

Chapitre III :
Grégoire le Grand
et la pastorale en Italie lombarde

I - POPULARITE DE GREGOIRE ?

De Cassiodore à Grégoire la rupture semble encore plus profonde que d'Augustin à Cassiodore. Cassiodore avait commencé sa carrière comme haut fonctionnaire romain et s'était mis au service de la romanité en essayant de guider la collaboration romano-barbare, au lieu de laisser se développer, selon les hasards des rencontres, les convergences ou les conflits. Par ce choix, il avait le sentiment de contribuer au maintien de la civilisation traditionnelle. L'échec de ses espoirs l'entraîna loin des lieux du pouvoir dans une retraite studieuse, à l'abri des bruits et des fureurs de ce terrible deuxième quart du VI^e siècle italien¹.

Situation historique de Grégoire

C'est au contraire d'un havre de paix que Grégoire est arraché pour être jeté dans les tempêtes de son temps². Il ne se résout à

1. Sur la situation de l'Italie à l'époque de Grégoire le Grand, on s'est référé à O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bizancio e ai Longobardi*, Bologne, 1941 et L.M. HARTMANN, *Geschichte Italiens im Mittelalter, 1, Das Italianische Königsreich (2)*, Stuttgart-Götha, 1923, en tenant compte de L. MUSSET, *Les invasions*, des contributions apportées par les différentes *Settimane* de Spolète et d' A. GUILLOU, *Régionalisme et indépendance dans l'Empire byzantin au VII^e siècle, L'exemple de l'exarchat et de la Pentapole d'Italie*, Rome, 1969. Sur l'état matériel de l'ancienne capitale, F.H. DUDDEN, *Gregory the Great, His place in history and thought*, Londres, 1905, t. 1, p. 11-15.

2. F.H. DUDDEN, *Gregory*, t. 1, p. 215-217. Nous renvoyons pour

devenir un responsable dans la cité que sous la contrainte d'un destin qu'il n'a pas vraiment souhaité. Son apparition sur la scène politique, à la fin du VI^e siècle, n'est donc nullement motivée par un désir ancien de servir la tradition classique au plus haut niveau. Certes, cela ne signifie pas que le pape n'ait pas été pétri d'un certain nombre de valeurs antiques qui se concrétisent dans son oeuvre administrative (entendue en son sens le plus large). Mais on ne saurait voir à priori en lui le successeur spirituel du grand maître de Vivarium qui ne s'était éteint que quelques années avant l'accession de Grégoire au pontificat. L'évêque de Rome n'apparaît nullement comme le porteur volontaire d'une idéologie antiquisante³. On pourrait donc s'attendre à ce qu'il fût d'autant plus susceptible d'adapter les *media* ecclésiastiques aux exigences d'une situation historique, sociale, culturelle et linguistique mouvante⁴. Mais cette considération préliminaire résistera-t-elle à une analyse sur pièces ? Dans le cas de l'Eglise aux alentours de l'an 600, le problème majeur est celui de la pastorale des fidèles, considérée sous son aspect le plus étendu. En d'autres termes, la question est de savoir si Grégoire est alors un maître populaire, c'est-à-dire susceptible de toucher un public incluant le peuple chrétien en son entier⁵. Une telle problématique a été soulevée depuis quelques années et a donné lieu à des discussions au terme desquelles la recherche semble s'orienter vers des voies neuves. Arrêtons-nous donc à ces travaux avant d'interroger plus directement les *testimonia*.

la bibliographie grégorienne à la liste de référence établie par P. VERBRAKEN, en fin du volume consacré au colloque Grégoire le Grand (cité *infra*, n. 3), p. 685-690. Il convient d'y ajouter la très importante étude qu'a écrite M. REYDELLET pour introduire l'édition de la *Correspondance* qu'il a procurée (t. 1, sous presse aux SC).

3. Sur la culture de Grégoire, M. MANITIUS, *Geschichte*, t. 1, p. 102-106 ; F. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, *Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung*, Munich, 1975, p. 50-59 ; H. DE LUBAC, *L'exégèse médiévale*, t. 1, 2, Paris, 1959, p. 53-77 ; P. RICHE, *Education et culture*, p. 187-200 ; C. DAGENS, *Grégoire le Grand, Culture et expérience chrétiennes*, Paris, 1977 ; *Grégoire le Grand, Colloque de Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982*, Paris (CNRS), 1986.

4. Sur ces problèmes, outre, naturellement, le livre d' E. Auerbach, intéressantes mises au point de G. CAVALLO, *Libro e pubblico alla fine del mondo antico*, in *Libri, editori e pubblico nel mondo antico, Guida storica e critica*, Roma - Bari, 1975, p. 83-132 ; S. D'ELIA, *Problemi di periodizzazione fra tardo antico e alto medio evo*, in *La cultura in Italia fra tardo antico e alto medio evo*, Roma, 1982, p. 63-98 ; B. LUISELLI, *La situazione linguistica dell' Italia tardoantica*, *ib.*, p. 183-199.

5. Jugement positif de F.H. DUDDEN, *Gregory*, p. 253 ; Dom R. GILLET, in *Dict. de Spirit.*, fasc. 42-43, Paris, 1967, c. 876-878 ; L. LENTNER, *Volkssprache*, p. 28.

1-Obstacle de la langue ?

Ce n'est pas le lieu de revenir sur le concept de popularité. Celle du pape en tant que figure de référence pour le Moyen Age est indiscutable⁶. La question de son aptitude à entrer en contact avec les couches populaires de fidèles, à les instruire et à les toucher, est aujourd'hui controversée. De différents points de vue, on a soutenu que l'écriture grégorienne était fermée au public populaire. Plusieurs barrières auraient en effet été dressées : par la langue elle-même des écrits, qui aurait déjà été inintelligible aux auditeurs illettrés ; par le style dans lequel auraient été rédigées certaines oeuvres, pourtant destinées en principe à l'édification de tous ; par le fond enfin, idéologique et moral, qu'enseigneraient ces mêmes oeuvres.

Sens d'*illitteratus* avant 600

Le premier point de vue a été soutenu par H. Grundmann, que nous citons ici parce qu'il se réfère précisément à des textes célèbres de Grégoire pour étayer sa thèse. Son article, *Litteratus - illitteratus, L'évolution d'une norme culturelle de l'Antiquité au Moyen Age*⁷ est important, d'abord en raison de la masse de *testimonia* réunis à travers tout le Moyen Age, de la valeur de sa méthode d'interprétation ensuite, des pistes révélées enfin. Il est donc à juste titre cité par de nombreux travaux⁸. Son exposé est mené selon les principes de l'analyse structurale. Selon celle-ci, la notion de *litteratus* recouvrait une norme culturelle qui se développa et se modifia avec le temps en trois périodes. Dans l'Antiquité d'abord, cette norme était à son sommet : la qualification de *litteratus* n'était pas dévolue à tout locuteur latinophone alphabétisé, mais uniquement aux individus justifiant d'une véritable culture "classique". Mais après la chute de l'Empire Romain en Occident, la norme s'abaissa jusqu'à n'être plus que la caricature de ce qu'elle avait été (c'est la deuxième phase). En effet, savoir lire et écrire (*litteras scire*), en cette période d'étiage culturel, conférait au détenteur de ce savoir devenu rare le titre de *litteratus*. En outre, l'accès à l'écriture impliquait la maîtrise de la langue traditionnelle. A partir du XII^e siècle, on revint à la norme supérieure, d'après laquelle le *litteratus* était pourvu d'une véritable culture savante - même si le contenu de celle-ci avait changé depuis l'Antiquité.

6. F.H. DUDDEN, *Gregory*, t. 2, p. 276-282 et 442-443 ; J. RICHARDS, *Consul of God. The life and times of Gregory the Great*, Londres, 1980, p. 280 sqq.

7. H. GRUNDMANN, *Litteratus/ illitteratus, Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, in *Archiv für Kulturgeschichte*, t. 40, 1958, p. 1-65.

8. Quelques indications en ce sens : J. LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age*, p. 234 ; J.C. SCHMITT, *Religion populaire et culture folklorique*, in *Annales ESC*, 1976, 5, p. 941-953, n. 2 ; P. RICHE, *Ecoles et enseignement*, p. 306, n. 69.

Pendant le haut Moyen Age, il s'était donc constitué - c'est la thèse d'H. Grundmann - un couple antonymique et antinomique, dont le centre de gravité s'était déplacé par rapport à l'Antiquité - classique aussi bien que tardive - : au *litteratus* s'est en effet opposé l'*illitteratus*. Ce terme était toujours, comme le montrent les analyses sémantiques minutieuses de l'auteur, synonyme d'*idiotia*, et souvent de laïc, et il désignait un individu qui ne savait ni lire ni écrire et ne parlait que sa propre langue maternelle⁹. Ce dernier caractère impliquait que le locuteur *illitteratus* ne comprenait pas le latin, même dans les anciennes terres latines. Face à lui se dressait le *litteratus*, qui était par la force des choses un expert (*grammaticus*) dans les normes de la langue traditionnelle (*grammatica*). Ce lettré était la plupart du temps un clerc. Lui savait lire et écrire, et avait seul accès au latin. Les conséquences sociolinguistiques de cette présentation des faits sont évidentes : le latin écrit aurait été, dès cette époque, une langue privée de contact avec la langue parlée populaire¹⁰.

L'affaire Sérénus

H. Grundmann cite comme preuves les lettres où Grégoire s'oppose à l'évêque de Marseille Sérénus, à propos de ce que nous appellerions volontiers la pastorale iconographique. Nous ne sommes renseignés sur cette affaire que par deux lettres que le pape fit adresser à Sérénus en Juillet 599 et en Octobre 600¹¹. Mais les explications de Grégoire sont suffisantes pour écarter toute obscurité. Sérénus s'était effrayé du développement exagéré que prenait le culte des images divines auprès de la masse des fidèles¹². Il en avait ordonné la destruction, car ces manifestations lui rappelaient d'anciennes pratiques magiques¹³. En outre, Marseille était encore une ville largement ouverte à l'Orient, puisque le bassin méditerranéen n'était

9. H. GRUNDMANN, *Litteratus*, p. 3, 4, 5 ; p. 14 ; p. 43.

10. *Ib.*, p. 22, p. 38.

11. Lettre de Juillet 599 (9, 208, t. 2, p. 195 de l'éd. EWALD-HARTMANN dans les MGH) et d' Octobre 600 (11, 10, p. 270).

12. H. GRUNDMANN, *Litteratus*, p. 7 ; ep. 9, 208.

13. *Ep.*, 11, 10 (p. 269) : "Conuocandi enim sunt diuersi ecclesiae filii, eis que sacrae scripturae est testimoniis ostendendum, quia omne manufactum adorare non liceat... ac deinde subieendum, quia quoniam picturas imaginum ... transisse in adorationem uideras, idcirco commotus es, ut eas imagines frangi praeciperes...". Sur la survie des pratiques magiques pendant le haut Moyen Age, F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Prague, 1965 ; P. RICHIÉ, *La magie à l'époque carolingienne*, in ACIB, 1973, p. 127-138 ; R. MANSELLI, *Simbolismo e magia nell'alto medioevo*, *Settimana* 23, 1976, p. 293-347 ; J.N. Hillgarth, *Popular religion in Visigothic Spain*, in *Visigothic Spain : new approaches*, New-York, Oxford, 1980, p. 3-60, p. 16 sqq. et p. 47 sqq.

pas encore profondément coupé en ses deux parties, orientale et occidentale¹⁴. On peut donc supposer que des tendances aniconiques (venues d'Orient¹⁵ ?) s'étaient infiltrées dans une partie du clergé marseillais. Sérénus ne saurait en effet avoir agi seul : sa conduite a manifestement bénéficié d'un soutien partiel de la cité, étant donné qu'il a pu s'obstiner dans son iconoclasme plus d'un an. Il a fallu une nouvelle lettre de Grégoire pour le convaincre de s'amender. Le pape explique avec énergie et précision à Sérénus l'utilité des images.

H. Grundmann commente son exposé en ces termes : "Le pape Grégoire I avait déjà écrit - et cela est souvent répété au Moyen Age - que les peintures dans les églises ont le même effet sur les *idiotae* que les livres sur les lecteurs : les peintures montrent aux non-lecteurs, aux non-latinophones, ce qu'ils doivent suivre. Mais Bède en a tiré la conséquence supplémentaire qu'il fallait traduire, pour ces *idiotae*, le *credo* et le *pater*, et qu'ils les apprissent et les récitassent ; lui-même l'avait fait pour les *sacerdotes idiotae*¹⁶". L'auteur nous invite donc à comprendre que les fidèles illettrés ont absolument besoin de cette pastorale en images, puisqu'ils ne comprennent plus le latin. Ce n'est sûrement pas un hasard si H. Grundmann assimile la situation sociolinguistique de l'Italie et de la Provence du VI^e siècle à celle que connaîtrait Bède cent ans plus tard en pays anglophone. Là, le latin était devenu une langue étrangère, spécialement apprise par les clercs grâce à la tradition écrite¹⁷. La mise en parallèle avec l'Italie des années 600 implique qu'à son avis les textes liturgiques étaient incompréhensibles pour les *illitterati*. Cela signifie que, dès cette époque, il y aurait eu obligation de traduire les oeuvres écrites dans la langue traditionnelle à l'intention de la grande masse des fidèles, qui, elle, aurait déjà parlé protoroman, autrement dit un dialecte vieil italien¹⁸. Les conséquences d'une telle interprétation des lettres à Sérénus sont, on le voit, considérables.

14. H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne* (2), Paris, 1970, p. 120 sqq.

15. Les origines de l'iconoclasme ne sont pas établies avec certitude. Mais ce type de mentalité religieuse correspond bien à cette aire orientale de l'Empire qui fut toujours moins hellénisée (R. REMONDON, *La crise*, p. 233) et où sont apparues deux religions aniconiques, le Judaïsme et l'Islam.

16. H. GRUNDMANN, *Litteratus*, p. 6-7.

17. Sur la culture latine des pays anglophones à cette époque, P. RICÉ, *Education*, p. 353 sqq. ; P.H. BLAIR, *The World of Bede*, New York, 1971 ; T.J. BROWN, *An Historical Introduction to the Use of Classical Latin Authors in the British Isles from the Fifth to the Eleventh Century*, in *Settimana* 22, 1974, p. 238-299.

18. Un état de la question des "début de l'Italien" a été établi par H.G. TÜCHEL, *Die Anfänge des Italianischen. Rückblick auf ein Jubiläum*, in *Rom. Forsch.*, t. 76, 1964, p. 98-113 ; son point de vue est purement romanistique.

Pastorale iconographique

Une lecture attentive des lettres en question montre qu'H. Grundmann a tiré de celles-ci des conclusions qui sont en fait des extrapolations. Que dit le pape ? "Les églises sont en effet pourvues de peintures afin que ceux qui ne savent pas lire, lisent au moins en voyant sur les murs ce qu'ils sont incapables de lire dans les manuscrits. Ta fraternité aurait dû par conséquent à la fois préserver celle-ci et empêcher le peuple de les adorer, de manière que ceux qui ne savent pas lire eussent de quoi assimiler l'instruction religieuse, sans que le peuple ne péchât dans l'adoration des peintures (Juillet 599)¹⁹... C'est une chose en effet d'adorer les peintures, une autre d'apprendre, par l'histoire qu'elles figurent, ce qu'il faut adorer. Car ce que l'écriture fournit aux lecteurs, la peinture l'offre aux spectateurs sans instruction, parce que les ignorants y voient la route qu'ils doivent suivre, que ceux qui ne savent pas lire y lisent : d'où il s'ensuit que la peinture tient surtout lieu de lecture pour les masses... Il faut y ajouter que tu as été bouleversé de constater que des peintures figuratives, qui avaient été exécutées pour édifier le peuple sans instruction, de manière à ce que ceux qui ne savent pas lire apprissent, en ayant sous les yeux le récit même, ce qui était dit, étaient devenues objet d'adoration (Octobre 600)²⁰". En d'autres termes, ceux qui ne savent pas lire reçoivent une instruction religieuse précise et efficace par les images. Mais il n'y est dit aucunement que ceux qui ne savent pas lire ne comprennent pas non plus le latin parlé (c'est-à-dire une homélie ou un texte des Écritures lus à haute voix). Rien ne justifie ici l'extrapolation faite. Il est donc exagéré de mettre en parallèle la situation sociolinguistique de l'Angleterre (ou de tout pays de langue germanique²¹) au VII^e siècle et celle de la Provence romano-gothique

19. *Ep.*, 9, 208 : "Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt, saltem in parietibus uidendo legant, quae legere in codicibus non ualent. Tua ergo fraternitas et illas seruare et ab eorum adoratu prohibere debuit, quatenus et litterarum nescii haberent, unde scientiam historiae colligerent, et populus in picturae adoratione minime peccaret".

20. *Ep.*, 11, 10 : "Aliud est enim picturam adorare, aliud picturae historia, quid sit adorandum addiscere. Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes uident, quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt, unde praecipue gentibus pro lectione pictura est... Ac subiugendum, quia, quoniam picturas imaginum, quae ad aedificationem imperiti populi factae fuerant, ut nescientes litterarum, ipsam historiam intendentes, quid dictum sit, discernere, transisse in adorationem uideras, idcirco commotus es, ut eas imagines frangi praeciperes...".

21. Ce sont des terres où ont été parlées diverses langues issues du rameau germanique de l'indo-européen. Cf. F. MOSSE, *Manuel de l'anglais du Moyen Age*, t. 1, par. 3-4. Le latin est naturellement langue étrangère pour ces ethnies. Pour un tableau plus général sur ces points, voir *infra*, chap. VI (Alcuin) et également A. BORST, *Der Turmbau*, 2, 1, p. 483 sqq. ; PH. WOLFF, *Les origines*, p. 102 sqq.

au tournant du même siècle²².

L'erreur d'interprétation ainsi commise peut s'expliquer. L'auteur l'a remarqué : Grégoire présente le public illettré, s'il ne reçoit pas d'instruction iconographique, comme démuné d'enseignement religieux. Mais Grégoire précise bien : d'enseignement reçu par les yeux. Le pape s'était en effet limité volontairement à ne prendre en considération que la communication figurative, en s'abstenant de toute allusion à l'instruction orale. Pourquoi cette restriction? On comprend que Sérénus, au tempérament et à l'esprit vifs, aurait pu défendre sa conduite en soutenant que la communication orale, la "pastorale phonique", était largement suffisante et qu'il n'y aurait donc pas eu lieu de recourir à la pastorale iconographique. Prévenant l'argumentation, Grégoire a intelligemment souligné l'importance de ce qui se voit. Il se situait ainsi dans la tradition antique pour laquelle le document écrit avait la primauté dans une épreuve probatoire²³.

En outre, la religion chrétienne est une religion du livre, pour laquelle l'écrit est sacré : le désir de donner aux illettrés accès à une forme équivalente de l'écriture ne date pas de Grégoire ; il ne se limite pas à l'Occident latin ; il demeurera actif tout au long du Moyen Âge²⁴. Grégoire a su comprendre que les images palliaient les carences d'un enseignement qui, sans elles, aurait été privé de

22. La Provence, on le sait, première partie de la Gaule à avoir été romanisée, fut aussi la dernière à sortir de l'*orbis Romanus*, puisqu'elle était encore au début du VI^e siècle rattachée à l'Italie Ostrogothique, véritable conservatoire de la civilisation classique. Cf. R. BUCHNER, *Die Provence im merowingischer Zeit, Verfassung, Wirtschaft, Kultur*, Stuttgart, 1933.

23. Sur ce point, *LThK*, art. *Zeugniss* et *PWK, RE*, art. *Probatio*. La notion de preuve et de témoignage dans l'Antiquité classique a été analysée par P. PEDECH, *La méthode historique de Polybe*, Paris, 1964, p. 51-53 et 355 sqq.; dans l'Antiquité Tardive par G. SABBAH, *La méthode d'Ammien Marcellin*, Paris, 1978, p. 21-23 ; 83 ; 103-104.

24. Paulin de Nole avait déjà souligné que les images sont aux *idiotae* ce que les livres sont aux lecteurs (P. NOL., *Carm. natal.*). A Constantinople, lorsque, pendant la période iconoclaste, il fallut rédiger des traités en faveur des images, la même idée apparut. Le patriarche Nicéphore souligna la valeur psychagogique de l'icône. Il insiste en outre sur le fait que les représentations ne sont pas utiles aux seuls illettrés, mais aussi à tous les fidèles (*Antirrheticus*, PG, t. 100, 3, 3, c. 380 sqq.). Ce rappel montre cependant que les illettrés étaient les destinataires principaux de cet enseignement. Sur la pédagogie médiévale des images, on verra les travaux récents de F. GARNIER, *Le langage de l'image au Moyen Âge*, t. 1, *Signification et symbolique*, Paris, 1982, t. 2, *Grammaire des gestes*, Paris, 1989 (la période considérée est plus tardive que la nôtre) ; F. HEBER-SUFFRIN, E. PALAZZO, *L'image dans l'espace liturgique au Moyen Âge*, in *La Maison-Dieu*, t. 177, 1989, p. 149-166 ; E. PALAZZO, *Les sacramentaires de Fulda, Etude sur l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne* (thèse de l'Université de Paris-X, à paraître).

certaines des vertus psychagogiques que lui conférait le caractère quasi magique du signe écrit²⁵. Il ne convient donc nullement d'étendre à la communication orale une solution de continuité qui ne concernait que la communication écrite.

Illitteratus ne signifie pas non latinophone

Sur ce point précis, on récusera donc la thèse d'H. Grundmann : le témoignage de Grégoire ici invoqué ne prouve pas la rupture de la communication verticale. Le point cardinal pour cet auteur était moins d'ailleurs d'établir cette faille que de montrer l'abaissement de la norme culturelle. C'est seulement d'une manière corrélatrice qu'il a considéré la question de la communication entre *litterati* et *illitterati*. Naturellement, il n'est pas préjugé ici de la réalité sociolinguistique plus tardive ; car il y aura effectivement un moment où la structure culturelle et la figure sémantique dégagées par H. Grundmann se mettront en place. Mais celui-ci sera plus tardif que ne l'affirme l'auteur. On se rend compte, en fait, qu'il a adopté cette datation précoce sous l'influence de F. Lot.

En effet, il paraphrase en tête de chapitre l'article, qui a fait date une génération plus tôt, sur la mort du latin en Gaule²⁶. Rappelons que l'historien y soutenait que la langue écrite traditionnelle ne correspondait absolument plus dès avant 400 à la langue parlée quotidienne et que l'évolution linguistique menant aux langues romanes était en voie d'achèvement dès la fin de l'Antiquité. Or, c'est très exactement ce que nous lisons sous la plume d'H. Grundmann, qui résume très bien sa pensée en ces termes : "Nul ne parle plus comme il écrit, nul n'écrit plus comme il parle"²⁷. Bien que ces considérations suivent d'assez loin le passage concernant Grégoire et Sérénus, on admettra que l'auteur a compris les lettres du *Registrum* par l'intermédiaire de ce modèle de représentation historique et linguistique qu'il avait présent à l'esprit. Cela rend compte de son extrapolation. Ainsi, ni dans le cas de Grégoire, ni dans celui de la Provence et de l'Italie, l'équivalence entre *illitteratus* et non latinophone n'est établie à la date considérée. L'obstacle purement linguistique doit donc être écarté.

2 - *Inadaptation du fond ?*

25. Sur la notion d'écriture comme signe magique, D. FABRE, J. LACROIX, *La tradition orale du conte occitan*, Paris, 1974, p. 189 sqq. ; C. LEVY-STRAUSS, *Tristes tropiques (2)*, 1984, p. 352 sqq. L'abondance des formules découvertes dans les *tabellae defixionum* atteste la permanence et la vivacité de cet aspect important de la psychologie populaire.

26. F. LOT, *A quelle date*, cf. *supra*, chap. I, n. 27.

27. H. GRUNDMANN, *Litteratus*, p. 22.

On a supposé l'existence d'autres barrières qui auraient rendu difficile ou impossible la communication et auraient isolé l'oeuvre de Grégoire du public populaire. Ainsi, on s'est récemment interrogé sur les véritables destinataires d'un des textes les plus célèbres de Grégoire : les *Dialogues*.

Destinataires des Dialogues

La grande masse des fidèles faisait-elle réellement partie du public que Grégoire voulait atteindre quand il composait ces récits ? Cela passait pour un fait communément admis depuis longtemps. Le registre stylistique et la teneur du texte étaient simultanément considérés comme des vecteurs volontairement choisis par le pape pour assurer l'enseignement religieux de la grande masse des illettrés. Une étude récente a fait utilement le point sur les différents problèmes que posent les *Dialogues* à la critique littéraire. L'auteur commence par opposer les jugements de Bède et d'Alcuin à celui d'Erasmus. Les deux érudits du haut Moyen Age goûtent la qualité littéraire des récits grégoriens. L'humaniste au contraire la nie²⁸.

Le contraste entre ces deux choix s'explique en fonction des canons esthétiques et d'abord philologiques qui guident respectivement ces juges. Cette ligne de partage se retrouve sans grand changement au XV^e siècle : elle distingue les érudits attachés aux canons de l'Antiquité classique - définie au sens le plus restrictif - de ceux qui se sont efforcés de retrouver le sens esthétique d'Alcuin, et qui se sont en somme ouverts à des conceptions différentes, celles mêmes de l'Antiquité tardive. Mais l'opposition se renverse quand on passe du jugement littéraire à l'appréciation pédagogique. En effet, la plupart des critiques modernes, lorsqu'ils soulignent le caractère populaire des *Dialogues*, reconnaissent en même temps la pauvreté littéraire de l'oeuvre, comparée à celle des classiques, et même à d'autres créations de Grégoire²⁹. L'inverse est vrai : quand la critique reconnaît la tenue littéraire de l'oeuvre, elle récuse son aptitude à l'instruction d'un public plus vaste³⁰. Deux séries de travaux viennent d'illustrer cette dernière tendance.

Cas des Lombards

Dans le cadre d'une série d'articles sur l'oeuvre de Grégoire, S. Boesch Gajano s'est efforcée de faire apparaître des discontinuités culturelles qui, selon elle, auraient été présentes dans les

28. A. VITALE BROVARONE, *La forma narrativa dei Dialoghi di Gregorio Magno. Problemi storico-letterari*, in *AAT*, 2, t. 108, p. 95-173, p. 101-106.

29. A. VITALE BROVARONE, *La forma*, p. 117 sqq.

30. F. TATEO, *La struttura dei Dialoghi di Gregorio Magno*, in *VChr.*, t. 2, 1965, p. 101-128, suivi par M. REYDELLET, *La royauté*, p. 482, n. 128.

*Dialogues*³¹. Celles-ci rompraient en fait l'harmonie nécessaire entre l'oeuvre et le public dit populaire. Un des points forts de l'analyse concerne les Lombards : "différents du point de vue ethnique, païens ou ariens du point de vue religieux, conquérants du point de vue politique, en somme ennemis pour un Grégoire romain et catholique, ils ne sont pas les seuls, présents à divers titres dans la narration, à demeurer étrangers à la réalité religieuse des *saints* des *Dialogues*... Spirituellement insensibles à la sainteté, ils n'en subissent que la vertu punitive³²".

Cette analyse néglige un aspect important des buts psychagogiques visés. En effet, admettons que les Lombards demeurent étrangers, extérieurs à l'univers miraculeux, disons à l'espace spirituel tracé par Grégoire. Cependant, c'est surtout parce qu'ils sont hérétiques qu'ils sont ainsi maltraités. Ils auraient été des envahisseurs beaucoup plus convenables, comme les Francs chez Grégoire de Tours, s'ils avaient été catholiques³³. Leur étrangeté est donc, non pas essentielle, mais accidentelle : la conversion est toujours à leur disposition pour effacer leur hétérodoxie. Que l'évêque de Rome ait voulu et entrepris la reconquête spirituelle de l'Europe du Nord, pourtant plus lointaine, plus différente, plus "barbare" en somme que ne le demeureraient les Lombards vers 600, confirme cette interprétation.

Elle se trouve renforcée si l'on considère que Grégoire a entrepris de mener une politique personnelle d'entente avec les Lombards, sans toujours attendre les ordres de l'empereur catholique et romain³⁴. Ces Lombards sont en réalité une cible privilégiée du récit, justement parce qu'ils sont devenus une des pièces maîtresses de l'échiquier politique et religieux italien, et qu'à terme, Grégoire non seulement souhaite, mais espère leur conversion. Il avait sûrement en mémoire le cas récent de l'Espagne. La conversion finale de Reccarède s'était produite au terme d'oppositions violentes au sein de l'aristocratie wisigothique et de la famille royale. Que Grégoire

31 . S. BOESCH GAJANO, *Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastici nei Dialoghi di Gregorio Magno*, in *Quaderni Storici*, t. 41, 14, 2, 1979, p. 398-415 ; *Narratio e expositio nei Dialoghi di Gregorio Magno*, in *Bol. del Inst. Stor. Ital. per il Medioevo e Arch. Murat.*, t. 88, 1979 ; *La proposta agiografica dei Dialoghi di Gregorio Magno*, in *StudMed.*, t. 2, 1980, p. 623-664.

32. S. Boesch Gajano, *Dislivelli*, p. 401-402.

33. Sur la ligne de partage entre civilisé et barbare chez Grégoire de Tours, cf. M. ROUCHE, *Francs et Gallo-romains chez Grégoire de Tours*, in *Gregorio di Tours (Convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale, 12)*, Todi, 1977, p. 143-149. Pour M. Rouche, la définition du civilisé chez Grégoire est celle de Romain et Catholique, par opposition au barbare que restait le Franc. *Contra*, notre travail, *L'aménagement de l'Histoire*. Pour Grégoire, un Franc catholique et fidèle sujet de l'Eglise était un civilisé comme un autre.

34. Cf. M. REYDELLET, *La royauté*, p. 452 sqq.

traite si durement les Lombards dans ses narrations, est à comprendre à la lumière de cette conjoncture : il prépare, même contre leur gré, leur avenir spirituel. Ils sont à la fois protagonistes des récits et destinataires de la leçon exemplaire qui y est délivrée. La pression morale qu'exerce le pape sur la reine Théodelinde s'explique également par cette espérance. Il faut aller plus loin. Cette démonstration de la puissance spirituelle et matérielle du catholicisme ne visait certainement pas les seuls envahisseurs. Il convenait aussi d'éviter à tout prix que la force indiscutable des occupants ariens n'assurât un prestige prépondérant à leur clergé sur la masse des fidèles (ou des païens !) italiens. C'est donc en creux, pour ainsi dire, que la présence de ce dernier public se détecte le mieux : les Romains d'Italie sont vivement invités à ne pas trahir.

Cas des rustici

Parmi ceux-ci, les *contadini* seraient-ils justiciables d'un traitement particulier dans les *Dialogues* ? Tel serait le cas d'après S. Boesch Gajano : "Ces *rustici* qui sont souvent le public, et parfois les bénéficiaires des miracles, demeurent dans le récit substantiellement étrangers à la dimension spirituelle de la sainteté à laquelle Grégoire ramène continuellement son discours pastoral...Ce qu'il a défini comme le propre des *stultae mentes* est par la suite attribué à la *mens rustica*³⁵". L'auteur joue sur l'ambiguïté du terme "étranger à (*estranei alla*)". Cela veut-il dire que les paysans ne participent pas comme acteurs ? Qu'ils ne comprennent rien ? L'auteur semble passer d'un sens à l'autre. De toute manière, on comprend mal ce que l'auteur veut prouver. Si le paysan avait été un modèle de sainteté ou simplement de piété (comme, également, si les Lombards avaient déjà été catholiques), il n'y aurait pas eu lieu de les inviter à s'améliorer. Les mettre en scène comme le fait Grégoire n'implique pas qu'ils sont "étrangers" à l'enseignement donné, mais bien qu'ils sont difficiles à instruire et à convaincre (ne parlons pas de les charmer).

On est tenté de supposer que ces paysans reçurent le qualificatif de *stulti* parce qu'ils restèrent obstinément attachés à leurs traditions, autrement dit et naturellement, à cette époque, au vieux fond païen, opposé en ce sens à la *sapientia christiana*. L'évêque de Rome indique en ce cas que ces *rustici* sont souvent restés pétris de paganisme : ils s'y sont entêtés. Le miroir que leur tend là le pape reflète cette résistance et leur représente les conséquences nocives de celle-ci³⁶. En faudrait-il conclure que les paysans ne sont pas considérés comme un public à instruire ? Le raisonnement de S. Boesch Gajano est fondé sur le principe suivant : les personnages représentés dans les *Dialogues* ne sont pas immédiatement sensibles à la présence et au rayonnement spirituel du saint catholique. Donc, ces personnages appartiennent à un autre monde que le monde culturel du narrateur et, en conséquence, le texte grégorien ne concerne pas

35. S. Boesch Gajano, *Dislivelli*, p. 403.

36. Le concept et l'expression sont empruntés à J. LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age*, p. 132-133.

un tel public. Un tel raisonnement, appliqué par exemple au *corpus* des *exempla* qui se multiplient à partir du XII^e siècle, conduirait à nier que ces recueils fussent destinés à l'instruction de tous ceux dont ils stigmatisaient les vices. Un tel mode de déduction n'est pas fondé.

Un manuel pour les clercs ?

Il conduit en effet l'auteur à affirmer dans la suite de son étude que "C'est aux prédicateurs que les *Dialogues, opus populare* par excellence, auraient été destinés, comme répertoire de *topoi* et comme manuel de technique oratoire. Mais je crois que, tout comme on a réussi à distinguer des niveaux à l'intérieur de l'oeuvre, on peut émettre l'hypothèse qu'il y a eu de nombreux niveaux d'utilisation. Le premier destinataire était certainement le clergé de tradition culturelle romaine...". Dans la réalité, la tâche de Grégoire fut triple : recueillir des histoires en premier lieu ; les interpréter ensuite ; les diffuser enfin. Cela signifia : écouter (ou lire), commenter, transcrire, pour des objectifs eux aussi multiples. Nous avons vu que, contrairement aux assertions de l'auteur, ni le public populaire, ni les envahisseurs ne pouvaient être exclus de ceux-ci. Acceptons maintenant que les clercs aient été effectivement (mais en plus des précédentes catégories, et non à leur place) l'un des principaux publics visés. Dans leur cas, les fins du pape étaient triples : souligner les différences (clerc / non clerc) ; renforcer le sentiment de leurs pouvoirs (individus sacrés / individus profanes) ; enseigner mieux leurs devoirs (morale d'élite / morale commune).

Mais il y a lieu, ici, de s'interroger : pourquoi Grégoire aurait-il rédigé des textes destinés à des clercs prédicateurs qui ne se seraient eux-mêmes adressés qu'à d'autres clercs ? Les conclusions de S. Boesch Gajano engendrent assurément un paradoxe qui ne peut être écarté qu'à la condition d'admettre qu'une partie importante du clergé ne constituait pas un ensemble social et culturel homogène. S'il fallait instruire de sa différence, de son pouvoir, de ses devoirs une partie de ce clergé, c'est que ses membres s'identifiaient mal au restant de la communauté qui, lui du moins, correspondait aux canons grégoriens³⁷. Nous entrevoyons dès lors le statut culturel des clercs auxquels devaient s'adresser les leçons des *Dialogues* : il s'agit de ce qu'on appellera, faute de mieux, le bas clergé, "dont le niveau culturel était en général très bas, puisque dès le VI^e siècle, nous entendons parler de prêtres sans culture³⁸".

Combinons ces trois facteurs d'étiage culturel général, de distance prise par rapport aux centres de culture, et de fragmentation de l'espace social : on arrivera sans peine à se représenter qu'un prêtre ordinaire vivant à la campagne, privé de formation religieuse

37. L'idéal ascétique et monastique a toujours eu, on le sait, la préférence du pape (F.H. DUDDEN, *Gregory*, t. 1 : *Gregory as prefect and monk ; Gregory the abbot...*).

38. F. Graus, *Volk*, p. 208.

significative, coupé des centres d'irradiation culturelle, au contact des us et des coutumes les plus humbles était bien moins différent d'un quelconque villageois que d'un moine (que le monastère avait formé) ou d'un évêque³⁹. En d'autres termes, à supposer que Grégoire ait d'abord réellement eu en vue ces clercs comme public de son oeuvre, leur niveau culturel était tel qu'il se distinguait à peine de celui qu'avait la masse des fidèles. Ils étaient un maillon entre l'élite de l'Eglise et la masse des laïcs, mais beaucoup plus proches de ceux-ci que de ceux-là. Les *Dialogues* restent donc, dans tous les cas, une oeuvre populaire.

Un récit pour la seule élite ?

Ce caractère est pourtant franchement récusé, au terme de ses analyses, par leur dernier éditeur, pour qui "le caractère populaire qu'on attribue aux *Dialogues* est en grande partie illusoire⁴⁰". La qualité de cette belle édition et l'importance de l'introduction rédigée par l'éditeur invitent à y regarder de près. On constate d'abord que le paragraphe initial, où l'auteur s'interroge sur la place de cette oeuvre dans la production grégorienne, n'est consacré que secondairement à la problématique du statut social et de la fonction culturelle des *Dialogues*⁴¹. Ceux-ci, commente l'auteur, se présentent comme une suite d'*excerpta* de *Vies* de saints ; ils apportent à l'Italie l'équivalent de l'oeuvre hagiographique de Grégoire de Tours en Gaule⁴². De telles remarques préliminaires supposent normalement que les "fonctions du culte des saints et la mise en place de leurs légendes" soient plus directement prises en considération dans le cadre d'une réflexion anthropologique⁴³. En fait, cette

39. Cette description, établie selon une méthode qui emprunte à la sociologie et à l'ethnologie, a été notamment développée par F. GRAUS, *Volk* (p. 208). Comme le remarque cet auteur, ce prêtre rural, quoique très proche de ses paroissiens, n'est quand même pas identique à eux : le peu de formules sacrées et de latin qu'il savait traçait une frontière. Rappelons en outre que les *Dialogues* eux-mêmes nous donnent avec Sanctulus (cf. *infra*, p. 193) l'exemple d'un prêtre quasi-illettré, même en Italie.

40. A. DE VOGÜE, *Gregoire le Grand, Dialogues*, t. 1, Paris, 1978, *Introduction*, p. 42 : "Qu'on entende, précise l'éditeur, par 'peuple' les chrétiens laïcs ou les classes sociales inférieures, ou les esprits incultes, on est chaque fois obligé de reconnaître que l'ouvrage convenait aussi bien, sinon mieux, au public opposé, c'est-à-dire à l'élite des consacrés, des notables et des gens instruits. Seul, son genre narratif, propre à atteindre ceux même que ne touche pas la pure doctrine, lui assure une certaine popularité".

41. *Ib.*, p. 31-33.

42. *Ib.*, p. 119-120. Cf. en ce sens E. AUERBACH, *Literary language*, p. 87.

43. Comme cela a été fait par F. GRAUS, *Volk*, p. 438 (C'est la conclusion du livre), et, depuis, par P. BROWN, *The cult of saints*. Naturellement, ces théories sont autant de "grilles de lecture" et,

réflexion n'étant appaue que marginalement, l'auteur s'engage directement dans des observations stylistiques.

Or, justement, le chapitre consacré par A. De Voguë à la forme des *Dialogues* exagère l'opposition entre caractères littéraires et caractères populaires du texte. Que des études précises montrent et prouvent que ces récits sont une création soignée et délibérée n'exclut à priori nullement qu'elle soit issue de contacts avec des récits populaires, ni qu'elle soit apte à l'instruction des simples. Toutes proportions gardées, ce problème d'esthétique se retrouverait aisément à propos de la Grèce antique : les poèmes homériques, à raisonner selon le modèle proposé, ne sauraient avoir touché, au fil des siècles qui ont suivi leur création, qu'un public infime. Ecriture soignée et instruction populaire ne sont nullement exclusives l'une de l'autre. L'axiome implicite dans la démonstration de l'auteur (une écriture soignée, ou, plus largement, un art qui se surveille, excluent un public populaire) peut être retourné et il est donc inutilisable. Mais considérons les indices proposés : sont-ils significatifs dans le sens qui leur est attribué?

Cas des mots populaires

"Le même souci de tenue littéraire perce dans les précautions avec lesquelles Grégoire prononce certains termes familiers. Pour parler d'un merle ou de flacons, il emploie toute une périphrase : *avis quae uulgo merula uocatur ; lignea uascula quae uulgo flascones uocantur*. S'il écrivait pour le peuple, se sentirait-il obligé d'introduire ainsi des mots réputés 'vulgaires' ?", souligne l'éditeur⁴⁴. Mais cet argument n'est pas dirimant. D'abord, on observera qu'affleure peut-être là un vieux réflexe remontant aux distinctions de l'art oratoire antique, qui excluait le mélange des genres et n'admettait l'introduction de mots insolites (techniques, grossiers, étrangers) qu'avec la plus grande parcimonie⁴⁵.

Or, si l'on admet que le texte des *Dialogues*, pour appartenir au registre du *sermo humilis*, n'en est pas moins le fruit d'une création artistique, l'introduction de mots encore peu usités dans un registre châtié pose un problème à l'écrivain. Il sait que chaque citation de cette sorte inflige une petite entorse aux règles classiques en matière de vocabulaire. Sa culture et son goût guident sa réaction et sa prudence. Mais il n'a pas voulu se dérober à cette ascèse esthétique dont le résultat devait être de mieux convaincre son public de la véracité des récits recueillis. On sait l'importance de la tradition orale invoquée par Grégoire dans sa préface. Il s'y est

comme telles, sujettes à critique ; mais le problème sociologique ne peut être laissé de côté.

44. A. DE VOGUË, *ib.*, p. 33.

45. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*. On trouve un remarquable *compendium* des règles de bienséance en ce qui concerne le vocabulaire dans le petit traité de Lucien, *De la manière d'écrire l'histoire*, par. 15, 16, 22.

engagé à la reproduire mot pour mot dans la mesure du possible⁴⁶. Il est donc fidèle à sa parole en reproduisant des termes inhabituels pour la langue littéraire traditionnelle. Ses précautions s'expliquent moins par une certaine pudeur d'esthète à la pensée d'un public cultivé, que par sa propre résistance à l'invasion d'un vocabulaire non classique. Ajoutons que *merula* ou *flasco* sont des termes qui faisaient assurément partie de la langue parlée quotidienne de toutes les couches sociales, urbaines ou rurales⁴⁷. Leur irruption dans le récit affecte celui-ci d'un caractère réaliste, comme l'imitation de la syntaxe populaire le fait en d'autres passages⁴⁸.

On écartera donc également l'observation de l'auteur, d'après laquelle "ce n'est sans doute pas à un public populaire qu'il fallait expliquer que le fauchard (*falcastrum*) est ainsi appelé parce qu'il ressemble à une faux, ou donner avis que *uanga* est le mot usité pour désigner une pioche. De telles remarques s'adressent plutôt, semble-t-il, à des gens peu informés des travaux champêtres⁴⁹". "Mais le public, même populaire, n'était pas obligatoirement conscient de l'étymologie du mot *falcastrum* ; ou bien Grégoire, bon pédagogue, supposa que tel était le cas, et il a pris une précaution supplémentaire. Quant au mot *uanga*, il pouvait être d'emploi très localisé. Grégoire avait des raisons de douter que celui-ci fût compris de Milan à Naples⁵⁰.

De plus, le même raisonnement obligerait à conclure que *merula* et *flasco* étaient des mots incompréhensibles pour des personnes cultivées. Enfin et surtout, cette manière d'introduire un vocabulaire technique agricole dans un passage destiné à des paysans pourrait très bien relever d'un procédé classique de séduction du public .

46. Nous avons étudié cet aspect de la préface *infra*, p. 000 et dans l'*Appendice 2*.

47. On se reportera au REW. Le mot *merula*, attesté dès Varron, apparaît chez Cicéron (*De fin.*, 5,42). L'expression *uulgo dicitur* employée par Grégoire relève d'une traduction non pas "comme on dit vulgairement", mais "comme on dit usuellement". L'opposition se situe donc bien non entre un registre élitiste (recherché) et un niveau vulgaire (exclu), mais entre différents niveaux de parole d'une même communauté : ce sont des sourires de connivence que le narrateur adresse à son public.

48. Sur la modulation syntaxique chez Grégoire, cf. *infra*, n. 289, 291, 336.

49. A. DE VOGÜE, *ib.*, p. 36.

50. Il suffit de consulter un atlas de géographie linguistique moderne de l'Italie pour s'en rendre compte, comme K. JABERG et J. JUD, *Sprach- und Sachatlas Italiens und der Südschweiz (AIS)*, Zovfingen, 1928-1940. Recherches récentes dans *Dal dialetto alla lingua, Atti per gli Studi dialettali italiani*, Pisa, 1974, p. 153-415 . Sur le vocabulaire agricole, G.B. PELLEGRINI, *Terminologia agraria medievale in Italia*, in *Saggi di linguistica italiana, Storia, Struttura, Società*, Turin, 1975, p. 299-342.

Soutiendra-t-on que saint Césaire d'Arles ne s'adressait jamais à des paysans parce qu'il expliquait leurs travaux avant d'y recourir comme métaphores, voire comme allégories⁵¹ ? Tout au contraire, l'apparence de véracité ainsi suscitée était renforcée par un sentiment de familiarité entre l'auteur et son public. Les conclusions proposées pourraient donc, en chaque cas, être inversées, à la faveur de ces considérations. On ne s'étonnera pas, alors, que les rapports entre citadins et paysans ne soient que fugitivement évoqués⁵².

Portée et visée de la morale

De toute manière, A. de Vogüé restreint beaucoup le public, même urbain : "Un jugement aussi réservé sur la condition laïque ne dispose pas précisément les *Dialogues* à être un livre populaire⁵³". Il est exact que cette condition y est plus souvent dépréciée qu'exaltée. Mais au VI^e siècle, l'équivalence entre laïc et illettré, comme celle entre clerc et lettré, n'est pas encore bien établie. La concurrence culturelle entre clercs et laïcs est encore vive. Ce n'est qu'au VIII^e siècle que le clergé s'assurera une espèce de monopole du savoir⁵⁴. La situation concrète qui va placer les clercs au premier rang dans la culture et l'administration, est encore à venir et l'idéologie si forte qui en découlera encore à créer. Or, il fallait bien convaincre la masse, là aussi, que l'autorité cléricale l'emporte sur celle des laïcs. Le problème est le même que dans le cas des Lombards. Certes, un tel enseignement pouvait déplaire à l'élite des laïcs. Mais cela ne signifie pas qu'elle n'était pas la cible de cette pédagogie un

51. Cf. l'introduction, p. 199-208, de l'édition des SC et les commentaires de M.J. Delage.

52. A. DE VOGÜÉ, *Introduction*, p. 36-37. De plus, contrairement à l'opinion exprimée par l'éditeur, le sens du mot *rusticus* n'est pas plus ambigu chez Grégoire le Grand que chez Grégoire de Tours. Un examen des emplois de ce vocable montrerait qu'on peut, aussi souvent chez le Romain que chez le Tourangeau, déterminer s'il s'agit d'un paysan au sens social et géographique, ou au sens culturel. En réalité, *rusticus* désigne chez Grégoire de Tours, soit le paysan proprement dit, soit le laïc illettré. Chez Grégoire I, la répartition est la même : *rustico uerbo* veut dire "en langage d'illettré". P. 35, n. 35, la référence est non pas III, 4, 16 mais III, 14, 3 (l. 27).

53. *Ib.*, p. 39.

54. Cette cléricisation de la culture et, par le fait même, du pouvoir (administration) est bien établie par la thèse de P. RICHE, *Education*, qui rejoint et renforce celle d'H. GRUNDMANN, *Litteratus*. Voir aussi H. PIRENNE, *Mahomet*, p. 211-212. Le livre de F. Graus, *Volk*, retrace cette conquête du pouvoir intellectuel par le clergé entre les VI^e et VIII^e siècles en Gaule (cf. notamment ses conclusions, p. 438 sqq.). Sur cette évolution en Italie byzantine, A. GUILLOU, *Régionalisme*, p. 167.

peu provocante, et qu'elle y serait insensible. Quant au peuple proprement dit, qu'est-ce qui permet d'affirmer que cette revendication de primauté ecclésiastique ne pouvait le toucher ? En réalité, Grégoire, ayant préparé un système de valeurs efficaces tente, là aussi, en pasteur soucieux d'agir, de le mettre en place à son intention.

C'est la logique de ce raisonnement qui nous incite à ne pas suivre l'auteur, lorsqu'il souligne ensuite la présentation élogieuse d'une pauvreté matérielle apparentée à la pauvreté monacale, pour en conclure : "le renversement des valeurs que suppose cette vue de foi n'est pas à la portée du grand nombre. L'estime surnaturelle des *Dialogues* pour la condition des humbles relève d'une haute spiritualité de renonçants⁵⁵". Si l'on considère en effet les rapports entre les idéaux invoqués et les groupes sociaux considérés, il est assuré qu'au niveau des représentations subjectives et collectives, l'échelle des valeurs humaines s'inverse quand on passe des traditions populaires aux choix cléricaux. Tous les héros des contes, des légendes populaires, mais aussi des épopées espèrent une récompense sur Terre et luttent pour l'obtenir. Dans les traditions populaires, la pauvreté constitue toujours un châtement ; la récompense est apportée par la richesse (même si celle-ci est accompagnée de valeurs morales : amour, gloire...). Le personnage du protagoniste riche et puissant qui renoncerait à tous ses biens n'est pas une création de la culture populaire, mais de la culture savante cléricale. En effet, "il est le type du saint créé par la légende de manière totalement étrangère au peuple⁵⁶".

Convient-il donc de donner sur ce point raison à l'interprétation restrictive de l'éditeur ? Remarquons d'abord qu'en fait, seul l'aspect proprement théologique et surtout spirituel a été pris en considération par lui, et que les différentes autres fonctions possibles des *Dialogues* n'ont pas été considérées. Ensuite, l'éloge de la pauvreté a d'abord représenté un renversement des valeurs considérable par rapport à la tradition païenne. L'idéal ascétique, s'il fut certes présent chez celle-ci, et put s'étendre à la recherche du dénuement matériel se limita à l'exercice de la discipline personnelle et ne prit guère un caractère institutionnel : la cité et les citoyens ne furent pas collectivement invités à cette nouvelle morale. Lorsque l'éthique chrétienne eut commencé d'influencer en profondeur les élites de l'Empire, il s'est donc produit un certain démembrement des valeurs classiques : la *conversio* à l'ascétisme⁵⁷ de nombreux couples de *potentes* dès le IV^e siècle en est l'indice⁵⁷.

55. A. DE VOGUË, *Introduction*, p. 40.

56. F. GRAUS, *Volk*, p. 272 ; p. 292 : "Der Reiche, der der Welt entsagt und sein Gut verteilt, ist weder als Held noch im Märchen vorstellbar. Es ist der völlig volksfremde Heiligtotyp der Legende".

57. Sur l'originalité de l'ascèse chrétienne, cf. le *Dict. de Spiritualité*, art. Ascèse. Pour certains aspects de la genèse païenne du concept, M. FOUCAULT, *Le souci de soi*, Paris, 1984, notamment le chap. 2.

Doit-on exclure à priori la possibilité que ce mouvement idéologique se soit généralisé en parvenant jusqu'aux couches populaires ? Le conflit entre la conception cléricale de la perfection (recherche de la pauvreté) et la perception populaire du bonheur (espoir de la richesse) n'interdit pas que l'enseignement prodigué par Grégoire n'ait aussi cherché à modifier l'état d'esprit de la masse des fidèles sur ces questions. L'exemple similaire de la nouvelle morale sexuelle que l'Eglise propose à tous les chrétiens devrait nous convaincre de ce fait. La règle proposée par l'Eglise concernait tout un chacun : cela est très net dans les sermons prononcés par Césaire d'Arles⁵⁸. Que le petit peuple fût plus difficile à convaincre, est assuré ; mais il est non moins certain que l'évêque le prend aussi en considération dans ses homélies. Il n'y a guère de raison de douter que la situation ait été identique dans le domaine des biens matériels.

Nous le pensons d'autant plus que cette valeur accordée à la pauvreté pouvait, si elle était intériorisée par la masse des fidèles, contribuer à l'apaisement des insatisfactions psychologiques individuelles et des tensions sociales collectives qui en résultaient. En effet, les intérêts matériels des *potentes* et des *pauperes*, s'ils pouvaient converger dans des circonstances favorables, devenaient facilement antagonistes à la faveur de crises diverses⁵⁹. La position médiatrice de l'Eglise la poussait à élaborer un projet spirituel que pussent partager en commun *pauperes* et *potentes* : renoncer aux biens de ce monde, au moins à titre privé, dans une perspective de salut éternel⁶⁰. La justice divine compenserait dans l'au-delà les inégalités d'ici-bas, en inversant la hiérarchie. Dans ces conditions, les pauvres étaient implicitement invités à renoncer aux conquêtes matérielles immédiates et par là, à abandonner les conflits larvés ou les révoltes ouvertes.

58. Sur la constitution d'une morale sexuelle nouvelle à l'usage des laïcs à partir du IV^e siècle, J.L. FLANDRIN, *L'Eglise et le contrôle des naissances*, Paris, 1970 ; *Un temps pour embrasser*, Paris, 1983 ; A. ROUSSELLE, *Porneia*, Paris, 1984. Sur la prédication de Césaire d'Arles, cf. l'édition des SC, t. 1, p. 132 sqq., et notamment le sermon 23 sur la chasteté avant le mariage et 44 sur l'interdiction des pratiques abortives.

59. Sur le sens des mots *potens* et *pauper*, K. BOSL, *Potens und pauper, Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum Pauperismus des Hochmittelalters*, in *Alteuropa und die moderne Gesellschaft, Festschrift für Otto Brunner*, Göttingen, 1963, p. 63-87. Sur les conflits d'intérêts, G. DUBY, *Guerriers et paysans*, Paris, 1973 ; P. TOUBERT, *Les structures du Latium médiéval*, 2 vol., Paris, 1973, t. 1, p. 325 sqq. ; R. FOSSIER, *L'enfance de l'Europe*, Paris, 1982, t. 1, p. 294 sqq. Un bel exemple de succès social est donné par la pénétration et la rémanence de l'ascétisme priscillianiste en Galice du IV^e au VI^e siècle, comme l'a montré la thèse d'A. TRANOY, *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule ibérique dans l'Antiquité*, Paris, 1981.

60. La richesse de l'Eglise, qui n'était ni individuelle ni privée, lui laissait la possibilité d'être acceptée comme médiatrice ; mais il lui fallait guider et calmer les esprits.

Il en résulte que l'idéal d'ascétisme présenté par les *Dialogues* ne s'inscrit absolument pas dans la perspective limitée des élites, cléricales ou laïques. Il concerne le conflit qui opposait les exigences de groupes sociaux que l'évolution historique avait mis face à face en ce très haut Moyen Age⁶¹. Cet idéal, s'il était accepté par la masse des fidèles, pouvait favoriser un apaisement des tensions. On n'est donc pas étonné du "nombre élevé de notables que Grégoire voue à la perte". Certes, en leur enseignant les dangers de la richesse, Grégoire "témoigne d'une sollicitude particulière pour les couches supérieures de la société"⁶². Mais cela ne prouve nullement que les *Dialogues* n'aient pour fonction d'instruire que celles-ci. Tout au contraire, la persécution des mauvais riches fait partie de cette représentation imaginaire que l'Eglise offre comme un bien commun, et qu'il s'agit de faire admettre à la masse des fidèles⁶³.

Sens de la dédicace

Nous ne suivrons pas l'éditeur non plus dans son interprétation de la dédicace à Théodelinde. Il estime que le choix d'une telle dédicataire révèle que l'ouvrage est digne d'un "milieu aristocratique, voire princier"⁶⁴. Mais c'est juger de la qualité de l'oeuvre par la qualité supposée du public recherché. Il est très admissible que la reine Théodelinde ait eu une réelle culture⁶⁵. En revanche, que sait-on de l'aristocratie lombarde ? Il n'y avait pas un quart de siècle qu'elle était entrée en Italie, et la majeure partie de ce temps a été consacrée aux combats provoqués par l'invasion. La nécessité s'était assurément fait sentir d'une oeuvre d'assimilation spirituelle adaptée à ses capacités culturelles, sans doute encore minces. La reine manquait d'un instrument d'instruction qui fût conforme aux exigences et adapté aux capacités d'un public aristocratique par sa position sociale, mais sans doute presque aussi inculte que le peuple des campagnes qu'il avait soumis. Cet outil de conquête spirituel lui a été offert par Grégoire, pour qui Théodelinde était appelée à jouer auprès de

61. Le laminage des classes moyennes était-il déjà achevé au Bas-Empire ? La réponse est en général positive : A. PIGANIOL, *L'empire chrétien* (2), Paris, 1972, p. 380 sqq. ; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, t. 1, p. 14 sqq. Les recherches les plus récentes sur l'Antiquité Tardive apporteront-elles d'importantes nuances ? Des travaux comme ceux de C. Lepelley sur la vie municipale en Afrique romaine tardive engagent à le croire.

62. A. DE VOGÜE, *Introduction*, p. 40.

63. Sur ces fonctions, K. BOSL, *Potens und pauper*, p. 76 sqq. ; C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, 1975, p. 218 sqq. Derrière ces représentations se devine la thématique néo-testamentaire du mauvais riche.

64. A. DE VOGÜE, *Introduction*, p. 40.

65. P. RICHE, *Education*, p. 386.

son époux le rôle de Clotilde auprès de Clovis⁶⁶.

Miracles et merveilleux

Cette dédicace est donc loin de justifier une estimation élitiste des *Dialogues*. Nous écarterons aussi le dernier argument invoqué, "le goût des miracles dans l'élite". Pour comprendre quel statut intellectuel ont les miracles dans les *Dialogues*, A. de Vogüé recourt à un rapprochement avec Augustin : il en tire la conclusion que "cet intérêt témoigné aux miracles par le plus grand théologien de l'Eglise latine achève de ruiner la thèse selon laquelle les *Dialogues*, à raison de leur contenu merveilleux, seraient un livre populaire⁶⁷". L'auteur ajoute alors qu'en réalité les miracles étaient un sujet d'intérêt non seulement pour les esprits modestes, mais aussi pour les plus grands. Cette remarque lui paraît suffisante pour fonder son jugement. En fait, celui-ci conclut l'ensemble de l'exposé où l'auteur s'est efforcé de prouver que les *Dialogues* ne pouvaient pas avoir été composés par le pape à seule fin de toucher et d'édifier un vaste public. Il ne s'attarde donc pas sur ce point.

Mais à partir du moment où cette thèse d'ensemble est mise en doute, et où l'on revient à des enseignements plus traditionnels sur ce sujet, le raisonnement proposé s'avère insuffisant pour convaincre. On ne disconvient pas en effet que la présence des miracles dans les *Dialogues* n'implique nullement que cette oeuvre ait été volontairement composée à un niveau intellectuel bas, de manière à être populaire ; la présence de ce sujet dans l'oeuvre d'Augustin suffirait en effet à nous le faire comprendre. Cependant, c'est trop que d'en conclure à l'inadaptation de l'oeuvre à un public populaire ; les esprits simples s'intéressaient, eux aussi et forcément plus que des intellectuels, par définition moins crédules, au merveilleux et au miraculeux : en réalité, cette présence des miracles dans les récits ne permet, par conséquent, à elle seule ni de conclure à la popularité de l'oeuvre, ni de l'exclure.

Littéraire et populaire

Il semble qu'A. de Vogüé a été en partie poussé à son interprétation par le désir de couper court à une espèce de mépris intellectuel dont les *Dialogues* ont été les victimes de la part d'esprits modernes, qui fondaient leurs jugements sur des préjugés dogmatiques ; et de fait, ces récits ont été souvent considérés dans une perspective étroitement rationaliste et positiviste d'"une naïveté et d'une futilité intolérables⁶⁸". En démontrant que l'oeuvre de Grégoire visait non la masse inculte, mais l'élite aristocratique, cléricale et monacale, voire laïque, l'auteur pensait probablement éliminer les critiques les plus sévères en les privant de leurs bases

66. Sur le rôle de Clotilde, M. REYDELLET, *La royauté*, p. 89, 102 ; de Théodelinde, p. 452-453.

67. A. DE VOGÜÉ, *Introduction*, p. 41.

68. A. DE VOGÜÉ, *Introduction*, p. 73.

mêmes, et libérer les esprits pour leur permettre d'aborder ces récits d'une manière plus accueillante⁶⁹. Vers cette attitude nouvelle, une des meilleures voies d'accès consiste à considérer sous leurs aspects concrets les fonctions sociales et culturelles des *Dialogues* et d'admettre que, si l'oeuvre n'est pas le fruit d'une imagination qui se voudrait naïve, elle n'en aménage⁷⁰ pas moins réellement un enseignement destiné à pénétrer dans les couches les plus variées du peuple chrétien en Italie. Nous avons essayé de montrer que les arguments avancés pour exclure le public populaire de l'auditoire visé par Grégoire ne résistaient pas à l'analyse.

Echanges et osmose culturels

Il resterait à prouver plus explicitement de quelle manière ce public est particulièrement présent à l'esprit de l'auteur des *Dialogues*. Cela dépasserait l'objet de notre présent travail. Disons cependant, à titre d'hypothèse, que l'évolution constatée dans la Gaule mérovingienne doit pouvoir être appliquée au monde italien⁷¹. Grâce aux *Vies* de saints, des structures mentales et une idéologie non pas populaires (folkloriques), mais cléricales se mettent en place et pénètrent peu à peu la grande masse des fidèles ; en revanche, à l'époque carolingienne, les éléments populaires s'infiltrèrent largement dans la production hagiographique, si bien qu'on observe une succession d'échanges entre culture cléricale et traditions folkloriques qui mènent, du VI^e au IV^e siècle à la symbiose médiévale. Cette évolution ne s'explique que par une interaction continue entre les deux modes de pensée. La culture cléricale a forcément dû faire pénétrer certaines de ses conceptions dans la mentalité populaire du VI^e au VIII^e siècle, pour que cette dernière ait pu exercer une action en retour sur la première.

On peut admettre qu'une évolution très semblable se produisit en Italie, comme le laissent penser différents travaux⁷². Les *Dialogues* exercèrent une influence considérable sur l'évolution des mentalités

69. Ce regard positif est effectivement mérité par l'oeuvre du pape, et l'éditeur a raison de souligner le nouvel élan de recherches contemporaines sur celle-ci, *ib.*, p. 160-162.

70. Nous préférons l'expression "aménagement" à d'autres comme "déformation" qui présentent des connotations péjoratives.

71. Nous nous sommes appuyés sur les conclusions du travail de F. GRAUS, *Volk*. Quoiqu'un peu trop systématiques, elles apportent des analyses stimulantes. Nous nous référons aussi à J. LE GOFF, *La civilisation ; Pour un autre Moyen Age ; L'imaginaire médiéval*. On se rapporte en outre à la brillante esquisse de D. POIRION, *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Age*, Paris, 1982, sans oublier les apports de P. BROWN, *The cult of saints*.

72. Les plus importants en sont ceux de G. DÜFNER, *Die Moralia Gregors des Grossen in ihren italienischen Volgarizzamenti*, Padoue, 1958 ; *Die Dialogen Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen*, Padoue, 1968.

populaires et dans la constitution d'une religion qui fût directement sensible aux chrétiens les plus humbles. Naturellement, nous ne commettrons pas l'erreur de soutenir que, dans l'auditoire possible des récits, n'étaient pris en considération que les illettrés. Nous croyons au contraire que même si ceux-ci ont été privilégiés dans ce cas par le pape, des groupes sociaux moins incultes, et peut-être aussi très cultivés n'ont pas été moins visés par lui. La situation serait, toutes proportions gardées, analogue à celle de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère⁷³.

Comment oublier enfin l'importante leçon intellectuelle qu'offre Grégoire en s'efforçant d'inculquer dans les esprits les plus cultivés l'idée que le texte sacré ne doit pas être lu naïvement, même lorsqu'il semble ne proposer que des notions élémentaires⁷⁴? On serait enclin à penser que ses *Dialogues* méritent, aux yeux du pape, une appréciation aussi prudente : ils essaieraient, imitant l'Écriture, d'apporter à la fois un enseignement limpide pour les auditeurs simples et raffiné pour les lecteurs cultivés. La présence d'un interlocuteur très distingué, chargé de donner la réplique à Grégoire n'aurait pas, en conséquence, pour fonction d'écartier les *illitterati* de la leçon donnée⁷⁵. Elle signifie que les *docti* doivent, eux aussi, être humblement attentifs⁷⁶.

73. Différents publics, de cultures distinctes, étaient visés par Sulpice Sévère, comme l'a montré dans l'*Introduction* (p. 59 sqq.) à son édition, J. Fontaine.

74. Cf. sur ces points C. DAGENS, *Culture et expérience chrétiennes*, p. 62 sqq.

75. C'est un des indices relevés à l'appui de sa thèse par A. DE VOGUE, *Introduction*, p. 44. Nous n'avons guère eu le temps de tenir compte du livre de F. CLARK, *The pseudo-gregorian Dialogues*, 2 vol., Leyde, 1987. Nous nous bornerons à constater que la démonstration quelque peu obsessionnelle de l'auteur repose sur le préjugé ancien pour lequel une oeuvre aussi "primitive" que les *Dialogues* ne saurait être de Grégoire ! Pourtant, deux siècles plus tôt, Augustin offrait l'étonnant exemple de l'unité d'une pensée capable de composer le *De Trinitate* et de s'adresser familièrement aux paysans d'Afrique en des sermons très humbles.

76. Cette situation est, somme toute, très normale : les *Dialogues*, ainsi compris prennent une place non pas surprenante, mais tout à fait logique dans l'oeuvre de Grégoire. D'ailleurs, à y regarder de près, les *Homélies sur l'Évangile* présentent souvent un registre intermédiaire entre les oeuvres les plus élevées, comme les *Moralia* et les textes en apparence les plus modestes comme les *Dialogues*. La situation n'est pas, en outre, caduque : les légendes populaires ont produit des récits merveilleux qui font l'objet aujourd'hui de décryptages tout à fait savants. Voyez en ce sens le plaidoyer pour une lecture à plusieurs niveaux écrit par B. BETTELHEIM, *La psychanalyse du conte de fées* (2), Paris, 1976, *Introduction* et la première partie, *La vie devinée de l'intérieur*. Ainsi, de trois points de vue, religieux, littéraire et anthropologique, le statut populaire des *Dialogues* est bien établi.

3 - Ambiguïtés et questions en attente

Le grand travail d'E. Auerbach sur les rapports entre la langue littéraire et son public à cette époque, permettrait-il de dépasser ces réfutations successives pour tirer des conclusions positives ? Une partie du dossier réuni par lui sur Grégoire le Grand et, précisément sur les *Dialogues*, plaide en effet en ce sens.

Le sermo humilis comme langue ouverte

L'érudit donne une série d'indications et d'interprétations qui signifient un contact, satisfaisant en ce cas, entre la langue écrite traditionnelle et un vaste public : Grégoire a employé dans ses *Dialogues* selon E. Auerbach, ce *sermo humilis* que l'auteur a longuement caractérisé dans son livre, c'est-à-dire, en un mot, qu'il a écrit en un style accessible à absolument tous les chrétiens⁷⁷. Un des modèles du pape en ce domaine a été son contemporain Grégoire de Tours. Ce dernier avait su élaborer un registre écrit neuf, et créer une langue littéraire latine accessible à tous, en modifiant la langue écrite traditionnelle de manière à la rapprocher de la langue orale⁷⁸. A son exemple, Grégoire laisse "dans presque chaque ligne des *Dialogues* résonner le langage du peuple⁷⁹". Toutes les formules par lesquelles l'auteur condense sa thèse, abondamment étayée, inviteraient donc à soutenir qu'en fait, le texte grégorien visait vraiment toute espèce de public, et qu'il était apte à le toucher.

Le sermo humilis comme langue fermée

Mais on rencontre aussi dans l'exposé d'E. Auerbach des contrepoints qui interdisent de considérer le problème comme résolu, et contraignent à le réexaminer. Cet auteur a certes montré que le modèle et le maître du *sermo humilis* pour Grégoire I a été le Tourangeau. Celui-ci "avait autant que possible avec ses moyens confié la langue parlée de son environnement à l'écriture". Mais, ajoute E. Auerbach, "de ce point de vue, il dépasse de loin Césaire et le Grégoire des *Dialogues*⁸⁰". Cette remarque soulève une première difficulté, parce

77. E. AUERBACH, *Literary language* : "Grégoire le Grand a employé un style beaucoup plus populaire dans ses *Dialogues* que dans ses *Moralia* (p. 57). Un facteur essentiel du livre de chevet européen que devinrent les *Dialogues* fut le *sermo humilis* chrétien... L'attitude de Grégoire est celle d'un éducateur et d'un conteur pieux... Il parle comme à des enfants... et ce qu'il veut dire, il le dit de manière intelligible (p. 101)".

78. *Ib.*, p. 87, 88, 109.

79. *Ib.*, p. 100 : "Une comparaison avec les autres oeuvres de Grégoire montre qu'il a fait de son mieux... pour rester proche de la langue populaire (p. 100, n. 8)".

80. *Ib.*, p. 109.

qu'elle rompt l'unité stylistique et l'harmonie de langue que l'on croyait avoir relevées chez les deux écrivains, quand ils avaient à résoudre un problème de communication. De quelle importance fut la différence qui sépara Grégoire le Grand de Grégoire de Tours dans son emploi du *sermo humilis* ? La réussite moindre du pape fut-elle de nature à diminuer ses qualités dans le cadre de la communication générale ? On ne sait au juste.

A y regarder alors de plus près, on se rend compte que la position de l'auteur n'est pas dépourvue d'ambiguïtés, sinon de contradictions. En effet, d'un côté il se déclare convaincu par les affirmations de Dag Norberg sur les rapports entre langue parlée et langue écrite du sixième au neuvième siècle⁸¹. Cela signifie donc en principe que, pour E. Auerbach - comme pour Dag Norberg, la langue parlée populaire était demeurée latine au moins jusqu'à la fin du VI^e siècle⁸². Mais d'un autre côté, l'auteur affirme à plusieurs reprises que la langue parlée populaire avait évolué très tôt et très vite, si bien qu'elle était devenue romane dès le V^e siècle⁸³. Comme H. Grundmann, E. Auerbach s'est donc référé aussi aux analyses de F. Lot⁸⁴. Celles-ci sont incompatibles avec les thèses de Dag Norberg. Or, seules ces dernières permettent de parler, comme le fait justement E. Auerbach, d'une littérature latine populaire au VI^e siècle. Car le *sermo humilis* est né d'un remaniement spécial de la langue littéraire traditionnelle, sans que soit remise en cause la structure latine de celle-ci : quoiqu'adapté au public sans instruction, le *sermo humilis* appartient complètement à la tradition latine, comme le confirment les analyses textuelles précises d'E. Auerbach lui-même⁸⁵. Il en résulte que la position de cet érudit n'est pas dépourvue d'ambiguïté : il souligne la popularité des *Dialogues*, mais il semble accepter en même temps l'idée d'une disparition du latin comme langue vivante commune dès le V^e siècle. Il n'est donc pas possible de s'en remettre à lui pour se faire une idée précise sur le statut à accorder aux *Dialogues* et aux *Homélies sur l'Évangile*, ni sur l'évolution de la communication verticale en Italie lombarde. Il faut retourner à Grégoire lui-même.

81. *Ib.*, p. 111, n. 19.

82. DAG NORBERG, *Syntaktische Forschungen*, p. 21. Cf. *supra*, chap. I, n. 40.

83. *Ib.*: "Quoique le latin soit devenu de plus en plus exclusivement une langue littéraire - la langue littéraire d'une nation qui parlait une autre langue, mais ne pouvait pas l'écrire (p. 85). La langue quotidienne change constamment : en quelques siècles, elle est totalement transformée. Dans l'Antiquité Tardive, le latin est devenu le roman (p. 251)".

84. F. LOT, *A quelle date a-t-on cessé de parler latin ?* Cf. *supra*, chap. I, p. 27.

85. Son premier chapitre, où il analyse longuement des textes de saint Augustin, prouve que l'érudit fonde son analyse sur l'idée que le texte écrit des sermons agit sur le public des simples fidèles grâce à une lecture à haute voix directe, sans passer par le truchement d'une traduction.

II - CREDIBILITE DU TEMOIGNAGE GREGORIEN.

Il n'est pas aisé de situer sûrement l'oeuvre grégorienne dans une perspective sociologique, même dans le cas d'ouvrages apparemment aptes à être classés immédiatement. Nous savons désormais qu'on ne peut exclure ni la langue employée par le pape, ni le registre stylistique qu'il a choisi, ni le contenu pédagogique qu'il a enseigné dans ses oeuvres populaires pour entrer en contact avec les fidèles illettrés. Avons-nous des indices positifs de cette communication ; et avons-nous le droit d'en user comme d'arguments convaincants ? Comme nous l'avons déjà dit, la validité des témoignages s'éprouve normalement à mesure que l'on examine les pièces du dossier. Par prudence, nous poserons malgré tout la question préalable de la crédibilité du témoignage de Grégoire : ce dernier pouvait-il accéder au sens des réalités linguistiques et sociales de son temps ?

1 - *Elitisme et réalisme**Une perception trop aristocratique ?*

L'ascendance, l'éducation, l'entourage, la position sociale et certains traits de mentalité liés aux précédents pouvaient constituer un écran entre lui et la réalité quotidienne. Il est né d'une lignée patricienne. Son enfance s'est écoulée au milieu de l'aristocratie romaine⁸⁶. Son éducation fut assurément à cette image : solide et sélective⁸⁷. L'esprit de famille le rattache à la plus pure tradition élitiste des "sénateurs". Son enfance et son adolescence se sont écoulées dans le cadre extraordinaire des palais de la Ville⁸⁸. Il serait fort surprenant qu'il n'ait pas eu l'occasion d'assister à des entrevues et à des contacts officiels ou fortuits entre des membres de sa propre *domus* et des fonctionnaires impériaux.

Sa carrière présente les mêmes caractéristiques. La préfecture de Rome, qu'il assume après la restauration justinienne, gardait un grand prestige malgré les destructions et les épreuves qu'avait subies

86. Sur les origines patriciennes de Grégoire, F.H. DUDDEN, *Gregory*, t. 1, ch. 1 et M. REYDELLET, *Introduction*. Grégoire appartient en fait à l'ancienne noblesse sénatoriale. Cf. L.M. HARTMANN, *Geschichte Italiens*, t. 1, p. 364 ; t. 2, p. 154.

87. Cf. F.H. DUDDEN, *Gregory*, t. 1, chap. 3 ; P. RICHÉ, *Education*, p. 187 sqq.

88. F.H. DUDDEN, *Gregory*, t. 1, chap. 1, p. 11-15 (avec peut-être quelque excès de "romantisme des ruines").

la capitale⁸⁹. Lorsque Grégoire décide d'être moine, il prend l'habit chez lui, dans un monastère urbain, au coeur de la culture latine⁹⁰, et non pas dans un désert physique, humain et culturel⁹¹. Grégoire n'a donc guère eu l'occasion de subir un de ces changements brusques de milieu, d'entourage ou de condition qui peuvent nourrir une sensibilité d'apports et d'impressions nouveaux, et la mettre face aux réalités humbles et parfois cruelles d'une époque. Ce cas s'est-il présenté à l'occasion du long séjour qu'effectua Grégoire à Constantinople comme apocrisiaire ? C'était de toute façon un poste de prestige élevé et il ne nous en est parvenu que l'écho de ses contacts avec l'aristocratie byzantine⁹². Enfin, être l'évêque de Rome pouvait d'autant plus isoler Grégoire de la masse des fidèles qu'il n'avait gardé autour de lui après son élection qu'un entourage exclusivement monacal⁹³. Un tel bilan incline le lecteur à attribuer à Grégoire une mentalité aristocratique et purement cléricale.

Ouvertures à la réalité

Mais on ne doit pas juger une personnalité de manière linéaire et mécanique⁹⁴. En outre, les facteurs d'adaptation à la réalité

89. Cf. A. CHASTAGNOL, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas Empire*, Paris, 1960. Les fastes de cette fonction ne s'étaient sûrement pas tout à fait éteints, surtout après la remise en ordre voulue par Justinien. On s'en fera une idée en se reportant au récit de Sidoine Apollinaire (*Carm.*, éd. A. LOYEN, Paris, 1961, *Introduction*, p. XX), qui fut lui même préfet dans les toutes dernières années de l'Empire (468).

90. Sur le maintien de la culture classique à Rome au VI^e siècle, P. RICHE, *Education*, p. 65-69, 182-187. Le rétablissement de salaires payés par l'état (décision de Justinien en 554) à certains professeurs n'a pu que contribuer à cette pérennité. D'un autre côté, l'éducation chrétienne s'organisait, même si les tentatives du pape Agapit et de Cassiodore pour mettre en place une structure organisée n'ont pas immédiatement réussi (P. RICHE, *ib.*, p. 173-177).

91. On sait que le monachisme primitif venu d'Orient apporta avec lui un goût certain de la *docta ignorantia* au détriment de la *sapientia indocta*. Même si ces doctrines ainsi radicalisées se sont fort infléchies en Occident, la qualité de la culture devait être médiocre chez les ermites et les moines installés au coeur des forêts. On se rappelle les difficultés que rencontra Cassiodore à Vivarium : il n'arrive parfois pas à mieux faire qu'à alphabétiser ses moines.

92. F.H. DUDDEN, *Gregory*, t. 1, ch. 6 .

93. *ib.*, t. 2, ch. 2, p. 244-245.

94. On prendra l'exemple classique et célèbre d'Hannibal, qui unissait en lui les caractères de la plus haute aristocratie à la capacité de communiquer avec toutes ses troupes (pourtant bien

étaient nombreux. En pleine guerre de reconquête byzantine, le jeune Grégoire a pu assister de près aux mouvements confus qui agitérent les rues de Rome⁹⁵. Ses fonctions de préfet purent très bien l'amener à affronter des masses misérables de Romains, comme Ammien Marcellin le montre pour ses prédécesseurs du IV^e siècle⁹⁶. Traverser la mer pour se rendre à Constantinople l' a bien contraint à vivre de plain-pied avec un équipage. Les rues de la grande cité grecque ont été parcourues par l'apocrisiaire, qui a dû être témoin des convulsions sociales provoquées par les affrontements des factions au cirque⁹⁷. Le jour même où Grégoire fut élu pape, il parcourut Rome en procession solennelle. La maladie, l'angoisse et la mort qui régnaient sur la Ville n'ont-elles pas rompu alors ces barrières hiératiques que dressait le cérémonial entre l'évêque de Rome et ses fidèles⁹⁸ ?

Le goût de Grégoire pour la vie et l'ascèse monacales doivent nous rappeler d'autre part que, vingt-cinq ans avant sa "conversion", s'éteignait Césaire, évêque d'Arles. Il était lui aussi un "produit" de l'éducation monastique⁹⁹. Or, c'est précisément, parmi les Pères de l'Eglise, celui qui rompit le plus délibérément avec une culture et une pratique élitistes, pour fonder une expression littéraire, plus radicale encore que l'oeuvre d'Augustin, sur le choix d'un *sermo humilis*¹⁰⁰. Grégoire fut le biographe de Benoît ; il y a longtemps que l'on a mis en valeur le caractère pratique et réaliste de la Règle

disparates ethniquement!) et de s'en faire aimer (cf. l'ouverture du livre XXI de Tite-Live). Inversement, ne jugerait-on pas que l'oeuvre de Rabelais est apte à tout contact populaire ? Pourtant, quelle écriture fut plus savante et moins accessible au grand public - et le reste aujourd'hui (M. BAKHTINE, *L'oeuvre de F. Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, 1970) ?

95. Voyez le récit des sièges successifs de Rome par Procope de Césarée (*De bello gothico*, 6, notamment) et telle ou telle scène de rue, comme 6, 8, 1-11, où l'on voit Bélisaire, se déplaçant à cheval au forum, être interpellé énergiquement par un certain Praesidius, venu de Spolète demander justice.

96. Sur les difficultés et les risques de la tâche, A. CHASTAGNOL, *La préfecture*, notamment p. 312 sqq. Rappelons aussi la séquence célèbre où le préfet de la Ville Leontius affronta une foule de mécontents et fit arrêter un de ses meneurs, Pierre Valvomérés (AMM., *RG*, 15,7).

97. Sur ces épisodes, E. BREHIER, *Les institutions de l'Empire byzantin* (2), Paris, 1969, p. 159 - 165 et G. DAGRON, *Naissance d'une capitale, Constantinople*, Paris, 1975, p. 348 sqq.

98. F.H. DUDDEN, *Gregory*, t. 1, p. 211-221. Le personnel domestique du pape était-il d'ailleurs si stylé que son langage fût sans rapport avec le latin des rues ?

99. Voir la présentation de M.J. Delage dans son édition (SC), et P. Riché, *Education*, p. 126 sqq.

100. Cf. E. AUERBACH, *Literary language*, p. 88 sqq.

bénédictine¹⁰¹. Suivre le travail et le comportement de Grégoire au fil de sa correspondance le montre souvent directement aux prises avec la vie quotidienne, c'est-à-dire tout à fait capable de dépasser le cadre de sa culture pour adopter une attitude pratique conforme aux intérêts bien compris de l'Eglise et de ses fidèles¹⁰². Il est même arrivé à Grégoire d'entrer dans une étonnante colère pour une menue affaire de famille : le ton de la lettre, la manière dont le responsable du scandale est pris à partie, les détails donnés sur les aspects matériels de l'escapade, prouvent un contact direct et brûlant avec les *realia* de la vie¹⁰³.

Renouvellement politique

Les capacités politiques du pape ont été depuis longtemps reconnues¹⁰⁴. Plus récemment, la thèse de M. Reydellet vient de démontrer que cette espèce de renversement d'alliance qu'effectuera la papauté au VIII^e siècle était déjà préparée par la pensée et l'oeuvre politique de Grégoire¹⁰⁵. Sans manquer vraiment de fidélité à l'égard de l'empereur d'Orient, le pape sait se tourner peu à peu vers les royaumes barbares d'Occident, les accepter comme des éléments dynamiques nouveaux dans l'histoire, spécialement religieuse, et esquisser une théorie de la royauté chrétienne qui préfigure l'idée d'un empire chrétien d'Occident. En aucun cas, par conséquent, Grégoire ne s'est laissé égarer par un prétendu conservatisme issu d'une tradition aristocratique, qui l'aurait empêché d'adapter aux réalités de son temps la conduite de l'Eglise en Occident. On sera donc en droit de considérer que le témoignage qu'il nous apporte, sans être libre de toute inertie, possède une valeur qui permet de juger de la situation culturelle et linguistique que connut l'Italie du VI^e siècle.

101. H.I. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, t. 1, p. 483 et surtout l'*Introduction* d'A. De Vogüé à son édition de la règle, Paris, 1975 (SC n° 181), p. 57 sqq.

102. La manière dont le pape traite le cas si difficile de Venantius est à cet égard exemplaire : F.H. DUDDEN, *Gregory*, t. 2, p. 194 sqq.

103. Vitalien, évêque de Sicile, chargé de garder recluse dans un monastère la fille de Tullianus, ex-maître de la milice, avait failli à sa mission. Grégoire lui adresse deux lettres de reproches extraordinairement violents : "quia nimia desidia ac torpore deprimeris, quia ergo tantum hebes tantumque negligens es (*ep.*, 8, 8 ; nov. 597) ; si homo esses aut distractionem aliquam habuisses, si intellectum hominis habuisses (8, 9 ; nov. 597)". Grégoire soupçonnait sûrement Vitalien de complicité. Mais quel ton !

104. Bilan chez F.H. DUDDEN, *Gregory*, t. 2, ch. 11 ; J. RICHARDS, *Consul of God*, p. 85 sqq ; p. 108 sqq.

105. M. REYDELLET, *La royauté*, ch. 11, p. 445 sqq.

2 - Théorie de la communication

Les exigences pastorales de Grégoire semblent garantir en théorie que les *media* ecclésiastiques sont requis par lui d'exercer pleinement leur fonction de communication. Nous retrouvons un problème classique de l'histoire culturelle. Dans une certaine mesure, l'orateur antique a cédé sa place au pasteur chrétien. L'éloquence classique ne s'est pas tue, mais elle a été relayée par une forme nouvelle de la communication orale¹⁰⁶.

Eloquence et discretio

L'héritage de cette *ars* demeure vivant, dans la mesure où elle avait mis en place un enseignement de la rhétorique ordonné vers le triple but d'enseigner, émouvoir et plaire pour convaincre. Par l'intermédiaire des préceptes d'Augustin, la prédication chrétienne garde vivante en Italie lombarde une part importante de l'héritage antique¹⁰⁷. Car le souci d'efficacité oratoire anime Grégoire dans ses recommandations de principe et dans ses exposés théoriques : la nécessité de communiquer est un devoir si impérieux à ses yeux qu'il forge l'expression nouvelle d'*ordo praedicatorum* et que ces mots (comme *ordo doctorum*) reviennent sans cesse dans ses écrits¹⁰⁸. La mission kérygmaticque (transmettre le message sacré) est au cœur de toute religion, surtout à une époque d'expansion ; elle est le complément du mouvement missionnaire. Ici, l'oeuvre de conversion est bien attestée : Grégoire mérita le titre de "pape des missions"¹⁰⁹. Or, cette "capture" des âmes suppose une prédication apte à les toucher, individuellement et collectivement.

Grégoire énonce donc en de nombreux passages les règles obligatoires de la communication. Les plus importants pour notre propos se trouvent naturellement dans la *Regula pastoralis* ; les *Moralia in Iob* offrent également des exposés pertinents. Le prologue du livre III de la *Regula* répète de manière précise le canon fondamental de l'éloquence chrétienne : "Puisque, donc, nous avons montré quelle doit être la qualité du pasteur, donnons maintenant à voir quelle doit être la qualité de son enseignement. En effet, comme l'a enseigné longtemps avant nous Grégoire de Nazianze..., une unique et identique exhortation ne convient pas à tous, parce que tous ne sont pas régis par une règle de conduite uniforme... C'est donc d'après la qualité

106. Voir *supra*, chap. I, et II, et G.A. Kennedy, *Classical rhetoric and its christian and secular tradition from ancient to modern times*, Chapel Hill, 1980, p. 125-126, 136, 139-140, 145.

107. Analyse rapide de la teneur de la *Regula pastoralis* chez J.J. MURPHY, *Rhetoric in the middle ages*, ch. VI, p. 292-297. Sur la continuité de la tradition oratoire, on se reportera aussi à la thèse de M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence*.

108. Cf. CL. DAGENS, *Culture et expérience chrétiennes*, p. 259 et P. RICHE, *Education*, p. 536.

109. F.H. DUDDEN, *Gregory*, t. 2, P. 99-159.

de l'auditoire que doit prendre forme la parole des savants pour convenir aux individus selon leurs singularités propres, sans jamais cependant s'écarter de la méthode d'instruction commune¹¹⁰". Grégoire traite ici manifestement du contenu de l'enseignement à donner.

Mais la distinction entre le contenu et son expression s'efface dans la recommandation suivante : "Il faut avertir d'une manière les esprits avisés et d'une autre les esprits obtus de ce siècle... Les premiers sont mieux guidés par des arguments rationnels, les seconds par des *exempla* ... de manière à ce que les uns soient brisés par une logique implacable et les autres convaincus d'aspirer à un meilleur idéal par le goût flatteur de l'imitation¹¹¹". Il s'agit de former des pasteurs capables de s'adapter à leur public en acquérant et en exerçant l'antique faculté de discernement qu'est la *discretio*¹¹².

Catégories d'auditeurs

Distinction pédagogique capitale : "les esprits obtus" et les "esprits avisés". Quelles catégories sociales et culturelles, sinon linguistiques, désignent ces qualificatifs ? Nous ne pensons pas qu'il s'agisse seulement d'individus intelligents d'une part et inintelligents de l'autre. L'antonymie implique une opposition culturelle plutôt qu'intellectuelle. Le *sapiens* désigne une personne qui a acquis une certaine agilité mentale grâce à son instruction. Par contraste, l'*hebes* indique donc celui dont l'esprit est resté

110. GREG., *Reg. past.*, 3, *Prol.*, PL, t. 77, c. 49 sqq.: "Quia igitur qualis esse debeat pastor ostendimus, nunc qualiter doceat demonstramus. Vt enim longe ante nos reuerendae memoriae Gregorius Nazianzenus edocuit, non una eademque cunctis exhortatio congruit, quia nec cunctos par morum qualitas astringit... Pro qualitate igitur audientium formari debet sermo doctorum, ut et ad sua singulis congruat, et tamen a communis aedificationis arte nunquam recedat". On trouve effectivement une théorie détaillée de la prédication, considérée du point de vue de l'adaptation aux niveaux culturels et aux situations morales des auditoires chez Grégoire de Naziance, notamment dans son *Discours 2*, par. 28-31 (éd. J. BERNARDI, *SC*, t. 247, Paris, 1978).

111. *Ib.*, 3, 6, c. 56D-57A : "Aliter admonendi sunt sapientes huius saeculi, atque aliter hebetes. Sapientes quippe admonendi sunt, ut amittant scire quod sciunt ; hebetes quoque admonendi sunt, ut appetant scire quae nesciunt... Illos plerumque ratiocinationis argumenta, istos nonnunquam melius exempla conuertunt... quatenus et illos uictrix ratio frangeret et istos ad maiora conscendere imitatio blanda suaderet". La recommandation en forme d'antithèse sur le bon usage des *argumenta* et des *exempla* se trouve dans les mêmes termes chez Grégoire de Naziance (*Discours*, 2, 30 : *Tous mèn agèi logos, hoi dè rhuthmidzontai paradeigmati* - sur la méthode de transcription, cf. *infra*, l'Annexe 2, n. 3).

112. La vertu paulinienne du discernement spirituel, entendue alors en un sens plus large, rejoint ainsi le concept classique de *decorum*. Cf. la mise au point sur le concept grégorien de discrétion établie par C. Dagens, *Culture et expérience*, p. 96.

en friche et qui souffre d'un handicap intellectuel dû à l'inertie¹¹³. La suite du texte cité présente d'autres oppositions qui précisent celle-ci : *insipientes* et *tardiores* reprennent *hebetes*.

Ce serait pourtant une erreur de croire que les mots sont en général interchangeables dans ce domaine sous la plume de Grégoire. Le terme *humiles*, par exemple, s'il est opposé à *elati*, désigne non pas les esprits incultes, mais les caractères modestes¹¹⁴. Dans ce cas, *humiles* n'est pas assimilable à *simplices*, qui lui-même désignera dans un contexte clair non pas des ignorants, mais des naïfs à l'âme farouche et sans détours¹¹⁵. En effet, *simplices* est opposé à *impuri*, et ce dernier adjectif indique les pervers dans le passage en question. En fait, les nuances de sens que ces mots introduisent dans les textes grégoriens garantissent une présence personnelle du pape à ces réalités. A plusieurs reprises, Grégoire exprime son souci personnel d'instruire les illettrés¹¹⁶. Ces derniers constituent la majeure partie des fidèles - ou des futurs fidèles .

Nous savons donc que le pape prend aussi la grande masse en considération quand il écrit sa *Regula* : "Car faire s'écouler au dehors des sources, c'est répandre en autrui la force de la prédication. Mais diviser les eaux sur les places publiques, c'est distribuer les paroles de Dieu en présence d'une foule d'auditeurs selon l'individualité de chacun¹¹⁷". L'image des sources multiples qui se

113. Le sens indiqué pour *sapiens* est déjà bien attesté chez Cicéron. Cf. H. MERGUET, *Lexicon zu den philosophischen Schriften Ciceros*, Iena, 1894, (t. 3). La locution *homo doctus et sapiens* traduit chez l'orateur le concept de "philosophe", lorsqu'il évite d'utiliser le terme grec lui-même. Sur la conception classique du savoir et de son apprentissage, cf. A. HUS, *Docere et sa famille*, Paris, p. 182-189, qui présente un dossier complet. Le binôme *sapiens/doctus* relève naturellement du vocabulaire de la *paideia*. Son usage par Grégoire nous semble rester fidèle à cet aspect traditionnel.

114. *Reg. past.*, 3, 17, c. 77D-78D : "Aliter admonendi sunt humiles, atque aliter elati... Vnde et elati admonendi sunt, ne plus quam decet sint liberi ; et humiles admonendi sunt, ne plus quam expediat sint subiecti".

115. *Ib.*, 3, 11, c. 64-65 : "Aliter admonendi sunt simplices, atque aliter impuri. Laudandi sunt simplices, quod studeant nunquam falsa dicere, sed admonendi sunt ut nouerint nonnunquam uera reticere".

116. Cf. *supra*, à propos de la lettre à Sérénus.

117. *Reg. past.*, 3, 24, c. 95D-96A : "Fontes namque foras deriuare est exterius aliis uim praedicationis infundere. In plateis autem aquas diuidere est in magna auditorum amplitudine iuxta uniuscuiusque qualitatem diuina eloquia dispensare". L'image de l'eau est évidemment biblique (on peut se référer à J.J. VON ALMEN, *Vocabulaire biblique*, Paris, 1956 ou à X. LEON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962), mais ce fait ne modifie pas le sens que nous attribuons à l'exhortation grégorienne. D'ailleurs, les voix des prophètes ont été en général des instruments psychagogiques puissants.

répandent sur les places publiques éveille en nous celle d'un espace étendu ; il n'est pas dès lors surprenant que Grégoire se réfère ici à une *magna auditorum amplitudo* : les masses des fidèles sont présentes dans la *Regula* - comme en d'autres oeuvres - parce qu'elles sont l'objet direct des efforts catéchétiques de l'évêque.

Les illettrés

Ces considérations invitent à comprendre que les termes *hebetes*, *insipientes*, *tardiores* désignent des membres de cette masse inculte, et qu'il faut donc reconnaître en eux, essentiellement, les illettrés. On assiste donc à la mise en place d'une pédagogie fondée sur une dualité de fonction correspondant à une opposition de culture : les *exempla* s'adressent aux analphabètes ; les *abstracta* seront réservés aux lettrés¹¹⁸. Toute une partie des fondements de la parénèse médiévale est ainsi mise en place par Grégoire, dans une présentation théorique qui rappelle les enseignements prodigués par Augustin, et en dépasse peut-être, non pas la précision minutieuse et l'exhaustivité, mais l'ampleur des perspectives. Il nous semble en outre, qu'ici, la forme est prise en considération tout autant que le contenu. En effet, les *exempla* représentent un genre littéraire mineur : ils répondent à des règles de composition précises qui visent à assurer l'efficacité de l'enseignement. Le choix d'un niveau stylistique approprié, c'est-à-dire très narratif et élémentaire, devait conduire l'orateur (ou le rédacteur) à s'exprimer en *sermo humilis*, aussi proche que possible d'une expression orale sans apprêt. Lorsque Grégoire recommande au pasteur d'instruire au moyen d'*exempla* les fidèles à la culture élémentaire ou à l'esprit peu agile, il l'engage de ce fait à se détourner d'une expression recherchée pour parler d'une manière accessible aux illettrés.

3 - Pratiques pédagogiques

Il est difficile de faire apparaître cet aspect des préoccupations du pape. Cela tient à ce que sa classification des catégories d'auditeurs repose sur des critères mêlés, tantôt culturels et tantôt moraux. Critiquer cette méthode d'exposé serait anachronique. Il faut plutôt se demander si un tel enchevêtrement ne reflète pas assez fidèlement la réalité sociale et linguistique.

Dangers d'un enseignement trop difficile

Les autres textes de Grégoire opèrent en effet de la même façon. Les *Moralia* laissent entrevoir parfois quelques unes des

118. Sur le concept d'*exempla*, on se réfère à C. BREMONT, J. LE GOFF, J.C. SCHMITT, *L'exemplum*, Louvain, 1982 (*Typologie des sources du Moyen Age Occidental*, fasc. 38) : "L'*exemplum* est un récit généralement bref, donné pour authentique et mis au service d'une parole - la prédication - pour attester une vérité morale. Il se définit donc par sa fonction et sans doute aussi par sa structure narrative (J.C. Schmitt)".

préoccupations pédagogiques qui tourmentaient Grégoire : "Car les eaux emporteraient tout si la totalité de sa science affluait à la bouche de l'orateur en présence d'auditeurs à la culture limitée... Celui-ci ne doit donc pas prêcher à l'intention des personnes sans formation l'intégralité de ses connaissances... Il est interdit en effet de tenir un discours fort à des faibles pour éviter qu'en entendant l'insaisissable, ils ne soient écrasés sous les mots qui auraient dû les soulager¹¹⁹". Le pédagogue remarque ici qu'un enseignement bien entendu doit être progressif. Il redoute que la masse des néophytes ne soit rebutée par un apport doctrinal trop rapidement difficile. Peut-être craint-il aussi qu'un enseignement inadapté par sa difficulté ne brise l'harmonie d'une initiation correcte, et ne favorise l'éclosion de tendances hérétiques. On comprend ainsi la restriction précédente, par laquelle il recommandait à l'orateur, tout en s'adaptant au public, "de ne jamais s'écarter de la règle d'instruction commune". Les craintes de Grégoire n'étaient pas vaines. D'abord, il lui fallait garantir l'Eglise contre les influences ariennes, si puissantes encore¹²⁰ ; ensuite il avait de temps en temps affaire à des cas isolés¹²¹ ; en outre, son séjour à Constantinople n'avait pu manquer de le convaincre des dangers de discussions théologiques qui mettaient en mouvement toute une cité¹²² ; enfin, le pape n'ignorait pas quelles aberrations intellectuelles pouvaient provoquer une assimilation trop rapide de concepts religieux trop difficiles par des esprits mal préparés¹²³. Toutes ces raisons

119. *Mor. in Job*, 17, 30 (Job 24) : "Pariter namque aquae erumperent, si coram infirmis auditoribus, quanta est scientia ex ore loquentis emanaret, si simul se omnis plenitudo praedicationis effunderet..." ; 20, 3 (Job 19) : "Dici enim infirmis fortia prohibet, ne dum incapabilia audiunt, praedicationis uerbis, quibus subleuari debuerant, opprimantur". Ce thème du danger que représente un enseignement trop difficile qui écraserait un public trop faible se trouve développé chez Grégoire de Nazianze, *Discours*, 2, 45.

120. Les mouvements hérétiques étaient, quant à eux, libres de faire appel à tous les moyens de persuasion, même les plus démagogiques. Grégoire pouvait se référer notamment à la manière dont Augustin avait dû adapter son enseignement pour combattre efficacement la propagande des schismatiques donatistes (cf. *supra*, chap. 2, p. 101).

121. Sur les problèmes de l'orthodoxie au sein de l'Eglise au temps de Grégoire, outre naturellement le livre de J. DANIELOU et H.I. MARROU, cf. H. GRUNDMANN, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Göttingen, 1963, p. 3 sqq. A nos yeux, l'affaire de Sérénus constitue un de ces cas isolés, qui apparaissent de manière erratique, et ne sont pas à proprement parler des déviances manifestes, mais révèlent des tentations dans cette voie.

122. P. LEMERLE, *Histoire de Byzance*, Paris, 1965, p. 58-60 ; L. BREHIER, *Vie et mort de Byzance (2)*, Paris, 1969, p. 30-31, 33-34, 41 ; sur les origines de ces mouvements, G. DAGRON, *Naissance d'une capitale, Constantinople*, Paris, 1975, p. 448 et A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècles*, Paris, 1985.

123. L'ethnographie moderne en a relevé de nombreux exemples ;

plaident en faveur d'une prise en considération véritable, par Grégoire, de la réalité culturelle, sociale et historique. Ses recommandations s'enracinent dans une expérience.

Marinien de Ravenne et les Moralia

La correspondance nous en donnera un exemple concret. En Janvier 602, le pape écrit à Jean, sous - diacre de Ravenne, une lettre dont voici l'essentiel : "Mais ce que l'on m'a rapporté de divers côtés, que le très révérend frère Marinien, mon cher Marinien, qui est évêque comme moi, faisait lire lors des Vigiles en public le commentaire sur Job, ne m'a pas fait du tout plaisir, parce que cette oeuvre n'est pas adaptée au public commun et procure à des auditeurs sans instruction plus d'embaras que d'aide. Dis-lui en revanche qu'il faut lire les commentaires des Psaumes, aux Vigiles, pour pousser avant tout aux bonnes actions les esprits des laïcs¹²⁴". Marinien, évêque de Ravenne, est un ami et un admirateur de Grégoire qui lui avait confié la lecture, après correction (*emendatio*), des *Homélies sur Ezechiel*¹²⁵. C'est donc un personnage de tout premier plan, tant dans la hiérarchie que du point de vue culturel. En outre, Jean aussi est un érudit : il est en quelque sorte le secrétaire de Marinien¹²⁶. Grégoire le charge de faire retirer de la circulation des "copies pirates" de certains exposés faits par lui-même, et une copie fautive des *Commentaires sur Job*, que s'est procurée Marinien. Cette affaire se déroule donc entre des hommes que nous pouvons appeler de véritables professionnels. Il n'est pas question de décisions disciplinaires aléatoires, mais de règles pédagogiques mûrement réfléchies.

citons pour l'Italie : C. GINZBOURG, *Le fromage et les vers, L'univers quotidien d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, 1980.

124. *Ep.*, 12, 6 : "Illud autem quod ad me quorundam relatione perlatum est, quia reuerentissimus frater et coepiscopus meus Marinianus legi commenta beati Iob publice ad uigilias faciat, non grate suscepi, quia non est illud opus populare et rudibus auditoribus impedimentum, magis quam proeuctum generat. Sed dic ei ut commenta Psalmorum legi ad uigilias faciat, quae mentes saecularium ad bonos mores praecipue informant".

125. *Ep.*, 12, 16a : "Homilias, quas in beatum Ezechielem prophetam ita, ut coram populo loquebar, excerptae sunt, multis curis inruentibus in abolitione reliqueram. Sed post annos octo, petentibus fratribus, notariorum schedas requirere studui easque ... transcurrens, in quantum ab angustiis tribulationum licuit, emendavi. Tua itaque dilectio has sibi ad legendum mitti poposcerat, sed ualde incongruum erat, ut aquam despicabilem hauriret, quem constat de beatorum patrum Ambrosii atque Augustini torrentibus profunda ac perspicua fluentia adsidue bibere". Faut-il sentir un peu d'affectueuse ironie dans la référence à la culture de Marinien ? De toute manière, il n'y a pas lieu de douter que sa formation intellectuelle ait reposé sur la lecture d'Ambroise et d'Augustin.

126. On ne sait que peu de choses par ailleurs sur Jean ; cf. DACL, art. Ravenne.

Dans le cas présent, il s'agit d'une lecture, faite à haute voix (par un *lector*), du texte des *Moralia* pendant les Vigiles. Le public est formé de laïcs (comme le donne à penser l'expression *mentes saecularium*), et probablement sans culture dans sa majeure partie (*rudes auditores*) : il n'est à même, de ce fait, de tirer profit que d'une oeuvre "faite pour le peuple (*opus populare*)". Les motifs invoqués par le pape pour justifier son interdiction sont une application directe du critère de la *discretio* exposé dans la Règle¹²⁷. On peut naturellement objecter que Grégoire aurait été mal informé sur le niveau culturel des fidèles ravennates. Ravenne est restée plus longtemps que Rome cité impériale en Occident ; et, surtout, sa situation de métropole mère dans l'exarchat byzantin, étroitement liée à Constantinople, a pu garantir à sa population un niveau culturel plus élevé qu'à Rome - du moins dans le cas des laïcs¹²⁸. Dans ces conditions, Marinien n'aurait pas eu tort de procéder à une lecture publique des *Moralia* devant une assemblée au niveau culturel supérieur, dans l'ensemble, à celui que lui attribuait Grégoire. Mais cette objection ne change rien au fond : pour des esprits à la culture lacunaire, le pape juge - sans doute avec raison - son oeuvre trop ardue, et il en tire des conséquences pratiques sans céder à la tentation d'une lecture qui ne serait alors plus qu'une cérémonie hiératique d'apparat satisfaisant sa vanité¹²⁹.

Ce cas exemplaire montre que chez Grégoire, théorie et pratique vont de pair. La conséquence en est pour nous que son témoignage, direct ou indirect, sur les problèmes des rapports entre la communication écrite et la communication orale de son temps est de grande valeur et doit être étudié de près.

127. Des raisons de nature strictement culturelles liées à la tradition des règles oratoires n'excluent pas que d'autres considérations aient pu guider le pape : Grégoire souhaitait sans doute réserver les *Moralia* aux moines et aux "convertis" à la vie parfaite, dans la perspective des niveaux de "nourriture spirituelle" dont parle saint Paul.

128. Sur Ravenne, cf. le DACL et le RAC. L. HARTMANN, *Geschichte Italiens*, t. 1, p. 399, rappelle que les prétentions excessives de l'archevêché et de l'Eglise de Ravenne étaient essentiellement dues à l'ancienne splendeur de la cité, quand elle avait été capitale, et à l'espèce de promotion que constitua son choix comme résidence de l'exarque. Cf. aussi A. GUILLOU, *Régionalisme*, p. 233-236.

129. On sait en revanche que Marinien n'était peut-être pas dépourvu d'un certain goût de l'apparat, comme l'a révélé l'affaire du *pallium*. Sur les élites ravennates, CH. PIETRI, *Les aristocraties de Ravenne*, in *Studi Romagnoli*, t. 34, 1983, p. 643-673.

III - ECRITURE ET ILLITTERATI

1 - Ecouter l'écriture

Quels rapports s'établissent entre l'écrit traditionnel latin et les illettrés ? Les *testimonia* du pape nous offrent des cas précis d'audition directe des textes sacrés par les illettrés. Les exemples les plus frappants sont ceux de Servulus et d'Equitius. Tous deux se trouvent dans les *dialogues*.

Servulus et les lectores

Le premier semble avoir particulièrement frappé grégoire, puisqu'il reprend un *exemplum* développé dans une homélie : "Je me souviens aussi d'avoir raconté, dans les homélies sur l'Évangile, qu'il y avait sous le portique par lequel on passe, pour se rendre à l'église du bienheureux Clément, un certain Servulus. Il était matériellement pauvre, mais riche spirituellement... Il ne savait absolument pas lire, mais il s'était acheté des codex et en offrant son hospitalité à tel ou tel clerc, il leur faisait lire devant lui ces textes. Il advint qu'il apprît à sa manière l'écriture Sainte, bien que, comme je l'ai dit, il ne sût absolument pas lire¹³⁰".

Ce texte célèbre a donné lieu à des traductions et à des adaptations nombreuses¹³¹. Le personnage mis en scène était bien connu du public romain, et c'est celui-ci que Grégoire prend directement à témoin. Peut-on se faire une idée plus précise de sa place dans la société ? Ce n'était sûrement pas un prolétaire au sens strict. Il avait en effet les moyens d'acheter des manuscrits. Or, ceux-ci coûtaient cher, même après le triomphe du codex¹³².

Les invités de Servulus étaient capables de lui lire à haute voix les Écritures de manière assez satisfaisante pour qu'il en tirât le meilleur profit. Le terme de *religiosos quosque* est ambigu. S'agissait-il de clercs ? De moines ? De laïcs *conuersi* ? Dans tous les cas, ces âmes charitables avaient les aptitudes de *lectores*. Or, cette fonction était difficile et demandait une formation spécifique¹³³. S'il s'agissait donc de laïcs, ils avaient bénéficié

130. *Dial.*, 4, 15, 2-3. L'*exemplum* est repris de *Hom. in Ev.*, 1, 15 (PL, t. 76, c. 1133 C-1134 B), presque mot pour mot.

131. Etude intéressante sur ce texte par M. ZINK, *Le traitement des "sources exemplaires" dans les sermons occitans, catalans, piémontais du XIXe siècle*, in *Cahiers de Fanjeaux*, t. 11, 1976, p. 161-186.

132. Cf. G. CAVALLO, *Libro e pubblico alla fine del mondo antico*, in *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*, Rome, 1975, p. 83-132.

133. Cf. *supra*, chap. 2, p. 124 ; *infra*, chap. IV (Isidore, p. 312) ; chap. VI (Alcuin, p. 514). On se reportera aussi à notre étude sur *Le lector*.

d'une éducation spéciale - privée très probablement - et un tel degré d'instruction ne saurait correspondre qu'à des citoyens ayant quelque aisance¹³⁴. L'hospitalité qu'offre Servulus avait en conséquence une qualité suffisante pour retenir ces hôtes de passage (mais ce n'est pas un puissant - *potens* - c'est un dépendant et en ce sens un *pauper*). Où se tenait Servulus ? Sa présence sous le portique, malgré l'ambiguïté du texte, qui pourrait incliner à le comprendre ainsi, n'est pas permanente¹³⁵. Pour recevoir ses hôtes et se faire faire la lecture, il ne pouvait que rentrer chez lui. Faut-il comprendre qu'il apprit les Ecritures par coeur uniquement par ce moyen ? En ce cas, les séjours de ses invités ont dû représenter un temps important - même en admettant une excellente mémoire auditive, vraisemblable chez une personne ne participant d'ordinaire qu'à la culture orale.

Transparence linguistique

Ce qui est très frappant dans l'histoire, est qu'elle montre l'application d'une recommandation exprimée un demi-siècle plus tôt par Césaire d'Arles. Or, ce dernier pensait précisément à des marchands¹³⁶. Le cas de Servulus méritait donc, pour Grégoire, un traitement narratif exemplaire : il devait servir de leçon aux laïcs de la Ville, même quand ceux-ci ne jouissaient que d'une très modeste aisance. Le *testimonium* s'insère bien dans un cadre matériel, historique et social que l'on sent assez précis pour ne pas refuser sa valeur au témoignage grégorien.

Or, il constitue une invitation nette formulée à l'intention des laïcs, même illettrés, à profiter directement de la tradition écrite chrétienne orthodoxe. Grégoire insiste en effet sur le handicap majeur de Servulus : non pas être paralytique, mais illettré (*nequaquam litteras nouerat... cum litteras funditus ignoraret*). Servulus n'avait reçu absolument aucun enseignement scolaire. Il en est donc réduit à passer par le truchement de la communication orale, pour avoir accès à la communication écrite ; il a pour seul médiateur linguistique sa langue maternelle¹³⁷. C'est elle qui lui permet de

134. En ce sens, H. PIRENNE, *De l'état de l'instruction des laïcs à l'époque mérovingienne*, in *RBen*, t. 46, 1934, p. 165-177 et *L'instruction des marchands au Moyen Age*, in *Annales d'Hist. éc. et soc.*, t. 1, 1929, p. 13-28.

135. C'est ce que semble comprendre l'éditeur (éd., *ad loc.*, p. 60, n. 2). L'ambiguïté provient de la proximité de l'expression *fuit quidam* et des mots *pauper rebus*. Servulus ne se trouvait là que lorsqu'une cérémonie avait lieu dans l'église (*euntibus ... ad ecclesiam beati Clementis*).

136. CAES. ARELAT., *Serm.*, 6 et 8 : l'évêque d'Arles encourage la location de *mercennarios litteratos* (donc de lecteurs privés rétribués) par les analphabètes riches pour que ceux-ci aient accès à l'écriture.

137. Cette expression, apparue au Moyen Age, est antinomique de celle qui est en usage à l'époque classique, *lingua patria*. Cf.

mémoriser le texte latin des Ecritures. L'expression *iuxta modum suum* se réfère donc à cette situation culturelle spécifique ; elle signifie "à la manière d'un illettré (de bonne volonté - *studiose*)". L'*exemplum* montre donc l'audition directe du texte latin par un illettré. Servulus vainc les obstacles physiques et culturels ; parmi ces derniers, l'empêchement linguistique n'est en aucun cas évoqué. Ne pas savoir lire, ne pas posséder de *codices* des Ecritures, constituent d'indéniables entraves. Servulus gagne à les surmonter sa fin merveilleuse et sa sainteté. L'*exemplum* exclut ainsi que l'expression *litteras nescire* puisse signifier automatiquement, comme le voulait la thèse d'H. Grundmann, "ne pas savoir le latin". Il faudrait autrement admettre soit que Servulus avait appris par coeur le texte, à force de l'écouter, sans le comprendre (mais on conviendra que cette interprétation serait forcée) ; soit qu'il eut quelque médiateur supplémentaire à ses côtés qui lui apprit oralement le latin, ou lui traduisit le texte. Cette lecture du récit ajouterait beaucoup à la lettre de l'*exemplum* grégorien ! Ajoutons que le pape n'aurait pas manqué de placer la figure de l'interprète dans son récit, si sa présence avait été nécessaire : c'eût été un obstacle de plus que Servulus aurait eu le mérite de lever. Nous disposons donc bien là d'un argument positif indirect en faveur de la transparence linguistique du latin en Italie vers 600.

2 - La lire aux paysans

Un autre cas remarquable de médiation entre écrit latin et auditeurs illettrés est présenté par les *Dialogues*. Grégoire en parle d'après les témoignages de contemporains qui en ont été les témoins directs.

L'abbé Equitius

Equitius était le puissant abbé de plusieurs monastères en Valérie et directeur de conscience de moniales¹³⁸. Sa formation intellectuelle lui avait-elle été prodiguée au sein de sa famille ? On apprend qu'Equitius avait commencé de prêcher alors qu'il était simple laïc. C'est au terme d'un entretien avec un aristocrate de Nursie qu'il décida de devenir clerc. Cette indication implique une vie en milieu non clérical. Si Equitius avait bénéficié de l'enseignement de quelque école épiscopale ou presbytérale, sinon monacale, son zèle n'aurait pas été constaté et orienté par un aristocrate laïc. La famille du futur saint avait donc assuré sa formation intellectuelle et religieuse. Cette circonstance explique peut-être la facilité avec laquelle Equitius, une fois abbé, avait

J. BATANY, *L'amère maternité du français médiéval*, in *Langue maternelle et communauté linguistique*, Paris, 1982, p. 29-39 et *supra*, chap. I, p. 000.

138. *Dial.*, 1, 4, 1 & 8.

pu continuer de parcourir le pays, et son goût pour le contact direct avec sa population. L'intérêt de ces circonstances pour notre propos est grand : Equitius n'est pas sorti du "vivier" clérical ; il a commencé par mener une existence séculière - qui lui a valu d'être longtemps tenté par "l'aiguillon des plaisirs charnels"¹³⁹. En outre, Equitius est un abbé laïc ; or, la prédication était officiellement réservée aux clercs depuis Léon premier et peut-être uniquement aux évêques. Il fallut attendre Césaire d'Arles pour que le droit de prêcher fût accordé aussi aux prêtres¹⁴⁰. L'activité pastorale d'Equitius était donc initialement tout à fait irrégulière : il s'agit d'une prédication "sauvage". La vision narrée a la valeur d'une consécration intérieure qui précède son entrée dans les ordres et constitue une régularisation rétrospective de son initiative puisqu'elle signifie qu'Equitius a, en fait, reçu un enseignement privé, mais orthodoxe¹⁴¹. Ainsi l'initiative, pieuse mais hardie, de l'abbé reçut après coup une sanction qui permit de l'introduire dans une biographie officielle¹⁴².

Codices et rustici

Ce personnage un peu marginal fait partie de ces figures que la hiérarchie a eu quelque mal à assimiler dans ses structures. Son activité, une fois qu'il fut consacré, n'est pas moins extraordinaire. Il bat le pays - églises, bourgs, villages -, et pénètre jusque dans les demeures particulières pour prêcher. Son apparence vestimentaire est inhabituelle : "Il était si négligé que s'il saluait une personne ignorant son identité, son salut ne lui était pas rendu. A chacun de ses déplacements, il allait d'ordinaire assis sur une haridelle, avec pour selle des peaux de brebis. Il portait sur lui-même, dans des sacs de peaux pendus à ses flancs, les codex sacrés. Partout où il arrivait, il ouvrait la source des Ecritures et irriguait le pré des esprits". La renommée de ce "missionnaire" de l'intérieur parvient à Rome, où elle soulève des critiques : on s'étonne auprès du pape qu'"un rustre se soit arrogé le droit de prêcher sans avoir fait d'études"¹⁴³. L'affaire tourne naturellement à l'avantage de l'abbé.

Le principal mérite d'Equitius fut de demeurer fidèle, une fois

139. *Ib.*, 1 : "Hunc cum iuventutis suae tempore acri certamine carnis incentiua fatigarent".

140. Sur l'état d'abbé laïc, commentaire *ad loc.* de l'éditeur (p. 45, n. 8) et C. LAURENSEN, *L'Auvergne du VIII^e au IX^e siècle*, Le-Puy-en-Velay, 1987, p. 242 sqq. Sur l'extension du droit de prêcher, P. RICHE, *Education*, p. 170.

141. *Ib.*: "Verba mea posui in ore tuo".

142. Sur ces problèmes d'idéal ascétique et des conflits qu'il entraîne avec la hiérarchie ecclésiastique, F. GRAUS, *Volk*, p. 105-109 et M. HEINZELMANN, *Bischofherrschaft in Gallien*, Munich, 1976, p. 185 sqq., chapitre justement titré "Le problème de l'ascèse asociale".

143. *Ib.*: 9, 10, 11.

ordonné, aux méthodes de ses débuts, du temps où il était laïc : il pratique la lecture publique des textes sacrés à l'intention des fidèles, citadins ou ruraux, en assemblée ou seul à seul (*ecclesias, castra, uicos, singulorum domos*). Sa tenue, minutieusement décrite par Grégoire, répond à une double fonction : retrouver le caractère ascétique de la tradition érémitique d'une part et provoquer ainsi les élites aristocratiques à la *conuersio* ; mais, en plus, croyons-nous, d'autre part, rendre plus directement accessible (et efficace) la fonction de prédicateur en prenant la tenue des paysans. Equitius transgressait une prescription bénédictine en s'accoutrant comme il le faisait¹⁴⁴. Ce choix signifie, à notre avis, que l'abbé voulait par là assurer la meilleure réception possible du message par les paysans illettrés¹⁴⁵. L'opposition des tenues vestimentaires (aristocratique - cléricale / laïque - pauvre) nuisait assurément, dans l'esprit d'Equitius, à un contact étroit entre un auditoire populaire et le prédicateur. Or, sa jeunesse et ses débuts de prêcheur ont montré son goût de la communication orale. Le récit grégorien nous met donc en présence d'une communication verticale prise sur le vif. Certes, les conditions de la réception du message ne sont pas précisées. Mais il faudrait ajouter au texte pour la nier, et supposer l'incompréhension des illettrés dans le cas de cette lecture directe, ou l'ajout, non seulement d'un commentaire, mais aussi d'une traduction par Equitius¹⁴⁶.

144. Cf. la remarque *ad loc.* d'A. de Vogüé à son édition (p. 47, n. 10). Par là aussi, Equitius est un personnage quelque peu exceptionnel, qui se conforme mal au modèle recommandé. Sa tenue vestimentaire équivaut à la qualité culturelle de Sanctulus (cf. *infra*). On voit combien les récits et les cas sont complémentaires et constituent en définitive une véritable structure.

145. En effet, il s'attache à effacer la coupure formelle importante qui sépare un *potens* d'un *humilis*. Voyez comment J. Le Goff a résumé dans une perspective anthropologique la vision qu'ont les clercs et les *potentes* laïcs du monde rural dans le haut Moyen Age (*Pour un autre Moyen Age*, p. 131-144, repris d'une publication dans la *Settimana* 13, 1966, p. 759-770, mais sans la *relazione* très importante qui la suivait) : "Ainsi le paysan est devenu un être anonyme et indifférencié, simple repoussoir de l'élite militaire et cultivée, principal fardeau de l'Eglise (p. 144)". Equitius adopte là également une attitude extraordinaire, dans l'espoir que son mimétisme vestimentaire (nous n'excluons pas naturellement qu'il ait eu aussi le désir de pratiquer l'humilité, comme l'observe A. de Vogüé) lui permettra une meilleure acceptation de la part des *contadini*. Sa conduite n'est pas à l'image de celle des anciens cyniques de l'époque hellénistique : leur tenue relâchée devait accroître l'efficacité de leur diatribe ; mais celle-ci visait surtout les élites. Sur tous ces problèmes, le livre de V. RECCHIA, *Gregorio Magno e la società agricola*, Bari, 1978, est muet. L'auteur ne s'occupe nullement de la relation culturelle entre le monde paysan et les milieux lettrés, même dans sa conclusion, p. 150-155. La discussion qu'il introduit, p. 57, n. 1, sur les connotations péjoratives éventuelles du terme *rusticus* est lacunaire et renvoie, de toute façon, à l'étude précitée de J. Le Goff.

146. La cabale dont l'abbé est la victime est un indice sûr du

Culture et alphabétisation

En outre, l'abbé sait lire. Ce fait n'empêche pas ses critiques de monter une cabale et de le dénigrer auprès du pape. Les termes de leurs reproches sont intéressants dans la mesure où ils jouent sur le sens du vocable *rusticus*. La traduction essaie d'en rendre compte ("quel est ce rustre ?"). Mais il faut insister sur ce point. Le mot employé reçoit toute sa force du recours au jeu traditionnel des croisements entre le sens social de "paysan" et le sens culturel d'"illettré". Les détracteurs ne sauraient reprocher directement à Equitius sa tenue. En revanche, ils auraient raison de se scandaliser devant une prédication fantaisiste, faite par un marginal : il y aurait là la source possible d'un mouvement hérétique. La thèse de H. Grundmann se trouve donc, en ce cas aussi, contredite. Equitius ne peut pas être accusé de ne pas savoir lire ; les informateurs objectifs - et le récit lui-même fait par les critiques - auraient détruit l'effet recherché devant ce qui aurait été une évidente manipulation de l'information. On doit donc comprendre que l'accusé a bien une capacité suffisante qui lui donne accès à la tradition écrite, et qu'il est à même de la transmettre grâce à une lecture à haute voix qui en assure la perception et en préserve l'orthodoxie. Cette réalité n'empêche pas les détracteurs de le qualifier d'"inculte". On admettra, en conséquence, qu'un individu qui sait lire peut ne pas échapper à une classification culturelle péjorative. Cela signifie qu'au moins dans des centres de culture importants, l'évolution sémantique présentée par H. Grundmann n'avait pas eu lieu.

Récusera-t-on la valeur de ce texte parce que sa réalité historique n'est pas certaine ? Il est bien vrai qu'une certaine stylisation s'y laisse remarquer¹⁴⁷. Le récit recourt à des analyses morales qui nous renvoient aux allusions d'Ammien Marcellin sur les perversions de l'administration aulique. Mais le fond du récit correspond à ce que nous savons des conflits entre la hiérarchie ecclésiastique et les initiatives individuelles de moines, d'ermites, voire de laïcs inspirés¹⁴⁸. Les hésitations du pape, lors de l'envoi du *defensor* Julien, marquent avec vraisemblance les difficultés rencontrées dans les faits pour adopter une attitude doctrinale cohérente¹⁴⁹. Nier un support objectif du récit de Grégoire serait

succès populaire de sa méthode.

147. Elle tient à l'emploi de *topoi* et à une certaine mise en scène. Sur la signification et la valeur historique des *loci communes* au HMA, cf. *supra*, notre introduction générale et les pages que F. GRAUS, *Volk*, p. 74 sqq., leur a consacrées. Sur la mise en scène, on manque d'études stylistiques précises, mais voir les travaux de F. TATEO, *La struttura dei Dialoghi di Gregorio Magno*, in *VetChr.*, t. 2, 1965, p. 101-128 ; P. BOGLIONI, *Miracle et merveilleux religieux chez Grégoire le Grand ; théorie et thèmes*, in *Cahiers d'Etudes Médiévales*, t. 1, Montréal-Paris, 1974, p. 11-102 et A. VITALE BROVARONE, *La forma narrativa* (cité *supra*, n. 28).

148. Cf. *supra*, n. 142.

149. En quel sens prendre le mot *defensor*? La note 12 de l'édition ne le précise pas (p. 49). Le terme a certainement quelque rapport

prendre une attitude hypercritique. La signification de la narration est au moins aussi importante ici que la réalité des événements rapportés. C'est exactement en ce sens qu'avait élaboré son exposé H. Grundmann : à partir d'un réseau d'oppositions sémantiques, plus que de contrastes entre les faits.

3- Un saint illettré

Après le laïc illettré et l'abbé lettré, nous rencontrons une autre figure religieuse et culturelle, celle d'un prêtre quasi analphabète que Grégoire a connu personnellement¹⁵⁰.

Sanctulus de Nursie

Le statut social et culturel de ce saint était particulier : Sanctulus, quoique prêtre, ne savait pratiquement pas lire : "Nous savons bien que ce vénérable Sanctulus ne savait que mal l'alphabet même. Il ignorait les préceptes de la loi, mais, parce que l'achèvement de la loi est la charité, son amour de Dieu et du prochain lui a permis de respecter la loi en son entier. Et ce qu'il ignorait en savoir extérieur, il le vivait en amour intérieur. Et lui qui n'avait peut-être jamais lu... connaissait le précepte si sublime de l'apôtre par l'action plus que par la science¹⁵¹". Les expressions employées impliquent que Sanctulus savait tout juste déchiffrer les lettres de l'alphabet, mais sans être capable d'une véritable lecture, et à fortiori de suivre un texte manuscrit. Les atténuations dont le pape accompagne ses indications paraissent trahir quelque embarras. Grégoire ne peut exalter sans réserve une telle ignorance de la culture écrite chez un prêtre, alors que lui-même est intervenu plusieurs fois, au cours de sa vie, pour rappeler qu'une instruction minimale est requise - et notamment la capacité de lire - d'un futur homme d'Eglise¹⁵². Et s'il oppose, selon un *topos* classique dans ses écrits,

avec le *defensor ciuitatis*, dépositaire des lois. V. Recchia (*Gregorio magno e la società agricola*, p. 25), comprend qu'il s'agit d'administrateurs des intérêts matériels du siège épiscopal romain. Cf. aussi A. Guillou, *Régionalisme*, p. 83.

150. *Dial.*, 3, 37, 1 : "Sanctulum nomine, qui ad me ex Nursiae prouincia annis singulis uenire consueuit".

151. *Ib.*, 19 : "Scimus certe quia idem uenerabilis uir Sanctulus ipsa quoque elementa litterarum bene non nouerat. Legis praecepta nesciebat ; sed quia plenitudo legis est charitas, legem totam in Dei ac proximi dilectione seruauit ; et quod foris in cognitione non nouerat, intus uiuebat in amore. Et qui nunquam fortasse legerat... tam sublime apostolicum praeceptum faciendo magis quam sciendo nouerat...".

152. Sur ce point, P. RICHE, *Education*, p. 138-139 et cf. notamment en note 128 le décret de Gélase I : "Vt nemo litteras nesciens uel aliquid parte corporis minutus prouehatur ad clerum". On y remarque le parallèle établi entre une tare physique et une lacune culturelle.

la *docta ignorantia* de Sanctulus à l'*indocta sapientia* du diacre Pierre, cela s'explique par le même scrupule¹⁵³. Sanctulus est un être d'exception. Dans ce seul cas, il est admissible, aux yeux de Grégoire, qu'un prêtre soit analphabète : parce que ses qualités spirituelles compensent son ignorance intellectuelle.

Mens simplex

L'image intéressante qui clôt le paragraphe concerné est révélatrice : le pape y recourt à la notion de parfum et l'on apprend que Sanctulus n'avait pas "l'odorat" très fin¹⁵⁴. On doit comprendre, en transposant l'image sur le plan culturel, qu'il n'était sensible qu'au contenu doctrinal, mais insensible à l'expression. Il n'est donc pas exact de traduire *simplicem mentem* par "cœur simple", à moins de comprendre, par là aussi, les facultés intellectuelles¹⁵⁵. Sanctulus est d'ailleurs qualifié une autre fois en ces termes par Grégoire¹⁵⁶ ; le pape s'est étonné devant tant de naïveté intellectuelle. Le mot *simplex* s'intègre en effet dans tout un ensemble sémantique comprenant des mots comme *rudis, humilis, infirmus...* Ces vocables désignent d'ordinaire des laïcs à la culture rudimentaire, et bien entendu illettrés : c'est à cette catégorie que pense Grégoire, malgré la prudence réservée des expressions qu'il emploie. On retrouve donc, comme le remarque justement l'éditeur, le récit concernant Etienne de Rieti dans les *Homélies sur l'Évangile*, où le protagoniste est dit avoir une "existence savante (par sa pratique des vertus chrétiennes), mais une parole d'illettré¹⁵⁷".

Sanctulus doit donc être placé - tout comme Etienne de Rieti - dans cette catégorie d'individus dont l'expression orale laisse beaucoup à désirer, et auxquels fait allusion Grégoire dans sa préface¹⁵⁸. Ainsi, le cas de Sanctulus est le complément symétrique

Cf. aussi p. 215-219. Peu d'indications, en revanche, sont données par le livre de J. RICHARDS, *Consul of God*.

153. Sur ce *topos*, H. DE LUBAC, *Les quatre sens*, t. 2, 1, p. 67 sqq. et CL. DAGENS, *Culture et expérience chrétiennes*, p. 45 sqq. Sur le statut de ces personnages d'exception dans la société ecclésiastique, cf. M. Heinzelmann (n. 142). La contradiction entre la règle culturelle et le cas particulier de Sanctulus est patente. Il appartient au pape de trancher ou de transiger : nouvel exemple de l'esprit d'adaptation (et de la charité) de Grégoire.

154. *Dial.*, 3, 37, 20 : "Ille uirtutum fructus carpere nouerat, quamuis hos in uerbis odorare nesciebat".

155. *Ib.*, 18 (p. 425 de l'édition).

156. *Ib.* : *mira simplicitate et ueritate*.

157. *Hom. in Eu.*, 2, 35, 8 (PL, t. 76, c. 1263 D-1264 A) : "Erat autem huius lingua rustica, sed docta uita".

158. *Praef.*, 10 ; cf. *infra*, p. 237. Sanctulus fut un homme d'action qui ne craignit pas de défier les envahisseurs ; son courage

de celui d'Equitius. L'abbé, quoique de toute évidence cultivé, avait été traité d'ignare. Sanctulus, quoique manifestement illettré, mérite d'être appelé savant ; il participe pleinement, de toute manière, à la vie du monde clérical. Une telle continuité aurait été inconcevable dans un espace linguistique brisé par un partage strict entre latinophones et romanophones. Quoique marginal et original, Sanctulus reçoit de Grégoire un statut acceptable, parce que la latinité - même sous sa forme tardive, parlée et vulgaire - est encore un bien commun. On ajoutera que le pape parle avec affection de ce personnage qui avait tout pour le surprendre, sinon le rebuter : c'est l'indice supplémentaire d'une aptitude particulière et d'une ferme volonté de Grégoire, pour entrer en contact direct avec les *pauperes/humiles*.

4 - Ecouter la loi

Nous emprunterons de nouveau à la correspondance de Grégoire notre dernier exemple d'un contact direct entre l'écriture traditionnelle et les *illitterati*.

Problèmes en Sicile

Peu après son élection, Grégoire adressait à Pierre, sous-diacre en Sicile, une longue lettre d'instructions. Les circonstances étaient assez dramatiques. Il semble que les paysans aient été soumis à une pression fiscale exagérée, accompagnée d'exactions, et que le pape ait voulu remédier d'urgence à une situation devenue intolérable¹⁵⁹. La missive comporte des expressions énergiques et se termine par une injonction comminatoire, dont la présence prouve l'intérêt personnel pris par le pape à cette affaire¹⁶⁰. Il est très vraisemblable que Grégoire a directement dicté cette lettre¹⁶¹. Elle apporte donc un *testimonium* important.

physique semble avoir fasciné le narrateur (cette vertu est, après tout, très présente dans l'Ancien Testament).

159. Cf. V. RECCHIA, *Gregorio Magno e la società agricola*, p. 85-86 (L'auteur se borne à traduire la lettre de Grégoire en la paraphrasant).

160. *Ep.*, 1, 42 : "Vide ut omnia absque imminutione custodias, quia de his quae tibi pro servanda iustitia scribo, ego absoluor, et tu si neglexeris, obligaris. Terribilem iudicem considera uenientem ; et de aduentu illius nunc tua conscientia contremiscat, ne tunc sine causa iam timeat, cum coram illo coelum et terra contremuit. Audisti quid rogo, uide quid agas".

161. C'est l'opinion du dernier éditeur du *Registrum*, DAG NORBERG, *Qui a composé les lettres de saint Grégoire le Grand ?* in *Studi Medievali*, 3e Série, 21, 1, 1980, p. 1-17 et notamment, p. 17.

Or, après avoir énuméré les dispositions que doit prendre Pierre pour corriger les abus et pour protéger les victimes, Grégoire déclare : "Lis tout ceci de bout en bout avec attention et dépouille ta paresse habituelle. Fais lire entièrement, par tous les domaines, le document que j'ai adressé aux paysans pour qu'ils connaissent face à la violence les moyens de défense que leur offre notre garantie, et qu'on leur remette soit le texte original, soit des copies¹⁶²". La lettre à Pierre était donc accompagnée d'une autre lettre destinée aux paysans¹⁶³. Ce document reprenait certainement la teneur du texte cité ici (mais sans les reproches à l'adresse de l'administrateur). Grégoire exige d'abord une lecture à haute voix à l'intention des paysans, puis la remise des copies de ses décisions à ces derniers. Il reproduit ainsi une pratique traditionnelle de l'administration antique¹⁶⁴, qu'il complète par un moyen de communication propre à la pastorale chrétienne. Elle est, aux yeux de Grégoire, la seule garantie que ses ordres seront exécutés par Pierre. Or, cette garantie ne saurait avoir été efficace que si le texte lu était bien compréhensible. La situation exigeait absolument une véritable communication avec les destinataires. Le pape ne fait aucune allusion à la nécessité éventuelle d'un interprète ; il n'aurait pas manqué de l'exiger, s'il l'avait jugé indispensable.

Sicile latinophone

Objectera-t-on qu'il s'en remet à un usage supposé, sans avoir vraiment conscience du problème ? Que la situation romaine privilégiée sur le plan linguistique l'a empêché de comprendre celle de la Sicile, où l'évolution des parlers aurait été plus rapide ? Que le public visé par cette lecture était restreint et peut-être pas illettré ? A la première remarque, on opposera le fait qu'il ne pouvait accorder aucune confiance pour respecter cet usage. Si la nécessité de traduire les textes qui disent leurs droits et leurs devoirs aux fidèles dans le cadre de l'administration matérielle des biens ecclésiastiques s'était déjà fait sentir en Sicile, Grégoire aurait intimé au sous diacre l'ordre exprès d'assumer la tâche d'interprète.

La seconde objection néglige une donnée importante de la grammaire comparée des langues romanes : les dialectes sardes et siciliens sont très conservateurs¹⁶⁵. Ils le sont même plus que les

162. *Ib.* : "Haec omnia sollicite relege omnemque illam familiarem tuam negligentiam postposne. Scripta mea ad rusticos quae direxi per omnes massas fac relegi, ut sciant quid sibi contra uiolentias ex auctoritate nostra defendere debeant eis que uel authentica uel exemplaria eorum dentur". On se demande devant le ton sévère de cette lettre si J. Richards (*Consul of God*, p. 140 sqq.) a raison d'estimer qu'il s'agit de recommandations amicales.

163. Le texte ne nous en est pas parvenu. V. Recchia (p. 86) s'en tient au sens obvie du passage.

164. Sur la publicité des lois dans l'Antiquité, J. GAUDEMET, *Les institutions de l'antiquité* (2), Paris, 1982, p. 390-391.

165. Cf. P. BEC, *MPhR*, t. 2, p. 269 sqq. Précisons que les documents

parlers de l'Italie centrale. Pourquoi, dès lors, supposer que la langue parlée aurait été plus évolutive en Sicile qu'à Rome vers 600 ? La troisième objection, enfin, ne tient pas suffisamment compte du sens du mot *rusticos* : d'autres termes étaient à la disposition de Grégoire, s'il avait songé à des *potentes* locaux ; il s'agit bien de paysans, et dans ce cas, il est exclu qu'ils aient appris à lire. Que Grégoire veuille leur confier copie de sa lettre ne doit pas nous égarer : elle était destinée à être montrée, en cas de litige devant un tribunal, et dûment lue avec l'aide de quelque notaire, cleric, ou *defensor ecclesiae* ou *ciuitatis*¹⁶⁶.

Ainsi, au témoignage de Grégoire, les analphabètes de son temps ont encore un accès direct à la langue écrite par le truchement d'une lecture à haute voix. L'écriture est accessible aux illettrés, que ceux-ci en sollicitent la lecture, ou qu'ils la subissent. La langue écrite latine est encore loin d'avoir cet aspect ésotérique qui la rendra impropre à la communication verticale. Elle est encore un bien commun, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas constituer un critère de partage entre l'univers culturel clérical et le monde des laïcs.

IV - PAROLE ET ECRITURE GREGORIENNES

L'Eglise catholique romaine disposait donc d'un moyen de communication traditionnel qui n'était pas encore gravement troublé, mais qui continuait de fonctionner avec une efficacité presque aussi grande qu'aux siècles précédents. Le grand public a-t-il été explicitement visé par Grégoire dans certaines de ses oeuvres, qui auraient été destinées en ce cas à la lecture à haute voix ?

1 - Les Homélies sur l'Evangile

En d'autres termes, avons-nous la preuve que l'écrit traditionnel

médiévaux sardes permettent d'établir dès le XI^e siècle les preuves écrites de ce conservatisme. Le trait le plus remarquable est la persistance des voyelles brèves, *u* qui ne passe pas à *o* fermé et *i* qui ne passe pas à *e* fermé, comme dans de nombreux autres dialectes romans, mais sont conservées sans changement. Ce type de mutation phonologique, quand elle survient, est caractéristique du latin parlé tardif : elle remonte aux V^e/VI^e siècles. On en conclura qu'à cette époque le latin parlé en Sardaigne était plus conservateur que celui parlé à Rome ou à Séville.

166. Sur la notion de *defensor ecclesiae*, cf. *supra* ; sur le *defensor ciuitatis*, J. ELLUL, *Histoire des institutions*, t. 1-2, Paris, 1970, p. 565-566. Sur son existence au VI^e siècle, L. MUSSET, *Les invasions*, t. 1, p. 267 ; H. PIRENNE, *Mahomet*, p. 72 ; A. GUILLOU, *Régionalisme*, p. 82.

a été volontairement employé pour servir de support à la communication orale dans le cadre de la pastorale ? Ce problème est ancien.

L'hypothèse de traductions non écrites

Il hérite, en effet, des débats antérieurs sur les rapports entre les plaidoyers écrits et ceux qui avaient été réellement prononcés par les orateurs antiques, qu'il s'agît de Cicéron ou de Démosthène¹⁶⁷. Dans le cas de l'orateur grec, il est assuré maintenant que les manuscrits nous ont transmis sa parole même, telle qu'elle a été émise devant l'assemblée athénienne¹⁶⁸.

En revanche, on a fréquemment soutenu, dans le cas des homélies du haut Moyen Age, que les prédicateurs s'exprimaient en langue romane sur les anciens territoires latinophones, quoique les homéliaires fussent tous rédigés en latin, et malgré l'absence de toute indication claire sur l'obligation de traduire¹⁶⁹. Les *illitterati* auraient donc reçu, dès le VI^e siècle, au plus tard, une instruction religieuse en langue vulgaire, non consignée par écrit, distincte du latin tardif chrétien, et variable selon les régions dialectales de la *Romania*. La thèse d'H. Grundmann s'inscrit dans cette logique et il est certain que le savant incluait l'Italie lombarde dans cette présentation¹⁷⁰.

Une double médiation entre l'écrit et l'oral sera effectivement indispensable au Moyen Age : l'écrit ne sera plus alors qu'un intermédiaire secondaire dans une opération de transmission du savoir qui suppose une saisie individuelle du texte écrit traditionnel, puis sa traduction, et enfin la proclamation collective de cette dernière à haute voix. Mais l'exemple grégorien démontre, à notre sens, que tel n'est pas encore le cas vers 600. On n'a pas, en effet, prêté une attention suffisante à des indications pratiques essentielles

167. J. HUMBERT, *Les plaidoyers écrits et les plaidoiries réelles de Cicéron*, Paris, 1925 ; R. CLAVAUD, *Démosthène, Prologues* (édit.), Paris, 1974.

168. R. CLAVAUD, *ib.*, *Notice*, p. 31-55. D'après Denys d'Halicarnasse, les discours écrits sont identiques aux discours prononcés : cf. *La composition stylistique*, éd. G. AUJAC, M. LEBEL, Paris, 1981, p. 130 sqq. En France, aux XVII^e et XVIII^e siècles, les sermons prononcés par les grands maîtres de l'éloquence religieuse étaient souvent transcrits en des copies "pirates" comme du temps des Pères - par des amateurs ou par des plagiaires. Des études récentes ont montré la fidélité de ces transcriptions : J.P. LANDRY, *Bourdaloue, L'établissement du texte et ses problèmes*, in *Bossuet, La prédication au XVII^e siècle*, Paris, 1971, p. 71.

169. Cf. *supra*, chap. I, p. 26. C'est notamment la thèse de F. BRUNOT, *Histoire de la langue française*, p. 138. Tous les manuels de romanistique, quand ils posent ce problème, le résolvent de cette façon.

170. H. GRUNDMANN, *Litteratus*, p. 22.

de l'évêque de Rome. Pourtant, ces renseignements ne sont ni sporadiques ni allusifs. Ils appartiennent à la catégorie des témoignages positifs directs ; ils se répètent et se complètent sans jamais se contredire.

Du sténographe à l'élocution

Le premier se trouve dans la préface et dédicace des *Homélies sur l'Évangile* que Grégoire adresse à Secundinus, évêque de Taormina : "Dans le cadre des cérémonies rituelles de la messe, choisissant parmi les textes que l'on a coutume de lire à jours fixes dans notre Eglise, j'ai fait l'explication de quarante lectures de l'Évangile. Pour certaines, il est vrai que mon exposé, d'abord dicté, a ensuite été lu à haute voix par le scribe devant la masse des fidèles. Mais pour d'autres, j'ai fait moi-même oralement leur explication en présence du peuple, et elle a été recueillie par écrit telle que je la disais. Mais certains frères, brûlant de passion pour la parole sacrée, avant que j'aie remanié selon mes intentions le texte de mes propos par une correction soigneuse, ont recopié ceux-ci... J'ai pris soin de faire aussi coucher par écrit ces mêmes homélies dans l'ordre où elles ont été prononcées, dans deux codex, pour que les vingt premières qui ont été dictées, aussi bien que les vingt suivantes, que j'ai prononcées face aux fidèles, soient constituées en collections séparées¹⁷¹".

Ces homélies ont été prononcées la première année de son pontificat, et publiées deux ou trois ans plus tard¹⁷². Il s'agit d'une forme très classique d'édification populaire : le texte des *Évangiles* a été lu à haute voix, dans le cadre de la "liturgie de la parole" ; puis Grégoire a expliqué ces péripécies personnellement, selon une habitude ancienne dans l'Eglise¹⁷³. Le document grégorien s'ajoute à ceux qui établissent un passage direct du texte sacré à l'auditoire illettré. Cette indication est confirmée par de très nombreuses allusions dans le corps même des sermons¹⁷⁴. Il serait abusif de ne

171. PL, t. 76, c. 1075-1078 : "Inter sacra missarum solemnias, ex his quae diebus certis in hac Ecclesia legi ex more solent, sancti Euangelii quadraginta lectiones exposui. Et quarundam quidem dictata expositio, assistente plebe, est per notarium recitata. Quarundam uero explanationem coram populo ipse locutus sum, atque ita ut loquebar excepta est. Sed quidam fratres sacri uerbi studio feruentes, antequam ad propositum modum ea quae dixerim subtili emendatione perducerem, transtulerunt... Easdem quoque homilias, eo quo dictae sunt ordine, in duobus codicibus ponere curavi, ut et priores uiginti, quae dictatae sunt, et posteriores totidem, quae sub oculis dictae, in singulis essent distinctae corporibus".

172. Cf. G. PFEILSCHIFTER, *Die authentische Ausgabe der 40 Evangelienhomilien Gregors des Grossen (2)*, Aalen, 1970 (1900).

173. J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, t. 2, p. 152-188 ; p. 226-232.

174. *Hom.*, 1, 9, 1 (c. 1106 A) ; 1, 10, 1 (c. 1110 B-C) ; 1, 14, 1 (c. 1127 C, très clair : *audistis ex lectione euangelica*) ;

voir là qu'un lieu commun¹⁷⁵. L'insistance sur la nécessité et le profit d'écouter ne fait que refléter la puissance de la parole enthousiaste¹⁷⁶. Enfin, et c'est le plus important, l'identité entre le texte lu au public et celui qui est conservé par les manuscrits y est assurée. En effet, ou bien le commentaire était rédigé à l'avance par Grégoire¹⁷⁷, et lu à la foule par lui-même ou par un secrétaire¹⁷⁸; ou bien le pape improvisait directement le commentaire qui était recueilli sans changement par un (ou des) tachygraphe(s)¹⁷⁹. Or, la préface nous assure que c'est l'ensemble des homélies, dictées et lues, ou prononcées et transcrites, qui a été conservé et publié : elles sont toutes rédigées en un latin fort correct. On ne peut d'ailleurs pas, à priori, distinguer les unes des autres à la simple

1, 15, 1 (c. 1131 C) ; 2, 22, 2 (c. 1174 D) : *lectio sancti Euangelii quam modo audistis*; 2, 24, 1 (c. 1184 B). Dans *Hom.*, 2, 23, 1 (c. 1182 B), Grégoire explique: "lectionis ergo euangelicae summam sensum statui, non per singula uerba, discutere ne dilectionem uestram ualeat sermo prolixior expositionis onerare". Il s'agit de commenter le texte latin lui-même, comme du temps d'Augustin.

175. Le passage d'*Hom.*, 2, 29, 1 (c. 1231 C) ne fait pas difficulté: *quae dum nos legentes cognoscimus. Nos legentes* signifie "nous ensemble, qui faisons une lecture expliquée de l'Évangile". Un professeur parle volontiers ainsi à ses élèves.

176. Cf. H. SCHWANK, *Gregor der Grosse als Prediger*, Berlin, 1934. Les exhortations à l'écoute ne sont pas qu'un lieu commun, comme le voudrait P. TOMBEUR, *Audire dans le thème hagiographique de la conversion*, in *Latomus*, t. 26, 1, 1965, p. 64-65. Une étude précise en contexte - et non d'après des séries informatisées - permet de s'en convaincre.

177. C'est l'expression *dictata expositio* qui indique cette rédaction. Car "rédiger une lettre ou un texte" se dit souvent en latin classique *dictare* (TLL et OLD). La situation ne change pas dans l'Antiquité Tardive. C'était l'habitude de Jérôme : E. ARNS, *La technique du livre selon saint Jérôme*, Paris, 1953. Ni dans le haut Moyen Âge : la correspondance d'Alcuin démontre qu'il dictait ses lettres (*ep.*, 162 ; 296...). Tous ces auteurs corrigent leur texte après la dictée, chaque fois qu'ils le peuvent (voir la lettre 172 d'Alcuin).

178. Pourquoi est-ce un secrétaire, et non un *lector* qui est chargé par Grégoire de cette lecture (*per notarium recitata*)? On se serait de prime abord attendu à voir apparaître dans cette tâche un des membres de l'ordre mineur du lectorat, préposé à la lecture de l'Écriture avant l'homélie (Sur cet *ordo* cf. J.A. JUNGSMANN, *Missarum solemniam*, t. 2, p. 174-178). Il est vraisemblable que Grégoire a préféré s'adresser au tachygraphe qui avait reçu la dictée du sermon et avec lequel il avait pu faire une pré-lecture garantissant un bon respect de son texte (ponctuation, intonation, etc...). Ce scribe était sûrement un des familiers de son travail.

179. Cf.: "Explanationem ipse locutus sum... ita ut loquebar excepta est".

lecture. Elles n'ont pas fait l'objet d'un traitement spécial, puisque Grégoire indique qu'elles ont été simplement classées en deux liasses en suivant l'ordre chronologique où elles ont été prononcées.

Copies non officielles

Ce classement donne au pape un indice immédiat pour savoir si telle édition est officielle ou privée¹⁸⁰. En effet, certains *litterati* romains se sont comportés comme les amateurs de belles lettres de l'Antiquité, en exécutant des copies immédiates¹⁸¹. On devine un demi-sourire chez Grégoire. Son inquiétude principale est de ne pas laisser un texte fautif. Cet événement montre qu'il s'agit d'une production littéraire rigoureusement contrôlée, et, surtout, que les corrections invoquées ne sauraient porter sur la structure même de la langue écrite. Ce sont, selon toute vraisemblance, des mots ou des groupes de mots qui avaient çà et là à être déplacés, retouchés ou transcrits avec diverses corrections. La coquetterie littéraire de Grégoire pouvait en pâtir, mais surtout l'orthodoxie de son enseignement. Là se bornaient les modifications.

Faut-il néanmoins objecter que, si précisément il y eut des *fratres* pour exécuter des copies de l'exposé oral du pape pris d'abord à la volée en sténographie, le public visé n'était pas composé d'analphabètes ? La portée du *testimonium* s'en trouverait réduite. Regardons de plus près : la restriction apportée l'est en ces termes : *sed quidam fratres*. Cette expression est à rapprocher et à opposer à la précédente : *coram populo ipse locutus sum*. Le pape parlait ; les scribes "notaient" le discours ; le peuple écoutait. C'est alors qu'intervient la remarque : "Mais certains frères..." . Ces "frères" sont une minorité indisciplinée : ont-ils procédé à une transcription rapide du texte pris sur le vif par les tachygraphes ? ou du discours lui-même tenu par Grégoire (déjà mis sous forme écrite) ? Malgré une légère imprécision du texte, c'est plutôt la première interprétation que nous retiendrons¹⁸², d'autant plus que la prise directe est un art difficile qui suppose la possession de techniques particulières. Le mot *populus* implique qu'il s'agit du peuple chrétien de Rome, c'est-à-dire d'une assemblée mixte de clercs et de laïcs¹⁸³. D'ailleurs, est-on assuré que le mot *fratres* désigne ici des clercs¹⁸⁴ ? Est-il

180. *Hom. in Eu., Praef.*, PL, t. 76, c. 1077 A-1078 A : "Tua itaque fraternitas...si ... easdem homilias repererit ita ut dixi non esse dispositas, has inemendatas remansisse cognoscat".

181. Cf. L.D. REYNOLDS, N.G. WILSON, *D'Homère à Erasme*, Paris, 1984, p. 17.

182. En effet, le verbe *transtulerunt* invite à comprendre qu'il s'agit d'une opération particulière, "reporter" le texte d'une catégorie de copie (tachygraphie) à une autre (manuscrit).

183. Sur le sens social et culturel de ce mot chez Grégoire, cf. *infra*, p. 215.

184. Le mot revient en effet très souvent dans les homélies pour désigner l'ensemble du public : *Vestra fraternitas* (1, 1, 1a,

exclu qu'il s'agisse de laïcs lettrés, pieux amateurs de cette nouvelle éloquence ? C'est bien à cette catégorie de public que devait penser Marinien quand il faisait -à tort, selon Grégoire- lire en public les *Moralia*¹⁸⁵. De toute manière, l'expression *assistente plebe* désigne certainement la masse des fidèles : laïcs pauvres et puissants, lettrés et illettrés, et clercs¹⁸⁶. Bref, cette préface prouve l'identité entre le texte écrit par le pape et le texte qu'il avait prononcé. Elle confirme que le latin gardait sa pleine fonction de langue de communication générale.

Grégoire face à son public

La part personnelle directe prise par Grégoire dans l'établissement de cette communication est remarquablement attestée par deux homélies. Un jour de Pâques (591 ?), il célébrait l'office dans la vaste basilique de Sainte-Marie Majeure¹⁸⁷. Il fit lire une page de l'*Evangile selon saint Jean*. Après quoi, le *notarius* commença de lire le commentaire préparé à cet effet, et que Grégoire aurait dû lire lui-même. La déception du public dut être assez visible pour que l'évêque de Rome se décidât à prendre lui-même la parole : "A l'occasion de beaucoup de lectures, très chers frères, j'ai pris l'habitude de parler d'après un commentaire dicté ; mais du fait que des maux d'estomac m'ont empêché de lire moi-même ce que j'avais dicté,

c. 1077 C) ; *fratres carissimi* (1, 1, 3, c. 1086 B ; 1, 1, 5, c. 1093 A ; 1, 7, 1, c. 1095 C ; 1, 9, 1, c. 1106 A ; 1, 10, 1, c. 1110 B-C ; 1, 12, 1, c. 1118 B-C ; 1, 13, 1, c. 1123 C... ; *fratres mei* (2, 24, 1, c. 1184 B) ; *fratres* (2, 28, 1, c. 1211 A). L'expression est tout à fait usuelle et dépourvue de dénnotations spécifiques. Grégoire l'emploie dans les homélies *habitaë ad populum*. On doit donc traduire par "très chers frères" sans autre précision et absolument rien n'indique que les *fratres* de cette préface ne soient pas des laïcs. Inversement, dans l'homélie qu'il adresse aux évêques sur leurs devoirs de prédicateurs (1, 17), Grégoire n'emploie pas le mot *fratres*.

185. Cf. *supra*, p. 182. Sur ces questions de culture chez les laïcs, H. PIRENNE, *De l'état de l'instruction, et contra* P. RICHE, *L'instruction des laïcs en Gaule mérovingienne au VII^e siècle*, in *Settimana* 7, 1958, p. 873-888. Le cas des publics de Ravenne et de Rome prouve que cette question est fort délicate. Selon ses conceptions, on traduira *fratres* par "laïcs" ou par "clercs", et on en déduira un état de la culture qui conditionne lui-même cette traduction.

186. Le sens de *plebs* fait d'autant moins doute en Italie que ce mot a donné l'italien *pieve* ("paroisse"). Le passage cité offre deux lectures possibles : *assistente plebe* ou *assistenti plebi* (note de la PL). Le datif, rejeté par l'éditeur, convient très bien aussi à notre opinion ("une lecture adressée à la foule").

187. C'est la localisation la plus vraisemblable, étant donné la modestie des autres églises "Sainte-Marie" qui existaient à cette époque. On pourrait aussi, à la rigueur, songer à l'ancienne basilique de Sainte-Marie-au-Transtévère. Cf. R. KRAUTHEIMER, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 3, Rome, 1967.

je vois sur vos visages que certains d'entre vous écoutent en rechignant. Cela m'amène à vouloir exiger de moi-même, contrairement à mon usage, de prononcer une explication du saint *Evangelium* dans le cadre de l'office, non d'après un texte dicté, mais par un commentaire oral. Qu'on le reçoive tel que nous l'énonçons, puisque la parole improvisée anime des coeurs engourdis plus que la parole lue, et que ceci les pousse à se réveiller comme par une main secourable¹⁸⁸". Cette expérience difficile instruisit Grégoire, qui en tint compte. Il était mal rétabli le samedi suivant, pour la célébration qui devait avoir lieu dans sa basilique, Saint-Jean de Latran¹⁸⁹. Mais après la lecture de l'Evangelium, il prit lui-même la parole en ces termes : "Epuisé par une longue indisposition, mon estomac m'a longuement retiré à votre affection, et interdit de vous faire un exposé oral sur la lecture de l'Evangelium. Car ma voix même a perdu ses qualités oratoires et n'ayant pas la force de me faire entendre de beaucoup, je rougis, je l'avoue, de parler devant une foule. Pourtant je me reproche aussi cet amour-propre. Eh oui ! Est-ce que, si je ne peux être utile à beaucoup, je ne prendrai pas soin au moins de quelques-uns ?"¹⁹⁰".

L'évêque de Rome s'adressait certainement ici à une foule considérable. Les deux homélies prises en considération sont présentées à juste titre sous un titre fort cicéronien¹⁹¹. Elles sont prononcées dans des basiliques, à l'occasion de fêtes liturgiques solennelles, donc assez importantes pour drainer la masse des fidèles romains. La taille des bâtiments implique alors une prise de parole en présence d'une véritable foule¹⁹². Les remarques pratiques de Grégoire confirment cette supposition : sa voix ne porte pas très

188. *Hom. in Eu.*, 2, 21, c. 1169 C-D : "Multis uobis lectionibus, fratres carissimi, per dictatum loqui consuevi ; sed quia lacessente stomacho, ea quae dictauero legere ipse non possum, quosdam uestrum minus libenter audientes intueor. Vnde nunc a memetipso exigere contra morem uolo ut inter sacra missarum solemnium lectionem sancti Euangelii non dictando, sed colloquendo edisserem. Sicque excipiatur ut loquimur, quia collocationis uox corda torpentia plus quam sermo lectionis excitat et quasi quadam manu sollicitudinis, ut euigilent, pulsat".

189. D'après l'indication conservée et reproduite dans la PL (c. 1174 B) : "Habita ad populum in basilica beati Iohannis, quae appellatur constantiniana".

190. *Ib.*, 2, 22, 1, c. 1174 C-D : "Fractus longa molestia stomachus diu me charitati uestrae euangelicam expositionem loqui prohibuit. Vox namque ipsa a clamoris uirtute succumbit ; et quia a multis audiri non ualeo, loqui, fateor, inter multos erubesco. Sed hanc in me uerecundiam et ipse reprehendo. Quid enim ? Numquid si multis prodesse nequeo, nec paucos curabo ?"

191. On se rappelle la distinction classique dans le cas des discours politiques de l'Arpinate : *Oratio in senatu habita // Oratio habita ad populum*.

192. *Hom. in Eu.*, 1, 19, 5, c. 1157 A-B : "Ecce enim ad hodiernam festiuitatem quam multi conuenimus, ecclesiae parietes implemus".

loin ; il est donc intimidé de devoir s'adresser à une assemblée nombreuse. Certes, il prend là quelques précautions qui rappellent les antiques *captationes benevolentiae*¹⁹³. Il est sûr en effet que Grégoire affronte un problème de communication et d'acceptation. Son recours à la timidité comme moyen d' "amadouer" (*permulcere* !) un public exigeant ne nous semble cependant pas rentrer dans la catégorie de l' "affectation d'humilité"¹⁹⁴. Car, on ne saurait croire les excuses du pape de pure forme, et douter tant de la sincérité de ses sentiments que de la réalité de ses indications.

Limites acoustiques

En dépit des qualités acoustiques des édifices antiques, la voix du prédicateur pouvait difficilement être perçue jusque dans les derniers rangs de la *turba*¹⁹⁵. Qui pourrait dire ce qu'entendait de l'homélie le paralytique Servulus posté à l'entrée de la basilique¹⁹⁶ ? En outre, l'espace le plus proche du pape était assurément occupé par le clergé ou par l'élite des laïcs. On est donc amené à postuler ici que le pape a l'intention de s'adresser aussi bien aux *pauperes* et aux *humiliores* qu'aux *potentes*. Mais il serait exagéré d'exclure que les plus humbles - et donc a priori les moins instruits - n'aient ni trouvé place, ni pu écouter l'orateur, en se glissant et en se serrant le plus près possible de l'ambon. C'est à eux aussi que se référait le pape quand il rappelait qu'il était face à une foule et qu'il craignait de ne pouvoir se faire entendre d'elle clairement. En intention sûrement et en pratique, partiellement, Grégoire s'adresse dans ses homélies au peuple romain dans son ensemble. Il faudrait d'ailleurs encore prouver que la majorité d'entre les notables avait reçu un enseignement scolaire significatif. Dans ce dernier cas, il y aurait lieu de modifier de façon importante l'état actuel de nos connaissances, sur les conditions dans lesquelles s'est transmis le savoir écrit dans les siècles de transition. Si en revanche,

193. Cf. la définition donnée par Cicéron (*De orat.*, 2, 315) : "Principia autem dicendi semper quom accurata et acuta et instructa sententiis, apta uerbis, tum uero causarum propria esse debent. Prima enim est quasi cognitio et commendatio orationis in principio, quaeque continuo eum qui audit permulcere atque allicere debet".

194. Telle qu'elle a été définie par E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur*, p. 93, parmi les *topoi* des préfaces ou des exordes.

195. Sur les églises de Rome à l'époque de Grégoire, outre le *Corpus* cité *supra*, cf. C. PIETRI, *Roma Christiana*, (2 vol.), Paris, 1976 et aussi K. WEITZMANN, *Age of spirituality*, New-York, 1979. La nef de Sainte-Marie Majeure mesure plus de soixante-dix mètres de long. Même si le pape s'avancait au milieu des fidèles, l'audition ne pouvait être que très fragile.

196. Doit-on, à l'extrême rigueur, supposer la présence de répétiteurs, qui auraient en somme servi de hauts-parleurs dans certains cas? Il y en a des exemples beaucoup plus tardifs (prédication de saint Bernard ou de saint Dominique). Mais ces situations ont laissé des traces écrites. Ici, le silence des sources est complet.

on admet un étiage culturel, même chez les notables, ces derniers se confondront alors partiellement avec la grande masse des fidèles, en ce qui concerne leur relation à la communication écrite traditionnelle. Dans tous les cas, on admettra que Grégoire pensait, en composant ses homélies et en les prononçant, à un tel public, mélangé et massif.

Liens affectifs et physiques

L'avidité avec laquelle elles ont été écoutées prouve qu'il a su trouver les moyens d'expression adaptés. Car les deux épisodes précédents ne sont pas exceptionnels. Grégoire dut en effet renoncer à prêcher lui-même pendant quelque temps. Comment évita-t-il la mésaventure précédente ? En n'assistant pas à l'office où devait être lue son homélie, pour éviter d'avoir à revenir sur ses décisions ? C'est le dimanche après la Pentecôte qu'il reprend la parole, et s'adresse en ces termes à la foule : "Le temps chaud, si défavorable à ma santé, m'a interdit durant une longue interruption de vous présenter oralement mon commentaire sur l'Évangile. Mais est-ce que le silence de la langue signifie l'arrêt de la charité ?...Oui, oui, la charité est d'ordinaire mobilisée ; elle entretient cachée la force de son ardeur, sans montrer au dehors la flamme de son action. Mais puisque à présent le temps de la parole est revenu pour moi, votre ferveur m'émeut tant et si bien que j'ai une envie de parler d'autant plus grande que vos esprits l'attendent avec plus de désir¹⁹⁷". Grégoire a bâti là une antithèse à la fois simple et fine, entre la chaleur extérieure et sa ferveur intérieure ; Exprimées sous forme d'images météorologiques familières, ses excuses montrent un désir réel de retrouver un contact direct et affectueux avec la foule. Celle-ci veut non seulement voir, mais aussi entendre Grégoire en personne.

Ce nouveau document mène à une nouvelle interrogation. Pourquoi une telle avidité d'écoute ? Nous avons vu, en effet, que les lettrés s'étaient empressés de fabriquer des copies des homélies. Sont-ils les mêmes que ceux qui exigent d'entendre Grégoire en personne ? Il nous semble que non. Pour un lettré, le fait d'avoir accès au texte écrit devait constituer à la fois une satisfaction intellectuelle et un apaisement affectif. Posséder et consulter un manuscrit de l'homélie donnait à l'individu cultivé le sentiment d'un lien d'autant plus direct avec la parole papale que la copie avait été établie d'après la source même, et dans le temps même de la prédication - que ce fût de la bouche de Grégoire, par le truchement d'un porte-parole, ou par un intermédiaire écrit. On conçoit aisément quel réseau imaginaire et sentimental pouvait entretenir la ferveur de ces amateurs¹⁹⁸. Les

197. *Hom. in Eu.*, 2, 34, 1, c. 1246 B-C : "Aestiuum tempus, quod corpori meo ualde contrarium est, loqui me de expositione Euangelii longa mora interueniente prohibuit. Sed numquid quia lingua tacuit, ardere charitas cessauit ? ...Sic, sic, esse occupata charitas solet, et intus uim sui ardoris exedit, et foris flammam operis non ostendit. Sed quia nunc ad loquendum tempus rediit, uestra me studia accendunt, ut mihi tanto amplius loqui libeat, quanto uestrae mentes desiderabilius expectant".

198. Ceux qui avaient charge d'âmes pouvaient aussi en nourrir

illettrés étaient privés de cette joie. Leur vrai lien affectif avec l'évêque de Rome est la présence et surtout la parole directe de celui-ci. Cela expliquerait l'énergie des revendications du public. A l'illettré manque le contact physique avec l'enseignement prodigué. La voix d'un *lector* n'était alors qu'un succédané : elle ne remplaçait en aucun cas cette satisfaction. Ce d'autant plus que le porte-parole (*notarius* ou *lector*) pouvait - par incapacité ou par choix - se contenter d'une lecture *recto tono*¹⁹⁹, sans aucun rapport avec l'improvisation chaleureuse ou du moins la diction personnelle d'un véritable discours épiscopal.

Nous sommes donc convaincu que Grégoire a très bien compris la nature des liens pédagogiques et psychologiques qu'il tisse avec la foule réunie dans les basiliques. Celle-ci a trouvé dans l'audition directe de sa voix un certain apaisement de son désir d'être protégée : les *illitterati* y puisent un contact physique qui égale et remplace celui que s'assurent les *litterati* en effectuant des copies en sous-main. Naturellement, ces considérations excluent qu'il s'agisse d'une simple pratique formelle, où les auditeurs auraient écouté sans comprendre le son d'une voix à laquelle ils auraient prêté des propriétés purement charismatiques²⁰⁰. Une simple bénédiction aurait dans ce cas suffi à étancher leur soif de protection. Une longue homélie les eût ennuyés. Dans cette relation entre le public populaire et le pape, on saisit donc une espèce de jeu entre l'envie des Romains et les difficultés de Grégoire, à la fois touché et effrayé par ces exigences qui le soumettent à rude épreuve. D'une certaine manière, cet exercice ardu de la communication orale représente la suite involontaire, mais assumée, de son ascèse monacale.

2 - Les Homélie sur Ezéchiél

Le pape a-t-il continué cet exercice ? Là se pose le problème du public auquel pensait Grégoire en composant ses *Homélie sur Ezechiel*, et des circonstances concrètes dans lesquelles il les a prononcées. La critique moderne n'a guère exploré cette question et

leur propre prédication.

199. Nous renvoyons à nos commentaires sur la prononciation du lecteur dans notre étude sur le *lector* en Espagne isidorienne.

200. Y a-t-il, en outre, dans cet attachement des auditeurs à entendre le son de la voix de Grégoire quelques connotations magiques, héritières des traditions antiques et primitives ? On sait la puissance attribuée parfois à la simple faculté de nommer un individu (C. LEVI - STRAUSS, *Tristes tropiques*, p. 317). En outre, la notion vétéro-testamentaire de la puissance du verbe créateur, et celle, néo-testamentaire, de la parole christique (guérisons) et de la doctrine johannique du "Verbe fait chair", pouvaient alimenter cette tendance profonde.

ses réponses sont vagues ou peu satisfaisantes.

Quel public ?

Elles peuvent se classer en trois catégories. Pour les uns, ces homélies seraient destinées à un public très restreint : c'est l'opinion de R. Gillet ; selon le savant éditeur des *Moralia*, Grégoire se serait adressé à des moines²⁰¹. P. Courcelle admet qu'"à l'origine, ces homélies furent prononcées devant un public spécialisé, notamment de religieux du Mont Cassin réfugiés à Rome ; les mots *coram populo* ne signifient nullement le bas peuple²⁰²". Dans ces conditions, la surface sociale de ces homélies aurait été très étroite : le pape se serait replié à l'intérieur de son univers préféré, par un mouvement inverse de celui qu'il avait fait dans les *Homélies sur l'Évangile* ; il aurait retrouvé les conditions pratiques dans lesquelles il avait développé ses *Moralia*.

Mais pour l'historien le plus récent de la littérature latine du Moyen Âge, F. Brunhölzl, ces homélies "ont été prononcées par Grégoire au début de son pontificat devant le peuple de Rome²⁰³". Cette assertion ne reçoit pas de justification, mais on se rend compte que son auteur a suivi assez fidèlement la présentation, faite par le pape lui-même, des circonstances extérieures dans lesquelles il avait prononcé, puis fait copier ses homélies²⁰⁴. Ce disant, l'historien reste respectueux de la lettre même de la présentation donnée jadis de cette oeuvre par l'éditeur mauriste et reproduite dans la *Patrologie latine*²⁰⁵. L'éditeur des *Homélies* dans le *Corpus Christianorum* est-il plus explicite ? Il recopie, lui aussi sans autre commentaire, les données apportées par Grégoire. Il se réfère, certes, au travail de G. Pfeilschifter ; mais celui-ci aussi s'appuie simplement, en

201. Article Grégoire le Grand par Dom R. GILLET, dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. 42-43, Paris, 1967, c. 872-910. La référence à un public de moines pour les *Hom. in Ezech.* est col. 878. Dom Gillet a édité (avec A. DE GAUDEMARIS) une partie des *Moralia* dans la collection SC (n.° 32).

202. P. COURCELLE, *Compte rendu du livre de V. Recchia* (cf. *infra*, n. 208) in *RPh.*, t. 49, 1975, fasc. 2, p. 341-342, p. 341.

203. F. BRUNHÖLZL, *Geschichte*, p. 54 : "Gregor hatte die zwölf Homilien des jetzigen ersten Buches zu Anfang seines Pontifikats dem Volk von Rom behalten".

204. *Ib.*, p. 54. La présentation démarque simplement les deux préfaces données par le pape à chacun des deux livres de ses homélies.

205. *Ib.*, p. 55 : "Benützt hat Gregor wohl vor allem den Ezechielkommentar des Hieronymus, freilich ohne sich sklavisch nach ihm zu richten und ohne ihn zu nennen, auch dann, wenn er ihm widerspricht, was mitunter vorkommt..." et PL, t. 76, c. 783-784 (par. VIII) : "Caeterum in toto hoc opere Gregorius prudenter quidem Hieronymum consuluit Ezechielis prophetiam interpretantem, sed non seruiliter secutus est..."

l'occurrence, sur une indication de Grégoire²⁰⁶. La filiation entre ces différentes présentations se laisse aisément saisir et nous ramène à une unique référence²⁰⁷.

Adoptant la même interprétation, le dernier commentateur des homélies, V. Recchia, est-il plus prodigue en justifications ? On pourrait l'attendre d'une étude qui n'a été manifestement pas restreinte par les limitations d'une publication serrée²⁰⁸. Effectivement, V. Recchia insiste sur la difficulté de discerner le public visé (et présent), admet qu'il a constitué un "auditoire composite", et précise qu'il s'est agi d'auditeurs "plus directement intéressés à la hauteur du thème traité²⁰⁹". On ne comprend pas bien ce point de vue : comment ces fidèles ont-ils pu former à la fois un ensemble composite - l'auteur souligne ce point - et spécialisé ? Ensuite, l'auteur s'appuie sur la qualité des dédicataires pour justifier son opinion sur la nature du public considéré. Mais ce type d'indice, nous l'avons vu à propos des *Dialogues*, est très fragile. Les *Homélies sur l'Évangile* seraient, à ce compte, justiciables elles aussi d'un paysage élitiste. Mais, comment même un traité destiné à un très vaste public aurait-il pu être dédié par le pape à un *humillimus* ? Cet argument est en fait à rejeter. Enfin, on se rend compte que l'exégète italien s'appuie simplement sur la notice de R. Gillet pour justifier sa prise de position, en écartant trop vite l'indéniable difficulté de sens qu'offre l'expression *coram populo*²¹⁰. Faut-il donc en conclure que pour V. Recchia, les homélies n'ont pas été prononcées devant un public mélangé, contrairement à sa première affirmation ?

En définitive, ou bien il est admis par la critique moderne que les homélies ont été "populaires", mais sans qu'une véritable analyse critique étaye ce jugement ; ou bien il y est soutenu qu'elles ont été "spécialisées", mais cela en contradiction avec bien des indications du pape lui-même.

Avis des anciens

206. M. ADRIAEN, in CC, *Se. Lat.*, t. 142, Turnhout, 1971, *Praef.*, n. 1. Cette note précise que d'après certains *codices* les homélies auraient été prononcées dans la basilique du Latran, mais l'éditeur ne nous en dit pas plus sur le fondement de son opinion.

207. "quas... ad populum habuit (PL)" ; "coram populo habitae sunt (M. Adriaen)" ; "dem Volk Rom gehalten (F. Brunhölzl)".

208. V. RECCHIA, *Le omelie di Gregorio Magno su Ezechiele* (1 -5), in *Quaderni di Vetera Christianorum*, t. 8, Bari, 1974. Ce cahier de plus de deux cents pages est imprimé dans une typographie très aérée, qu'une impression plus serrée aurait réduit de moitié sans le rendre illisible.

209. *Ib.*, p. 32.

210. *Ib.*, p. 33, n. 45 : "Il s'adresse en fait à des hommes religieusement cultivés".

Voyons l'avis des auteurs anciens. Paul Diacre ne dit mot sur le public des homélies²¹¹. Selon Jean Diacre, c'est "à la demande des Romains "que le pape composa cette oeuvre"²¹², et nous n'en apprenons pas plus. Le compilateur qui a rédigé une sorte de "Vie de Grégoire par lui-même" emploie l'expression "il exposait à la masse des chrétiens", qui suppose une assistance regroupant toutes les couches sociales et culturelles de la chrétienté à Rome. Dans ces conditions, il convient de considérer le problème en suivant pas à pas les indices laissés par Grégoire.

Présence du populus

Tout d'abord, la présence du *populus* est clairement affirmée. Dans la préface du livre I, on lit : "La multiplicité des soucis qui m'accablent m'avait fait laisser à l'abandon les homélies sur le bienheureux prophète Ezéchiel, qui avaient été prises à la volée telles que je les disais devant le peuple"²¹³. Cette phrase est celle qui a simultanément gêné et guidé les précédents présentateurs. Mais ce n'est pas la seule occasion où Grégoire fasse allusion à ce public. Dans le corps de l'homélie 10 du livre 2, il commente le texte biblique (*et altare ante faciem templi*), en expliquant : "Qu'est le temple sinon le peuple fidèle ... Et qu'est l'autel de Dieu sinon l'esprit de ceux qui vivent dans le bien ? Ceux-ci, se souvenant de leurs péchés, lavent leurs taches par leurs larmes, mortifient leur chair dans l'abstinence, ne se mêlent à aucun des actes de ce monde où nous sommes, donnent ce qu'ils ont aux indigents, et ne désirent pas avoir ce qu'ils n'ont pas. C'est donc à juste titre que leur coeur est présenté comme l'autel de Dieu... Et est-ce que nous ne voyons pas de telles personnes, très chers frères, se trouver chaque jour au sein du peuple fidèle et saint que vous représentez là, comme dans l'atrium d'un temple ? Est-ce que vous ne voyez pas leur vie, sans cesse nous être proposée en exemple"²¹⁴ ?"

211. La *Vita* est brève (PL, t. 75, c. 41-60). Faut-il admettre que la réaction anti-grégorienne et surtout anti-monacale qui a suivi la mort du pape et fut sans doute appuyée, sinon provoquée par le clergé séculier, écarté et aigri, explique la pauvreté de cette biographie ?

212. *S. Gregorii Magni Vita*, PL, t. 75, c. 62-242. L'expression est *Romanis postulantibus*.

213. *Hom. in Ezech. proph., Liber I, Praef.* : "Homilias, quae in beatum Ezechielem, ita ut coram populo loquebar, exceptae sunt, multis curis inruentibus in abolitione reliqueram".

214. *Ib.*, 2, 10, 19 : "Quid est templum nisi fidelis populus...? Et quid est altare Dei, nisi mens bene uiuentium ? Qui peccatorum suorum memores lacrymis maculas lauant, carnem per abstinentiam macerant, nullis se huius mundi actionibus miscent, quae habent, indigentibus tribuunt, et habere quae non habent, non concupiscunt. Recte igitur horum cor altare Dei dicitur, ubi ex maerore compunctionis ignis ardet, et caro consumitur. Et numquid non tales, fratres carissimi, quotidie in sancto hoc fideli populo quasi in templi atrio

L'expression importante est naturellement *in sancto hoc fideli populo* : tout le peuple est bien présent à l'homélie, puisqu'il donne au pape l'occasion d'expliquer l'expression biblique en montrant comment les assistants les plus pieux sont entourés par la foule qui se trouve rassemblée là²¹⁵. Quelques lignes plus haut, *huius mundi* désignait assurément "le monde où nous sommes". Tout le paragraphe constitue donc une prise à témoin directe de ce *populus* qui assiste à la prédication.

On ne retiendra pas comme une objection l'emploi de l'expression *sancto populo*. Elle pourrait surprendre, ainsi appliquée à une masse de fidèles, surtout de la part de Grégoire qui n'a pas l'habitude de faire un usage indistinct d'adjectifs si importants. Mais il y a ici l'influence d'une référence paulinienne à travers un usage très ancien du mot grec **hagios** (latin *sanctus*) pour désigner la communauté chrétienne²¹⁶. Les fidèles présents à l'audition sont assimilés aux disciples auxquels Paul s'adressait et dont l'apôtre déclarait qu'ils constituaient un "corps saint" ; ce parallèle explique l'emploi de l'adjectif *sancto* à propos de la masse des fidèles romains. Il se dessine donc là un espace bien orienté et bien hiérarchisé au cœur de la basilique : le cercle des fidèles entoure celui des meilleurs auquel il est inférieur par le mérite, mais cette fonction perpétuelle d'encadrement consacre justement ce peuple. Il n'y a pas non plus de problème dans l'emploi répétitif de l'expression *fratres carissimi*, car l'équivalence avec le terme *populus* nous est donnée : "Voici que nous avons scruté ces textes comme nous l'avons pu, avec la grâce de Dieu, en votre présence, très chers frères²¹⁷". Le *coram uobis* qui clôt le cycle des homélies est défini par l'apostrophe ; et *uos* équivaut donc bien à *fratres carissimi*. Il reste à souligner que l'expression reprend les termes de la préface : *coram populo*.

Bref, il n'est pas exagéré de déduire par transition, que *coram uobis* équivaut à *coram populo* et donc à *coram fratribus*. Comme il est d'ailleurs vraisemblable que Grégoire a rédigé cette préface après avoir relu les vingt-deux homélies, on a nettement l'impression qu'il reprend le *coram uobis* originel par ce *coram populo* écrit huit ans après.

uidemus. Numquid non eorum uitam nobis ad exemplum propositum indesinenter aspicimus ?".

215. L'édition du CC n'indique qu'une variante de *fideli, fieri*. La leçon *in hoc populo* est donc assurée dans la tradition. Et il est probable que le démonstratif a ici le sens classique, conforme à l'usage oratoire antique. Rappelons que *iste* désignait l'adversaire et *hic* le locuteur. Dans l'exorde de la première Catilinaire, Cicéron désigne régulièrement au moyen de *hic* "le sénat où je parle", "la cité que je protège", etc... C'est exactement le même mouvement de resserrement protecteur qui anime ici Grégoire.

216. *Ib.*, cf. lignes 508-510 et 524-525 de l'édition Adriaen.

217. *Hom. in Ezech.*, 2, 10, 24 : "Ecce haec ut, Deo largiente, coram uobis, fratres carissimi, rimati sumus".

Sens et emplois du mot populus

Dans ces conditions, la présence effective de ce peuple apparaît mieux. Grégoire s'adresse à lui pour s'associer aux périls encourus par la cité : "Nous avons appris qu'Agilulf, roi des Lombards, se hâte de venir nous assiéger et a déjà franchi le Pô... De partout, les glaives nous assiègent, de partout nous redoutons le danger d'une mort soudaine... Nous voyons les uns réduits en captivité, d'autres décapités, d'autres assassinés²¹⁸". La cible des menaces évoquées par Grégoire est l'ensemble de la cité et du peuple de Rome. Que Grégoire parle ici à la première personne du pluriel signifie qu'il est bien en présence d'un public représentant l'ensemble des citoyens. Cela implique-t-il que la masse des fidèles puisse être désignée par l'emploi du mot *populo* ? Y-a-t-il doute sur le sens du mot ? Nous savons qu'il pouvait très bien nommer une minorité de *potentes* dans la société laïque et que le vocable pouvait parfois ne pas recouvrir la notion de foule qu'il suggère aujourd'hui²¹⁹. On ne peut donc guère se fier qu'à Grégoire pour nous éclairer. Considérons quelques passages significatifs.

Dans *Ezec.*, 1,9,13, on lit : "Il faut donc distinguer toujours la liberté et l'orgueil, l'humilité et la crainte... pour que la crainte ne se fasse pas passer pour de l'humilité, ni l'orgueil pour de la liberté. C'est pourquoi Ezéchiel, parce qu'il était envoyé pour parler non seulement au peuple, mais aussi aux seigneurs...²²⁰". L'opposition *senioribus/ populo* et le contexte prouvent qu'ici Grégoire comprend par *populus* "la masse du peuple". Un image commentée plus loin confirme cette déduction : "Dans la langue sacrée, les peuples sont d'ordinaire désignés par les eaux..., les ailes des vertus qui auparavant ne résonnaient que dans quelques saints, résonnent désormais, grâce à l'extension de la prédication dans la conversion de nombreux peuples²²¹". C'est bien la notion d'ampleur qui est ici

218. *Ib.*, 2, *Praef.*: "Aliud, quod iam Agilulphum Langobardorum regem ad obsidionem nostram summopere festinantem Padum transisse cognouimus..."; 2, 10, 24 : "Vndique gladiis circumfusi sumus, undique imminens mortis periculum timemus... Alii, detruncatis ad nos manibus redeunt, alii capti, alii interempti".

219. Sur les sens du mot *populus* et sur ses rapports avec *pauper*, cf. *supra*, n. 67. La réalité sociale est analysée dans le livre de R. FOSSIER, *Histoire sociale de l'Occident Médiéval*, Paris, 1970, p. 50 sqq. Les problèmes de ce vocabulaire sont illustrés pour les siècles suivants par G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978, p. 118 sqq.

220. "Discernenda ergo semper sunt libertas et superbia, humilitas et timor, ne aut timor humilitatem, aut superbia se libertatem fingat. Ezechiel itaque, quia non solum populo, sed etiam senioribus loqui mittebatur...".

221. *Ib.*, 1, 8, 1 : "Solent in sacro eloquio per aquas populi designari. Vnde per Iohannem dicitur: Aquae uero sunt populi. Idcirco autem aquis populus designatur, quia et in uita sonum habet ex tumultu

soulignée dans cette référence à une mise en résonance universelle de l'humanité. Dans un autre passage, Grégoire oppose la "vie des peuples" à la "vie des sages".²²² Le contexte permet de comprendre que le pape se représente clairement le partage de la société en catégories culturelles distinctes et que là *populi* désigne nécessairement des laïcs "communs", c'est-à-dire n'ayant pas de distinction spéciale due au rang, au savoir, à la conduite, etc...

Tel est bien le sens repris, quelques paragraphes plus bas dans le même sermon ; il y est dit que Paul avait gagné une masse de gens (*magnam magnitudinem populi*) à la foi²²³. On rapprochera aisément *uita populorum* et *magnitudinem populi* pour comprendre que le champ sémantique établi par Grégoire autour du mot *populus* implique notamment un paramètre de quantité. C'est bien la certitude finale que nous retirons de la lecture de l'avant-dernière homélie, où Grégoire traite de l'instruction religieuse de l'humanité. On ne rencontre pas moins de dix occurrences du mot en trois paragraphes²²⁴. En gros, les peuples qui forment le genre humain y sont divisés en trois catégories : le peuple des fidèles (*fidelis*), qui doit imiter les exemples donnés par les saints ; celui qui n'a pas encore reçu d'enseignement chrétien (*rudis*) ; celui enfin qui résiste à cet enseignement (*infidelis*). Des emplois mêmes que Grégoire fait du vocable, il ressort que *populus* se traduira, selon les contextes, par "nation, masse des fidèles, ensemble des laïcs".

3 - ... prêchées aussi à des laïcs

Son emploi, pour désigner le public qui assistait à la prédication sur Ezéchiel, implique donc qu'il s'agissait d'une foule nombreuse et composite ; il exclut, par conséquent, qu'il n'ait parlé qu'en présence de clercs, à fortiori de moines. Il s'est adressé globalement au peuple chrétien qui l'écoutait dans le cadre de l'assemblée liturgique.

Public de religieux pour l'homélie 8

Cette conclusion suscite naturellement l'étonnement. En effet,

carnis et quotidie defluit ex decursu mortalitatis. Vt autem saepe iam diximus, alae sunt animalium uirtutes sanctorum ? Quid est ergo quod propheta alarum sonum audit quasi sonum aquarum multarum, nisi quod omnipotentis Dei pietate illae alae uirtutum, quae in paucis prius sanctis sonabant, etiam nunc praedicatione diffusa in multorum populorum conuersatione resonant ?".

222. *Ib.*, 2, 6, 8 : "Longitudo ergo pauimenti a portis non erat dissimilis, sed tamen aequalitas pauimenti non erat cum portis. Quid est ergo quod pauimentum cum portis longum similiter erat, nisi quod longe distat uita populorum a uita docentium ?"

223. *Ib.*, 12. Il s'agit des Corinthiens.

224. *Ib.*, 2, 9, 5, 6, 7.

il est certain que les homélies présentent souvent des commentaires difficiles et touffus sur un texte ardu, qu'elles semblent parfois ne s'adresser qu'à des spécialistes, et qu'elles supposent (à tout le moins régulièrement) que le pape s'adresse à des auditeurs cultivés. Deux sermons, au moins, (1, 7 et 1, 12), ne concernent en fait que les hommes d'Eglise. La septième homélie du livre premier est longue et plutôt difficile, sans atteindre toutefois le niveau de complexité des *Moralia*. Tout au long de son exposé, le pape se réfère sans cesse à ses auditeurs comme s'ils étaient habitués à lire le texte sacré. Et il ne s'agit pas d'une éventuelle lecture par le biais d'un médiateur (on pense à Servulus), mais bien d'un contact direct avec la Bible. Sur vingt-quatre paragraphes, onze présentent une référence de ce type. Certains sont spécialement significatifs : "Qu'il me suffise d'avoir parlé pour donner un exemple, puisque quiconque a l'habitude de lire le prophète n'ignore pas ...²²⁵". La difficulté du texte commenté a poussé Grégoire à rechercher dans son assistance l'approbation des esprits religieux cultivés. Certes, c'est une position de défense qu'il a ici prudemment adoptée ; mais il cherche peut-être aussi à indiquer aux auditeurs d'une culture moindre que ces questions dépassent leurs capacités critiques. Tout se passe, dès lors, comme si dans cette homélie le pape restreignait en fait la participation des auditeurs à son enseignement, au bénéfice des personnes qui ont une pratique solide de la lecture biblique. Cela semble bien exclure non seulement des laïcs humbles, et donc analphabètes, mais aussi même ceux des clercs qui n'ont qu'un bagage culturel trop léger.

Cette référence à des lecteurs oppose nettement l'homélie ici en question aux homélies sur l'Évangile, où, comme nous l'avons montré précédemment, il n'est question que d'écouter la parole divine. Faut-il aller jusqu'à supposer que Grégoire ne s'adresse ici qu'à des moines, censés être meilleurs connaisseurs du texte sacré²²⁶ ? Leur présence, certes, est vraisemblable. Mais, de toute manière, même dans le milieu monacal, les disparités culturelles étaient considérables, et il ne suffisait pas d'être moine pour être alphabétisé²²⁷. Grégoire prend donc en considération, dans ce propos, l'élite cléricale de Rome, et peut-être des religieux instruits, moines ou non, venus des provinces environnantes. On ne peut exclure qu'il ait pu également penser à une minorité de pieux laïcs, qui auraient su lire. Il serait donc excessif de bannir du cercle des

225. *Ib.*, 1, 7, 1 : "Quod unum me exempli causa dixisse sufficiat, quia quisquis in prophetis usum lectionis habet, quam crebro ista faciant, non ignorat ... ; 10 : Patet cunctis iuxta historiam hoc quod in lege scriptum est... in quibus uerbis dubius legentibus sensus historicus non est ; 11 : Potest enim intellegi quia spiritus uadit, cum legentis animum diuersis modis et ordinibus tangit Deus ; 18 : Hae, largiente Domino, duobus modis exponemus, ut lectoris iudicio quid eligendum censeat relinquamus".

226. Sur la culture en milieu monacal, P. RICHE, *Education*, p. 146-163.

227. Voir en ce sens, *infra*, le chap. IV, n. 58 et P. RICHE, *Education*, p. 154.

érudits chrétiens une proportion - malheureusement indéterminable - de laïcs. Nous sommes tout de même à Rome et, tant la richesse de l'héritage culturel qui s'y était conservé, que les effets de la restauration culturelle engagée par Justinien ne devraient pas être sous-estimés.

Cas semblable de l'homélie 12

L'homélie 12 semble ne s'adresser qu'à des clercs. Elle constitue en fait une réflexion sur le métier de prédicateur. Grégoire y parle à ses pairs : "Mais lorsque nous prêchons pour les peuples, nous faisons également un partage des eaux sur les places, parce que nous étendons la parole du savoir jusqu'à la foule des auditeurs...si bien que, même lorsque nous pouvons parler, gardons-nous de nous enorgueillir²²⁸". L'emploi de ce "nous" à quelques paragraphes d'intervalle invite à comprendre que le sermon grégorien prend bien la forme d'un colloque, où le pape se considère lui-même comme membre d'une sorte de communauté, celle que constituent les clercs prédicateurs. A ce moment, il reprend un des thèmes qu'il avait développés lors de sa prédication sur les *Evangelies*. L'homélie 17 du livre 1, prononcée devant les évêques, offre un *compendium* sur l'art de prêcher. Certes, selon les circonstances, Grégoire traite tel ou tel point particulier de la question. Mais ces homélies se répondent manifestement et font écho au livre 3 de la *Règle*²²⁹. A la fois méditation sur le sujet et guide pour les auditeurs, elles semblent bien ne viser qu'un public strictement cléricale et de haut niveau.

Tout docteur qui s'adresse à un fidèle laïc, dit Grégoire, "le place devant lui parce qu'il considère avec attention la qualité de l'auditeur, c'est-à-dire qu'il examine ses progrès ou ses manques, et règle les mots avec lesquels il prêche sur sa compréhension²³⁰". Une telle règle se comprend mieux si elle est formulée dans un cadre étroitement ecclésiastique. On se demande, en outre, si le pape aurait admis d'exposer, devant un public non limité à des "professionnels", ses considérations sur les bons et les mauvais prédicateurs. Il faut en effet distinguer si la parole vient à faire défaut au prédicateur par la seule faute de la méchanceté des auditeurs, ou parfois aussi en raison d'un défaut du prédicateur... "Car, parfois, les bons docteurs sont privés de parole parce qu'ils ont affaire à de mauvais auditeurs, mais parfois aussi de bons auditeurs valent à des docteurs,

228. *Hom. in Ezech.*, 1, 12, 12 : "Sed cum praedicamus populis, nimirum in plateis aquas diuidimus, quia in auditorum multitudinem scientiae uerba dilatamus..." ; 17 : "ut et quando loqui possumus, non extollamur".

229. *Hom. in Eu.*, 1, 17, PL, t. 76, c. 1138-1149 ; *Reg. past.*, 3, PL, t. 77, c. 49-125.

230. *Hom. in Ezech.*, 1, 12, 23 : "Quem coram se ponit, quia intenta mente qualitatem auditoris considerat, id est prouectum uel defectum conspicit, et iuxta eiusdem intelligentiam praedicationis suae uerba moderatur".

même mauvais, d'avoir une parole éloquente²³¹". Naturellement, il ne s'agit pas ici de qualités ou de défauts oratoires, mais de vertus chrétiennes qui garantissent ou interdisent la communication catéchétique. On voit assez mal des laïcs être invités à prendre part à cette sorte d'auto-critique parfois comminatoire, même si tel passage reprend des expressions sénéquisantes²³².

On n'ira cependant pas jusqu'à une interprétation qui supposerait un cadre exclusivement ecclésiastique. Certes, de nombreux passages inclinent à penser que Grégoire songe surtout à des serviteurs cultivés de l'Eglise. Ainsi, lorsqu'à deux reprises il se présente lui-même comme un faible d'esprit par rapport aux hauteurs du texte et de l'enseignement sacré ; ou bien lorsqu'il distingue entre les bonnes et les mauvaises motivations de l'éloquence²³³. Nous avons bien affaire à des indications internes au monde des clercs, qui rendent compte en partie du caractère nettement plus ardu de ces homélies que des *Homélies sur l'Evangile* ou des *Dialogues*. Par moments, voire dans des sermons entiers, le pape ne s'adresse qu'à des hommes d'Eglise.

Cependant, nous avons déjà vu que conclure à la présence d'un unique public de moines n'était appuyé par aucun indice. De plus, rien ne prouve jusqu'à présent que les laïcs aient été exclus. Or, un parallèle pourra nous aider à y voir plus clair. Car, s'il est assuré que les *Homélies sur l'Evangile* ont été, dans leur ensemble, prononcées devant le peuple des fidèles romains, il est arrivé que telle homélie (17) de ce corpus ne concernât que les évêques. Par conséquent, les indications données par l'auteur, même celles qui supposent un auditoire plus particulier pour l'ensemble de l'oeuvre, ne sont pas le signe d'une homogénéité sans faille du public à l'intention duquel elles ont été rédigées. Ne peut-on s'interroger de la même manière à propos des *Homélies sur Ezéchiel* ? On se gardera de réduire l'assemblée de leurs auditeurs à un seul type restreint. Plutôt conçues dans leur ensemble pour des clercs et des moines, n'auraient-elles pu inclure des sermons entiers ou des passages de sermons hétérogènes et par conséquent clairement destinés à des laïcs ? Trouve-t-on des traces positives de leur assistance ?

231. *Ib.*, 16 : "Nam aliquando propter malos auditores bonis tollitur sermo doctoribus. Aliquando uero propter bonos auditores datur sermo doctoribus etiam malis?".

232. *Ib.*, 25 : "Praedicator quippe contra erudiendam animam obsidionem ordinat cum praemonendo indicat quibus se modis uitia uirtutibus opponant, quomodo luxuria castitatem feriat, qualiter ira tranquillitatem animi perturbet...". On se réfère au *De ira* et au *De tranquillitate animi* de Sénèque, mais aussi peut-être à la *Psychomachie* de Prudence.

233. *Hom. in Ezech.*, 1, 9, 31 (*nos paruuli*) ; 12 : "Sed saepe in hominibus ipse loquendi ordo confunditur, sicut et longe superius diximus. Nam aliquando quis per tumorem elationis loquitur et loqui se per auctoritatem libertatis existimat ; et aliquando alius per stultum timorem tacet et tacere se per humilitatem putat".

Viri saeculares

D'abord, ces deux catégories (laïcs/ clercs) sont bien présentes à l'esprit de l'évêque de Rome quand il parle. Dans la dixième homélie du livre premier, le pape explique le malaise de ses rapports avec le monde extérieur. Il déplore d'avoir à traiter des affaires humaines, et considère que son être spirituel risque de se dissoudre dans cette réalité corruptrice : "Parce que les exigences de ma position me mettent souvent en contact avec des laïcs, il m'arrive de relâcher ma discipline de parole²³⁴". Le contexte ne laisse pas de doute sur ces *viri saeculares* : ce sont des laïcs du monde. Or, le regard de ceux-ci pèse sur les hommes d'Eglise dont fait partie Grégoire : "Par ces mots..., c'est nous qui sommes mis en accusation, nous que l'on appelle évêques, qui, outre les maux que nous avons en propre...²³⁵".

Nous laissons de côté le problème posé par le sens du mot *sacerdos* pour souligner l'emploi de l'indicatif présent *uocamur* : Grégoire oppose la catégorie des serviteurs de l'Eglise à ceux qui n'en font pas partie, et sont donc "du siècle". S'agit-il d'une désignation générique, sans référence au moment et au lieu où le pape s'exprime ? Ou faut-il admettre qu'il rappelle, à ses subordonnés dans la hiérarchie ecclésiastique, la présence de ces laïcs qui les entourent et les jugent ? En soi, l'expression est ambiguë. Le contexte permet-il de trancher ? Avant de répondre, considérons une citation exactement parallèle : "Voici que, venant des différents états du monde, nous que l'on voit revêtus de l'habit religieux, nous sommes réunis pour écouter la parole de Dieu²³⁶". Les deux catégories (sociales et mentales) des clercs et des laïcs sont au moins présentes à l'esprit de Grégoire, au moment où il s'exprime en ces termes. La réalité sociale et culturelle du temps n'est donc pas absente du texte. Nous irons plus loin : lorsque le pape parle du vêtement religieux dont ont été vêtus lui-même et les autres clercs, il s'agit d'un regard réel et immédiat porté par un public de laïcs.

Subiecti

Il en est de même quand Grégoire insiste sur le nom qui est prononcé par d'autres lèvres que celles de la catégorie à laquelle il appartient. En effet, le paragraphe concerné est tout entier bâti sur l'idée d'une responsabilité spirituelle collective des clercs, dans leurs fonctions de guides et de sauveurs. Grégoire compare le

234. *Ib.*, 1, 11, 6 : "Quia autem necessitate loci saepe uiris saecularibus iungor, nonnunquam mihi linguae disciplinam relaxo".

235. *Ib.*, 9 : "In qua uoce nos conuenimur, nos constringimur, nos rei esse ostendimur, qui sacerdotes uocamur, qui super ea mala quae propria habemus, alienas quoque mortes addimus, quia tot occidimus, quot ad mortem ire quotidie tepidi et tacentes uidemus".

236. *Ib.*, 2, 4, 3 : "Ecce etenim ad fidem et ad audiendum uerbum omnipotentis Domini, nos qui religioso induti habitu uidemur, ex diuersa mundi qualitate conuenimus...".

chargé d'âmes (*praepositus*) à un guetteur (*speculator*) qui doit parler pour montrer la route de la vie spirituelle à celui qui lui a été confié, même si ce dernier a aussi, par sa méchanceté, une responsabilité dans sa condamnation finale : "Dans les deux cas, il faut mesurer combien sont étroitement mêlés les péchés des sujets et de leurs supérieurs, car, lorsqu'un sujet meurt par sa propre faute, c'est celui qui assume la charge est alors tenu pour responsable de sa mort en raison de son mutisme. Mesurez donc, très chers frères, mesurez ceci : même si nous, nous sommes des pasteurs indignes, c'est encore de votre faute, à vous dont nous avons reçu la charge tels que nous sommes... Vous vous épargnez donc - et nous avec vous - en cessant de faire le mal²³⁷". Cette partie de l'homélie est prononcée sur un ton très animé : divers procédés oratoires permettent à l'évêque de Rome de mettre en valeur cette union et cette opposition entre *praepositi* et *subiecti*. L'appartenance sociale de ces derniers est-elle incertaine ? Il ne le semble pas : le texte dit que ceux-ci peuvent rester dans l'ignorance de la vraie vie si les prédicateurs gardent le silence. Il ne saurait donc s'agir de clercs. Le pape n'ignore pas qu'ils sont, eux aussi, faillibles²³⁸. Mais il s'agit ici d'une route mauvaise que seul pourrait suivre un homme ignorant de la doctrine chrétienne. L'opposition de *uobis* et *nobis*, si répétée, recouvre donc celle qui existe entre les hommes d'Eglise (*praepositi*) et les laïcs qui vivent dans le monde (*subiecti*)²³⁹.

Exhortations à des laïcs

Les *Homélie sur Ezéchiel* ne sont donc pas dépourvues de références directes à un public qui vraisemblablement est en partie composé de laïcs. On peut alors s'interroger sur l'inadaptation éventuelle du fond et de la forme de ces sermons. N'y aurait-il pas d'autres passages dont la teneur devrait concerner logiquement des laïcs ? Y en aurait-il aussi dont la manière rappellerait le *sermo humilis*, indice formel d'une prédication plus populaire ? Lorsque Grégoire parle de la conversion de l'homme ancien à l'homme nouveau, il dresse le portrait du vrai chrétien (par.9), stigmatise l'homme avide (par.10), et décrit l'itinéraire spirituel qui, sous l'effet

237. *Ib.*, 1, 11, 9 : "In quibus utrisque pensandum est quantum sibi connexa sunt peccata subditorum atque praepositorum, quia ubi subiectus ex sua culpa moritur, ibi is qui praeest, quoniam tacuit, reus mortis tenetur. Pensate ergo, fratres carissimi, pensate, quia et quod nos digni pastores non sumus, etiam ex uestra culpa est, quibus tales praelati sumus... Vobis ergo et nobis parcitis, si a prauo opere cessamus...". Rappelons que le terme *praelatus* est resté panroman et a donné le français "prélat", italien "prelato". C'est un mot semi-savant (REW). D'autre part, l'emploi de *pensate* annonce le sens roman ("penser").

238. Voir notamment les pages où J. Richards (*Consul of God*, p. 140 sqq.) décrit l'"épuration" de l'épiscopat sicilien au début du règne de Grégoire.

239. Et le terme *uocatur* a son sens plein, tout comme *uidetur* ; tous deux répondent exactement à l'expression *in hoc populo*.

de l'enseignement religieux mène un baptisé de la condition laïque à la vie religieuse (par.11), puis à celle de prédicateur (par. 12)²⁴⁰. De telles explications s'adressent clairement à des laïcs, mais à une élite comme le laissent entendre les allusions de cette homélie à la pratique personnelle de la lecture. Il s'agit en somme de montrer à des laïcs un itinéraire idéal, dans la tradition de la *conuersio* antique.

Une élite de laïcs n'était-elle pas également l'auditoire tout désigné pour que Grégoire lui proposât une hiérarchie de la société chrétienne ? Il définit, en effet, un partage entre ceux qui pratiquent la chasteté et ceux qui vivent dans le mariage chrétien²⁴¹. Grégoire distingue le camp des prédicateurs (les clercs séculiers), celui des moines (continents et retirés du monde), enfin celui des chrétiens mariés. Ces derniers "se paient mutuellement la dette de leur chair" et "s'ils commettent des péchés du fait qu'ils vivent comme des hommes, ils les rachètent sans cesse par des actes pieux"²⁴². Le pape laisse ainsi paraître une échelle des valeurs chrétiennes : les époux, même pieux, sont moins purs. Leur "camp" fait néanmoins partie des troupes de l'Eglise²⁴³. L'état des laïcs mariés est ainsi à la fois déprécié par rapport à celui des purs continents et relevé par leur projet d'une conduite chrétienne. L'idéal de ces *boni coniugati* ne peut être proposé qu'à une assistance qui comporte obligatoirement un certain nombre d'entre eux, en particulier les notables de la cité (mais non pas d'ailleurs exclusivement).

Avertissement aux potentes

A partir du moment où l'opinion que Grégoire ne se serait adressé qu'à un public clérical est contredite, d'importants passages des *Homélies* se laissent beaucoup mieux comprendre et ces homélies paraissent plus claires qu'elles n'avaient été parfois jugées²⁴⁴. A

240. *Hom. in Ezech.*, 1, 10.

241. *Hom. in Ezech.*, 1, 8, 10.

242. *Ib.*: "Vicissim sibi carnis debitum soluunt... si qua ut homines delinquunt, haec incessanter piis actibus redimunt". La règle morale de Grégoire s'inscrit nettement dans la tradition paulinienne (sur ces origines, cf. aussi A. ROUSSELLE, *Porneia, De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, II^e - IV^e siècle*, Paris, 1983) sans annoncer aucunement l'évolution médiévale (Dom JEAN LECLERC, *Le mariage vu par les moines au XII^e siècle*, Paris, 1983).

243. *Ib.*: "Quia ergo distincti fidelium ordines... concorditer uiuentes contra potestates areas dimicant, castra ambulat...". L'expression *concorditer uiuentes* rappelle le vocabulaire cicéronien (*concordia ordinum*).

244. Cf. l'opinion de F. Brunhölzl (*Geschichte*, p. 54) qui renvoie à juste titre à la mise en garde de saint Jérôme ; voir aussi Dom R. GILLET, in *DS*, c. 878 ; V. RECCHIA, *Le omelie*, p. 31. Le pape développe de très nombreuses images qui surprennent, certes, car leur rapport avec le texte commenté n'est pas toujours évident ; mais elles

la suite d'un exposé effectivement difficile, le pape improvise sur le thème de la voie de la perfection éthique, pour rendre compte d'une contradiction apparente d'un texte biblique ; puis il passe de la présentation théorique à des considérations de morale quotidienne qui touchent la vie des laïcs, surtout lorsqu'elles font allusion à la pratique de l'aumône²⁴⁵. La trame du texte comporte en fait des annonces et des recommandations qui apparaissent régulièrement et concernent la conduite des *potentes*.

Ceux-ci sont, en effet, pris à partie, dans un passage célèbre sur la décadence de Rome. Grégoire rappelle d'abord son auditoire à la modestie spirituelle. Il lui remet en mémoire que lui-même, comme tous ses auditeurs, descend de païens et d'idolâtres et qu'ils doivent tous leur salut à la grâce divine qui a changé le cours de l'histoire²⁴⁶. Or, Grégoire dit d'abord : *Omnes enim nos ex gentilitate uenimus... ; puis : Gaudeamus in nobis impletum esse... ; et enfin Frenum quippe erroris maxillas populorum constricterat*. Le rapprochement de ces déclarations suppose déjà une prise à partie d'un public mixte, où se côtoient clercs et laïcs. La suite nous incline à penser que c'est surtout aux derniers que s'adresse Grégoire en s'écriant : "Répondons alors par notre conduite à l'immense miséricorde de notre Sauveur, et nous qui avons découvert la lumière, refusons les ténèbres des mauvaises actions²⁴⁷". En effet, après avoir rappelé qu'ils n'avaient pas tout lieu d'être fiers de leur passé, il leur montre la ruine présente de la puissance romaine. Il brosse alors un tableau dramatique de Rome et de l'Italie, avant de raviver le souvenir d'une Ville autrefois "maîtresse de l'univers, où confluaient les peuples". Il souligne qu'il n'y a plus de sénat ni de peuple, et constate : "Voici que tous les puissants de ce siècle ont été enlevés d'elle²⁴⁸".

se développent de manière assez cohérente pour offrir un champ de représentation possible à l'imaginaire chrétien.

245. *Hom. in Ezech.*, 2, 5, 13 et 14 : "Si quis eleemosynam indigentibus largitur, et per hanc fortasse in corde extollitur, nec ex charitate proximi inopiae subuenit".

246. *Ib.*, 2, 6, 21.

247. *Ib.* : "Respondeamus ergo moribus tantae misericordiae Redemptoris nostri, et qui lucem cognouimus, prauorum operum tenebras declinemus".

248. *Ib.*, 22 : "Ipsa autem quae aliquando mundi domina esse uidebatur qualis remanserit Roma conspiciamus... quando ad eam undique populi confluebant... Vbi enim senatus (et, *infra*, : *senatus deest*) ?... Sed ecce iam de illa omnes huius saeculi potentes ablati sunt". On songe naturellement d'abord à quelque souvenir virgilien (*incedunt longo ordine gentes, En.*, 8, 722), parvenu peut-être à Grégoire par le truchement de la *Cité de Dieu*. Ensuite, ce tableau apocalyptique est-il exagéré ? Il restait sûrement des paysans dans les campagnes, contrairement à sa déclaration (*nullus in agris agricola*). Il restait donc sûrement aussi des sénateurs, et peut-être même un sénat. Mais ce qui avait disparu, comme une agriculture prospère digne des *Géorgiques*, c'était un sénat actif et dominateur. La méditation sur l'histoire qu'offre le pape à son auditoire constitue une

Il ajoute ensuite : "Malgré tout, le peu que nous sommes restés, est chaque jour victime de l'épée et de misères sans nombre²⁴⁹". Ce "peu que nous sommes" renvoie sans aucun doute à toute la population de Rome. Les clercs n'étaient pas les seules victimes de ces années terribles. En revanche, le spectacle de cette puissance perdue doit, selon Grégoire, être une incitation à ne pas trop s'attacher aux valeurs matérielles²⁵⁰. Une telle recommandation se comprend bien si elle est adressée précisément aux maîtres de la cité et à des laïcs puissants²⁵¹. Inviter des clercs au renoncement au monde aurait eu moins de sens : ils y sont déjà convertis. Mais il était opportun de frapper les esprits des laïcs par une leçon qui les rendît plus charitables et peut-être aussi plus dépendants de l'autorité spirituelle. Le pape avait d'ailleurs bien souligné l'obligation où était le "prophète" de morigéner à la fois les puissants et les faibles²⁵². En somme, les adresses plus proprement cléricales sont souvent mêlées ici à des critiques qui concernent un public de laïcs. Le texte laisse voir clairement que ceux-ci figurent dans l'élite romaine.

Style simple et langue terreàterre

Doit-on s'attendre néanmoins à ce que des laïcs, même appartenant à l'élite, ne soient pas toujours capables de suivre le déroulement d'une pensée trop abstraite ? On remarquera d'abord que ces sermons représentent très souvent un effort considérable d'interprétation symbolique, mais qui aboutit à des représentations visuelles. Grégoire suit parfois pas à pas le texte et en offre une traduction allégorique

rétrospective nostalgique qui reprend en contrepoint négatif les espoirs de Virgile. Sur la situation économique, cf. M. ROUCHE, *Grégoire le Grand face à la situation économique de son temps*, in *Grégoire le Grand*, p. 41-57 ; sur le dernier consul en Occident (Basilius, 541), A. CAMERON et D. SCHAUER, *The last consul : Basilius and his diptych*, in *JRS*, t. 72, 1984, p. 120-145.

249. *Ib.* : "Et tamen ipsos nos paucos qui remansimus, adhuc quotidie gladii, adhuc quotidie innumerae tribulationes premunt".

250. *Ib.* : "Quid est ergo quod in hac uita libeat, fratres mei ? Si et talem adhuc mundum diligimus, non iam gaudia sed uulnera amamus".

251. Ce souci à lui seul serait révélateur de la présence de ces *potentes*. Y avait-il des restes importants de l'aristocratie sénatoriale ? Elle s'était bien accommodée du règne de Théodoric. La guerre de reconquête et les sièges successifs de Rome l'avaient sûrement éprouvée, mais la restauration impériale n'avait pu que lui être favorable. Le désastre de l'invasion lombarde et la peste furent des épreuves plus graves. L'exemple de la Gaule nous incite, malgré tout, à croire que l'aristocratie sénatoriale n'avait pas disparu de Rome, de Milan ou de Ravenne (on se réfère pour la Gaule aux travaux de K.F. Stroheker, M. Rouche, M. Heinzemann, et surtout K.F. Werner).

252. *Hom. in Ezech.*, 1, 9, 13.

qui est souvent explicite et claire²⁵³. Il lui arrive aussi de se servir du texte biblique comme simple pré-texte à un exposé didactique moral très classique²⁵⁴. Le pape, comme nous l'avons vu, passe très aisément à une leçon d'humilité historique. Le jeu d'associations d'idées auquel se livre Grégoire n'est pas gratuit, mais répond à une logique qui n'est pas trop difficile à suivre, une fois qu'on en a accepté le principe²⁵⁵.

Les passages que nous venons de déceler, et de juger destinés à des laïcs, sont souvent exprimés en *stylus planus* (ou *apertus*), ce qui ne veut pas dire que la rhétorique en soit absente. Enfin, tel passage des homélies relève directement de la catégorie du *sermo humilis*. Ainsi, la cinquième homélie du livre premier commence par un exorde limpide, enrichi d'une image printanière toute simple ; elle se poursuit par un exposé moral, didactique et parénétiq ue d'un style très linéaire²⁵⁶. La richesse de la pensée morale s'y coule dans des sentences gnomiques, presque populaires, que Césaire d'Arles aurait pu écrire ; elles rappellent aussi les sermons les plus populaires d'Augustin. La manière de Césaire (ou d'Augustin) se reconnaît également au ton et au style dans lesquels Grégoire trace un parallèle avec les fleurs et les fruits et file de très jolies images²⁵⁷. Enfin, dans la huitième homélie du livre second, le texte

253. C'est le cas d'*Hom.*, 1, 8 sur le bruit des ailes, ou 2, 8 sur les mensurations d'une maison.

254. On observe ceci précisément dans son commentaire aux mots *Ponam sedem meam ad Aquilonem* (7, 6, 20).

255. On est en droit de se demander si la valeur d'actualité des homélies n'a pas été sous-estimée : la pression des réalités y est plus grande et leur présence moins indirecte qu'on ne l'a pensé ; et leur ésotérisme surestimé : le didactisme y est actif.

256. *Hom. in Ezech.*, 1, 5, 1 : "O quam mira est profunditas eloquiorum Dei ! Libet hinc intendere, libet eius intima, gratia duce, penetrare. Hanc quoties intelligendo discutimus, ut in eius refrigerio ab huius saeculi aestibus abscindamur ? Ibi uiridissimas sententiarum herbas legendo carpimus, tractando ruminamus..." ; 2 : "In electis et reprobris diuersi sunt impetus. In electis uidelicet impetus spiritus, in reprobis impetus carnis. Impetus quippe carnis ad odium, ad elationem, ad munditiam, ad perfidiam, ad desperationem, ad iram, ad iurgia, ad uoluptates animum impellit". Les phrases se déploient selon une syntaxe élémentaire. Il ne se présente aucun brouillage morphologique. Et les 3/4 du vocabulaire subsisteront en italien.

257. *Ib.*, 1, 6, 4 : "Aliter namque olet flos uuae, quia magna est uirtus et opinio praedicatorum quae ebriant mentes audientium ; aliter flos oliuae, quia suaue est opus misericordiae quod more olei refouet et lucet ; aliter flos rosae, quia mira est fragrantia quae rutilat et redolet ex cruore martyrum ; aliter flos lilii, quia candida uita carnis est de incorruptione uirginitatis ; aliter flos uiolae, quia magna est uirtus humilium, qui ex desiderio loca ultima tenentes, se per humilitatem a terra in altum non subleuant, et coelestis regni purpuram in mente seruant ; aliter redolet spica, cum ad maturitatem perducitur, quia bonorum operum perfectio ad satietatem eorum qui

met la rhétorique au service d'une communication directe, familière, et même affectueuse, plus proche là de la parole évangélique que du style vétéro-testamentaire ; il est éclairé par des tournures qui s'approchent assez de la langue parlée, en cette fin du VI^e siècle, pour en suggérer le reflet²⁵⁸. Le pape engage une sorte de dialogue simple avec les laïcs en leur donnant la parole. Il excite leur curiosité au moyen d'une fable associée à une énigme élémentaire, qui reprend des paradoxes de caractère populaire²⁵⁹. Grégoire apaise cette curiosité par un exposé très clair fondé sur un raisonnement de type analogique.

Par moments, on assiste à une variation de ce genre littéraire "terre à terre". Grégoire en vient à se lamenter sur les faiblesses qui l'accablent. Son écriture devient élégiaque et prend un ton qui rappelle naturellement celui de certains Psaumes²⁶⁰. Mais il y ajoute une répétitivité de l'expression, enrichie de légers décalages et de discrètes variations de vocabulaire dans l'expression de la plainte sur soi qui font penser à l'inspiration et au style "répétitif" des *Synonyma* d'Isidore de Séville²⁶¹. D'autres passages présentent les mêmes résonances²⁶². Loin de rendre le style de Grégoire plus opaque

iustitiam esuriunt praeparatur".

258. *Hom.* 1, 8, 7 : "Vnde ossa et medullae, unde caro et capilli poterunt in resurrectione reparari... Vbi in eis latet tanta mola roboris, tanta diuersitas ramorum, tanta multitudo et uiriditas foliorum, tanta species florum, tanta ubertas, sapor atque odor fructuum ? Numquidnam semina arborum odorem uel saporem habent, quem ipsae post arbores in suis fructibus proferunt ?". Les caractères soulignés indiquent la partie du texte qui est la plus "parlée".

259. *Ib.*, 8 : "Saepe autem obiicere quaestiunculam solent, qua dicunt : carnem hominis lupus comedit, lupum leo deuorauit, leo moriens ad puluerem rediit, cum puluis ille suscitatur, quomodo caro hominis a lupi et leonis carne diuiditur ?". Il s'agit d'une question provenant de personnes dépourvues de culture savante, comme le montre l'hypocoristique *quaestiunculam*. Le type d'enchaînement évoqué (homme-loup-lion) avec renversement (lion-loup-homme) relève du folklore.

260. Sur la filiation entre la forme littéraire des Psaumes et la poésie latine chrétienne, J. FONTAINE, *Le poète latin chrétien, nouveau psalmiste*, in *Etudes*, p. 131-144.

261. *Hom. in Ezech.*, 1, 11, 5 : "O quam dura mihi sunt quae loquor, quia memetipsum loquendo ferio, cuius neque lingua, ut dignum est, praedicationem tenet, neque in quantum tenere sufficit, uita sequitur linguam. Qui otiosis uerbis saepe implicor et ab exhortatione atque aedificatione proximorum torpens et negligens cesso. Qui in conspectu Dei factus sum mutus et uerbosus, mutus in necessariis, uerbosus in otiosis. Sed ecce sermo Dei de speculatoris uita compellit ut loquar. Tacere non possum et tamen loquendo me ferire pertimesco. Dicam, dicam, ut etiam contra me sermo Dei sonet per me. Ego reum me esse non abnego, torporem meum atque negligentiam uideo".

262. C'est notamment le cas du par. 26 : "Quando enim possum

(surtout à des illettrés), ce mode de la répétition presque lancinante rend le message transmis encore plus clair, à la faveur d'une invitation, adressée ainsi aux fidèles, à participer collectivement à l'émotion et à la confession de l'orateur²⁶³. Cet exercice ascétique donne naissance à une communication transparente.

Niveaux des publics

On conclura donc que les *Homélies sur Ezéchiel* ont bien été prononcées devant un public romain où se mêlaient clercs et laïcs. Par moments, le pape ne pensait et ne s'adressait qu'aux religieux ; à d'autres, sa prédication visait beaucoup plus directement des laïcs ; en de longues périodes, la distinction aurait été dénuée de sens.

La référence à des individus qui savent lire, l'allusion aux exigences de la charité matérielle, la leçon d'humilité faite aux anciens maîtres de l'histoire, invitent à penser que lorsqu'il se tourne vers des laïcs de l'assistance, Grégoire ne prend presque toujours en considération que l'aristocratie des *potentes* et *seniores*. Cependant, cette présence des laïcs réduit le caractère savant et écarte largement les tendances hermétiques de cette oeuvre : elle mérite une interprétation moins restrictive.

Le petit peuple fut-il exclu de la foule des auditeurs ? Rien ne permet de penser qu'il l'ait été d'autorité. Mais le pape, contrairement à ce qui se passa pour les *Homélies sur l'Évangile*, a prêché de manière presque quotidienne, et sans doute dans un même édifice. Le résultat pratique fut déjà certainement de ne réserver la possibilité d'assister à la prédication qu'aux "professionnels" dûment accrédités (évêques, moines, prêtres) et à ceux des laïcs qui pouvaient se rendre libres de leurs tâches. Ces limitations devaient exclure largement le *minutum populum*, comme l'appelait déjà Horace. Enfin, ce dernier ne trouvait peut-être guère de place, une fois que les clercs et les notables avaient occupé les emplacements qui sans doute leur avaient été réservés de droit. Est-ce néanmoins vers lui que se tourne Grégoire quand il détaille des images ou insiste en *sermo humilis* sur quelques points de morale ou de dogme ? Ce n'est

et ea quae circa me sunt sollicite omnia curare, et memetipsum adunato sensu conspicerere ? Quando possum prauorum nequitiam insequendo corrigere, bonorum actus laudando et admonendo custodire, aliis terrorem atque aliis dulcedinem demonstrare ? Quando ualeo de his quae sunt necessaria fratribus cogitare, et contra hostiles gladios de urbis uigiliis sollicitudinem gerere, ne incursione subita ciues pereant, prouidere...". L'homélie fait écho à la réalité la plus immédiate, puisque les glaives menaçaient alors la vie des Romains et que Grégoire a dû organiser lui-même la défense de la Ville. L'équivalence entre *fratres* et *ciues* (laïcs) est ici évidente.

263. Sur les aspects littéraires de ce style répétitif, cf. J. FONTAINE, *Augustin, Grégoire et Isidore: esquisse d'une recherche sur le style des Moralia in Iob*, in *Grégoire le Grand*, p. 499-509, p. 503-504.

pas impossible.

Regardons l'ensemble de l'oeuvre pastorale de Grégoire au début de son pontificat. Tout se passe comme si son ascèse personnelle lui avait fait suivre un itinéraire varié. Parti de la haute spiritualité des *Moralia*, il s'imposa ce contact avec le siècle qu'il redoutait tant, lorsqu'il créa les *Dialogues* et prononça les *Homélies sur l'Evangile*. Les *Homélies sur Ezéchiel* représentent, dès lors, une sorte de compromis entre la tendance, disons herméneutique, et la volonté didactique du pape ; mais, naturellement, un compromis imparfait.

De tout cela, il ressort que vivait à Rome, vers 600, une élite laïque cultivée (elle sait parfois lire), capable de participer à une méditation religieuse d'un niveau très honorable. Cela revient à dire qu'il existait encore un public intermédiaire entre les clercs et les illettrés. On en arrive ainsi à une représentation sociale et culturelle tripartite de la population romaine. Les clercs lettrés ne faisaient pas encore directement face à des laïcs illettrés en toutes circonstances²⁶⁴.

V - STATUT DE LA LANGUE PARLEE POPULAIRE

Ce contexte social, culturel et linguistique permet de mieux comprendre un passage qui fait difficulté dans l'introduction aux *Dialogues*. Sur la demande pressante du diacre Pierre, Grégoire s'apprête à commencer son récit. Mais, auparavant, il s'assure une dernière fois par quelques justifications préliminaires la sympathie du public qu'il veut toucher²⁶⁵. Il se compare, en effet, à Marc et à Luc qui ont écrit leurs *Evangiles*, non d'après leur propre témoignage oculaire, mais d'après la tradition orale. Cette légitimation ne lui paraît toutefois pas suffire et il ajoute qu'il précisera à chaque fois quel fut son informateur²⁶⁶.

264. Cette constatation achève de remettre complètement en cause les conclusions d'H. Grundmann (*Litteratus*), au moins pour le haut Moyen Age à Rome.

265. *Dial.*, 1, *Praef.*, 10 : "Ea quae mihi sunt uirorum uenerabilium narratione comperta incunctanter narro sacrae auctoritatis exemplo...". *Incunctanter* est un mot important. Grégoire n'hésite pas à entreprendre sa narration. Autrement dit, d'éventuelles tergiversations du public seraient injustifiées.

266. *Ib.* : "Cum mihi luce clarius constet quia Marcus et Luca Euangelium quod scripserunt, non uisu sed auditu didicerunt...Sed, ut dubitationis occasionem legentibus subtraham, per singula quae describo, quibus mihi haec auctoribus sint comperta, manifesto".

Normes de transcription

C'est à ce moment qu'il exprime la restriction suivante : "Cependant, je veux que tu saches ceci : dans certains cas, je ne garde que le fond du récit ; dans d'autres, je garde tant les mots que le fond. Car si j'avais voulu garder en particulier, dans le cas de chacune des personnes, leurs mots eux-mêmes, le stylet du scribe n'aurait pas enregistré correctement des mots énoncés selon l'usage des illettrés²⁶⁷". Grégoire reconnaît qu'il n'a donc pas toujours proposé à son public des documents bruts. Il admet que cette restriction pourrait nuire à l'impression de vérité qu'il a voulu donner à son récit. La véracité des témoignages et la bonne foi des témoins pourraient être mises en doute si le public recherchait dans l'oeuvre de Grégoire un respect scrupuleux des paroles recueillies. La justification du pape est donc indispensable pour préserver le caractère d'authenticité des *Dialogues*. Grégoire fait ici allusion à la rédaction proprement dite de l'oeuvre. Conformément à l'usage antique, il a dicté le texte des récits à un scribe chargé de le coucher sur un manuscrit. Il a été le médiateur entre les témoignages qu'il a entendus et les narrations qu'il a composées. C'est dans ce rôle qu'il a jugé opportun de respecter des normes de transcription. Quelle en fut la nature ?

Ce n'est pas une question de phonétique

Nous avons écarté la traduction : "le style de l'écrivain n'aurait pu adopter ces tournures rustiques", malgré son élégance. Le sens de *rusticano usu prolata* est plus précis : il s'agit de l'expression orale courante d'un illettré²⁶⁸. Elle rappelle celle du saint analphabète Sanctulus, et celle de Chrysaorius, dont "la langue était celle d'un illettré, mais la vie celle d'un savant²⁶⁹". A peu de chose près, cette expression est conforme à celle qu'on attendrait pour désigner la langue parlée populaire de l'Italie lombarde, qui présentait elle-même les traits caractéristiques du latin tardif parlé

267. *Ib.* : "Hoc uero scire te cupio quia in quibusdam sensum solummodo, in quibusdam uero et uerba cum sensu teneo, quia si de personis omnibus ipsa specialiter et uerba tenere uoluisssem, haec rusticano usu prolata stilus scribentis non apte susciperet". Naturellement, notre traduction interprète ce document intéressant, mais difficile ; elle diffère notamment de celle qu'a proposée l'éditeur du texte dans la collection des SC.

268. La traduction grecque des *Dialogues*, intelligente et assez fidèle à l'original latin, écrite dans un grec soigné du VIII^e siècle, était aussi à considérer : le sens des mots traduits en grec peut en effet compléter, éclairer ou transformer ce que nous comprenons d'après le seul latin. Cette analyse a été reportée dans l'*Appendice 2*.

269. Chrysaorius est décrit dans *Hom. in Eu.*, 2, 35, 8 (PL, t. 76, c. 1264 A) : "Erat autem huius lingua rustica, sed docta uita".

par des locuteurs incultes. Grégoire dit précisément que sa fidélité aux témoignages n'ira pas jusqu'au respect intégral, dans la forme écrite de son texte, de la forme orale originelle. Le mot *susciperet* ne fait pas difficulté : il s'agit de recueillir sur le matériau employé (sans doute des tablettes de rédaction provisoire sur cire²⁷⁰) les mots dictés par Grégoire.

Il est moins aisé de comprendre *apte*. Deux sens principaux pourraient convenir ici (d'après le TLL) : "de manière étroite (*stricte*) ", ou "de manière convenable (*conuenienter*)", c'est-à-dire "conforme soit au modèle proposé, soit aux normes en vigueur". Là s'arrêtent nos certitudes. Notons que Grégoire déclare ne pas garder tels quels les mots dans le cas de certains récits énoncés par certains narrateurs illettrés, de manière à obtenir une transcription qui soit "apte". Cette indication vague recouvrirait-elle des notions comme la phonétique ou la morphologie ? Il suffit pourtant de se reporter à la lettre à Didier de Vienne pour se rendre compte que le pape sait à l'occasion employer - fût-ce dans un contexte critique - la terminologie des grammairiens²⁷¹. Or, ces derniers lui offraient les termes nécessaires à une qualification précise du problème s'il s'était agi de prononciation (*sonus*)²⁷². La solidité de son latin exclut qu'il n'ait pas reçu un enseignement aussi complet que le désirait Cassiodore, ne serait-ce qu'à l'humble, mais essentiel niveau de l'orthographe²⁷³. Dans ces conditions, il n'y a pas de raisons de comprendre qu'il s'était agi d'un problème d'écriture provoqué par la prononciation des illettrés. Il y avait beau temps que l'inadéquation graphie/phonie avait obligé les écoliers à un entraînement de plus en plus difficile. Quand celui-ci était insuffisant, il laissait apparaître un latin hétéroclite : l'orthographe y était la première victime²⁷⁴. Mais le personnel notarial dont disposait le pape était assurément de haute qualité²⁷⁵.

270. Comme l'indique le mot *stilus*. Sur le support en usage au temps de Grégoire, L.D. REYNOLDS et N.G. WILSON, *D'Homère à Erasme*, p. 54 sqq. Il ne s'agit pas d'un problème matériel au sens strict.

271. Voir aussi l'analyse de L. HOLTZ, *Le contexte grammatical du défi à la grammaire : Grégoire et Cassiodore*, in *Grégoire le Grand*, p. 531-540.

272. A. VITALE BROVARONE, *Forma narrativa*, p. 172 comprend en effet qu'il s'agit des difficultés de transcription posées par une expression orale dont les caractéristiques phonétiques seraient très différentes de celles du latin traditionnel.

273. L'éditeur des *Dialogues* a souligné qu'il ne fallait pas exagérer les disparités orthographiques de cette oeuvre (t. 1, p. 168 sqq.).

274. Les manuels de latin vulgaire et de romanistique abondent en exemples. Rappelons le cas d'un texte rédigé en Italie du Nord au temps de Grégoire, l'*Oribasius latinus* étudié par H. MØRLAND, *Die lateinischen Oribasiusübersetzungen*, Oslo, 1932, et surtout l'oeuvre de Grégoire de Tours.

275. On a découvert et publié une importante collection d'actes

Il ne s'agissait donc pas vraiment d'un problème de scripta au niveau de la phonétique.

Ni de morphologie

Etait-ce plutôt une question de morphologie ? On sait, par exemple, que dès le VI^e siècle, la préposition "italienne" *da* (formée par coalescence de *de ab*) était employée dans la langue parlée populaire²⁷⁶. Cependant, les prépositions classiques étaient-elles sorties de l'usage ? Ou la langue parlée n'était-elle pas plutôt vers 600 en période de polymorphisme intense, comme il est normal dans un temps de transition²⁷⁷ ? Malgré l'absence d'études sur la grammaire de Grégoire, on sait que sa langue est sensiblement distincte du latin classique²⁷⁸. Sans renoncer à la tradition, il a accepté un certain renouvellement du langage, conforme aux usages de la latinité chrétienne. Par conséquent, toutes les nouveautés morphologiques de la langue parlée n'étaient pas forcément exclues de la scripta. En outre, nous ne croyons pas que Grégoire aurait pensé trahir la vérité d'un *testimonium* en employant un morphème ou une tournure syntaxique différente de ce qu'avait énoncé un locuteur illettré. Dans le cas de *da*, il est clair que cette forme n'était pas trahie à ses yeux par la transcription *de*. Et nous avons vu qu'il tenait pour équivalents un génitif analytique et un génitif synthétique (qui était le seul de forme classique). Cela a pour conséquence que la transcription du second par le premier ne pouvait lui sembler une infidélité à la lettre du texte émis.

Il s'agit du choix des mots

C'est donc en fait un problème de vocabulaire qui est ici

notariaux provenant de Ravenne. Datés du V^e au VIII^e siècle, ils incluent de nombreux termes techniques, comme il est normal dans des documents de ce type. Contrairement à ce qu'on pouvait attendre, l'orthographe est correcte : les écoles notariales de Ravenne sont restées efficaces. Cf. J.O. TJÄDER, *Die nichtliterarischen Papyri Italiens aus der Zeit 445 - 700*, t.1, Lund, 1954/ 1955. Le t. 2, contenant les *papyri* 29-59, est paru en 1982 à Stockholm.

276. Le point a été fait par J. SVENNUNG, *L'évolution de la préposition italienne da à partir de de ab dans le latin*, in ALMA, t. 21, 1946, p. 55-85. On verra aussi E. Löfstedt (*Late latin*, p. 172). Tout le chapitre 9 donne des exemples de formations prépositionnelles ou adverbiales vulgaires, qui concurrençaient l'usage classique à la fin de l'Empire.

277. Sur ces concepts, cf. notre dernier chapitre, p.000.

278. Comme le montrent notamment les travaux d'E. Löfstedt (*Late latin*) il faut se reporter p. 209 à l'*index locorum* où apparaît Grégoire ; et surtout de DAG NORBERG, *In registrum Gregorii Magni studia critica*, 1-2, Upsal, 1937/9, *Syntaktische Forschungen et Beiträge* (même méthode).

en question. Ces récits venus des quatre coins de l'Italie charriaient assurément tout un lot de mots qui ne faisaient pas partie du vocabulaire en usage dans la chancellerie papale ou dans le milieu que fréquentait et où vivait Grégoire ; ils n'appartenaient pas non plus à la tradition littéraire, païenne ou chrétienne. Quelques-uns d'entre eux ont été acceptés et reproduits dans le texte²⁷⁹. Mais l'avertissement de Grégoire porte précisément sur ceux qui ont été rejetés : ce fut le cas de la majorité d'entre eux. Que pouvaient être ces mots ? D'abord des termes anciens, remontant peut-être à plusieurs siècles, mais toujours tenus à l'écart des textes littéraires ; ensuite des vocables provinciaux ; des mots acceptés par la littérature, mais vulgaires ; des termes grecs²⁸⁰ ; ou germaniques²⁸¹.

Selon quels critères étaient acceptés ou éliminés les mots inusités ? C'est ici poser le problème de l'esthétique littéraire de Grégoire, qui dépasserait notre propos. Rappelons simplement que le pape, détenteur d'un double héritage culturel, classique et chrétien, ne pouvait qu'être sensible au choix des mots, qui était une des bases de l'éducation faite d'instruction grammaticale et d'exercices scolaires. Il demeurait ainsi fidèle non seulement aux préceptes de César, de Cicéron et de Quintilien, mais aussi de Jérôme pour qui l'*elegantia* demeurait une valeur fondamentale²⁸². Cette continuité fut également évidente chez Cassiodore pour qui le choix des mots, et notamment le rejet des termes vulgaires, habituels, étrangers, barbares, était l'objet d'une attention constante, de manière à satisfaire au respect du convenable, du *decorum*, essentiel à la recherche de cette latinité durement préservée depuis la République²⁸³. L'attitude prudente de Grégoire au moment de dicter son oeuvre si neuve ressortit au désir de respecter cette tradition²⁸⁴.

279. Cf. *supra*, p. 13 et l'édition des SC, p. 34.

280. Le récit en offre peu d'exemples, tous pris au vocabulaire médical, que Grégoire pouvait connaître de la bouche de ses médecins. Son application à nous convaincre qu'il ignorait le grec explique en outre ce tri (J.M. PETERSEN, *Did Gregory the Great know Greek ?*, in *Studies in church History*, t. 13, 1976, p. 131-134).

281. Malgré la présence des barbares, le vocabulaire italien n'a gardé que peu de traces de leur vocabulaire, comme l'a montré W. BRÜCKNER, *Die Sprache der Langobarden*, Strasbourg, 1895.

282. Sur cette question, voir notre *Jérôme et l'elegantia*. Sur la constitution d'un canon esthétique à l'époque classique, G. REICHENKRON, *Historische*, p. 18-40 ; sur l'évolution de ces règles à l'époque patristique, C. MOHRMANN, *Etudes* et J. FONTAINE, *Genèse*.

283. Cela a été montré par E. DE BRUYNE, *Etudes d'esthétique médiévale*, p. 35-73.

284. J. SPOERL, *Gregor der Grosse und die Antike, Christliche Verwicklichung*, in *Festschrift Romano Guardini*, Rothenfels, 1935, p. 198-221, a souligné l'apport antique dans l'esthétique littéraire de Grégoire.

Il s'agissait donc, au moment de dicter au scribe le récit que Grégoire avait déjà recueilli, de manière à composer l'oeuvre en projet, d'éliminer les vocables indésirables et de les remplacer par des équivalents de bon goût. Cette opération de tri prolonge une tradition bien établie ; il n'en faut donc pas conclure que Grégoire distinguerait entre un latin écrit et un italien parlé. Parmi les termes récusés, il s'est certainement trouvé des néologismes avec lesquels se mettaient en place des traits structuraux qui préparaient le passage à l'italien. Mais cette catégorie ne représentait qu'une partie de l'ensemble à éliminer. Elle se fondait dans la totalité disparate des mots que l'oreille savante d'un écrivain n'acceptait qu'avec réticence. On devra donc comprendre le texte latin de manière stricte : "des mots tels que les illettrés en énoncent". Le verbe *profero* confirme le caractère oral de cet usage.

L'expression orale des illettrés a donc posé des problèmes au pape. La teneur de cette préface confirme qu'il est très conscient des difficultés créées par les rapports entre la langue écrite et la langue parlée, dans les divers registres de chacune des deux. Mais il ne faut pas trop presser ce texte, car sa fonction s'explique par le choix d'un compromis conforme aux exigences de la pastorale : être intelligible à tout le public des auditeurs sans renoncer à une expression correcte. Grégoire ne créait pas une oeuvre aristocratique et élitiste : le public visé était au moins aussi étendu que celui des *Homélies sur l'Évangile*. Cependant, il ne donnait pas non plus naissance à une oeuvre sans un minimum d'apprêt littéraire. Son choix des mots suffirait seul à le prouver. Il s'est, de ce fait, trouvé dans l'obligation de satisfaire à deux nécessités distinctes : respecter, quelle qu'en soit la qualité, la forme des témoignages, afin d'en authentifier la réalité (c'est le respect de la *fides*) ; maintenir une tenue littéraire suffisante pour garantir la dignité de cette histoire (*decorum*). Grégoire privilégie la seconde règle et nous en avertit de manière à écarter d'éventuels soupçons, en une sorte de *captatio benevolentiae*. Le lecteur ou l'auditeur ne devaient donc pas s'attendre à retrouver des expressions employées telles quelles, par exemple par Chrysaorius ou par Sanctulus, mais à les recevoir sous forme d'une image fidèle, d'une représentation suffisamment corrigée pour respecter les normes d'une véritable création littéraire²⁸⁵.

Entre Donat et Isidore

En somme, Grégoire prend une attitude contraire à celle (un peu iconoclaste) qu'il recommandait à Didier de Vienne d'adopter à l'égard des études classiques²⁸⁶, et ne reste pas fidèle au refus qu'il feignait

285. Ces transpositions, toutes proportions gardées, se rencontrent en littérature moderne. Voyez comment, par exemple, Henri Pourrat adapte les récits populaires de l'Auvergne pour les transformer en texte littéraire. Le raisonnement vaut également pour l'oeuvre de Jean Giono.

286. *Ep.*, 11, 34 (Janvier 601) : "Sed post hoc pervenit ad nos

d'exprimer (au moment de dicter ses *Moralia*) à l'égard des préceptes de correction grammaticale symbolisés et enseignés par Donat²⁸⁷ : il élève le registre stylistique en suivant la juste mesure²⁸⁸. Elle rejoint très exactement celle que suivra et donnera en exemple Isidore de Séville ("ne pas déplaire aux simples, ni choquer les personnes cultivées²⁸⁹"). Ce n'est pas faire injure à la personnalité respectives de chacun des deux auteurs que de les lire à travers une grille de lecture semblable : au demeurant, ils sont contemporains, puisqu'il n'y a entre eux que l'écart d'une génération. Les guides et les catégories littéraires du pape sont déjà très proches de ceux du Sévillan. Simplement, la part faite à la théorie est plus grande chez ce dernier (malgré la *Cura pastoralis*) ; les soucis pratiques sont plus importants chez le pape (malgré des passages dignes des *Synonyma*). La conséquence directe de ce rapprochement est que la langue de la communication pastorale, même lorsqu'elle cherche à se constituer en *sermo simplex*, est certes celle qui s'approche le plus de la langue parlée quotidienne (*lingua mixta* d'Isidore), mais qu'elle est passée, elle aussi, au double crible de la grammaire qui corrige, et de la stylisation qui choisit.

Nous retrouvons ainsi la notion de compromis qu'exposait Lucien quatre siècles plus tôt. Il exigeait l'unité de style et de ton au sein des oeuvres historiques. Il écartait les poétismes, rejetait les expressions triviales et exigeait que l'écrivain s'exprimât "avec clarté et qu'il donnât à voir lumineusement les questions... de manière à être compris de la masse et complimenté simultanément par les lettrés²⁹⁰". C'est donc une situation ancienne de conflit linguistique qui se reproduit ici, peut-être avec plus d'acuité, au temps de Grégoire. La langue populaire parlée dans l'Italie de la fin du VI^e siècle était en pleine évolution²⁹¹. Malgré son désir réel de s'exprimer en tenant le plus grand compte des limites intellectuelles des auditeurs qui n'ont accès qu'à celle-ci (et ils sont les plus nombreux), pour des raisons tout autant pédagogiques (compréhension), qu'évangéliques (humilité), le pape reste fidèle à la langue écrite

quod sine uerecundia memorare non possumus, fraternitatem tuam grammaticam quibusdam exponere. Quam rem ita moleste suscepi...".

287. *Ep.*, 5, 53 a : "Vnde et ipsam loquendi artem, quam magisteria disciplinae exterioris insinuant, seruare despexi. Nam, sicut huius quoque epistolae tenor enuntiat, non metacismi collisionem fugio, non barbarismi confusionem deuito, situs modosque et praepositionem servare contemno, quia indignum uehementer existimo ut uerba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati".

288. Le sens réel de ces déclarations a été analysé par les commentateurs modernes, qui sont unanimes à en montrer les limites (cf. *supra*, n. 3, n. 153, et surtout n. 271).

289. Cf. *infra*, chap. IV, p. 000.

290. LUCIEN, *De la manière d'écrire l'Histoire*, 44.

291. Moins rapide, certainement, qu'ailleurs dans la *Romania*. Cf. chap. IX, p. 000 et l'Annexe 3.

traditionnelle dont il maintient la pratique à un niveau littéraire suffisant.

Cela signifie qu'un tel compromis était encore possible en Italie lombarde. On peut au VII^e siècle se faire entendre et lire de tous en s'exprimant avec correction. Trop de données positives nous assurent que le vaste public des illettrés est présent à l'esprit et aux yeux du pape. Ce public écoute les homélies, comme les lectures, et il est susceptible d'en tirer profit : la communication pastorale continue de passer. Grégoire se livre à une ascèse difficile pour se frayer une *via media* entre sa culture savante et les besoins de l'instruction populaire. Un exemple de ses efforts nous est donné par l'introduction dans ses *Dialogues* de très nombreuses tournures tardives qui relèvent du registre le plus familier. Elles sortent ainsi de la bouche de certains locuteurs pour trouver place dans l'écriture latine²⁹². Elles n'en modifient pas la *scripta*, mais elles gauchissent quelque peu l'*usus* traditionnel. Elles supposent que Grégoire a accordé une attention charitable à la voix du peuple romain, entendue dans les rues de la Ville²⁹³. Il n'ignorait sans doute pas que la misère des temps avait réduit au rang d'illettrés la majeure partie des baptisés²⁹⁴. Il s'est efforcé de leur parler en conséquence *iuxta uniuscuiusque qualitatem*²⁹⁵.

292. Quelques exemples suffiront. 1, 2, 3 : *ego opus caballi non habeo* ; 2, 18 : *uide, fili, de illo flascone quem abscondisti, iam non bibas, sed incline eum caute, et inuenis quid intus habet* ; 2,25 : *currite, currite, quia draco iste me deuorare uult* ; 2, 32 : *redde filium meum... mortuus est ; ueni, resuscita eum ... ecce corpus eius ad ianuam monasterii iacet* ; 3, 20 : *ueni, diabole, discalcia me !*

293. On songe, bien sûr à une situation comparable chez Isidore, qui collecta des mots populaires (*infra*, chap. IV), mais aussi à Alcuin, qui découvrit la langue parlée populaire en venant sur le continent (cf. notre *Théorie et pratique du style*).

294. Cela explique-t-il son renoncement aux clausules ? Cf. DAG NORBERG, *Qui a composé... et Style personnel et style administratif dans le Registrum epistularum de Saint Grégoire le Grand*, in *Grégoire le Grand*, p. 489 - 497.

295. Cf. notre travail dans *Grégoire le Grand*, p. 477-488.