin du Moyen Âge. Il est possible que ce soit l'écho d'une vieille tradition dans laquelle les noms et les circonstances ont été changés. Située, selon le recueil catalan,

¹ Edité par A. Morel-Fatio in *Romania*, VII, 1878, p. 507.

² A. Morel-Fatio, *El Libro de los Exemplos por A.B.C. Romania*, VII, 1878, pp. 481-526, et A. Rodriguez Villa, Madrid, 1879, p. 52.

³ Marcel Bataillon, "La Dénonciation mensongère dans *La Gitana*", *Bulletin Hispanique*, LII, 1950, pp. 274-276.

⁴ André Dabiez, *Le Mythe de Faust*, p. 255 et *passim*.

⁵ Arthur Langfors, "La Légende de la statue de Vénus", *Romania*, XLIII, 1914, pp. 628-629.

⁶ Théodore de Puymaigre, *Les Vieux auteurs castillans*, Paris: Didier, 1861, 2 volumes, p. 300.

en Angleterre, elle semble avoir beaucoup plu dans la Péninsule ibérique où elle figure dans *El Espéculo de los Legos* (fin du xiii^e siècle); au xiv^e, le sacrifice sera mis sur le compte de Maria Coronel, pour échapper à Pierre le Cruel; plus tard, au xv^e siècle, l'anecdote réapparaîtra dans le *Libro de Exemplos*. En France, après "Peau d'Ane" de Ch. Perrault, dans *Le Désespéré* (1886), Léon Bloy retrouvera le motif, car son héroïne fait de même, pour éviter à celui qui l'a sauvée toute tentation.

"Le Jongleur de Notre-Dame" est un autre thème célèbre qui a inspiré de nombreux artistes. Bien que cette légende ne figure pas dans les grandes collections latines, les critiques¹ n'ont pas manqué de trouver des ressemblances entre la conduite naïve du *tumbeor* et une histoire de l'Antiquité, racontée par Sénèque. Là, un vieux mime de Rome (*l'Archimimus*) va faire ses tours au Capitole en l'absence de public, pour faire plaisir aux dieux. Saint Augustin a rappelé la même histoire (*De Civitate Dei*, VI, 10) pour s'en moquer. La piété populaire allait donner un démenti à l'autorité du Père de l'Église, puisque jusqu'à notre époque, à travers Anatole France qui l'a racontée dans *L'Étui de nacre* (1892) et l'opéra-comique de Massenet: *Le Jongleur de Notre-Dame* (1902), cette histoire n'a cessé d'intéresser.

En dehors de la poésie, du conte en prose, de la pièce de théâtre, de la nouvelle, les miracles ont continué à inspirer les sculpteurs et les peintres.

Il suffit de se promener dans Paris pour trouver trace des miracles de la Vierge. A Saint-Germain-l'Auxerrois, le diptyque en bois polychrome (xvi^e siècle) du bas-côté gauche raconte, dans un compartiment, le miracle du "Larron dévot" et dans un autre celui des "Moines futiles". A Saint Roch, une grande toile de Doyen (1767) traite de façon théâtrale le miracle des Ar dents. Marie apparaît dans une gloire, pendant que les miraculés rendent grâces sur les marches d'un portique baroque. A Saint Merri, dans une chapelle latérale de gauche, Théodore Chassériau (1819-1856) a peint trois épisodes essentiels de la vie de Marie l'Égyptienne: la communion, Notre-Dame prise en *plege*, l'enterrement par Zozime aidé du lion . . .

Dans les recueils édifiants à l'usage des paroisses, les récits de miracles de la Vierge n'ont guère changé jusqu'à nos jours (guérisons, conversions), bien que susceptibles de recevoir des développements adaptés au sanctuaire éditant la brochure². Le phénomène montre que des schémas ont été utilisés, cette fois dans le genre de la littérature de grande consommation, et même de "sous-littérature".

*
* *

¹ F. Novati, "L'Archimimus di Seneca ed il Tumbeor Nostre Dame", *Romania*, XXV, 1896, p. 591.

² Louis Tricoire, *Notre-Dame des Gardes*, Angers: Siraudeau, 1946.

Le miracle hors du miraculeux

Le rappel des avatars de quelques miracles montre que ces légendes possèdent un schéma, ou mettent en œuvre des ressorts dramatiques, qui les rendent inoubliables. Même si leur signification n'est plus comprise, ou détournée au seul profit esthétique, elles sont indéfiniment réutilisables et correspondent à des situations assurées de plaire au public.

Ces caractéristiques tiennent à la nature même des légendes, telles que nous les avons définies dans l'étude de nos collections. Composé d'éléments préexistants marialisés au XIII^e siècle, le miracle atteignit un équilibre instable pendant une centaine d'années. Rançon du succès, le modèle en vogue, en assimilant tout, a perdu son identité et n'a jamais pu avoir de spécificité en tant que genre. Un coup d'œil jeté sur la postérité du miracle marial confirme que ce type littéraire a vite éclaté, pour restituer ses éléments hétérogènes aux différents domaines de la pensée humaine auxquels il les avait empruntés.