

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

DIERKENS Alain, éd., "Apparitions et miracles", in *Problèmes d'histoire des religions*, Volume 2, Editions de l'Université de Bruxelles, 1991.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

Editions de l'Université de Bruxelles

PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Édités par Alain Dierkens

2/1991

APPARITIONS ET MIRACLES



**Institut d'étude des religions
et de la laïcité.**

Comité directeur

Président : H. Hasquin

Vice-Président : J. Marx

Secrétaire : A. Dierkens

Université libre de Bruxelles
Institut d'étude
des religions et de la laïcité

**Problèmes d'histoire
des religions**

APPARITIONS ET MIRACLES

Edités par Alain Dierkens
2/1991
Editions de l'Université de Bruxelles

Dans la série "Problèmes d'histoire
du christianisme"

9. Hommages à Jean Hadot, 1980

13. Sécularisation,
éd. Michèle Mat, 1984

14. Luther : Mythe et réalité,
éd. Michèle Mat et Jacques Marx,
1984

17. Propagande et contre-
propagande religieuses,
éd. Jacques Marx, 1987

18. Aspects de l'anticléricalisme
du Moyen Age à nos jours,
éd. Jacques Marx, 1988

19. Sainteté et martyr dans
les religions du Livre,
éd. Jacques Marx, 1989

Dans la série "Problèmes d'histoire
des religions"

1. Religion et tabou sexuel,
éd. Jacques Marx, 1990

© 1991 by Editions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26 - 1050 Bruxelles (Belgique)
I.S.B.N. 2-8004-1034-5
D/1991/0171/17

Imprimé en Belgique

NOTE DE L'ÉDITEUR

Mon collègue et ami Jacques Marx, qui assumait l'édition des *Problèmes d'histoire du christianisme* depuis 1984, a souhaité transmettre le flambeau: ses multiples charges universitaires et la préparation d'une monumentale biographie d'Emile Verhaeren en sont les causes majeures. L'an dernier, il expliquait, dans une *Note de l'éditeur*, les raisons qui avaient conduit l'Institut d'étude des religions et de la laïcité de l'ULB à choisir un nouveau titre pour ses annales: *Problèmes d'histoire des religions*, et il portait sur les fonts baptismaux le tome 1 de cette nouvelle série. Il m'appartient maintenant de prendre le relais et de succéder ainsi à Jean Préaux, à Guy Cambier, à Michèle Mat et à Jacques Marx. En évoquant Jean Préaux et Guy Cambier, hommes probes et libres à qui je dois beaucoup, je voudrais dire mon émotion; en nommant Michèle Mat – qui préside maintenant aux destinées des Editions de l'Université de Bruxelles – et Jacques Marx – qu'en mon nom mais aussi en celui de l'IERL, je tiens ici à remercier de tout cœur –, je pense surtout aux joies du travail en commun.

Le tome 2 des *Problèmes d'histoire des religions* (1991) contient, comme il est de coutume depuis 1986, les actes du colloque international annuel de l'Institut d'étude des religions et de la laïcité. Celui-ci, portant sur «Apparitions et miracles», a eu lieu dans la salle Bagniet de l'Institut de Sociologie de l'ULB les 23 et 24 mai 1991. Le texte de dix des treize communications qui y furent présentées est publié ci-après; on aura une idée du contenu des trois autres (Giulia Sissa, «Les dieux: de l'ineffable au visible»; Anna Losonczy, «Les apparitions mariales en Amérique latine»; Willy Bok, «Le miracle dans la théologie libérale juive») en se reportant aux brèves conclusions imprimées à la fin de ce volume. Le regret de ne pouvoir publier ces contributions est, dans un cas, atténué par une certitude: Willy Bok reprendra la substance de son exposé à l'occasion du colloque de 1992 sur «Le libéralisme religieux» et publiera sur le sujet un important article dans le tome 3 des *Problèmes d'histoire des religions*.

Alain DIERKENS

APPARITIONS ET THEORIES PSYCHOLOGIQUES CONTEMPORAINES

par
Jean DIERKENS

L'attitude habituelle en face des «apparitions» est de les envisager de deux manières: dans le cadre des phénomènes religieux ou dans celui de la psychopathologie.

Chacune de ces attitudes est réductrice et crée des entraves à l'étude sereine de ce phénomène qui existe surtout hors de ces deux champs.

Si l'on place les apparitions dans le cadre de la *religion*, le théologien les aborde en se demandant s'il s'agit de visions divines ou non, de telle Divinité (Jésus, Krishna, Vierge Marie, etc) ou de tel messenger (ange, archange, etc) ou encore de telles formes prises par la Divinité Suprême (Buisson Ardent) ou par le Diable (formes souvent déclarées mensongères, mais n'en existant pas moins¹). Ou alors, ces apparitions sont considérées comme imaginées par un psychisme déficient et les théologiens se replient dans l'autre domaine habituel où l'on situe les «apparitions»: la pathologie.

Si l'on utilise ce champ de la *pathologie*, les préoccupations deviennent celles du psychiatre diagnosticien. S'agit-il d'une hystérie, avec ou sans conversion? D'une schizophrénie ou d'une bouffée schizophrénique? D'une épilepsie temporelle? D'une personnalité «à Moi faible» et faisant de la déréalisation et/ou de la dépersonnalisation? D'une personnalité multiple? D'une débilité mentale? D'une simulation chez une personne souffrant d'un délire d'imagination?

La plupart des chercheurs sont satisfaits par une de ces deux approches: rien ne doit être changé à leurs routines de pensée: les apparitions restent là où, suivant leurs discours préalables, elles «doivent être»: elles ne sont vectrices de contestation ni dans le domaine religieux ni dans celui de la psychologie de l'homme normal.

Or une série de travaux étudiant la personnalité de l'homme «normal»² et d'autres travaux analysant les états modifiés de conscience montrent que ces approches de la psychologie religieuse et de la psychiatrie sont peu pertinentes,

car elles n'envisagent que des cas extrêmes soit de captation signifiante du vécu spécifique (celui de la personne qui «voit» des apparitions et dont tout le discours est analysé en fonction du discours religieux structuré déjà existant) soit de pathologie.

Nous nous sommes déjà élevé contre les psychologues qui nient la valeur spécifique de vécus et d'actes normaux posant problèmes, tels que l'acte de l'artiste créateur. Il est indiscutable que les fantasmes et les traces mnésiques organisent dans une certaine mesure la création artistique, mais il est inexact de ne voir dans une création artistique que la projection des fantasmes de l'artiste, comme si la valeur spécifique de l'art et de la création devait être forclosée.³

C'est également le problème posé actuellement de manière aigüe concernant l'activité onirique. Depuis Freud, on a tendance à ne considérer les rêves que comme supports et exutoires de pulsions (y incluant toutes les défenses et les aménagements inconscients que la satisfaction de ces pulsions exige afin de passer la censure du «Surmoi» et/ou les menaces vécues par le «Moi»). Or de plus en plus, tant les psychologues que les neurophysiologistes indiquent la valeur informative de l'activité onirique: temps et «espace» intérieurs de structurations nouvelles, consolidation et/ou oubli d'informations stockées pendant l'état de veille, etc. L'aspect émonctoire des rêves n'est pas nié, mais il est relativisé⁴. Chacun peut évidemment n'utiliser le temps du rêve que pour se détendre, auteur et acteur d'un happening personnel, mais un «Moi de réalité» en constate l'aspect à la fois vain (car le rêve n'est pas «réel»: les satisfactions ne sont qu'illusoire) et non enrichissant (ce sont constamment les mêmes fantasmes qui émergent), de la même manière qu'on peut utiliser son temps libre de vacances à des loisirs qui n'apportent que la détente pulsionnelle momentanée. Mais reconnaissons qu'il y a mieux à faire...⁵

Par ailleurs, les recherches sur les mécanismes de perception ont aussi apporté une vision plus complète sur la manière dont nous structurons le monde qui nous entoure. Il n'est plus question de penser que des informations sensorielles viennent simplement apporter une vision juste du monde. Nous sommes dans la permanente déformation de la réalité extérieure, car notre réalité intérieure trie et stocke les perceptions d'une manière qui dépasse ce que les psychologues de la Gestalt y incluant ceux du «New Look»⁶ avaient pensé il y a quelque 60 ans pour les premiers, 40 ans pour les seconds.

Il est temps d'intégrer ces notions psychologiques dans une approche ouverte des phénomènes d'apparition, que ce soit dans l'Antiquité ou maintenant, que ce soit dans un contexte religieux ou hors de celui-ci.

A notre avis, c'est même une erreur épistémologique que de vouloir étudier les «apparitions» dans le seul contexte de la religion, car celui-ci capte et donc déforme inévitablement tout ce qui peut s'y dire. Or les «apparitions» existent

hors de ce contexte inévitablement limitatif. C'est donc en «terrain neutre» que les apparitions doivent être étudiées en premier lieu; leur existence en pathologie et/ou lors de comportements religieux ne peut être abordée qu'ensuite et en tant que cas particuliers.

Aspects actuels de la perception

La perception est la prise de conscience d'éléments en provenance de l'univers dit «extérieur» («réalité objective») par rapport aux éléments provenant de l'univers «intérieur» («réalité subjective»).

Cette prise de conscience fait intervenir un processus de signification des stimulations sensorielles.

On a, en effet, prouvé que l'existence de stimuli sensoriels aboutissant aux zones cérébrales liées directement à ces influx (zones dites de projection sensorielle) alors qu'expérimentalement on a coupé les connections nerveuses entre ces zones et les zones permettant de les structurer (zones dites d'association) était, pour le sujet, une situation équivalente à la non-existence de ces stimuli.⁷

La description d'une perception dépend donc de deux facteurs qui, au départ, sont étrangers l'un à l'autre: la réalité extérieure et la structure psychique de l'observateur (préalable, concomitante et consécutive à toute perception).

Parmi les facteurs extérieurs (objectifs), on doit considérer avec attention l'action de deux aspects qui, précédemment, avaient été sous-estimés.

Le tri sensoriel consiste à ne prendre des stimuli extérieurs qu'une toute petite partie. On estime à, environ, un pour mille les stimuli pris consciemment en charge lors d'une perception visuelle, à un pour cent, lors de l'audition. Tous les autres stimuli n'interviennent pas consciemment.

Le tri sensoriel va se faire suivant une série de paramètres, dont: la familiarité des stimuli reçus, leur probabilité d'apparition, leur efficacité comportementale, l'affectivité mise en résonance, le préalable affectif ou émotionnel.⁸

Nous devons limiter les influx sensoriels conscients parce que le cerveau (et principalement le type de fonctionnement de l'hémisphère gauche) a une capacité limitée de maintenir des informations en mémoire active. On doit donc filtrer intelligemment, si l'on ne veut pas être submergé par une quantité d'informations inutiles et donc parasites. Et «intelligemment» signifie ici «efficacement», étant donné le cadre de vie habituel du sujet.

Toutes les stimulations sensorielles qui ne sont pas prises en charge par la conscience arrivent néanmoins au cerveau et peuvent influencer le comportement de l'observateur. Telles sont *les perceptions subliminales* (situées en-

dessous du seuil de la conscience parce qu'elles sont masquées ou parce qu'elles sont objectivement d'intensité faible).

Une des techniques de la publicité est d'associer, sans que le futur acheteur en prenne conscience, des qualités «désirables» (par exemple, une jolie femme fort dévêtue) au produit vendu (par exemple, une voiture).

Tel est aussi un enseignement apporté par la «Programmation Neuro-Linguistique» qui a montré que l'apport subliminal dû à la mimique et aux gestes avait une importance souvent plus grande que le contenu verbal objectif, tel qu'il aurait pu être transcrit d'une manière neutre.

Ces informations subliminales restent stockées passivement dans notre psychisme jusqu'au moment où, l'état de conscience s'étant modifié, elles émergent parfois en tant que telles (on se souvient brusquement de telle particularité qui était passée inaperçue) parfois aussi en livrant le résultat de leur présence (une solution émerge à partir d'un travail inconscient en provenance de ces perceptions subliminales). Le sommeil dit «paradoxal» (celui où on rêve) est un état de conscience où les diverses perceptions de la journée sont reprises et réintégréées dans notre «stock permanent d'informations» ou définitivement rejetées

Les facteurs subjectifs ne sont pas que des interprétations délirantes et inexactes de la réalité extérieure: sans le préalable subjectif, rien du monde extérieur ne pourrait être utilisé efficacement. Ainsi le comportement instinctuel de l'animal (et l'homme est aussi un animal, ne l'oublions pas!) donne à des stimulations sensorielles une valeur particulière: «signes» du prédateur, de la proie, du partenaire sexuel et de son état d'acceptation, des besoins de la progéniture, du marquage de son territoire, etc.

Si le monde perçu était simplement un ensemble de sensations non interprétées par des schémas héréditaires tout préparés et disponibles, un animal mourrait de faim ou serait tué avant d'avoir acquis progressivement l'apprentissage à partir de la seule réalité extérieure non décodée.

Les animaux – et donc les hommes aussi – ont une série de structures perceptives et comportementales de référence à partir desquelles s'inscrivent les apprentissages socio-culturels d'autant plus prédominants pour l'homme qu'il naît dans un état de prématurité nerveuse et que les zones susceptibles de conserver en mémoire les «logiciels» d'apprentissage sont étendues et capables de structures complexes. Les animaux inférieurs n'ont que quelques comportements inscrits héréditairement (ce qui ne les empêche pas d'être efficaces *dans la mesure où ils vivent au sein de leur biotope*); plus la matière cérébrale est étendue, plus il y a des chances que la complexité des structures instinctuelles soit grande.

Chez l'homme, c'est à Jung que revient le mérite d'avoir souligné l'importance de ces «archétypes», structures perceptives, comportementales et idéatoires héréditaires.

Les stimuli sensoriels doivent donc se concevoir comme des applications concrètes de ces structures préalables.

Si elles sont complètement «nouvelles», elles exigent la création de structures *éventuellement non en conformité à l'attente héréditairement inscrite*. Or il est plus «difficile» de créer que de dynamiser ce qui existe déjà. D'où la tentation de notre psychisme à «croire retrouver» ce qu'il connaît. Il fera simplement les quelques aménagements indispensables à la cohérence interne: si un élément est trop étranger, il le classera dans les «cas exceptionnels et/ou pathologiques», ou encore comme étant «un parasite sans valeur», ou un «phénomène aléatoire et/ou indépendant surajouté».

Lorsque des apprentissages éducatifs ont été solidement⁹ inscrits, ils fonctionnent presque comme des archétypes héréditaires, en ce sens que, si on les transgresse et les conteste, on se sent en porte-à-faux jusqu'au moment où une nouvelle intégration harmonieuse a pu se faire. Il est évident que l'attitude sociale joue un rôle important dans cette possibilité d'harmonisation nouvelle de structures idéatoires: une société qui accepte une zone marginale sans exclusion rend la perception nouvelle moins anxiogène.

Il appartient à Lacan d'avoir, de son côté, montré combien le Réel n'était appréhendé qu'au travers du discours de la culture signifiante. Rejetant ce qu'il appelle l'illusion jungienne des archétypes, il insiste sur l'impact absolument fondamental, capital de cette captation signifiante par la culture. On ne connaît le Réel qu'au travers de ce que nous avons appris comme étant la réalité objective, c'est-à-dire le discours de l'autre (en tout premier lieu, de la Mère, ensuite du Père en tant que Maître-des-signifiants) qui s'impose en nous, car c'est lui qui nous structure. Notre «Moi désirant» n'est qu'une illusion comme «JE» désirant: c'est le désir de l'Autre qui s'est inscrit en nous. Le biologique comme le Réel ne «parlent» pas; ils sont les simples supports de nos fantasmes structurants, eux-mêmes les reflets des désirs et signifiants des autres...

Ce mécanisme d'imposition du discours culturel en nous-mêmes est évidemment d'autant plus manifeste que l'apport perceptif extérieur est flou et peu structuré lui-même. Un «Mal-Etre» diffus est rapidement vécu et exprimé comme un «Manque-à-Avoir» descriptible.

On ne peut enfin sous-estimer *l'impact du groupe* dans le jugement perceptif. Diverses expériences en psycho-sociologie ont montré qu'il était facile d'influencer des membres d'un groupe en leur faisant interpréter tel stimulus sensoriel comme possédant certaines caractéristiques qui n'existaient pas objectivement.

Mais, pour que cette influence soit déterminante, il faut quelques conditions:

- les sujets doivent désirer maintenir leur appartenance au groupe soit par désir d'identification à leurs pairs soit par acceptation d'une soumission envers l'autorité reconnue et valorisée,
- il ne faut pas qu'il y ait deux contestataires qui puissent communiquer entre eux, c'est-à-dire un contestataire qui parvienne à en trouver un autre et qui, ensemble, parlent au groupe,
- il faut une base sensorielle véritable à partir de laquelle il y a matière à interprétation,
- il faut un discours culturel bien élaboré qui rende la déformation proposée par les autorités du groupe comme plus probable et plus cohérente que la perception directe personnelle.

Nous pouvons donc nous attendre à ce que, en face d'un ensemble sensoriel ambigu, faible et flou, – par exemple, un phénomène lumineux inhabituel et de faible intensité ou encore une image difficile à décrire, – l'observateur utilise les éléments existant en lui pour le décrire en croyant, non à la réalité d'un phénomène lumineux vague ou d'une image nouvelle qu'il ne parvient pas à classer, mais en l'existence de la forme que ses tendances lui auront suggérée¹⁰. S'il existe un certain nombre d'observateurs groupés qui ont entrevu et décrit ce phénomène, la valeur d'authenticité sera d'autant plus grande que le discours culturel de référence sera le même chez chacun.

Lors du récit de la description du phénomène, ce sera l'interprétation plus que le phénomène qui sera exprimée, avec d'autant plus de force que cette interprétation valorise le discours culturel et le groupe des observateurs.

Pour le chercheur neutre et objectif qui n'aura du phénomène que la description racontée ultérieurement par les «voyants», il est donc nécessaire non d'apprécier le phénomène en lui-même d'après les seules caractéristiques issues directement des récits des témoins (on sait d'avance que cela n'aboutirait qu'à une approche psycho-sociolinguistique du groupe), mais de décrypter le récit, en en excluant comme peu significatifs ces éléments-mêmes qui sont en conformité à l'attente des membres du groupe et de rechercher la base objective initiale *dont il ne nie pas l'existence a priori* car nous aurions ici un préalable perceptif tout aussi déformant. Mais pour le faire, il doit donc lui-même ne pas avoir de références fixes à un système fermé¹¹ et il doit également être capable de comprendre la manière de vivre et de décrire l'univers lorsqu'on est dans l'état fréquemment lié aux visions et apparitions, c'est-à-dire un état modifié de conscience (voir plus loin).

A titre d'exemple, songeons aux apparitions de la Déesse Mère, qu'elle soit Isis comme chez Apulée, ou Démêtêr ou Artémis, – ou encore, plus récemment, la Vierge Marie.

Chez chaque être en état de détresse, l'appel à la mère est évident. Les anciens chroniqueurs ont rapporté que, jamais sur le champ des blessés après une bataille sanglante, on n'entend d'appel à «Papa»; c'est toujours «Maman» qu'on crie. Dans toute circonstance sociale troublée, cet appel intérieur sera donc partagé entre un assez grand nombre de sujets.

Supposons que, dans un cadre adéquat (la plupart du temps lié symboliquement à la Terre-Mère), un phénomène *réel* se crée. Ce phénomène peut être de l'ordre de la condensation d'une énergie subtile issue du lieu ou être en relation avec les personnes présentes, bien que je croie qu'il pourrait tout aussi bien être d'un ordre plus banalement naturel (par exemple, une luminosité inhabituelle). Tout est alors prêt pour qu'une «apparition» ait lieu, surtout si les gens sont dans un état de conscience modifiée, – ce qui veut dire que leurs possibilités perceptives, interprétatives et cognitives sont différentes des attitudes habituelles et souvent plus riches, comme s'il y avait une «expansion» de la perception et une ouverture à d'autres formes de réalité.

Quand ces apparitions sont liées à l'eau¹² et à la terre, il devient presque inévitable que l'archétype qui émerge à ce moment-là dans le psychisme des participants soit lié à la terre et à l'eau. Il est donc psychologiquement naturel que les descriptions du phénomène fassent appel à des images de la «Grande Mère Divine».

Où se place alors la limite entre l'interprétation symbolique du fait constaté et la description dépouillée, «exacte» de ce fait? Que signifie le terme «exact» ici, si les sujets n'ont pas de formation à l'observation rigoureuse et que les appareils habituels d'observation et de mesure ne sont que de faible recours?¹³

Rien qui soit pathologique. Rien non plus qui soit de l'ordre de l'inexistant. Mais rien qui soit nécessairement de l'ordre du discours religieux affirmé par les croyants.

Ce qui est capital dans l'analyse rationnelle d'un tel phénomène peut être décrit par deux éléments:

- quelle information nouvelle et vérifiée a-t-il apportée?
- quelles descriptions cohérentes ont-elles été faites par d'autres gens présents et ouverts au phénomène?

Une perception est nécessairement la rencontre entre des préalables structurants issus de notre psychisme et des stimuli «complexes et flous» en ce sens que la trop grande quantité d'informations recueillies à tous les niveaux de la conscience brouille la clarté que notre logique eût aimé constater en provenance d'un «extérieur complètement et seulement objectif».

Notre apprentissage culturel et notre réussite technologique permettent de déterminer et de classer avec une efficacité spécifique les perceptions qui nous

apportent une information utile et donnant la manière d'interpréter (intégration dans un discours cohérent et logique) ces informations.

Toutes les perceptions «nouvelles» qui ne sont pas reconnues efficaces dans notre culture sont interprétées d'une manière qui les rend inoffensives pour elle: marginales, pathologiques, fausses, délinquantes.¹⁴

Toutes les hypothèses et perceptions n'entrant pas dans le cadre des outils scientifiques actuels ne sont considérées comme «intéressantes» que si elles s'affirment nouvelles sans exiger trop d'aménagements dans les hypothèses déjà admises et reconnues vérifiées. Dans le cas contraire, si le corpus admis par les tenants de la culture scientifique efficace n'a pas besoin d'elles et, plus encore, si certains fondements actuellement admis devaient être repensés, elles sont considérées comme «fausses, erronées, illusives».

En quoi la base extérieure objective d'une «apparition» peut être trouvée et décrite, donnant ainsi un aperçu sur des phénomènes éventuellement peu connus et/ou nouveaux, tel est un des buts de la psychologie transpersonnelle...

Quel est l'état de conscience privilégié existant lors de telles perceptions, tel est un autre de ses buts.

Approches psychologiques actuelles: la psychologie transpersonnelle

Depuis environ trente années, à partir d'une série de facteurs internes à l'évolution des écoles de psychologie ou liés à des évolutions sociologiques diverses¹⁵, des chercheurs ont commencé à refuser certains préalables que les «sciences (dites) exactes» avaient imposés à toute étude psychologique voulant acquérir un statut académique¹⁶. On a ainsi progressivement abouti à une sorte de séparation entre des psychologies enseignées académiquement (comportementalisme, systémisme, voire la psychanalyse, mais alors uniquement freudienne) et les écoles psychologiques récentes, dont celle qui nous intéresse ici: la psychologie transpersonnelle.

La liberté

Les écoles classiques (psychanalytiques et behavioristes) ont montré combien notre comportement quotidien est lié à notre passé: nous reprenons les attitudes perceptives et motrices, les schémas émotionnels et affectifs de notre enfance. C'est ainsi que des situations dites «traumatisantes» nous influencent jusqu'à la fin de notre vie, à moins qu'une technique particulière (psychanalyse ou déconditionnement) vienne nous délivrer, mais il ne s'agit encore que d'une délivrance illusoire, car si ces techniques sont efficaces, c'est justement parce qu'elles nous conditionnent d'une autre manière et/ou qu'elles nous suggèrent

de nouvelles bases de vécus affectifs. La quantité de facteurs intervenant dans les processus psychiques est tellement grande qu'on ne peut définir avec précision un comportement futur; d'où l'illusion d'une certaine liberté, puisque notre comportement est imprévisible.

Mais ces approches ne correspondent pas à la totalité de la réalité de notre vie. Nous savons fort bien qu'il existe en nous une certaine portion de «réelle» liberté, active, volontaire, organisée vers un projet choisi librement. Cette partie «libre» et ce «Moi indépendant de tout conflit» sont certes réduits, car le passé intervient énormément. Mais ils ne sont pas inexistantes et ce sont les psychologues «humanistiques» et «transpersonnels»¹⁷ qui ont pensé que le rôle réel de la psychologie est de développer cette part active et volontaire de liberté que nous avons en nous.

Cette attitude rend évidemment toute approche scientifique classique difficile, puisqu'elle s'intéresse justement aux faits qui ne sont pas totalement soumis aux lois de la causalité. Mais elle n'en est pas moins riche en réflexions et en attitudes relationnelles et thérapeutiques nouvelles.

La créativité

Il est indiscutable que les œuvres artistiques sont liées au passé des artistes qui les ont créées; leurs fantasmes inconscients s'y révèlent et ce qu'en a dit la psychanalyse n'est pas erroné, dans la mesure où on accepte qu'il ne peut être question de réduire toute l'œuvre d'art aux seuls fantasmes inconscients.

Toutefois, en acceptant l'existence d'une possible liberté en nous, la créativité doit être abordée d'une manière plus nuancée.

Déjà Jung s'opposant ici aux écoles psychanalytiques freudiennes, avait montré que des structures «archétypales», c'est-à-dire issues d'une autre source que celle du vécu individuel¹⁸, émergent tant dans les créations oniriques que dans les mythes et les œuvres d'art.

Pour le psychologue transpersonnel, ce que dit une telle personne (on ne peut plus l'appeler «malade» ou «patient») devient de plus en plus complexe à analyser car celle-ci est susceptible, sans se réduire à son passé, d'exprimer des images et des discours «transpersonnels» en ce qu'ils font éventuellement référence à un passé de l'humanité qu'elle n'a pas vécu et qu'elle ignore ou encore à une réalité nouvelle qu'elle crée ou qu'elle rencontre sans savoir de quelle réalité il s'agit.

Autrement dit, les psychologues n'ont plus le privilège incontesté d'un savoir qui permettrait de décrire et de comprendre ce que les gens eux-mêmes ne comprennent pas. Les apprentissages académiques et professionnels des cliniciens ne les aident à décrypter qu'une partie de la réalité, – et encore, sans pouvoir

dire de quelle partie il s'agit. Une remise en question qui dépasse (sans l'exclure) l'approche psychanalytique s'impose donc.

Il faut constater qu'un certain nombre de psychologues refusent cette nouvelle interrogation personnelle et utilisent le pouvoir accordé aux seuls «académiques» de décider ce qui est «juste» de ce qui est illusoire et donc «faux». D'où la naissance d'une polémique dans plusieurs domaines psychiatriques et psychologiques, dont évidemment la thérapeutique¹⁹.

Rappelons que d'autres psychologues intéressés par la créativité et étudiant les conditions optimales pour qu'elle agisse ont indiqué qu'il fallait que le sujet puisse maintenir présents dans son psychisme pendant un certain temps et sans anxiété une assez grande quantité d'éléments informatifs contradictoires ou sans relations logiques les uns avec les autres. Cette «surcharge» informative est particulièrement indiquée dans la créativité scientifique. Il faut ensuite une période de «distraction», de détente, de sommeil (en bref, de passage dans un type de pensée plus liée à l'hémisphère cérébral droit) car c'est pendant ce temps-là que s'élaborent les nouvelles structures. La créativité n'existe donc pas chez les gens sûrs de la cohérence de leurs connaissances ou incapables de vivre avec une certaine «fantaisie» idéatoire. Il faut accepter un ensemble de signaux non organisés (tels des «bruits») comme si l'on voulait maintenir un système complexe et aussi parfaitement que possible ambigu. C'est dans ces conditions-là, que la pensée nouvelle peut émerger.²⁰

Comprenons que, lors des «apparitions», on se trouve souvent en face de sujets peu cultivés et susceptibles d'accepter un changement dans un mode perceptif: «comme ils ne savent pas que c'est impossible, la chose peut exister...». Pour quelqu'un qui est savant et sûr de ses modes de connaissances, puisqu'une apparition *ne peut pas* exister, car c'est illogique et contraire au bon sens et à la science, il est évident qu'elle n'existera pas. Toute apparition implique, en effet, une part de disponibilité et de créativité, ne serait-ce que dans l'interprétation des éléments sensoriels vraisemblablement peu structurés qui se présentent au sujet.

Le «sens»

L'homme n'est donc pas qu'un être d'un passé qu'il serait amené à répéter inlassablement, avec, comme seuls changements, le choix des objets ou des symboles.²¹ Avec les approches freudiennes, le psychologue se sent justifié de se défier de tout ce que dit le «patient» dans ses propos manifestes: le discours conscient d'un sujet n'est jamais qu'un masque permettant aux fantasmes inconscients de se satisfaire.

Mais il est aussi un être authentique et en projet.

Cet aspect (qui transforme la psychothérapie centrée sur le passé en *logothérapie*²², c'est-à-dire centrée sur le sens et l'avenir) est de plus en plus

évident à notre époque. L'homme actuel souffre d'un «vide de projets existentiels» et il en est aussi déséquilibré qu'il le serait s'il devait vivre en «vide de réalisation sexuelle».

Pour avoir un projet, il faut pouvoir le créer librement, sinon ce que l'on prend pour projet n'est que la conséquence d'un apprentissage éducatif ou culturel.

Il faut aussi avoir confiance dans les capacités constructives de l'homme. Ici aussi, de nouvelles thérapeutiques (comme la sophrologie) s'appuient sur ce que l'homme a de positif et visent à renforcer ces dynamismes constructifs plutôt que sur les problèmes et angoisses qu'il faudrait attaquer de front ou de biais²³.

Ceci veut aussi dire que si un sujet se trouve en face d'un élément informatif qui «donne sens» à son champ perceptif et à sa vie elle-même, il l'intègre facilement. Si, au contraire, cet élément bouleverse le sens qu'il donnait à son existence, il essaye de le nier et de l'écarter. Il faut donc beaucoup moins d'éléments «x» pour qu'un «croyant» perçoive un élément sensoriel qui confirme sa croyance. De même, un sujet hostile à tel élément informatif refuse l'information qui bouleverserait le «sens» qu'il donne à sa vie. Et dans chacune de ces conditions, le désir de soumission au «sens» proposé par le groupe auquel on adhère modifiera la valeur quantitative et qualitative des éléments sensoriels.

Le projet de vie et le sens existentiel ne peuvent se créer (ou se re-crée) qu'à partir de son propre expérientiel, que ce soit en harmonie ou non avec les conceptions enseignées par le milieu culturel dont on fait partie.

Le corps-à-satisfaire et le corps-contrôlé

S'il est vrai que Freud a constamment songé à la jouissance du corps, il n'a jamais «réellement» abordé le corps si ce n'est d'une manière symbolique et fantasmatique²⁴.

Les comportementalistes et biopsychologues ne voient évidemment le corps que comme objet à disséquer, anatomiquement ou fonctionnellement. Le décrire ainsi, c'est, d'après eux, en permettre la compréhension.

Lors de l'explosion du désir de jouissance des années 60, les psychologues humanistiques ont réintroduit la nécessité du contact véritable, réel, vécu, du corps-à-satisfaire. Les thérapeutiques nouvelles ne s'imaginent pas sans une intervention du corps voire même de la sensualité.

Mais, pour le mouvement transpersonnel, il ne s'agit pas de ce seul corps de jouissance; il s'agit aussi du corps contrôlé et pouvant être dépassé dans un projet de vie, comme les traditions orientales le montrent depuis des millénaires.

Or ces maîtrises diverses (y comprenant les modifications «exceptionnelles» qui n'attiraient que l'intérêt des psychiatres soit comme symptômes de conversion

hystérique soit comme illusoires et de nature délirante) se révèlent d'autant plus faciles à acquérir que la personne est équilibrée, – entendons ici: capable de comportement libre, de projet de vie assumé librement mais avec constance, d'imagination créatrice, de maîtrise de l'affectivité et du raisonnement. On constate que les «malades» ne maîtrisent pas ces modifications, alors que les gens «équilibrés» peuvent les créer volontairement.²⁵

Plus on est angoissé ou «complexé», moins on est capable de contrôler le type de fonctionnement cérébral voulu. On découvre par l'écoute des traditions orientales l'inverse de ce qui avait été enseigné depuis des décades en Occident.

Ceci ne veut pas dire que l'hystérie de conversion n'existe pas! On la constate dans la captation symbolique *incontrôlée* du corps: la marque se fait là où le sujet croit que la marque doit se faire, ainsi qu'il est clairement vu dans l'apparition des stigmates au flanc droit ou au flanc gauche, aux poignets ou aux paumes. Ceci ne doit pas rejeter ces phénomènes du mysticisme comme pathologiques et basés sur des idées délirantes. Il s'agit tout simplement des mécanismes psychiques de compréhension du corps, car celui-ci existe au travers du sens que telle culture lui a donné et chaque place de la peau est le lieu d'une écriture symbolique. Une structure dynamique puissante (telle que l'identification émotionnelle à son Dieu) ne peut qu'utiliser cette même voie symbolique, comme d'ailleurs les techniques de visualisation dans le cas de psychothérapies visant à juguler dans une certaine mesure l'évolution défavorable d'un cancer.

C'est donc dans la manière dont le «symptôme» est intégré au projet de vie du sujet qu'il y a une différence entre le «normal» et le «pathologique», – et non dans l'existence en elle-même de ce «symptôme».

Les états modifiés de la conscience

Malgré le traité de William James sur les «expériences religieuses»²⁶, on n'accordait que peu d'importance aux états dits «mystiques» et les milieux scientifiques ont continué à les aborder sous le seul angle de la psychopathologie. Les états «modifiés» de la conscience n'existaient pas... ce n'était que des états «d'abaissement» de la conscience!²⁷

Or il est évident, car les faits le prouvent, que certains de ces états vécus spontanément sont plutôt l'apanage des gens équilibrés que des gens «névrosés» ou «malades»...

Maslow en enquêtant dans un vaste campus universitaire sur la personnalité des gens considérés comme les plus dignes de confiance, les plus équilibrés et riches affectivement (possibilités de créativité et de don personnel), a remarqué qu'ils avaient tous vécu ces états particuliers de la conscience (*peak experience* traduit diversement en français par expérience *paroxystique* ou *transcendantale* ou *de pointe* ou *exceptionnelle* ou *transpersonnelle*.)

Pour reprendre (en les complétant quelque peu) les caractéristiques décrites par James concernant les vécus mystiques, on doit parler de *vécus passagers*, à la fois de types affectif et noétique, où le sujet, quels que soient son désir et son travail préalables, se sent «pris» par «Cela» qui le bouleverse et qui, on a pu le voir dans de très nombreuses circonstances, transforme ses conceptions du monde et de lui-même. On voit, dans ces états, disparaître temporairement la différence entre le Moi et le Non-Moi: l'univers dualiste du sujet en face de son objet n'existe plus. Fini (toujours temporairement) le *Skin Encapsulated Ego*²⁸!

Le vécu induit par ces états modifiés de la conscience est vraiment celui d'un enrichissement, d'un «éveil» semblable à l'éveil du matin lorsqu'on constate l'existence et la vanité des pérégrinations oniriques en face de la solide et belle réalité de la nature.

Ces états peuvent être obtenus (dans une certaine mesure) par des techniques de concentration et de visualisation (souvent décrites en Occident par un terme qui ne leur convient que partiellement de «techniques méditatives») d'autant plus facilement et volontairement que le sujet est libre dans sa volonté et ses désirs, créatif et qu'il donne un sens «existentiel», vital à son activité.

Devons-nous rappeler que certains «malades mentaux» vivent des états de conscience modifiée mais *involontairement et sans apport noétique*? Le «mystique», comme le schizophrène, plonge dans l'océan, mais le drame du schizophrène est qu'il ne sait pas nager... Ce que raconte un sujet plongé dans ses fantasmes personnels revécus en état modifié de la conscience est facilement décriptable au moyen de ses habituels fantasmes; un état méditatif «vrai» se reconnaît par l'existence de contenus qui n'auraient pas pu être déduits de l'inconscient du sujet ou du stock de souvenirs liés à une quelconque cryptomnésie.

Dans ces états, l'univers «intérieur» (qui se doit d'être dégagé des problèmes personnels, sinon c'est la plongée dans le délire...) et ce qui semble provenir de l'extérieur se manifestent souvent de la même manière: imaginations et apparitions sont vécues, toutes deux, comme «présentes», «réelles», «vraies».

Quant aux informations nouvelles obtenues, elles se présentent parfois comme des discours ou des mots, mais la plupart du temps comme des «visions», images dynamiques ou statiques.

En réalité, seuls des sujets expérimentés peuvent faire la différence entre des *visualisations* intenses et vivantes qui proviennent d'eux-mêmes, — les informations «spirites» données sous forme de *visions*²⁹, — et les *apparitions* qui s'imposent en dehors de la volonté du médium et présentent, en fait des caractéristiques fort semblables aux visions. Mais ceci est incomplet, car on devrait distinguer deux groupes dans les apparitions; nous spécifierons ces deux aspects de la manière suivante: *Apparitions et apparitions*.

Par «apparitions» simples, nous devons entendre ce que les médiums, dès leur enfance, décrivent: brusquement, pendant une conversation banale ou une activité quelconque, des «entités» se présentent à eux. Tout se passe comme si des gens étrangers avaient pénétré dans la pièce et se trouvaient là sans avoir été invités. Leurs occupations sont souvent quelconques et parfois de type répétitif. Certaines entités semblent ne pas réaliser la situation «irréelle» dans laquelle ils se trouvent et s'étonnent de ne pas constater d'accueil des gens présents.

D'autres apparitions, que nous écrivons avec une majuscule: «Apparitions», consistent dans un phénomène tout différent. Egalement sans être appelées ou invitées, des entités se manifestent mais tout d'abord, pour le médium, il existe comme un changement dans l'atmosphère, dans la lumière, dans le type de perception: il sent que quelque chose d'extraordinaire se passe, créant étonnement et souvent malaise, voire une certaine frayeur. Puis l'Apparition se manifeste, immense, parfois étrange, inhabituelle, de forme particulière souvent liée à une figuration religieuse (pouvant être une figure religieuse du panthéon habituel du médium ou tout à fait en dehors de celui-ci, telle qu'une divinité semblant tirée hors d'un livre d'images mythologiques).

Lors des «apparitions» simples, les «bons» médiums peuvent répondre à des questions posées par des gens participant: quel habit? Quel bijou? Quelle couleur a le béret? etc.

Pour pouvoir y répondre, le médium va parfois se concentrer en «regardant» l'apparition et donner des renseignements supplémentaires,— ou dire qu'il ne parvient pas à voir mieux et à répondre d'une manière précise. Parfois cet effort entraîne la fin de la «voyance», mais, pour un bon médium, ceci est rare: la fin de l'apparition n'est pas créée par l'attitude questionnante du médium, mais par d'autres facteurs (distraction du médium ou éloignement de l'entité).

Parfois aussi, le médium doit créer en lui un autre état de conscience pour pouvoir répondre aux questions. C'est comme s'il devait utiliser un autre registre perceptif, ou une autre voie perceptive, ou un autre mécanisme de recherche. Son changement d'attitude peut être comparé extérieurement à la modification que nous faisons habituellement lorsque nous cherchons, dans nos souvenirs, un nom propre ou un détail qui ne nous est pas immédiatement accessible: fermeture des yeux ou regard dirigé vers un point de l'espace, concentration, parfois modification du tonus musculaire des mains, du corps, de la tête, etc.

Lors des «grandes» Apparitions, le médium n'a pas cette possibilité de maîtrise de questionnement. Il s'agit d'un arrêt des mouvements corporels. Il n'y a pas de peur d'agressivité de la part de l'entité, mais un aspect «fascinant et terrifiant», ainsi que Otto avait décrit l'attitude envers le numineux, en songeant que dans certains cas, c'est la fascination qui dominera, à d'autres c'est l'effroi.

Il faudrait donc que les médiums aient maîtrisé cet apprentissage discriminatif. Et cela n'est pas toujours simple. Aussi est-il naturel que des gens sans aucune préparation ni aucune expérience des états modifiés soient incapables de dire autre chose que ce que la culture dominante à laquelle ils adhèrent leur enseigne...

La différence entre «visions» et «apparitions» est donc un problème qui pour le sujet serein, libre et capable d'expérientiel mystique présente l'intérêt de mieux comprendre et maîtriser son vécu spécifique.

Il se le posera sous deux formes:

1. dans quel état de conscience doit-il se mettre pour s'ouvrir à telles informations «extérieures»?

N'y a-t-il qu'un seul état de conscience pour obtenir cette ouverture, ou n'y en a-t-il pas plusieurs, chacun correspondant à un type d'informations et de vécus spécifiques?

2. Quelle est l'Energie ou l'Entité apparue?

D'où vient-elle?

Quel message informatif donne-t-elle?

En quoi la vision est-elle modifiée par les préalables du sujet lui-même, c'est-à-dire autant la projection de ses désirs ou de ses craintes que par l'impact de ses idées familières?

L'univers caché

Dans les approches transpersonnelles, est présente l'hypothèse qu'il existe également un autre champ de la réalité que celui de la réalité «banale», le champ du Réel sous-jacent au champ des réalités.

On ne peut dire que tous les chercheurs en psychologie transpersonnelle pensent que la structure «cachée» de l'univers soit accessible à la conscience humaine. Pour certains (entre autres et surtout, ceux qui fondent une partie de leurs options sur une religion révélée et par conséquent structurée), cet aspect est nécessairement «ineffable» et ne peut être abordé directement par un quelconque discours. Parmi eux, se trouvent tous ceux qui s'appuient sur les thèses de Jacques Lacan et sur l'impossibilité pour l'homme de prendre «immédiatement» et/ou symboliquement conscience de la structure cachée. Pour d'autres (et j'en fais partie), l'homme possède en lui les marques psychologiques des lois cachées de l'univers et par le biais de ces «archétypes» formateurs, l'homme peut prendre connaissance de cette structure voilée. Il n'y a pas d'inconnaissable absolu; il y a difficulté d'accès à la connaissance, mais non impossibilité. La voie transpersonnelle n'a de valeur (toujours suivant ces mêmes théoriciens dont je fais partie) que si elle accepte qu'il existe en l'homme des capacités de «gnose» transpersonnelle; le reste paraît ainsi surtout analyse superficielle de discours strictement humains et personnels.

Faisant on non appel, comme justifications ou comme métaphores, à des théories émises par des physiciens, les psychologues de ces nouvelles tendances humanistiques et transpersonnelles estiment comme vraisemblable (tout au moins comme «probable») l'existence d'autres formes de matière et d'énergie, souvent dénommées «subtiles».

C'est surtout à partir des formes thérapeutiques de l'acupuncture (qui se base sur l'existence d'une énergie subtile, le *qi*) et des approches hindouistes et bouddhiques (intégrant cette énergie sous forme de *prana* et son développement comme lié à la structure de la *kundalini* et des *chakras*), mais encore de la théorie émise par le psychanalyste Wilhelm Reich (la bioénergie), que les psychologues ont conçu comme hypothèse heuristique l'existence de cette énergie subtile.

Par ailleurs, un certain nombre d'expériences personnelles amènent les gens à décrire des vécus où tout se passe comme s'il y avait un certain détachement de la conscience hors d'un support matériel.

Ce sont les vécus «hors-corps» lors de techniques de détente profonde, ou dans des situations spontanées imprévisibles, ou encore lors de traumatismes ou de lésions cérébrales la plupart du temps violentes et profondes.

Il n'est pas possible actuellement d'avoir une idée définitive à leur sujet, mais l'hypothèse qui devient de plus en plus vraisemblable est d'accréditer la possibilité de cette séparation «conscience ↔ support matériel». On rejoindrait à nouveau les enseignements orientaux, ainsi que, déjà, on peut le faire en constatant l'analogie des descriptions des vécus typiques.

L'existence de tels «faits expérientiels» est parfois mise en relation avec certaines perceptions de sujets en état de «coma profond» qui témoignent indubitablement de perceptions de type extra-sensoriel ou de vécu extra-corporel.

Ce fait pourrait être également à la base d'apparitions,— hors de tout contexte religieux.

Nous voyons un double aspect de cette position: la possibilité de lieux de conscience situés hors de la matière «grossière» et la possibilité de structures dynamiques organisatrices de l'univers plus ou moins indépendantes, voire préalables à l'existence des objets matériels. C'est la reprise de la conception *la fonction crée l'organe* à la place de *l'organe fait la fonction*.

De la même manière que l'homme doit se concevoir lui-même comme faisant partie d'un projet qu'il choisit et détermine, l'univers est vu comme organisé intelligemment (réelle reprise du concept pythagoricien du *kosmos*), l'homme n'en étant qu'une partie de complexité moindre que la complexité de l'univers tout entier. Mais, bien que se trouvant vraisemblablement dans un sous-système incapable d'appréhender le système lui-même, l'homme a certaines possibilités d'approcher les structures qui le dépassent,— tout comme une partie d'un

hologramme possède la totalité de la structure de l'objet «photographié» même si elle ne contient pas la totalité des informations des détails de cet objet. Les archétypes seraient ainsi les traces psychiques des lois fondamentales et créatrices de l'univers, et l'approche symbolique est la voie privilégiée de cette compréhension.³⁰

Il existe(ra)it donc des *énergies, voire des formes* «subtiles», c'est-à-dire existantes mais non encore décelées par les instruments de la physique, qui sont associées au fonctionnement du corps, et vraisemblablement aussi, à des objets naturels (et aussi artificiels?) et à des lieux. Certaines personnes (sont) (seraient) plus que d'autres sensibles à ces énergies, sans qu'elles puissent toujours décrire clairement et objectivement leur vécu; la plupart du temps elles interprètent leur expérientiel dans les termes de leur culture, c'est-à-dire à partir de significations déjà établies et éthiquement marquées.

Or, dans certains états modifiés de la conscience, il est parfois possible de découvrir des éléments informatifs (l'aspect noétique décrit par William James) sur les *structures* de l'univers et de ses lois, ou d'une manière plus spécifique sur l'entourage (objets, lieux, gens) du sujet. Ces conceptions ne sont pas nécessairement utilisables par la science, mais elles transforment l'individu et lui permettent de vivre avec une cohérence plus grande.

Ces états particuliers ne se vivent pratiquement jamais par la voie du discours linéaire analysable et sécable logiquement. Ils sont dépendants de ce que les biopsychologues ont appelé «la pensée liée à l'hémisphère cérébral droit» et qui est exprimée par images et symboles, par analogies ou homologies, par structure globale souvent synesthésique apparaissant comme une «intuition».

Il faut avouer que les physiciens, en parlant d'univers «caché» (d'Espagnat), d'ordre «implicite» (Bohm) ou encore en assimilant certaines formes de visions du monde obtenues lors de méditations à des théories physiques actuelles (Fritjof Capra, Charon), quelle que soit la valeur de cette rencontre entre les structures entrevues lors des méditations noétiques et les hypothèses de la physique théorique, n'ont pas facilité la tâche du «sujet médium». Certes, leurs écrits permettent à ces sujets d'oser exprimer sans honte ni culpabilité ce qu'ils ressentent, mais, en même temps, ils offrent un support à une éventuelle fuite de l'épreuve de la réalité.

Il y a tout lieu de croire qu'un certain nombre d'apparitions sont des vécus authentiques correspondant à une réalité extérieure «complexe et floue» interprétée par les «voyants» à partir de leurs structures personnelles accessibles, allant des fantasmes inconscients issus de leur problématique affective aux structures archétypales captées ou non par le discours culturel.

Tenter de discriminer «visualisations», «visions» et «apparitions» est souvent d'autant plus difficile et/ou vain que les paramètres personnels liés aux états de

conscience qui sont à la base de ces «phénomènes» rendent cette discrimination souvent (mais pas toujours) illusoire.

Ce n'est que dans les cas où les sujets sont conscients de l'intérêt qu'il y a de faire cette discrimination et qu'ils ne sont pas impliqués rigidement ou anxieusement dans de tels vécus qu'ils peuvent s'abstraire et donner des informations utiles à la recherche.

Fantasmes «dynamisés», visualisations informatives et apparitions

Le problème qui nous intéresse est de dégager le fonds «objectif» de ce qui le déforme. Pour accomplir cette démarche, il faut une formation complexe car elle exige à la fois des connaissances scientifiques et un «savoir vivre» d'état de conscience. Sont évidemment dans l'erreur les gens qui statuent sur des sujets qu'ils ne connaissent pas de première main ou qu'ils n'ont jamais rencontrés par eux-mêmes que dans un contexte nécessairement déformant (groupe religieux ou clientèle psychiatrique). Pour accéder soi-même au vécu visionnaire, *il faut fournir l'effort personnel supplémentaire d'acquérir et de maîtriser les techniques d'induction en état modifié de la conscience, indispensables à la compréhension des vécus considérés*. Se trompent ceux qui, bien qu'ils soient incapables de maîtriser en eux-mêmes ce phénomène humain, en parlent d'abondance et avec autorité.

Discourir sur ces états «mystiques» sans les avoir vécus est aussi peu valable que, pour une religieuse chaste et cloîtrée, discourir sur l'orgasme sexuel qu'elle n'a pas vécu, même si on lui a permis de visionner une longue série de films érotiques et/ou pornographiques.

De ces discours-là, ne sortent que des généralités tellement éloignées de la réalité que les gens concernés ne peuvent que s'en gausser...

Il est vrai que cette formation personnelle n'est pas rapide ni facile à acquérir. D'autant plus que les qualités exigées pour la bonne réussite d'un curriculum académique sont indépendantes des qualités nécessaires à cet accès aux autres états de conscience.

Les obstacles ici sont divers; citons-en quelques-uns:

- attachement quasi narcissique aux routines de pensée qui s'étaient précédemment révélées efficaces, rassurantes et auxquelles on s'est parfois tellement identifié qu'on ne peut se concevoir indépendamment d'elles (par exemple, la valorisation de l'intrusion systématique et permanente du regard critique et rationnel),
- rigidité comportementale (réelle *Karakterpanzerung* suivant l'expression de Wilhelm Reich) par coupure entre affectivité et intellect ou entre descriptions

discursives (souvent si prolixes chez les intellectuels) et vécus corporels (souvent si pauvres) et méditatifs (souvent si inexistantes...),

– incapacité d'accepter le « lâcher prise » indispensable à toute rencontre avec certains aspects du monde intérieur,

– incapacité de maîtriser l'activité onirique et son contenu informatif (par exemple, par la maîtrise de rêves dits « lucides » où l'on continue physiologiquement à dormir mais où l'on prend conscience pendant le rêve lui-même qu'il s'agit d'un rêve qu'on laisse se poursuivre en le modifiant ou non suivant la volonté du rêveur),

– incapacité d'harmoniser les conditions nécessaires à l'acquisition de la maîtrise des états non ordinaires de conscience (projet, volonté, désir et travail long et patient en complète dissociation d'avec les habituelles exigences sociales et professionnelles),

– résistance à l'approche d'autres cultures autrement que par le biais du regard critique (et pseudo-participant) de l'Occidental.

Revenons maintenant à ces « contemplations informatives » (θεωρήματα ἐπιστημονικά) dont parle Jamblique³¹, liées à des « apparitions divines » qu'il différencie catégoriquement des inintéressants fantasmes.

Nous devons évidemment faire intervenir ici les approches psychologiques actuelles pour parvenir à différencier les fantasmatisations issues de notre inconscient individuel, celles qui proviennent de notre inconscient collectif, et les « apparitions » ?

Rappelons une fois de plus que les apparitions issues de comportements religieux et/ou pathologiques sont souvent moins intéressantes à analyser car déjà encagées dans des structures discursives marquées et liées à des considérations socio-culturelles émotionnellement chargées, tant chez les chercheurs que chez les sujets, qui empêchent des enquêtes et analyses libres et en profondeur.

Un des problèmes qui se posent chez le chercheur est que, lors de techniques de mise en état modifié de conscience ou lorsque ces états sont vécus spontanément, sans effort ni apprentissage particulier, les « fantasmes » peuvent arriver à une telle « vie » qu'ils apparaissent au sujet comme provenant d'une source extérieure à lui, même s'ils se manifestent expérimentiellement comme issus de lui (comme à partir d'une « intuition »).

Nous y distinguons les trois origines qui ne s'excluent toutefois pas mutuellement, bien qu'elles soient rarement toutes présentes avec la même insistance. Ce qui nous apparaît comme essentiel est l'analyse du contenu informatif issu de ces « pseudo » ou réelles apparitions, mais il est également possible d'aborder les trois domaines d'après la manière dont ils sont vécus.

1. *Les fantasmes issus de l'inconscient personnel* sont toujours liés à l'affectivité et aux tensions, voire aux conflits du sujet. Ils peuvent émerger dans d'autres circonstances, entre autres, lors du comportement de tous les jours et sans que ce soit sous forme de visualisations, ou encore lors de rêves chargés émotionnellement.

Ils se manifestent suivant les règles habituelles de l'inconscient freudien («processus psychiques primaires»): déplacement – métonymie, condensation – métaphore, acceptation des contradictions internes, etc. Cette structure fantasmatique, même si elle est vécue avec une impression de très grande vie, n'apporte rien d'autre que des revécus symboliques de structures anciennes ou, au mieux, quelques possibilités créatrices et/ou thérapeutiques nouvelles.

D'habitude, il n'est pas difficile pour un sujet de faire la différence entre les «réalités subjectives» ainsi vécues et la réalité «objective» et extérieure à lui. On ne peut toutefois nier que certains sujets spécialement sensibles et émotifs (ne faudrait-il pas ici parler d'un état pathologique et de névrose?) s'accrochent à de tels vécus comme absolument authentiques et objectifs et refusent de les concevoir comme liés à leur propre inconscient. C'est en songeant à eux que les Orientaux soulignent bien la nécessité d'harmoniser et de clarifier son propre psychisme, ses propres émotions et son affectivité avant d'entreprendre quelque cheminement spirituel que ce soit: une valorisation excessive et rapidement pathologique de ces vécus peut, en effet, les transformer en idées délirantes. Ce sont ces sujets-là qui, souvent d'une manière quérulente, viennent chercher justice et aide, car ils se sentent envahis et comme persécutés. Ce qui psychologiquement est d'autant plus juste que «le» persécuteur par excellence, est l'aspect de notre inconscient personnel que nous refusons avec la plus grande énergie!

2. *Issues de l'inconscient collectif*, des images s'imposent parfois à nous, tant dans notre sommeil que lors d'états de conscience modifiée. Nous les sentons comme de provenance non personnelle, d'autant plus que lorsque ces images émergent d'une manière assez intense et pure, elles se présentent comme des symboles généraux qui nous bouleversent. Ce sont les «grands rêves» décrits par Jung et que nous n'avons que rarement au cours de notre vie. Ils nous informent sur nous-mêmes et sur notre corps, – parfois sur la structure de l'univers. Ils dévoilent des éléments qui ne sont pas réductibles à notre vécu ancien si ce n'est dans certains de leurs aspects extérieurs (choix de telles images symboliques plutôt que de telles autres).

Ce sont eux qui peuvent nous amener à rencontrer dans certains rêves, par exemple, une des images de l'archétype de la Grande Mère³². Et, suivant notre culture personnelle et son impact dans notre psychisme, nous «verrions» le symbole support de l'archétype comme étant «une» mère, «notre» maman, «la Vierge-Mère de Dieu», «la Grande Déesse Mère», Kali, Parvati, Artémis, etc.

3. Il existe enfin les «*réelles apparitions*», ce que d'anciens chercheurs du *xx^e* siècle appelaient les «*hallucinations véridiques*» pour les opposer aux hallucinations délirantes des malades mentaux.

Lors de ces vécus, les sujets (qu'on n'appellera «*médiums*» que lorsque de telles voyances sont fréquentes et contrôlées par eux) voient des formes parfois confuses parfois précises, et leurs modes de description vont dépendre de l'état de conscience dans lequel ils se trouvent.

S'ils sont en «*transe*» ou en «*extase*»³³, ils sont souvent impliqués dans des émois et des gestes directement liés aux apparitions vécues.

Certains sujets, les «*bons médiums*» dont nous avons parlé plus haut, toutefois, sont capables de raisonnement et d'autocritique *même au moment où les apparitions surviennent*, mais pour qu'il en soit ainsi, il faut évidemment que ces sujets ne soient pas impliqués dans des structures religieuses contraignantes car celles-ci empêchent toute émergence d'autres considérations que celles déjà moulées dans leurs dogmes ou leurs traditions.

A notre avis, ce n'est qu'à partir des sujets «*banaux*» placés dans des circonstances exceptionnelles et des sujets «*exceptionnels*», médiums honnêtes, intelligents et ouverts, et d'un contexte non capté par un discours religieux formulé préalablement, qu'il devient possible d'aborder systématiquement avec raison et sérénité le phénomène des apparitions.

Rappelons encore une fois qu'il n'est pas question de nier la valeur sociologique religieuse ou l'éclairage de la psychopathologie sur de nombreuses apparitions.

Simplement, il ne nous semble pas judicieux de les aborder ainsi actuellement. L'attitude routinière des psychologues, à savoir essayer de comprendre le comportement normal à partir de cas pathologiques, me paraît d'ailleurs avoir été créatrice bien plus d'erreurs épistémologiques que de clarification de phénomènes psychiques.

Une partie des problèmes posés aux psychologues de l'an 2000 sont:

- comprendre et *maîtriser les états de conscience* susceptibles de percevoir ou de créer les «*apparitions*»,
- parvenir à comprendre dans quelle mesure de *réelles «apparitions extérieures»* telles qu'on les décrit, (*c'est-à-dire vectrices d'informations nouvelles et confirmées par des témoignages multiples simultanés et indépendants*) peuvent exister et être perçues et sont de nature différente des «*visualisations*» (intérieures).

Il appartiendra aux psycho-sociologues ou aux psycholinguistes d'analyser comment ces fondements personnels ou objectifs sont intégrés dans le discours culturel de l'époque.

Choix des groupes et des sujets

D'après notre expérience personnelle, nous pensons que les meilleurs sujets pour une étude des apparitions seraient tirés des groupes suivants, bien que le premier que nous citons ne permette pas d'expérimentation... seules les observations sont possibles et encore, il faut accepter qu'on ne peut les prévoir.

Les états sentis comme liés à une mort imminente

Il ne s'agit pas ici des états dits «de mort clinique apparente» (Near Death Experience), car ceux-ci nous éloigneraient de notre objet d'étude, à savoir les apparitions. Mais il nous semble important de clarifier ce qui peut être actuellement dit de ces états, qu'ils soient intitulés à juste titre ou non de «mort» clinique apparente.

Il est indéniable que ces états apportent des éléments pratiquement impossibles à intégrer dans le cadre de la psychologie académique classique. C'est d'ailleurs vraisemblablement pour ce motif que des psychologues et des médecins refusent la réalité de ces vécus pourtant décrits avec précision à partir de dizaines de milliers d'observations. Les plus intéressants sont évidemment ceux rapportés par des enfants ignorant tout de ces vécus³⁴ et par des gens n'ayant pas d'attache religieuse ou dont le discours religieux n'a pas d'interprétation correspondant au vécu décrit.

Lorsqu'on prend la patience de lire les comptes rendus et d'écouter les patients qui racontent leur vécu, il est aberrant de les nier, car, à partir des récits, apparaissent non seulement l'authenticité réelle de ce vécu spécifique (il n'a rien à voir ni avec les fantasmes ni avec les conceptions religieuses ou philosophiques préalables) mais aussi un vraisemblable fonds objectif (correspondance quasi parfaite entre les récits, quels que soient la culture, la langue, l'âge, l'appartenance religieuse, etc).

On ne peut toutefois pas interroger ces sujets au moment de leur vécu et les apparitions font état d'un univers tellement différent de l'univers habituel qu'elles ne correspondent pas à notre préoccupation ici.

Ce qui nous intéresse ici ce sont des descriptions faites par des gens lucides, calmes, conscients, sans médicaments tranquilisants ou susceptibles d'amener des visions, sans hyperthermie, sans signe d'intoxication, quelques heures avant leur mort qu'ils prévoyaient mais pas dans un délai aussi bref.

Ils décrivent des «apparitions» dont ils voient fort bien l'aspect spécifique et au sujet desquelles il leur est possible d'avoir une attitude rationnelle et critique³⁵.

Les récits concordants récoltés avec soin aux Etats-Unis et en Inde (et ceux que j'ai pu récolter moi-même) montrent qu'on ne peut rejeter d'un revers de

main ces descriptions qui parfois s'écartent des concepts religieux, parfois s'y intègrent montrant bien à la fois l'existence d'une «réalité» nouvelle et objective et de l'impact du discours culturel signifiant.

Une approche ouverte et intelligente des infirmières, des médecins et de la famille aiderait certainement à la compréhension des apparitions.

Les états de conscience modifiée

Lors d'états de conscience modifiée, le chercheur devient lui-même capable de s'ouvrir à un mode perceptif différent qui permet de «voir», ou dit d'une manière plus générale, de «percevoir» des aspects de la réalité qui n'étaient pas accessibles auparavant. La description subjective de cette modification psychique est souvent celle d'un «voile qui se lève» ou «d'une paupière qui s'ouvre» ou «d'une autre manière de voir»; chacun a sa manière personnelle et culturelle de décrire ce qui lui arrive.

Il faut toutefois rappeler que cette ouverture à d'autres états de conscience exige une formation souvent longue et d'autant plus astreignante qu'il s'agit d'une forme d'apprentissage auquel on n'est pas habitué. Et ajoutons: «*On ne fait pas, de tout bois, un Hermès*»...

A titre de comparaison, c'est comme l'apprentissage d'un sport à un futur moniteur sportif mais qui n'aurait jamais eu, comme contact avec «son» corps, que la description anatomique et les travaux pratiques de dissection. Il peut être très fort en thème, mais n'avoir aucun désir de «vivre» ce corps et n'avoir aucune capacité sportive réelle... Les chercheurs académiques (est-il nécessaire de le signaler?) n'ont jamais été amenés au cours de leurs quelque 25 années de formation intellectuelle à maîtriser leur entrée volontaire dans un autre état de conscience ou, encore moins, à méditer. L'apprentissage dont nous parlons ici est donc bien tout à fait hors cadre académique... hélas... On n'apprend même pas à utiliser d'une manière constructive et créatrice l'activité onirique; bien au contraire: on enseigne que les rêves ne servent qu'à satisfaire nos pulsions!

Lors de la perception de ces phénomènes, il est possible d'arriver à discriminer ce qui est de l'ordre du (souvent) flou perceptif et pourtant réel, de l'interprétation projective. La genèse de l'interprétation de la base objective de l'apparition est ainsi appréhendée à partir de l'expérience personnelle du chercheur, — ce qui représente un aspect intéressant, bien qu'on ne puisse considérer que le chercheur, dans son vécu personnel, soit toujours plus fiable que des sujets observés. Mais au moins, il lui devient possible de mieux comprendre cette «vérité subjective» décrite par les sujets qui se sentant alors compris se confient plus volontiers et admettent facilement une recherche rationnelle.

Les états de médiumnité

Spontanément, la plupart du temps dès la première enfance, certaines personnes ont une capacité de percevoir des réalités qui échappent à nos sens habituels.

Pour eux, le problème n'est pas celui de constater des «apparitions», mais celui de parvenir au cours de leur vie, à différencier les apparitions évidentes de la réalité concrète.

Dans certains centres³⁶, ces sujets suivent un écolage qui les amène à mieux percevoir, en toute conscience, les apparitions qui se présentent à eux.

Lors de certaines séances, plusieurs médiums travaillent ensemble en essayant, par rapport à la même «apparition», de donner des renseignements. Ils comparent, en temps réel, ce qu'ils voient et en discutent ouvertement, apportant précisions supplémentaires ou complémentaires. Ils recherchent alors les motifs des divergences ou des convergences entre leurs descriptions.

Pour qu'un tel travail puisse se faire, il faut évidemment la confiance et l'accueil positif des observateurs,— de même d'ailleurs que l'acceptation des critiques émises, ce qui implique un dépassement de son narcissisme. On comprend donc qu'il n'est pas fréquent que de telles confrontations puissent se faire,— et je ne vois absolument pas, ni en Belgique ni en France, de milieux et de gens susceptibles d'entreprendre une telle approche: on transforme vite la collaboration en vue d'un but élevé, «transpersonnel», en une compétition agressive (j'ai pu le constater, hélas).

Un des problèmes que nous avons essayé de clarifier est celui de l'origine des informations reçues³⁷. Un autre recherche consiste en l'étude, chez les médiums, des états de conscience vécus et des modes perceptifs utilisés lors de leurs «contacts» avec les diverses forme d'apparition...

Il n'est évidemment pas possible de travailler «expérimentalement» avec les prémourants. On ne peut qu'écouter et observer. Le seul travail que nous pouvons faire est de rendre le personnel infirmier, médical et la famille conscients du problème posé afin que leur écoute soit aussi sereine, ouverte et objective que possible, prenant des notes et indiquant clairement les descriptions faites. Il faudrait alors qu'un centre puisse récolter systématiquement les données ainsi recueillies³⁸ et préciser les travaux faits à l'Est puis à l'Ouest des Etats-Unis, puis en Inde et en Islande.

L'acquisition personnelle de la maîtrise des états de conscience ne permet évidemment pas au chercheur d'être, à coup sûr, un «bon» sujet: tout homme ne devient pas, à partir de sa seule volonté et de son seul travail, un «bon» sportif ni un «bon» artiste ni un «bon» médium. Mais l'ouverture personnelle permet de créer un dialogue plus riche et conforme à l'expérience psychique des «voyants» et, parfois, de participer d'une certaine manière aux descriptions

elles-mêmes, en tentant de différencier la part de l'interprétation de celle de la réalité.

Le groupe privilégié est celui des voyants-médiums expérimentés et situés hors de tout cadre religieux étroit³⁹. Encore faut-il que ces sujets acceptent une collaboration en toute confiance... et cette relation ne se crée qu'à partir d'une harmonisation entre les chercheurs scientifiques et les sujets eux-mêmes dans le cadre de leur «vocation».

Il est évidemment nécessaire de leur demander ce qu'ils voient au moment-même où les apparitions ont lieu,— et on remarquera l'éventuel changement d'attitude au moment des questions posées, suivant le type de question ou suivant le mode de «contact» utilisé (voir plus haut). S'il s'agit d'Apparitions de figures religieuses, il faut s'intéresser à la différence entre les descriptions de ces apparitions et les conceptions religieuses des observateurs⁴⁰. Il faut ensuite faire une recherche objective concernant ces informations «nouvelles». Les «énergies» constatées ne sont pas les seuls éléments intéressants à étudier; il y a l'histoire du lieu et des participants, de même que les motifs socio-culturels et individuels qui ont structuré les descriptions, car ces éléments permettent parfois de mieux comprendre l'origine et/ou la forme des apparitions.

Mais ce qui paraît le plus utile actuellement est de comprendre la relation entre l'état de conscience et le type d'«apparitions».

Quels états de conscience pour quelles apparitions

Projet de classification des apparitions

D'après nos approches actuelles, les grandes différences subjectives entre visions et apparitions consistent dans les types d'entités décrites et surtout leur mode de présence.

Pour des médiums entraînés, il n'est pas particulièrement difficile de «se mettre en rapport» avec les entités telles que les défunts ou même les «guides» personnels (équivalents aux anges ou aux «démons» personnels); ils les voient alors avec des caractéristiques spécifiques, mais elles ne sont pas très différentes des visions que l'on peut décrire avec des êtres imaginés moins matériels, plus lumineux, etc. On peut facilement parler de «visions»,— car c'est vraiment le médium qui essaye de «voir»; ce ne sont pas des «apparitions».

A l'opposé, il y a des entités d'un tout autre ordre et qui ne viennent que rarement au cours de la vie. Elles s'imposent au médium qui ne s'attend pas du tout à les voir. Elles sont souvent liées à une figuration religieuse «élevée» (par exemple, Bouddha ou Jésus, qui ne sont d'ailleurs pas toujours facilement différenciables à ce niveau) et on n'oublie jamais leur venue. A aucun moment, on ne pourrait parler ici de «vision»; il faudrait vraiment parler d'apparition.

Bien que l'approche descriptive phénoménologique fasse partie d'une recherche encore en cours, nous tenterons de donner ici les *descriptions faites par les médiums eux-mêmes*. L'attitude critique qui amènera à réfléchir sur la vraisemblance ou l'irréalisme ne peut valablement se justifier qu'après la clarification de ce que disent ceux qui voient.

Nous ne donnons donc aucune interprétation ni ne faisons aucun jugement personnel. Nous nous bornons ici à transmettre ce que disent les médiums eux-mêmes, en essayant de déformer le moins possible leurs récits.

Pour les médiums spirites actuels, il existe une différence très nette entre ces types d'entités. Leurs descriptions font mention de «transparence», de «lumière», de «force», de «niveaux de vibration». Mais la séparation entre ces types est plutôt progressive: certaines entités sont très proches «du monde concret», d'autres se situent comme «plus loin» (*temporellement*: elles sont décédées depuis longtemps, – et *spirituellement*: elles sont détachées des liens matériels), d'autres encore paraissent tellement éloignées que leurs relations avec la vie humaine paraissent douteuses («comme si aucune incarnation n'avait eu lieu»). Il ne m'a pas été possible de comprendre ce qui, d'une manière précise, faisait dire que certaines entités n'auraient jamais été incarnées; les seules réponses sont de l'ordre «que cela se voit dans leur texture», dans «leur type de vibration», dans la lumière qui les entoure ou se dégage d'elles.

Souvent les descriptions font état du temps écoulé depuis le décès, du «degré d'évolution», ce dernier facteur étant difficile à faire préciser.

Certaines entités ont gardé une référence à un nom terrestre (surtout le prénom), d'autres ont opté pour une dénomination symbolique d'origine éloignée à la vie sur terre, bien que ceci ne soit pas toujours clair: lorsqu'il s'agit d'entités vues comme d'appartenance amérindienne, les noms accordés (*Silver Birch*, *Red Cloud*, etc.) peuvent être liés à leurs vies terrestres, alors que des noms comme *Lumière*, *Bonté* sont nettement d'origine symbolique. Il ne s'agit que rarement d'une référence à un *nomem mysticum*.

Les vêtements et bijoux ou attributs sont liés à la manière dont les entités essayent de se faire reconnaître et peuvent donc être considérés comme des «signes» donnés dans un type de relation inter-personnelle avec la personne vivante concernée par l'apparition. Mais les «Entités Supérieures» se présentent la plupart du temps avec très peu de signes vestimentaires: elles sont comme entourées d'un linceul nuageux ou d'une robe blanche vaporeuse. On ne voit pratiquement jamais de signes de rôles sociaux ou professionnels.

Le visage est souvent plus jeune (sans rides⁴¹) et porte rarement la marque de la souffrance physique; il peut toutefois témoigner de la tristesse ou de la joie.

La taille varie: elle va d'une taille souvent banale à une taille d'autant plus grande que le niveau de développement de l'entité est plus élevé. Mais il y a

des entités «d'un autre ordre» qui semblent toutes petites, leur taille allant de quelques dizaines de centimètres à moins d'un mètre.

Les «Entités Supérieures» ont une taille énorme: souvent évaluée subjectivement à plus de 5 mètres, elles remplissent parfois tout l'horizon, ou tout au moins tout le champ visuel. Ces «Entités Supérieures» apparaissent assez rarement et ne viennent qu'à certains moments imprévus, comme s'imposant à la routine de voyance du médium; les médiums habituellement ne les voient que quelques fois au cours de leur vie, alors que les autres présences peuvent être quasi quotidiennes ou, de toute façon, régulières. On pourrait dire que ce sont elles qui représenteraient l'équivalent des «apparitions divines»: elles créent l'étonnement du voyant, entraînent la plupart du temps une affectivité très homogène et harmonisante («une grande lumière», «un amour sans restriction», «une beauté extraordinaire», «un rayonnement comme je n'en ai jamais vu», etc) et, comme information, donnent surtout des conseils éthiques généraux, rarement des prédictions ou alors elles sont d'un ordre supra-individuel (social). En fait, c'est simplement leur présence («impériale» aurait dit Jamblique) extraordinaire qui bouleverse et représente leur message.

Les pieds et les jambes des apparitions habituelles ne sont souvent pas visibles; les parties «basses» du corps se fondant dans une sorte de nuée sombre ou blanchâtre. Les mains, quand elles sont distinguées, sont expressives par leurs gestes (c'est souvent la seule partie qui bouge réellement).

Les mouvements sont très peu présents et ont toujours une valeur de «signe», comme les vêtements et bijoux: ils existent pour signifier à la personne concernée.

L'environnement paraît assez peu structuré. Il correspond souvent à une sorte de brouillard lumineux lorsqu'il s'agit d'entités élevées. Parfois, une entité «proche encore de son incarnation et attachée à elle» se place dans son milieu de vie habituel,— parfois même, comme s'il l'avait recréé sans se rendre compte de son décès: il vit alors en croyant à chaque instant qu'il est encore matériellement présent et semble triste, voire irrité, si on ne lui reconnaît pas une présence réelle.

Des animaux de compagnie accompagnent parfois les entités, comme si celles-ci les avaient recréés ou comme s'ils étaient existants de l'autre côté. Les médiums ont tendance à opter pour cette dernière hypothèse pour les animaux «de compagnie» alors qu'ils n'interprètent pas la rare vision des animaux sauvages de cette manière; ils songent alors plutôt à un symbole.

Parfois les entités se montrent en groupes, mais c'est rare. La plupart du temps, elles sont seules ou pratiquement seules.

Certaines rayonnent une sorte de lumière, d'autres manifestent comme une énergie, d'autres enfin se détachent dans une atmosphère neutre. Une impres-

sion de puissance émerge de certaines, pour d'autres, c'est comme de l'amour. Mais certaines entités dégagent une force ou une impression désagréable, voire tellement déplaisante que le médium s'en écarte (souvent avec force et angoisse). Ce qui crée l'aspect déplaisant est varié: attitudes semblant menaçantes, visages grimaçants ou atterrés, sensation d'une humidité froide et visqueuse sur la peau, gestes de reptation ou d'accrochage, multiplicité et changement de formes, aspects «monstrueux» comme des formes d'assemblage d'animaux et d'êtres humains, pénombre, impression de forces «primitives» non contrôlées, etc.

Quant aux états de conscience vécus, les médiums en décrivent plusieurs, qui correspondent chaque fois à un type de contact et/ou à un type d'entités (chacune nécessitant tel «trajet» intérieur). La maîtrise de ces trajets (comprendons ici: des visualisations créées par le médium, telles des viabilisations vers le numineux) et des préparations somatiques (respirations amples et lentes, détente musculaire) résulte d'un apprentissage issu de l'expérience personnelle et/ou d'informations acquises pendant d'autres états de médiumnalité.

Actuellement, la qualité la plus appréciée chez le médium n'est pas la transe telle qu'elle était recherchée il y a un siècle; c'est celle où le médium est pleinement conscient et reste capable de raisonner concernant les visions, de dialoguer avec les participants et de garder leur possibilité d'introspection critique. On ne recherche plus l'incorporation par une entité, mais plutôt la situation où l'entité est comme en échange de signes et de paroles avec le médium. La voix est ainsi habituellement celle du médium, légèrement transformée mais reconnaissable, alors que le médium entransé parle avec une voix paraissant fort différente de sa voix habituelle.

Lorsque la transe se manifeste, la mémoire est rarement conservée et le médium n'est pas toujours capable de dialoguer avec les participants. La voix et le comportement se calquent sur l'entité avec laquelle le contact est établi. Souvent un vécu d'incorporation est ressenti avec plus d'angoisse que le vécu de contacts «à distance». Le style de langage est différent, les expressions sont différentes et il existe des cas rares, mais assez bien étudiés où une réelle xénoglossie cohérente a pu être constatée.

Si l'on compare ces états avec ceux décrits par Jamblique dans son traité sur «Les Mystères des Egyptiens», on constate d'assez bonnes analogies, mais que je ne puis détailler, d'autant plus que la traduction offre souvent des problèmes qui dépasseraient le cadre de ce texte.

Donnons toutefois certains exemples qui devraient montrer la qualité d'observation des anciens Pythagoriciens. Il est vrai que leur école avait pour but à la fois de développer les capacités de méditation noétique et le raisonnement analytique⁴².

A notre avis, les Dieux pour Jamblique sont semblables aux Entités Supérieures à manifestations symboliques basées sur des images de Maîtres religieux pour les Spiritualistes. Les Archanges et Héros de Jamblique sont fort semblables aux Guides spirites s'exprimant ou non sous forme symbolique. Les Anges et les Ames sont comme des guides (pour les Anges) et comme des âmes de défunts décrits par les spirites. Les Génies et Archontes de Jamblique sont tels des manifestations de l'astral pour les spirites.

Les *Dieux*, immuables en toutes leurs qualités, apparaissent d'une seule manière agissant avec une vitesse dépassant l'entendement alors même qu'ils restent eux-mêmes sans aucun changement, resplendissant dans leur immense taille et dans leur beauté, plus clairement et réellement que dans la réalité. Il émane d'eux une joie divine.

Les apparitions des *Archanges* sont proches des principes causaux des Dieux. Elles sont belles, solennelles et tranquilles, ordonnées, quasi immuables. «Quand les Archanges apparaissent, certaines parties du monde se meuvent à l'unisson, et une lumière séparée les précède, tandis qu'eux-mêmes, proportionnellement à l'étendue de leur domination, manifestent aussi la grandeur de l'illumination» (II, 4; p. 83). Leur lumière apparaît comme sumaturelle, mais est moins puissante que la lumière qui émane des Dieux.

Les apparitions des *Anges* sont lumineuses, douces et «simples». Tout en étant inférieures à celles des Dieux, elles sont immuables comme les apparitions divines. Leur beauté est comme une parcelle de la beauté des Archanges. Leurs connaissances sont plus limitées que celles des Archanges.

Les *Ames* ont des mouvements nombreux, mais n'ont pas beaucoup de force. Leurs apparitions se présentent souvent comme des «ombres». «Les âmes pures se tiennent à l'écart de la matière, celles du caractère opposé [c'est-à-dire «impures»] se montrent en étant recouvertes par elle» (II, 5; p. 86). Pour les *Ames et les Héros*, les qualités de l'air qui les accompagnent sont similaires aux qualités qui leur sont habituellement attribuées.

Les *Génies* apparaissent sous différentes formes, dont certaines sont effrayantes, souvent troublées, comme désordonnées. Leurs tailles sont aussi très variées.

«... l'air qui entoure les Génies ne devient pas plus subtil, et aucune lumière ne les précède, alors que pour les Dieux, une lumière saisit l'air et l'occupe d'avance leur permettant d'imprimer en elle leur propre forme. Aucune irradiation n'éclaire ce qui est autour des Génies» (II, 8; p. 90).

Les *Archontes*, les «*maîtres qui dirigent les éléments du monde sublunaire*», apparaissent d'une manière variée, mais suivant le groupe auquel ils appartiennent, suivant leur domaine. Leurs apparitions peuvent être terrifiantes, tu-

multueuses si eux-mêmes ou les spectateurs sont liés à la matière. Elles sont positives si une liaison préalable avec les Structures Divines avait été créée.

Jamblique approche aussi différents états de conscience pendant lesquels les apparitions se manifestent.

Il peut y avoir, par exemple, des visions dans un pseudo-demi-sommeil⁴³:

D'autres fois, une lumière claire et tranquille brille et on devient comme aveugle, les yeux se fermant alors qu'auparavant la vue était perçante, mais les autres sens sont éveillés et perçoivent comment les dieux se manifestent à la lumière: ils écoutent ce que les dieux disent et savent, en pleine et claire conscience, ce qu'ils font.

Mais il y a aussi des visions alors qu'on est éveillé mais dans un état modifié de la conscience: bien que les organes sensoriels interviennent ici, les gens «perdent conscience ou n'ont pas la même conscience qu'avant la transe» (III, 4; p. 103).

Pour Jamblique, toutefois, la conscience qui existe lors de messages divins devrait être «éveillée»: ὑπάρ est préféré à ὄναρ, la veille à l'état de sommeil:

«la présence claire de Dieux ne peut être inférieure à la conscience éveillée; à dire vrai, elle doit être plus évidente [plus digne de confiance], plus précise que celle-ci et faire émerger une compréhension intuitive plus complète [sans faille]» (III, 2; p. 101)

Jamblique (III, 6) décrit les contacts entre le «médium» et l'entité (ou l'énergie) manifestée et l'on ne peut que constater de très grandes analogies avec les descriptions issues de la littérature spirite de la fin du XIX^e siècle⁴⁴:

«La venue du feu divin et une espèce indescriptible de lumière envahissent, venant de l'extérieur, la personne possédée, la remplissent tout entière de force, l'enveloppent et l'entourent de toutes parts en elle-même, si bien qu'elle ne peut exercer aucune activité propre... Le théurge voit le corps pneumatique qui descend et qui pénètre dans le sujet inspiré... Il peut dire sa grandeur et sa qualité; il peut aussi, par des voies mystérieuses, lui commander et le diriger. Le sujet inspiré avant de le recevoir [en lui], le voit aussi sous l'aspect du feu; parfois aussi il se manifeste à tous les spectateurs au moment où le Dieu descend ou lorsqu'il se retire. C'est ainsi que les gens expérimentés arrivent à savoir à partir de lui ce qu'il y a de plus vrai, de plus puissant, de plus ordonné, à propos de quoi naturellement la vérité s'exprime et quelle puissance il peut communiquer ou exercer.»

Il est impossible ici d'entrer dans plus de détails, mais il nous semblait important de montrer comment, en comparant des textes écrits dans l'Antiquité grecque (comme nous pourrions le faire également au moyen de textes issus d'autres traditions) aux descriptions des médiums spiritualistes actuels, les différentes cultures ont imprimé leurs conceptions et vocabulaire dans la description du phénomène et combien certains aspects sont restés sinon identiques, au moins extrêmement semblables.

Conclusion

L'attitude réductionniste et simpliste de la plupart des approches scientifiques (faisant des apparitions un symptôme psycho-pathologique ou un effet d'influence de groupe) concernant les apparitions doit céder le pas à une attitude qui fasse appel aux nouvelles conceptions psychologiques, telle que la psychologie transpersonnelle, qui s'applique à l'étude systématique des états de conscience et qui valorise entre autres la spécificité des créations artistiques et des phénomènes dits mystiques et/ou religieux.

Les apparitions devraient être abordées hors du cadre religieux étroit dans lequel certains tendent de les maintenir. Il faut également tenter de classer les types d'apparitions, sans vouloir faire d'interprétations des récits des médiums. Une approche phénoménologique est donc indispensable.

Il s'agit d'un phénomène qui existe hors de tout préalable religieux et/ou pathologique et qui peut être étudié rationnellement, mais une formation personnelle spécifique du chercheur est souvent nécessaire pour parvenir à la compréhension et à une description non réductrice ou déformante du vécu du sujet voyant.

L'étude comparative des descriptions faites d'une part par des médiums actuels issus de systèmes religieux ouverts à la voyance⁴⁵ et d'autre part par des chercheurs ayant la double formation psychologique et méditative devrait permettre une approche heuristique des apparitions.

Bibliographie sommaire concernant la Psychologie Transpersonnelle

- Roberto Assagioli, *Psychosynthèse. Principes et techniques*, Ed. Epi, Paris, 1983 (édition anglaise parue en 1959).
- Roberto Assagioli, *La Volonté libératrice*, Ed. Le Hiérarch, Paris, 1989 (édition initiale en italien, 1972).
- Laura Boggio Gilot, *Forma e Sviluppo della Coscienza. Psicologia Transpersonale*, Asram Vidya, Roma, 1987.
- Seymour Boorstein, (éditeur), *Transpersonal Psychotherapy*, Science and Behavior Books, Palo Alto, 1980.
- Marc-Alain Descamps, Lucien Alfilie et Basarab Nicolescu, *Qu'est-ce-que le Transpersonnel?*, Ed. Trismégiste, Paris, 1987.
- Marc-Alain Descamps, Michel Cazenave et Anne-Marie Filliozat, *Les Psychothérapies Transpersonnelles*, Ed. Trismégiste, Paris, 1990.
- Patricia Garfield, *La créativité onirique. Du rêve ordinaire au Rêve lucide*. Ed. La Table Ronde, Paris, 1983. (édition anglaise en 1974).
- Stanislav Grof, *Royaumes de l'inconscient humain*, Ed. du Rocher, 1983 (édition anglaise parue en 1975 sous le titre de *Human Encounter with Death*).
- Ralph Metzner, *Maps of Consciousness*, Collier Books, New York, 1971.
- Charles T. Tart, (éditeur) *Altered States of Consciousness*, John Wiley & Sons, New York, 1969.
- Charles T. Tart, *Transpersonal Psychologies*, Harper Books, New York, 1977.
- Roger N. Walsh et Frances E. Vaughan, *Au-delà de l'ego. Le tout premier bilan en psychologie transpersonnelle*, Ed. La Table Ronde, Paris, 1984 (édition anglaise parue en 1980).
- Colleen A. Ward, (éditeur), *Altered States of Consciousness and Mental Health. A Cross-Cultural Perspective*, Sage, London, 1989.
- Ken Wilber (éditeur), *The holographic Paradigm and Other Paradoxes*, Shambhala, Boulder & London, 1982.
- Ken Wilber, *Les trois yeux de la connaissance*, Le Rocher, Monaco, 1987.

Bibliographie (encore plus sommaire) concernant les physiciens ayant abordé directement des thèmes «transpersonnels»

- David Bohm, (Prix Nobel), *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980.
- Fritjof Capra, *Le temps du changement*, Le Rocher, Monaco.
- Jean E. Charon, *Les Lumières de l'invisible*, Albin Michel, 1985.

Jean Charon, Fritjof Capra ont écrit de nombreux ouvrages sur ce même thème, s'avançant plus ou moins dans des tentatives d'explication de l'univers et impliquant chaque fois des approches médiatives.

Rémy Chauvin, *La biologie de l'esprit*, éditions du Rocher, collection «L'esprit et la matière», 1985.

Bernard d'Espagnat, *A la recherche du Réel. Le regard d'un physicien*. Gauthiers-Villars, 1981.

Raymond Ruyer, *La Gnose de Princeton. Des savants à la recherche d'une religion*, Fayard, 1974.

L'ouvrage de Raymond Ruyer, philosophe des sciences, fut un des premiers à lancer ce mouvement des physiciens.

Rupert Sheldrake, *Une nouvelle science de la vie. L'hypothèse de la causalité formative*. Le Rocher, 1985.

NOTES

¹ L'exorcisme contre le Malin existe encore... Et l'oraison du 12 mai 1991 dite par le pape Jean-Paul II rappelle l'existence active et réelle du Diable destructeur. Or, en même temps, tout un courant chrétien n'accorde au «Diable» que la non-existence de la lumière divine et renvoie systématiquement les gens possédés par le Démon à des psychiatres. On se trouve en face du même processus inconscient qui faisait dire aux médecins de la fin du XIX^e siècle: «la sexualité infantile n'existe pas» et, en même temps, «la masturbation infantile entraîne la débilité mentale et l'impuissance» ou encore «la masturbation infantile est un penchant contre lequel l'éducateur doit sévir».

² Disons en bref qu'il s'agit d'un homme qui se sent bien avec lui-même, harmonieux, heureux et qui est considéré comme tel par ceux qui l'entourent.

³ Jean Dierkens, «New Psychomatic Approach to Illness and Creativity», dans *Art, History and Antiquity of Rheumatic Diseases*, Ed. Elsevier, Bruxelles, 1987, pp. 51-54. L'article a été édité également dans l'ouvrage traduit en langue française sous le titre «Une nouvelle approche psychologique de la maladie et de la créativité», *Les affections rhumatismales dans l'Art et dans l'Histoire*, Ed. René Malherbe, Bruxelles, 1988, pp. 51-54.

⁴ Dans le numéro 159 de janvier 1991 de la revue *Pour la Science* (pp. 26-33), traduction française du *Scientific American*, Jonathan, Winson (*La clé des songes*) reprend assez clairement cet aspect neurophysiologique utilitaire du rêve, tant pour l'animal que pour l'homme.

⁵ Jean Dierkens «Qui rêve bien, s'éveille bien». Communication introductive au Congrès de l'*European Association for the Study of Dream*. Université de Mons, Septembre 1990. Partiellement repris dans le *Bulletin de l'Association Transpersonnelle Belge (ITAS-ATB)*, n° 21, octobre 1990, pp. 6-8.

⁶ Cette école psychologique fut créée au moment d'une mode féminine nouvelle intitulée *New Look*. D'où le jeu de mots, puisqu'il s'agissait d'une nouvelle théorie de la perception qui faisait intervenir les tensions affectives et émotionnelles dans l'appréciation quantitative et qualitative d'éléments sensoriels (dimension d'une pièce d'un dollar, intensité de l'éclairage de diapositives de nourriture, etc.).

⁷ On a élevé des singes dans l'obscurité totale pendant un certain nombre de semaines. Rendus progressivement à la lumière, et bien que les influx visuels arrivent aux zones cérébrales normales, les singes continuaient à se comporter en aveugles.

Lorsque, chez la poule, on connecte d'une manière inversée le trajet optique (la faisant voir «à gauche» ce qui est «à droite» dans son champ perceptif réglé héréditairement), elle ne parvient pas à rétablir l'erreur perceptive et elle continue indéfiniment à picorer aux lieux symétriques.

On a placé d'une manière permanente des lunettes prismatiques à des chercheurs volontaires (renversement systématique de l'image «sol-plafond») et les gens n'ont pu réinterpréter correctement l'univers environnant (faisant donc une conversion immédiate des stimuli inversés) qu'au bout d'une certain temps et dans la mesure où ils étaient actifs et faisaient intervenir d'autres voies sensori-motrices qui permettaient de faire la correction que la «logique» demandait. Si on les déplaçait dans une chaise roulante et les maintenait dans la seule passivité et, par conséquent, dans l'impossibilité de «corriger» d'une manière concrète et vécue les images perverties qu'ils recevaient, les volontaires continuaient à voir le sol en l'air et le plafond en bas.

⁸ Face à des stimuli absolument nouveaux, nous aurons tendance à ne pas les voir tels: ils seront modifiés en objets familiers et habituels. Pour en voir les aspects nouveaux, il faut un regard plus prolongé et attentif.

Les fautes de frappe ne se remarquent souvent pas lorsque la probabilité d'apparition d'une lettre est telle qu'on pourrait presque la supprimer sans altérer la compréhension. Ainsi, après «Q», l'apparition de la lettre «U» est tellement probable qu'elle n'a pas besoin d'exister, si ce n'est en tant que stimulus même vague et mal formé.

En traversant la rue, on fait attention, même sans y prêter d'efforts, à l'apparition de voitures, alors que marchant sur le trottoir, ces mêmes voitures qui existent pour notre rétine ne s'inscrivent pas dans notre champ perceptif.

La crainte et le désir font interpréter facilement la moindre ambiguïté ou même un flou sensoriel (songeons simplement à l'interprétation du moindre petit bruit dans des conditions exceptionnelles: le soir si on est anxieux, le soir si on attend l'élue de son cœur...)

⁹ Songeons aux «renforcements» d'apprentissage lors de l'éducation ou de l'intégration socio-culturelle. Eux aussi créent des «routines» de comportement et de pensée qui en font une réelle «seconde nature». Et, ainsi que pour les archétypes, ils sont souvent liés à la préservation de notre individualité: si nous les abandonnons, il y a menace subjective de déséquilibre personnel ou d'exclusion sociale (parce que le groupe constate un «rejet» des gestes, dire, pensées reconnus comme liés à ses éléments constitutifs).

¹⁰ C'est une telle approche que propose Jung en 1958 pour expliquer le phénomène des soucoupes volantes. Il ne statue pas sur la réalité du phénomène (ce n'est pas de son ressort en tant que psychologue). Il rattache simplement les descriptions proposées aux symboles issus d'archétypes existant à toutes les époques et montre que ces symboles existent en dehors de toute référence culturelle et/ou objective.

Notre attitude personnelle serait d'étudier, *après cette approche psychologique et culturelle*, ce qui écarte les récits des symboles archétypaux habituels.

¹¹ Rappelons une évidence bien prouvée par les approches psychanalytiques cliniques: ce n'est pas parce qu'un sujet prétend qu'il est libre et dégagé de préjugés qu'il l'est! Que de personnes ne crient pas leur appartenance au principe du Libre-Examen, simplement pour cacher leur incapacité de l'appliquer aux domaines sensibles de leur *Weltanschauung*... Que de religieux ne se disent pas ouverts, alors que cette ouverture ne signifie que la fermeture à toute autre approche que celles permises dans le cadre de leur religion...

¹² Notons que la plupart des apparitions de ce type sont rattachées à la venue ou à la présence d'une source et/ou d'une faille géologique. L'interprétation psycho-sociologique de la faille (l'entre-deux monde culturel voire socio-politico-économique des voyants) me semble moins pertinente que l'incidence de phénomènes naturels («ondes telluriques») émergeant de telles caractéristiques sans doute géomagnétiques; à notre avis, la culture capte ici une réalité, mais ne la forme pas.

¹³ Il est faux de prétendre qu'aucun appareil n'a jamais pu observer des phénomènes de ce type. Mais, lorsque ces faits se présentent, ils sont la plupart du temps apparus d'une manière spontanée ou imprévue et les appareils ne sont que rarement disponibles au moment même. Par ailleurs, il faut constater que les appareils habituels (magnétoscopes, instruments de mesure de phénomènes électro-magnétiques, etc.) témoignent la plupart du temps (pas toujours... car certaines images sont claires et indubitables) des signaux à la limite du «bruit» des appareils. Leur décryptage est donc particulièrement délicat, et souvent soumis à la subjectivité du chercheur qui fera basculer l'élément dans le domaine du bruit ou du signal suivant ses préalables.

¹⁴ Ce fut très clair dans la culture soviétique, où toute vision artistique qui ne prenait pas la forme acceptée par l'idéologie marxiste stalinienne était considérée comme issue d'un malade mental (le diagnostic préférentiel était, chez eux, la «schizophrénie») ou d'un délinquant en potentiel. Dans notre culture du début du XX^e siècle, les nouvelles formes de l'art ont été considérées comme «marginales» sans connotation pathologique ou judiciaire. A vrai dire, depuis le milieu du XX^e siècle, la marginalité étant valorisée, on a eu tendance à considérer comme «belle» toute œuvre issue du rejet, même violent et peu

structuré, de l'ancien conformisme. On a créé ainsi un nouveau conformisme et, pour un artiste, reprendre à son compte les formes artistiques anciennement montrées à titre d'exemples devient une nouvelle forme de contestation, sans connotation sociale de délinquance, mais non sans un certain mépris exprimé par les autorités artistiques ou psychologiques sous forme d'un diagnostic pseudo-psychologique: attitude conventionnelle due à une «soumission passive au père», «conformisme», «réassurance obsessionnelle anale», «attachement régressif», «incapacité de création nouvelle», etc.

¹⁵ Nous ne pouvons évidemment pas, dans cet article pointu, décrire ces sources, mais citons quelques facteurs dans un ordre quasi aléatoire et sans ambition d'exhaustivité: l'école phénoménologique (Binswanger, Merleau-Ponty, etc.), l'antipsychiatrie (Laing, Szasz, Cooper, etc.), la psychologie analytique jungienne, l'étude des états non ordinaires de conscience (Tart, Grof, Metzner, Wilber, etc.), la rencontre avec les cultures orientales, le refus de l'attitude méprisante envers les sociétés précédemment dites «primitives», la vogue et l'utilisation en groupes des drogues «hallucinogènes» (*mind-expanding drugs*), la volonté de vivre *ici-maintenant*, la réintégration du corps-à-jouir dans la vie culturelle et dans la formation psychologique, etc.

¹⁶ Entre autres, parce que les sciences humaines ont souffert de leur passivité envers les exigences des épistémologues issus des sciences dites «exactes». C'est d'ailleurs une erreur d'utiliser un terme à prétention aussi valorisante que «sciences exactes». Il serait plus juste de parler de sciences «appauvries» ou «simplifiées» ou «indigentes», car les exigences de ces scientifiques, voire leur morgue ou leur condescendance envers les sciences humaines, viennent du fait qu'ils ont éliminé de leur champ tous les paramètres inhérents à la complexité et au dynamisme de la vie. Les chercheurs qui s'intéressent aux organismes vivants, surtout aux organismes vivants complexes nantis de conscience, de pensée réflexive et de capacités de projets et de comportements libres, doivent tenir compte de toutes les variables et de toutes les constantes de la matière «morte» utilisée par les sciences «exactes» et y ajouter la mouvance et la complexité de la vie... Les «gens de sciences exactes» ne travaillent que sur des morceaux aseptisés de «cadavres d'anges». La méthodologie qui doit diriger les sciences de la vie n'a rien de commun avec celle qui s'applique aux sciences «appauvries».

¹⁷ On a traduit en français le terme *humanistic psychology* par «psychologie humanistique» (ces dernières années, on écrit «psychologie humaniste», créant, à mon avis, une confusion regrettable). C'est un mouvement qui représente une série d'écoles dont les bases principales sont l'importance de la liberté, de la créativité, du corps-à-satisfaire, du Moi-désirant, de la valeur absolue de l'homme, des états non ordinaires de la conscience. Le mouvement «transpersonnel» suit d'une dizaine d'années le mouvement humanistique et poursuit un trajet semblable sur les mêmes fondements, mais il insiste plus particulièrement sur les états modifiés de la conscience, sur les approches non réductrices des expériences des mystiques de toute religion, sur l'importance du «sens» et du projet, sur le dépassement de l'Ego, voire sur la structure «intelligente et orientée» de l'univers, à laquelle, inévitablement, l'homme participe comme élément et partie.

¹⁸ Tous les animaux ont, héréditairement, des structures instinctuelles préalables à tout vécu individuel. Il faut parfois qu'un soupçon de vécu individuel vienne les dynamiser, mais cette faible participation du vécu personnel est négligeable par rapport à la richesse et la complexité de comportements instinctuels manifestés. De la même manière, l'homme possède en lui de tels comportements et de telles structures perceptives préalables à tout vécu personnel, plus complexes encore que ceux des animaux, car dus à une structure cérébrale plus riche en potentialités noétiques et affectives. Nier l'existence des archétypes comme fondements de nos comportements correspond vraiment à refuser l'évidence! Il reste donc à étudier dans quelle mesure ces comportements émergent sans la dynamisation par un vécu ou s'ils exigent de toute façon un ensemencement par l'expérientiel. De même, l'explication de leur origine, leur évolution, leurs modifications culturelles éven-

tuelles, leur dynamisme propre qui orienterait les vécus individuels plutôt qu'ils ne sont réveillés par eux sont des sujets capitaux à aborder avec rigueur et ouverture culturelle.

¹⁹ Le mouvement dit de l'«antipsychiatrie» qui a fleuri il y a quelque trente ans représente un aspect de cette révolte qui a refusé aux médecins psychiatres de poursuivre leur pouvoir indiscuté, quasi discrétionnaire, sur les «malades mentaux». Grâce à ce mouvement, le nombre de patients internés de force a considérablement diminué et le désir de «comprendre» prend le pas sur celui de «décrire».

Un autre aspect est le développement (souvent excessif, il faut l'avouer) des diverses thérapeutiques prises en charge par des personnes sans qualification professionnelle autre qu'un expérientiel personnel, d'ailleurs souvent partiel et médiocre. Mais la faute en incombe aux universités elles-mêmes qui ont refusé l'examen ouvert de ces nouvelles psychothérapies, d'une manière souvent agressive sous le couvert de la «critique scientifique». Il y a peu de mois, un collègue présentait dans un grand quotidien une série de réflexions ouvertes sur les psychothérapies et seules les psychothérapies classiques (psychanalyse freudienne, comportementalisme, systémisme) étaient mentionnées. Ignorées, toutes les autres formes: *Gestalttherapie*, bioénergie, sophrologie, hypnose, thérapeutiques régressives, *rebirth*, onirothérapie, etc. Alors même qu'on les utilise dans ces mêmes hôpitaux universitaires.

²⁰ On ne peut s'empêcher de songer aux structures dissipatives décrites par Prigogine et au sein desquelles presque tout peut arriver à partir d'une pichenette.

²¹ Rappelons que pour Freud (et les psychanalystes en général), l'inconscient humain (fantasmes, types de satisfaction pulsionnelle et d'angoisse, «complexes») a cette caractéristique de ne pas changer au cours de la vie, à moins d'entreprendre une thérapeutique spécifique (la psychanalyse).

²² Le terme est de Frankl, psychanalyste d'origine freudienne mais qui, après son séjour en camps de concentration nazis, s'est fort intéressé au mouvement phénoménologique. Si même nous avons comme référence fondamentale notre propre passé, il nous appartient à chaque instant de l'assumer d'une manière nouvelle.

²³ Cette attitude est semblable à l'attitude médicale qui, en face d'une symptomatologie répétée, va tenter de renforcer les défenses «naturelles» du corps plutôt que de s'acharner sur le lieu de l'inflammation récalcitrante en augmentant sans cesse les doses de médicaments spécifiques contre le symptôme et impliquant l'organe malade (par exemple, augmenter les doses d'antibiotique plutôt que de renforcer les moyens de défense de l'organisme).

²⁴ Nous pouvons négliger la toute première partie de la vie professionnelle de Freud, avant qu'il ait construit la théorie psychanalytique, période où il a utilisé les massages à titre thérapeutique.

²⁵ On doit constater que certains comportements exceptionnels sont liés à une attitude de groupe et à un discours culturel dont les éléments pathologiques semblent évidents (flagellations sanglantes vécues d'une manière non douloureuse, suspension à des crochets de boucher, etc.). Toutes ces manifestations sont accessibles aux gens «normaux» qui ont acquis la maîtrise voulue; simplement, ils n'éprouvent à juste titre aucun intérêt ni aucun désir pour de telles manifestations de nature sado-masochiste.

La marche sur le feu (dont les nombreux aspects ne sont pas résolus par les habituelles dénégations des sceptiques, car la température y est quand même fort élevée et les brûlures des observateurs non participants sont là pour le prouver) est actuellement proposée aux Etats-Unis et en Europe comme thérapeutique de réalisation de soi: en une semaine de préparation, la plupart des gens deviennent capables de marcher de cette manière sur les braises et acquièrent ainsi une confiance en eux dont ils ne disposaient pas précédemment.

²⁶ Il s'agit de conférences données en 1901 et 1902 à Edinbourg et qui furent rassemblées sous le titre «*The Varieties of Religious Experiences*», réédité par University Books

à New York en 1963. Le chapitre sur le mysticisme comprend les 16^e et 17^e conférences, pp. 379-429.

²⁷ Il est intéressant de constater que lorsque ces états vont être repris par les psychologues humanistiques (et ensuite, dans l'école transpersonnelle), ils seront d'abord dénommés «*altered states of consciousness*», jouant sur la double signification de «altéré/autre».

²⁸ Cette expression est utilisée pour désigner le concept d'un «Moi» limité à la seule expérience personnelle et au seul corps. Pour les psychologues transpersonnels, l'état de conscience peut s'échapper de cet étroit carcan en s'ouvrant aux archétypes fondamentaux de l'être et/ou à un expérientiel extrasensoriel ou fusionnel avec le monde extérieur. On se rapproche du *Tat tvam asi* des hindouistes: «Tu es Cela», c'est-à-dire «tu es bien autre chose et bien plus que ta simple expérience de vie limitée à ton corps et à tes émotions».

²⁹ En fait, les choses sont un peu plus compliquées que cela... Il existe des visions spirites où, directement, «l'entité défunte» est vue d'une manière absolument analogue à une apparition. Mais, à d'autres moments, on a l'impression que l'information spirite est donnée comme intuitivement au médium et que ce n'est que secondairement que cette intuition est replacée dans un contexte perceptif visuel.

³⁰ Nous avons tenté de le montrer dans un article quelque peu polémique publié en 1980 dans les *Cahiers du Symbolisme* (40-41, pp. 19 à 36): «La voie symbolique, seule approche rationnelle des principes créateurs de l'univers et de ses objets». Si ce petit article a plu à un certain nombre de gens, on ne peut dire que la majorité des collègues qui l'ont lu ont apprécié les idées qu'il renfermait, car elles étaient vraiment trop loin de leurs conceptions analytiques et discursives.

³¹ *Jamblique, Les Mystères d'Egypte*, Edit. Les Belles Lettres, collection Budé, Paris, 1966, III,1; 100, 20; page 98. Nous ne pouvons suivre à chaque instant la traduction de Ed. des Places qui ne tient pas compte des approches psychologiques des états de conscience.

³² Afin de ne laisser subsister aucune ambiguïté, rappelons que de tels archétypes ne se distinguent pas fondamentalement des structures instinctives des animaux. Eux aussi possèdent des structures relationnelles héréditaires qui les guident dans leurs comportements que, en tant que tout jeunes nés, ils vont manifester envers leur source d'aliment et de vie: leur «Grande Mère» à eux. Que, chez l'homme, cette image soit plus imagée et symbolique que comportementale ne doit pas être de nature à nous étonner. Et que, chez l'homme, elle soit liée à des comportements plus complexes que la seule relation nourricière est encore un élément vraisemblable vu l'évolution du cerveau humain et de ses capacités énormes de mémoire.

³³ Il n'entre pas dans les objectifs de cet article de définir différenciellement «extase» et «trance». Pour clarifier, en simplifiant toutefois très fort le problème, disons que la transe est vécue surtout collectivement, apparaît à partir de gestes et de mouvements, voire de danses collectives, s'appuie sur des rythmes accentués, amène souvent des modifications psycho-somatiques «théâtrales», souvent violentes et s'accompagne d'amnésie. L'extase vient dans le silence ou lors de musiques plus «statiques» et de nature plus harmonique que mélodique ou rythmée, elle est souvent solitaire, n'a que peu de manifestations psycho-somatiques ou alors elles sont directement et symboliquement liées aux visions, l'extase apporte une sorte de volupté tranquille et se raconte poétiquement, bien que son contenu reste ineffable.

Cette approche différentielle laisse toutefois de nombreux points dans l'ombre, comme celui de la «trance médiumnique» qui n'a évidemment pas nécessité d'induction: ni rythmes, ni gestes violents, ni danses mais manifeste un état typique de transe par la sorte d'incorporation («enthousiasme» et «théophorie», deux modes déjà décrits par Jamblique) et de manifestations psycho-somatiques fréquentes (ne serait-ce que les mo-

difications du système circulatoire), l'amnésie, la totale perte de conscience. Mais il y a des «trances médiumniques» calmes et sereines dans la mesure où l'entité qui a «pris possession» du médium est elle-même vectrice de calme et de sérénité.

De la même manière, la «trance» shamanistique est parfois vécue par le shaman lui-même dans un cadre où danses, rythmes (tambour et grelots) et chants créent l'ambiance indispensable, parfois vécue en état immobile couché et de détente, après l'utilisation mineure de rythmes et de danses.

Le Dr Jacques Donnars (*La transe, technique d'épanouissement*, L'homme et la Connaissance, Paris, 1985) qui utilise thérapeutiquement diverses formes de transe induite, définit la transe comme suit: «une manifestation corporelle qui traverse la plupart du temps, avec une certaine brutalité, la vie comportementale d'un sujet et semble, pour l'observateur du dehors, arrêter la façon dont la conscience du sujet le mettait en rapport avec son entourage et avec lui-même, manifestation sans lésion neurologique résiduelle». On ne peut nier que, dans les phénomènes médiumniques aussi, il y ait de nombreux degrés dans les «trances», voire même dans les «incorporations». Tout ici y est plus modulé. Et donc tout ici est plus accessible à l'approche compréhensive et descriptive exigée par une attitude rationnelle ouverte.

Ce serait de toute façon une erreur de schématiser des états si complexes et multifformes.

³⁴ Melvin Morris et Paul Perry, *Close to the Light. Learning from Children's Near-Death Experiences*. Villard Books, New York, 1990 et Souvenir Press, London, 1991. Préface de Raymond Moody.

³⁵ Karlis Osis et Erlendur Haraldsson, *What they saw... At the Hour of Death*, Avon Books, New York, 1977; traduction française: *Ce qu'ils ont vu... au seuil de la mort*, Editions du Rocher, Paris, 1982.

³⁶ Je fais référence ici à certains entraînements et supervisions en Grande-Bretagne (*Spiritualist Medium Union*) où, des «médiums» expérimentés amènent les jeunes à mieux différencier les voyances des perceptions subliminales ou «de perception étendue» (*expanded perception* suivant l'expression proposée par la médium Eileen Roberts). Ces «cours» se font en pleine conscience et avec une constante attitude critique sur chacun des aspects décrits concernant les «entités apparues». La recherche des informations nouvelles, c'est-à-dire non en possession du médium ni du sujet lui-même et pouvant ultérieurement être vérifiées objectivement, permet de préciser la qualité de cette «Vision».

³⁷ Jean Dierkens, «Extrasensory Perception: Vertical and Horizontal Dimensions», *International Spiritualist Federation et Université de Mons*. 1989. Document de recherche (34 pages).

³⁸ Nous avons essayé jadis de créer en Belgique un tel centre de documentation concernant les rêves de type prémonitoire, mais, malgré les avis parus dans divers quotidiens et hebdomadaires, il n'y eut que fort peu d'envois pour la plupart inutilisables...

³⁹ Il n'est sans doute pas inutile de préciser que la plupart des milieux dits spiritualistes anglais estiment qu'ils ne font pas partie d'une «religion», car ils n'ont ni structure rituelle (sauf une prière préalable, parfois silencieuse mais la plupart du temps improvisée, et souvent des chants), ni dogmes ni livres sacrés et si les lieux spécifiques de rencontre dans les pays anglo-saxons sont intitulés «églises» (*churches*), ce terme n'a pas la même valeur qu'habituellement; en Belgique comme en France, il n'y a pas de lieu semblable à une quelconque église spirite pour les réunions. Leur but est simplement de faire part des contacts possibles avec les entités qui leur apparaissent et qui sont liées aux sujets qui viennent les «consulter». Les médiums spiritualistes se distinguent des autres par leur absence d'intérêt pécuniaire; leurs honoraires sont des plus moyens. Un véritable médium spiritualiste estimerait faillir à sa mission s'il demandait des honoraires qui le rendraient riche.

⁴⁰ S'il est vrai qu'une apparition Mariale serait plus convaincante si elle était perçue par un Juif, on ne pourrait pas exclure l'envie inconsciente de rejeter la religion reçue lors de l'éducation et arriver ainsi à percevoir une apparition «x» à partir des signifiants et symboles tirés de la religion «opposée»...

⁴¹ Peut-être faut-il mettre cet aspect en relation avec les qualités lumineuses décrites lors des états proches de la mort (*Near Death Experience*) où il n'y a aucune ombre dans les paysages et objets vus et décrits: tout se passe comme si les objets étaient eux-mêmes lumineux. Les rides étant visibles par les ombres qu'elles créent, il devient logique que les gens soient vus comme plus jeunes.

⁴² Porphyre, *Vie de Pythagore*. 46-47. Les Belles Lettres, collection Budé, p. 57-58.

⁴³ Gabriel Micheneau et Jean Dierkens, *Les rêves dans les «Discours Sacrés» d'Aelius Aristide*. Université de Mons, 1972.

⁴⁴ Il faut toutefois remarquer qu'au XIX^e siècle, on parlait de «l'ectoplasme» qui *sort* du corps du médium, alors qu'ici, le «corps pneumatique» *descend* jusqu'au corps du médium.

⁴⁵ Il est intéressant de constater que la religion chrétienne qui base les fondements de ses livres sacrés sur des phénomènes d'apparitions et de voyance a constamment condamné les devins et médiums avec la plus grande sévérité.

Limitant les apparitions aux seules divinités acceptables (Vierge Marie et Jésus-Christ) ou diaboliques, elle crée une atmosphère manichéenne oppressante qui rend toute recherche sereine impossible dans son cadre propre.

Quant aux églises protestantes, certaines sont ouvertes aux mouvements spiritualistes (il existe d'ailleurs une *Christian Spiritualist Union* fort proche des traditions protestantes habituelles) mais d'autres se manifestent violemment lors de conférences spiritualistes en Grande-Bretagne: brisant les locaux, agressant les spectateurs, menaçant les propriétaires communaux ou privés qui louent leurs locaux et les forçant à se désengager de leur contrat...

** Au congrès organisé à Valence (Espagne) les 28 et 29 septembre 1991, le Rév. Dr. Paul Badham, Doyen de la Faculté de Théologie du St David's University College-University of Wales, a abordé les apparitions de Jésus-Christ décrites lors des récits de sa résurrection en adoptant la même attitude, à savoir de reconsidérer les «Miracles et apparitions» à partir de la psychologie transpersonnelle («The Relation between Christian Hope and Parapsychology Research»).

MIRACLES, MERVEILLES ET SORTILEGES EN EGYPTE ANCIENNE

par
Roland TEFNIN

Un jour du 13^e siècle avant notre ère, le roi égyptien Ramsès II s'avisa de ce que les expéditions envoyées vers les mines d'or de Nubie, dans la région de Kouban, se mouraient faute de points d'eau le long des pistes du désert et décida d'y remédier. Convoqués pour conseiller le roi, les courtisans dirent en substance: «Nous avons assisté à tant de *miracles* de ta part depuis que tu es apparu comme Maître des Deux Pays!... Si tu dis à l'eau: 'sors de la montagne', l'eau vient à ta parole, aussitôt». Le roi entra en action, l'eau jaillit, une route fut ouverte. Résumée de cette manière, la Stèle de Kouban¹ paraît indiquer que, tout comme le Moïse de l'Exode frappant le rocher de son bâton², Pharaon était capable du miracle par excellence pour les gens du désert: ordonner à l'eau de jaillir, c'est-à-dire commander à la vie même. Pourtant, ce texte exceptionnel – le seul d'ailleurs de toute la documentation égyptienne qui paraisse au premier abord attribuer au roi d'Egypte le pouvoir d'accomplir des miracles³ – est en réalité d'une remarquable ambiguïté. Car, dans le texte complet de la stèle, au discours flatteur des courtisans succède la mention de la décision royale, et celle-ci consiste, non à frapper le rocher d'un bâton ou à accomplir une quelconque action magique, mais à faire intervenir les spécialistes de l'administration afin que, grâce à leur diligence, la piste si nécessaire à l'acheminement de l'or soit pourvue d'un puits profondément creusé! Quant au mot traduit plus haut par «miracle» (ég. *bj3jt* ⁴), il a fait l'objet d'études approfondies et son champ sémantique en est apparu – ainsi que nous le verrons plus loin – infiniment plus vaste et moins précis que ne le laisseraient supposer les connotations modernes.

Dans leur acception commune au sein de la culture occidentale, «miracle» et «apparition miraculeuse» supposent la transgression, par un pouvoir supérieur, surhumain, des normes du monde organisé dans lequel nous vivons. Subite, imprévisible, l'intervention divine implique la mise en jeu de forces étrangères aux lois physiques et s'affirme comme miraculeuse par cette incompatibilité même. Depuis la naissance de la philosophie grecque, l'homme s'est placé en position d'observateur vis-à-vis d'un monde naturel régi par des règles et des

lois dont l'existence est implicitement admise, même si certaines, et peut-être nombre d'entre elles, échappent encore à notre connaissance objective. Or, sans conscience d'un ordre naturel potentiellement explicable par des lois scientifiques, aucune irruption bouleversante de forces d'une nature différente, inouïe, donc de forces sur-naturelles ne peut être ressentie. Dans une nature prénaturaliste, l'événement miraculeux est impossible, ou, si on préfère, ne peut revêtir le caractère exceptionnel propre au miracle puisque celui-ci apparaît comme permanent⁵. Le miracle y réside en effet dans une perpétuelle recréation du monde organisé face aux forces de dissolution du désordre, toujours prêtes à disloquer l'impeccable structure progressivement issue, au temps des origines, du chaos primordial. C'est alors, en somme, que se produit le seul et vrai miracle. Depuis ce temps, hommes et dieux, solidaires par leur action cosmique, politique et morale, poursuivent la tâche toujours recommencée consistant à préserver, à défendre l'ordre universel. Cet ordre premier, qui englobe toute forme d'organisation, quelle qu'elle soit, les Egyptiens le nomment Maât et le représentent comme une déesse, mais sans lui rendre aucun culte ni lui élever aucun temple, puisqu'elle constitue elle-même l'essence de tout rituel, la raison d'être de tout temple. Maât est en effet bien davantage qu'une force de la nature divinisée comme le sont les dieux, elle est le principe même de l'existence d'un univers organisé⁶. Et pour défendre perpétuellement Maât, l'ordre du monde, contre les puissances de dislocation et d'anéantissement, les dieux, le roi, et les hommes dans une mesure moindre, disposent d'une force concrète nommée *héka*, un mot qui va bien au delà de ce que nous appellerions la « magie » et désigne plus exactement la puissance active qui seule peut assurer la cohésion de ce monde sans cesse menacé et sans cesse relancé grâce à la solidarité rituelle des hommes et des dieux⁷. Dans cette conception, la pérennité de l'univers en équilibre est indissociable des rituels accomplis quotidiennement et lors des fêtes périodiques dans les différents temples d'Égypte. Car c'est grâce au rituel que les forces divines réactivées, rechargées d'énergie magique après la fin de chaque cycle (dont le principal est le cycle journalier) retrouvent leur pleine capacité à combattre pour le maintien de l'ordre cosmique. Le temple égyptien, a-t-on pu écrire, apparaît comme une centrale énergétique⁸ d'une puissance certes prodigieuse, mais qu'il est nécessaire d'alimenter sans cesse en lui offrant, selon un rituel précis, cet ordre même qu'elle est censée produire. Ce mécanisme rituel, qu'il n'est pas nécessaire de décrire ici avec plus de détails, est d'une nature très concrète; il implique un contact intime, physique, entre l'officiant et la puissance divine à réveiller, et suppose donc qu'une parcelle au moins de celle-ci soit présente sur terre.

Pour décrire les formes de l'apparition des dieux égyptiens sur terre, il convient de distinguer bien nettement d'une part les apparitions permanentes, ou en tout cas périodiques, et d'autre part les apparitions de caractère exceptionnel. Même si ces dernières seules paraissent relever du thème de cet ouvrage, il n'est guère possible, lorsqu'il s'agit de l'Égypte, d'évoquer les unes sans envisager les autres.

Examinons donc pour commencer les apparitions permanentes et concrètes des forces divines. Comme le dit très clairement l'Hymne à Amon de Leyde, «le dieu est dans le ciel afin d'éclairer le monde, son corps repose dans les enfers, et sur terre ses images témoignent de sa présence parmi les hommes»⁹. Et la «Théologie memphite» précise que le dieu créateur, en l'occurrence Ptah, «a donné naissance aux dieux,... a fondé leurs chapelles, a fabriqué leurs corps selon le souhait de leurs cœurs; et les dieux purent pénétrer dans leurs corps faits de bois de toutes essences, de pierres de toutes sortes, d'argile, ou de toutes choses qui croissent en lui (=Ptah-Tatenen, la terre émergée), et en lesquelles ils se manifestèrent»¹⁰. De nombreux autres textes, notamment de la Basse Époque, décrivent la façon dont les dieux investissent leur image terrestre, tel celui-ci, de Denderah, qui parle d'Osiris: «Osiris... vient sous la forme d'esprit s'unir à son image qui est dans son sanctuaire. Il descend du ciel, épervier aux plumes brillantes, et les *baou* des dieux l'accompagnent. Faucon, il plane vers sa demeure à Denderah. Il aperçoit son temple... En paix, il entre dans sa splendide demeure avec les *baou* des dieux qui l'entourent. Il voit son image secrète peinte en sa place, sa silhouette gravée sur le mur; alors il entre dans son image secrète, s'assied en sa statue... Les *baou* des dieux prennent place à son côté»¹¹. De toutes les images présentes dans le temple, la statue de culte, enfermée dans son naos au plus profond du saint des saints, constitue le signe par excellence de la divinité qui «habite» le temple. Cette image, qui n'est pas le dieu, mais le signifie aux yeux des hommes, est normalement dissimulée, «secrète». Elle n'apparaît, ne «se lève» (avec le même mot qui désigne le lever du soleil) qu'une fois par jour, à l'apogée du rituel matinal, lorsque le grand prêtre jouant le rôle du roi brise les scellés du naos et lui présente Maât, l'offrande symbolique qui réactive sa puissance latente¹². A la différence de la statue de culte, les autres images du dieu présentes dans le temple ne participent pas directement à l'accomplissement du drame cosmique, mais elles en portent aux yeux de tous le témoignage permanent. Certaines célébrations périodiques comportaient en outre des processions au cours desquelles la statue de culte parcourait l'espace profane autour du sanctuaire, posée sur une barque dorée que portaient des prêtres. Pour invisible qu'elle fût dans le naos, elle n'apparaissait pas moins comme présence sensible: lorsque, à partir du Nouvel Empire, la pratique de la consultation oraculaire se développa, la divinité se mit, lors de ces processions, à imposer à ses porteurs arrêt, recul ou mouvement d'avant en arrière pour manifester sa réponse aux questions posées. Ces apparitions divines s'accompagnaient fréquemment de chants de prières, d'illuminations, de spectacles divers, et même de beuveries, signes de l'allégresse populaire. Un texte célèbre de l'époque de Toutoumose III évoque même une lumière, resplendissante comme celle du soleil, irradiée par la statue (ou plutôt le naos) d'Amon, lors d'une sortie dans le temple de Karnak¹³. Ainsi, la statue de culte apparaît-elle comme le réceptacle de la puissance divine sur terre, le support de ce que les Égyptiens appellent le *ba* du dieu. Ce mot *ba* (au pluriel

baou), souvent – et incorrectement – traduit par «âme», est en réalité «un terme 'liminal': il symbolise la transition entre le visible et l'invisible»¹⁴, donc la capacité du dieu immatériel et inconnaissable à se manifester sur le plan du visible¹⁵.

Le *ba* des dieux est susceptible de s'incarner aussi dans ces apparitions permanentes que sont les animaux sacrés. S'ils furent nombreux en Egypte, les plus connus sont sans doute l'Apis de Memphis, taureau sacré, incarnation du démiurge Ptah, ou le bouc de Mendès, en qui se manifeste le *ba* de quatre divinités. Cette pluralité indique d'ailleurs bien clairement que l'animal sacré n'est jamais considéré comme une divinité en soi, mais comme une manifestation terrestre, tangible, comme un signe du divin rendu accessible à l'homme puisque existant sur le même plan de réalité que lui. Unique de son vivant, il est remplacé après sa mort par un autre animal soigneusement choisi, dans lequel, à divers indices, les «techniciens» auront reconnu une nouvelle incarnation.

De ce point de vue d'ailleurs, le statut du Pharaon ne diffère guère de celui de l'animal sacré. Ce n'est pas ici le lieu d'aborder en détail la théorie de la royauté divine égyptienne, à laquelle de nombreuses monographies ont été consacrées¹⁶. Après de fortes divergences d'interprétation de la part des égyptologues, et de nombreuses relectures, toujours plus critiques et plus complètes, des textes anciens, cette question complexe paraît aujourd'hui à peu près stabilisée. Si, à la suite notamment du travail de Georges Posener, on ne croit plus aujourd'hui que le roi d'Egypte était considéré, par ses sujets, comme une divinité à part entière, son statut n'en apparaît pas moins fort différent de celui de prêtre, auquel le réduisait Moret. Comparable sur ce point au héros grec, le roi d'Egypte est un être d'essence mixte, partiellement terrestre, partiellement divin, issu d'une union miraculeuse, d'une théogamie entre la reine-mère et le dieu suprême, incarné, au moment de la conception, dans la personne physique du roi son père¹⁷. Le roi peut donc, à juste titre, se dire «fils de Rê, de sa chair». Ce mystère de la naissance royale est essentiel à la compréhension du rôle capital joué par le roi dans le maintien de l'ordre universel. Grâce à sa double nature, il se trouve capable d'agir à la fois sur le plan terrestre, en tant qu'administrateur et guerrier, et sur le plan des forces divines qu'il lui appartient d'animer en tant que seul exécutant théorique du rituel divin. Il assure ainsi un rôle essentiel et exclusif de médiateur entre les deux faces, visible et invisible, de l'univers. Mais, comme un animal sacré, il est aussi, sur terre, l'«image vivante» du dieu¹⁸, et lorsque les dieux sont représentés de manière anthropomorphe, leurs images montrent les traits du roi. Issu d'une naissance miraculeuse, le roi constitue un signe vivant de la puissance divine, il incarne le *ba* du dieu¹⁹.

Si les dieux se manifestent tangiblement sur terre en s'incarnant dans des statues, dans des animaux sacrés et dans le corps du roi, qui constituent ainsi autant de signes vérifiables de leur présence parmi les hommes, il s'agit là de

manifestations institutionnelles, qui relèvent de l'ordre du monde, et n'ont rien en commun avec l'irruption soudaine et imprévisible du numineux dans le monde terrestre qu'impliquent pour nous le miracle ou l'apparition. Ce qui vient d'être dit laisserait à penser que la puissance divine fonctionne, dans l'univers mental des anciens Egyptiens, comme une mécanique bien rodée, sans imprévu, sans merveilleux autre que programmé. C'est, bien entendu, totalement inexact. Il convient donc à présent de corriger cette impression en envisageant les manifestations *inattendues* de la puissance divine dans la sphère terrestre.

Les textes nous apprennent que, à partir du Nouvel Empire, des dieux apparurent en songe à divers Pharaons²⁰. Publiés officiellement par la chancellerie royale, les procès-verbaux, souvent très brefs, de ces apparitions, ne nous apprennent quasiment rien sur la forme revêtue par le dieu en cette circonstance. Sa voix se fait entendre, mais il semble n'avoir ni corps ni visage, ou encore il ressemble à une statue, comme on en jugera par les quelques exemples suivants:

Voici un songe que fit le roi Aménophis II, au cours d'une campagne en Palestine:

Sa Majesté s'allongea pour dormir. Alors la Majesté de ce dieu magnifique, Amon, seigneur de Karnak, se présenta en rêve devant Sa Majesté, afin de donner la puissance physique à son fils (le roi). Son père Amon-Rê est en effet celui qui assure la protection magique de ses membres, et sauvegarde le souverain²¹.

Ici, c'est Mineptah, fils de Ramsès II, qui rêve, à la veille d'un combat:

Alors Sa Majesté vit, en rêve, comme si une statue du dieu Ptah se tenait debout devant elle. Elle était aussi haute que le... Il lui parla: «Prends, lui dit-il, en lui tendant le glaive de combat, et chasse toute crainte de ton cœur²²».

Un graffito de l'île de Sehel, dit «stèle de la famine» raconte comment un roi put guérir son pays d'une terrible famine, suite à l'apparition en rêve du dieu Khnoum d'Elephantine, maître de l'inondation:

Tandis que je dormais tranquillement, je trouvai le dieu debout devant moi, je l'apaisai en l'adorant et en l'implorant. Il s'ouvrit à moi avec sérénité et dit: «Je suis Khnoum, ton créateur; mes bras sont derrière toi pour enserrer ton corps, afin que tes membres soient bien portants... Je ferai monter pour toi le Nil; il n'y aura plus pour aucun terrain d'année où l'inondation manque²³».

Un texte plus circonstancié, gravé sur une stèle déposée entre les pattes du grand Sphinx de Gizeh, raconte comment le prince Touthmosis (le futur Touthmosis IV) s'était assoupi à l'ombre de la statue après une chasse sur le plateau des Pyramides:

Le sommeil et le rêve s'emparèrent de lui, au moment où le soleil était à son plus haut point. Il constata que la Majesté de ce dieu sacro-saint parlait de sa propre bouche, comme un père qui s'adresse à son fils: «Regarde-moi, jette les yeux sur moi, ô mon fils Touthmosis; je suis ton père, Harmakhis-Khépri-Rê-Atoum. Je t'accorde ma royauté sur terre, à la tête des vivants.

(En échange de la royauté, le grand Sphinx demande au prince de le faire dégager des sables qui l'étouffent)²⁴.

Ces textes, on le voit, sont d'une sobriété qui peut désoler les amateurs de fantastique. Le dieu apparaît sans fracas, sous une forme non précisée, ou bien sous celle de sa statue, sous une forme en tout cas immédiatement lisible pour les mortels. On pourrait s'étonner que les rois aient tenu à faire savoir, par ces publications, le caractère en somme exceptionnel de leurs relations personnelles avec les dieux, alors que textes et images liturgiques les montrent inlassablement en contact perpétuel avec les puissances divines. Mais la pensée égyptienne n'a que faire de notre logique. Entre le roi théorique et la réalité humaine de l'individu qui l'incarne, il existe un écart qui, à l'époque précisément où se multiplient ces rêves, tend à se creuser de plus en plus. Ainsi que je le soulignerai plus loin, en même temps que le roi du Nouvel Empire développe un modèle héroïque, chargé de gloire «historique», les dieux affirment de leur part une capacité accrue d'initiative «individuelle»: c'est sous le Nouvel Empire également qu'apparaissent les premiers oracles.

Le rêve ne représente pas cependant le seul cas de surgissement inopiné des dieux dans le monde des humains. Un fragment de conte datant du Moyen Empire décrit l'émoi d'un berger devant l'apparition, au bord d'un étang, d'une femme qui, dit-il, «n'était pas de l'apparence des humains».

Mes cheveux se hérissèrent (?) lorsque je vis sa perruque et le poli de sa peau. Jamais je ne ferai ce qu'elle m'a dit.

Le lendemain, à l'aube, nouvelle apparition de la belle déesse:

Cette déesse le rencontra alors qu'il se rendait à la pointe du lac. Elle vint, dépouillée de ses vêtements; ses cheveux étaient en désordre.

Malheureusement, le manuscrit s'arrête là... Nous n'en saurons pas plus sur ce qui paraît bien être une tentative de séduction d'un pauvre mortel par une aimable immortelle²⁵, une belle histoire qui ne déparerait pas la mythologie grecque, par exemple, mais qui, en Egypte, reste tout à fait singulière.

Tout aussi exceptionnelle est l'aventure, digne de l'Odysée ou des Mille et Une Nuits, survenue à un navigateur égyptien en mer Rouge. Ce conte dit «Conte du Naufragé» date lui aussi du Moyen Empire, ce qui confirme que la thématique de l'apparition divine jouit à cette époque d'une certaine faveur populaire. Jeté à la suite d'une tempête sur une île luxuriante, le naufragé fait la rencontre du dieu qui en est le maître. Le récit de l'apparition, infiniment plus coloré que les rêves royaux, mérite d'être cité:

Alors j'entendis un bruit de tonnerre: je supposai que c'était une vague de la Très Verte. Les arbres craquèrent et la terre trembla. Quand j'eus découvert mon visage, je constatai que c'était un Serpent qui venait: il mesurait trente coudées et sa barbe

dépassait deux coudées; ses membres étaient plaqués d'or, ses sourcils (?) étaient en lapis-lazuli véritable.

Tout se terminera cependant bien, car le Serpent est un dieu plein d'humanité et de sagesse, qui ne demande qu'à jouir en Egypte d'une bonne renommée²⁶. Ce qui importe pour notre propos, ce sont les bouleversements atmosphériques et telluriques qui accompagnent l'apparition, et dont les Textes des Pyramides fournissent l'attestation la plus ancienne, vers le milieu du 3^e millénaire. Un passage célèbre, dit «hymne cannibale», décrit l'arrivée mouvementée du roi défunt divinisé dans le monde des dieux, dont il dévore la substance. Lorsqu'apparaît le roi,

le ciel est couvert, les étoiles perturbées, les «arcs» tremblent, les os du dieu de la terre vibrent...²⁷

On a vu que les textes du Nouvel Empire présentaient l'apparition du dieu en rêve sous une forme bien moins extraordinaire. Il en est de même pour les apparitions reçues en état de veille. Deux exemples nous en convaincront. Le premier est un admirable texte gravé dans le temple de la reine Hatchepsout à Deir el-Bahari, et qui décrit l'union charnelle du dieu Amon et de la reine-mère Ahmès. Exempt de tout fantastique, il se teinte d'un érotisme intense, qui le rapproche de la poésie amoureuse tant prisée par la société mondaine de la 18^e dynastie. Nul tremblement de terre ici, lorsque le dieu apparaît, mais l'ivresse d'un divin parfum:

Ils (le roi, et le dieu en lui) la trouvèrent endormie dans la beauté de son palais. Elle s'éveilla au parfum du dieu, souriant devant sa majesté. Aussitôt il alla vers elle, il s'embrasa d'amour pour elle, il posa son cœur sur elle. Il lui donna de le voir en sa forme de dieu... L'amour de lui parcourait tout son être, le parfum du dieu inondait le palais²⁸.

Le second, de nature épique, appartient au poème dit «de Pentaour», qui raconte la bataille de Qadesh, en l'an 5 du règne de Ramsès II. Encerclé par des milliers de chars hittites, abandonné par ses soldats, le roi adresse à son père une prière pathétique:

Qu'est-ce donc, ô mon père Amon? Est-ce qu'un père oublie son fils?... Je t'appelle, ô mon père Amon, je suis au milieu d'ennemis sans nombre que je ne connais pas.

Amon se manifeste aussitôt, venant en un éclair se placer derrière le roi, pour soutenir son bras:

Voici que des confins de l'étranger, j'élève ma prière. Et cependant ma voix parvient dans Hermonthis (=Thèbes). Et j'ai trouvé qu'Amon était venu, parce que j'avais appelé. Il me donne la main, il est en moi, j'en ai grande joie. Il m'exhorte derrière moi: «Face, face, en avant! Je suis avec toi, moi ton père, ma main est dans la tienne; je vaud plus que des centaines de mille, moi le seigneur de la force, qui aime la vaillance»²⁹.

On peut toutefois se poser la question de savoir si l'on a affaire, dans les deux exemples célèbres qui viennent d'être cités, à de véritables apparitions, au sens prodigieux du terme. Certes, Amon s'y manifeste subitement, sous la forme humaine d'un amant ou d'un guerrier, mais l'impression de prodige résulte seulement de la tournure littéraire donnée à l'événement, non de son sens profond, car la fécondation de la reine-mère par le dieu suprême, tout autant que l'action de celui-ci comme pourfendeur des forces du Chaos relèvent d'archétypes amplement documentés par la phraséologie courante, depuis les textes les plus anciens. On assiste en somme ici à une mise en scène, à une dramatisation quasi théâtrale du schéma de la théogamie et de celui du maintien de l'ordre universel. Cette tendance est très caractéristique de l'esprit du Nouvel Empire.

Abordons à présent la question du «miracle». Le mot égyptien que de nombreux auteurs traduisent par «miracle» est le mot «*biaït*», dérivé de la racine *bia-*. L'étendue de son champ sémantique a été étudiée par Erhart Graefe, dans une monographie dont les lignes qui suivent sont très largement inspirées³⁰. Si on procède du plus concret au plus abstrait, à travers les exemples fournis par les textes, *bia* désigne le fer météorique, le métal, une substance d'étoile, l'éloigné, le céleste, la chose venue d'un autre monde, comme une étoile filante traverse notre ciel, comme une météorite tombe sur terre, mais aussi – et tout naturellement – le fait d'être séparé, distinct, donc le prodige, la survenance d'un événement inattendu, merveilleux. On notera que le sens est toujours positif et que *biaït* n'est pas attesté pour désigner un événement surprenant de nature catastrophique³¹.

Sous le règne de Nebtaouirê Montouhotep III (11^e dynastie), sous les yeux d'un chef d'expédition au Ouadi Hammamât, une gazette met bas sur le bloc destiné au couvercle du sarcophage royal, et une violente averse s'abat sur le désert: double *biaït*, selon les graffiti retrouvés dans le Ouadi:

Min a fait cette *biaït* afin de manifester sa puissance (baou.f) et l'excellence de Sa Majesté (=le Roi), et afin de créer quelque chose de nouveau³².

Pluies ou crues exceptionnelles constituent les plus remarquables des *biaït* attestées par les textes. Ainsi, en l'an 6 du roi nubien Taharqa, sous la 25^e dynastie,

Une *biaït* se produisit à l'époque de Sa Majesté à Khent-hen-nefer [en Nubie], chose pareille n'ayant jamais été vue à l'époque des ancêtres, et cela parce que son père Amon-Rê l'avait beaucoup pris en affection. Sa Majesté avait imploré un Nil abondant de son père Amon-Rê, Maître de Karnak, afin de ne pas laisser se produire la misère en son époque. Or, tous les propos qui sortaient des lèvres de Sa Majesté, son père Amon les faisait se réaliser tout de suite. Et lorsque la saison de la crue du Nil arriva, celui-ci se mit à croître sensiblement tous les jours. Après avoir achevé de nombreux jours en croissant journellement, il inonda les montagnes dans le Pays du Sud et il inonda les îles dans les Pays du Nord. La terre fut semblable à l'océan primordial inerte... Alors Sa Majesté ordonna que fussent apportées les

Annales des ancêtres pour voir quel Nil s'était produit à leur temps, et rien de pareil n'y fut trouvé. C'est qu'une averse du ciel en Nubie a fait briller les montagnes jusqu'à leurs limites³³.

Un peu plus tard, à l'époque saïte, c'est la déesse Neith qui renouvelle le prodige, comme nous l'apprend une stèle de Defenneth:

Une grande biaït est survenue en son temps, dont la pareille n'a pas encore été vue ni entendue: le ciel a plu au pays du Pount, quoique la pluie soit rare dans les régions du Sud... Ce mois, dans lequel il a plu, n'était même pas la période de pluie pour la Basse Egypte.. C'est ta mère Neith, du temple de Saïs, qui t'a apporté le Nil (l'inondation) pour maintenir tes soldats en vie³⁴.

A propos d'eau toujours, on se rappelle la stèle de Kouban, de Ramsès II, par laquelle nous avons commencé, et qui relève bien clairement de la même thématique.

Ces quelques exemples d'événements prodigieux, choisis parmi les plus célèbres – on trouvera une plus ample moisson dans la thèse de Graefe – suffisent à nous indiquer l'essentiel, à savoir que la *biaït* désigne dans tous les cas la survenance d'un phénomène naturel, qui ne transgresse en rien l'ordre normal du monde. La crue, la pluie, l'eau en général sont considérés par les anciens Egyptiens, à travers toute la littérature religieuse, comme un don des dieux³⁵. Seuls le caractère inattendu de l'événement, ou son ampleur particulière, qui manifestent la sollicitude d'une divinité envers le souverain, peuvent être tenus pour prodigieux, non pas le mécanisme lui-même. Faire une *biaït*, ce n'est pas accomplir un miracle, sinon au sens étymologique du mot «miraculum», «quelque chose qui soit digne d'admiration, d'émerveillement». En accomplissant une *biaït* pour le roi, les dieux envoient, dans le monde terrestre, un signe à double entente, signe de leur puissance (*baou*) et simultanément signe de l'alliance étroite qu'ils entretiennent avec le roi, pour le plus grand bonheur du peuple égyptien³⁶. Il est significatif d'ailleurs, qu'à partir du Nouvel Empire, le même mot *biaït* désigne également l'oracle, signe de la volonté divine, envoyé en réponse à une sollicitation. Le phénomène oraculaire apparaît là comme le développement, pour tout un chacun, d'un des schémas fondamentaux de la pensée égyptienne: le roi, fils des dieux, prie ses pères; par amour pour leur fils, les dieux agissent immédiatement, selon un mécanisme de réciprocité³⁷.

Les dieux accomplissent des prodiges, ils ne font donc pas de miracles, et il en est *a fortiori* de même du Pharaon, dieu fils, demi-dieu sur terre, dont les pouvoirs surnaturels apparaissent, quoi qu'on en ait dit parfois, étrangement limités, sinon dans la mesure où ce que le souverain d'Egypte demande aux dieux s'accomplit automatiquement³⁸. Et s'il arrive que la phraséologie elliptique des courtisans fasse glisser la causalité indirecte vers une causalité directe, transformant en «faire» le «faire faire», il n'en reste pas moins que l'ordre du monde ne s'en trouve jamais perturbé.

Il existe toutefois une catégorie de personnes reconnues capables d'accomplir des *biaït* qui contredisent les lois les plus élémentaires de l'univers normal, ce sont les magiciens, un corps de spécialistes capables des prodiges les plus insensés. Dans le monde imaginaire des anciens Egyptiens, les puissances hostiles sont innombrables, et il importe de les conjurer, pour se protéger et protéger ceux que l'on aime³⁹, tout comme le roi, par le rituel quotidien, réalise inlassablement la destruction des forces du chaos. Mais le roi est un magicien en quelque sorte institutionnel, son action théorique assure la pérennité de Maât, alors que, pratiquement, dans la vie courante, il ne dispose d'aucun pouvoir magique. Un vizir est-il blessé sur un chantier, le roi appelle les médecins, dont l'intervention n'empêche d'ailleurs pas le vizir de mourir⁴⁰; Amenemhat I est assassiné, faute d'avoir prévu la défaillance de ses serviteurs⁴¹; Ramsès II ne fait pas jaillir l'eau, il convoque des spécialistes en hydrologie⁴². Plus étonnant encore, pour désennuyer le roi, on lui raconte des *biaït* ou l'on en exécute devant lui: le Papyrus Westcar, qui met en scène les rois de l'Ancien Empire, décrit la transformation d'un crocodile de cire en un crocodile véritable, montre le magicien – prototype du Moïse de l'Exode – «poser une moitié de l'eau du lac sur l'autre moitié», afin de retrouver le bijou perdu par une jolie rameuse, et, devant Chéops, en met en scène un autre capable, lui, de recoller les têtes coupées⁴³. Mais tout ceci nous mène loin du champ du miracle et de l'apparition.

J'ai mentionné jusqu'ici, sans distinction, des textes appartenant aux différentes époques de la longue histoire égyptienne, en insistant sur le fait qu'à toutes ces époques, la seule véritable apparition réside dans l'éveil quotidien de la puissance divine, et que le miracle permanent est celui de l'établissement de Maât, dans l'ordre humain comme dans l'ordre cosmique. Je voudrais terminer sur une note diachronique. Jamais, avant le Nouvel Empire, ces événements récurrents, cycliques, institutionnels et structurels ne sont qualifiés de *biaït*. Nulle confusion entre Maât, l'ordre universel et tel ou tel événement merveilleux, qui manifeste, exceptionnellement, l'intervention divine sur terre. A partir du Nouvel Empire, la réalisation mécanique, par les dieux ou les rois, de l'ordre archétypal, tend à s'effacer devant l'idée d'une action, divine ou royale, de nature plus aléatoire. En tête de la «stèle poétique» de Touthmosis III⁴⁴, Amon affirme: «je ferai merveille (*biaït*) pour toi». En quoi consiste le prodige?... La soumission des pays étrangers, une métaphore vieille de plus de mille ans qui vise tout simplement le maintien de l'ordre cosmique! Plus clairement encore, une stèle d'Aménophis III met en scène le dieu Amon, avec un discours au roi dont le refrain est: «Quand je tourne mon visage vers le Sud (vers le Nord, vers l'Ouest, vers la lumière), je fais merveille (*biaït*) pour toi»⁴⁵. Et la «merveille» consiste à maîtriser les étrangers des quatre régions du monde extérieur, symboles du chaos... depuis les origines de la civilisation égyptienne, donc à réaliser Maât! Un glissement s'opère aussi du statisme de la structure vers le dynamisme de l'action, et trouve sa plus remarquable expression dans le récit de la bataille de

Qadesh, sous Ramsès II. En même temps que le roi s'héroïse, le dieu affirme son libre arbitre⁴⁶. Ce n'est certes pas un hasard si le Nouvel Empire, et particulièrement l'époque ramesside, voit se développer un phénomène oraculaire qui substitue l'arbitraire divin aux règles du droit public⁴⁷ et se manifester une piété personnelle de plus en plus chargée de superstitions. Désormais, apparitions et merveilles occuperont, dans l'imaginaire égyptien, une place toujours plus grande et l'on comprend ainsi que les Grecs et les Romains, qui n'en connurent que la phase tardive, aient fait de l'Égypte le creuset de tous les miracles, merveilles et sortilèges.

NOTES

- ¹ G. Kueny - J. Yoyotte, *Grenoble. Musée des Beaux-Arts. Collection égyptienne*, Paris, 1979, n° 21 a-c; K. A. Kitchen, *Ramesseid Inscriptions*, II, Oxford, 1979, p. 353 sq.
- ² *Exode XVII*, 5-6.
- ³ E. Graefe, *Untersuchungen zur Wortfamilie bj3-*, Cologne, 1971, p. 128-129.
- ⁴ En transcription française *biaït* que j'adopterai dans la suite du texte, par égard pour les lecteurs non égyptologues.
- ⁵ H. Dumery, in *Encyclopaedia Universalis*, 12, Paris, 1985, s.v. «miracle», p. 338-341; E. Graefe, *Lexikon der Ägyptologie*, VI, 1986, coll. 1298-1299, s.v. «Wunder»; G. Posener, *De la divinité du Pharaon*, Paris, 1969, p. 49, n° 4.
- ⁶ Sur Maât, voir l'ouvrage récent de Jan Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, 1989, où l'on trouvera l'essentiel de la bibliographie antérieure. «Maât n'est pas un état mais un événement... Pour les Égyptiens, le cosmos est un processus en réussite permanente» (*Idem*, p. 102). Cf. Ph. Derchain «La religion égyptienne», *Histoire des religions*, I, Paris, 1970, Coll. Pléiade, p. 63-140 (not. 64-65).
- ⁷ S. Sauneron, «Le monde du magicien égyptien», *Le monde du sorcier*, Paris, 1966, p. 29-65 (not. p. 32), Sources orientales VIII; E. Hornung, *Les Dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Paris, 1986, p. 189-193. La notion de solidarité apparaît essentielle: sans elle, le miracle permanent cesse et le monde perd son équilibre (Ph. Derchain, *op. cit.*, p. 134-136, qui cite le *Traité d'Asclépius* [Corpus Hermeticum]).
- ⁸ Ph. Derchain, *op. cit.*, p. 97.
- ⁹ E. Hornung, *op. cit.*, p. 121; S. Morenz, *La religion égyptienne*, Paris, 1962, p. 201.
- ¹⁰ C. Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, 2, Paris, 1987, p. 28.
- ¹¹ S. Morenz, *op. cit.*, p. 202 (avec d'autres exemples); cf. G. Posener, *op. cit.*, p. 16-17. Sur les différents termes désignant, en égyptien les images divines, voir E. Hornung, «Der Mensch als "Bild Gottes"», in *Ägyptien*, in O. Loretz, *Die Gottenbildlichkeit des Menschen*, p. 123-156.
- ¹² Description très suggestive des différentes phases du rituel matinal dans S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 1962, p. 78-82. Voir aussi S. Morenz, *op. cit.*, p. 123-126.
- ¹³ *Urk. IV*, 157, 16; C. Lalouette, *op. cit.*, Paris, 1984, p. 36; S. Morenz, *op. cit.*, p. 132, n° 4.
- ¹⁴ J. Assmann, *op. cit.*, p. 73.
- ¹⁵ Sur le *ba*, voir notamment Ph. Derchain, *op. cit.*, p. 79-80, et *Id.*, in Y. Bonnefoy, *Dictionnaire des mythologies*, I, Paris, 1981, s.v. «Anthropologie», p. 46-50; sur les *baou*, par exemple E. Hornung, *op. cit.*, p. 51-53. Il me paraît intéressant de rapprocher cette notion égyptienne d'une image support du *ba* de celle d'*eidolon* dans la pensée grecque archaïque. «Dans l'*eidolon*», écrit J.-P. Vernant, la présence réelle se manifeste en même temps comme une irrémédiable absence. C'est cette inclusion d'un «être ailleurs» au sein même de l'«être là» qui constitue l'*eidolon* archaïque moins comme une image au sens où nous l'entendons aujourd'hui que comme un double, qui en fait non une représentation dans le for intérieur du sujet, mais une apparition réelle insérant effectivement ici-bas, dans ce même monde où nous vivons et voyons, un être qui sous la forme momentanée du même se révèle fondamentalement autre parce qu'il appartient à l'autre monde. Pour la pensée archaïque, la dialectique de la présence et de l'absence, du même et de l'autre, se joue dans la dimension d'au-delà que comporte, en tant que

double, l'*eidôlon*, dans ce prodige d'un invisible qui pour un instant se fait voir» (J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979, p. 111).

¹⁶ Ouvrages classiques sur ce thème: A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902; H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, 1948; Ph. Derchain «Le rôle du Roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique», dans L. de Heusch (éd.), *Le pouvoir et le sacré, Annales du Centre d'étude des Religions*, I, Bruxelles, 1962, p. 61-73; G. Posener, *De la divinité du Pharaon*, Paris, 1960; ou encore, tout récemment, M. A. Bonhême - A. Forgeau, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, 1988 (abondante bibliographie).

¹⁷ On reconnaît là, bien entendu, le prototype de la légende grecque d'Amphitryon, dont Zeus a usurpé l'aspect pour séduire Alcène, une union dont naquit le héros Héraclès. Mais la malice grecque a fait un adultère de ce qui, en Égypte, constituait l'essence même du mystère de la nature royale.

¹⁸ Par exemple, le nom de Toutankhamon, qui signifie littéralement «image vivante d'Amon».

¹⁹ E. Hornuug, *op. cit.*, p. 124-128.

²⁰ Pour bénéficier de pareille faveur, les particuliers durent eux, attendre l'époque ptolémaïque, lorsque, peut-être sous l'influence des Grecs, l'incubation dans les sanctuaires devint pratique courante, si l'on excepte la clé de songes du Pap. Chester Beatty III (19^e dynastie, mais contenu certainement plus ancien) qui prévoit le cas où un homme voit «le dieu qui est en haut», vision notée comme favorable. Sur les rêves des Égyptiens, voir surtout S. Sauneron, «Les songes et leur interprétation en Égypte ancienne», *Sources orientales*, II, Paris, 1959, p. 19-51.

²¹ S. Sauneron, *op. cit.*, p. 22.

²² *Ibidem*, p. 24-25.

²³ *Ibidem*, p. 29.

²⁴ *Ibidem*, p. 22-24. Sur ces rêves royaux, souvent commentés, voir aussi G. Posener, *op. cit.*, p. 85-86.

²⁵ Conte du «Pâtre qui vit une déesse». G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, 1949, p. 26-28; Ph. Derchain, «La perruque et le cristal», *SAK*, 2, 1975, p. 55-74 (not. 69-74).

²⁶ *Ibidem*, p. 29-40.

²⁷ TP 273-274; E. Hornung, *op. cit.*, p. 118.

²⁸ Traduction P. Gilbert, *La poésie égyptienne*, Bruxelles, 1949, p. 26.

²⁹ P. Gilbert, *op. cit.*, p. 17-18; sur la bataille de Qadesh, voir A. Kuschke, dans *LÄ*, V, Wiesbaden, 1984, col. 31-37, s.v. «Qadesch-Schlacht», et R. Tefnin, «Image, écriture, récit. A propos des représentations égyptiennes de la bataille de Qadesh», *Göttinger Miszellen*, 47, 1981, p. 55-76.

³⁰ E. Græfe, *Untersuchungen zur Wortfamilie bj3-*, Cologne, 1971.

³¹ Par exemple, le mot *biaït* n'est pas utilisé dans la description d'une terrible tempête survenue sous le règne d'Amosis, bien que la cause en soit attribuée aux *baou* (manifestations de puissance) d'un dieu: Cl. Vandersleyen, «Une tempête sous le règne d'Amosis», *Revue d'égyptologie*, 19, 1967, p. 123-159.

³² *Ibidem*, p. 113-114; E. Blumenthal, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des mittleren Reiches I. Die Phraseologie*, Berlin, 1970, p. 90; G. Posener, *op. cit.*, p. 52-53.

³³ Vl. Vikentiev, «La haute crue du Nil et l'averse de l'an 6 du roi Taharqa», *Université égyptienne, Recueil de Travaux*, 4, 1930, p. 48-57, 63-64; E. Græfe, *op. cit.*, p. 118; G. Posener, *op. cit.* p. 55; voir aussi P. Vernus «Inscriptions de la Troisième Période Intermédiaire (I)», *BIFAO*, 75, 1975, p. 43.

- ³⁴ E. Graefe, *op. cit.*, p. 120; G. Posener, *op. cit.*, p. 53 et n° 3; Id., «A propos de la pluie miraculeuse», *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire ancienne*, 25, 2, 1951, p. 162.
- ³⁵ A. P. Zivie dans *Lexikon der Ägyptologie*, V, Wiesbaden, 1984, col. 201-206, s.v. «Regen».
- ³⁶ E. Graefe, *op. cit.*, p. 135-136.
- ³⁷ Sur le phénomène oraculaire, voir notamment L. Kakosy, in *LÄ*, IV, Wiesbaden, 1982, col. 600-606, s.v. «Orakel»; E. Graefe, *op. cit.*, p. 137-139; G. Posener, *De la divinité du Pharaon*, Paris, 1960, p. 82-85.
- ³⁸ G. Posener, *Ibidem*, p. 38-76 et passim.
- ³⁹ Par exemple, A. Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, Berlin, 1901. Sur la magie égyptienne, voir en particulier A. H. Gardiner, «Magic (Egyptian)», dans J. Hastings (éd.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, III, 1915, p. 20-25; J. F. Borghouts, dans *Lexikon der Ägyptologie*, III, Wiesbaden, 1980, col. 1137-1151, s.v. «Magic»; F. Lexa, *La magie dans l'Égypte antique*, Paris, 1925; S. Sauneron «Le monde du magicien égyptien», *Sources orientales*, VII, Paris, 1966, p. 29-65.
- ⁴⁰ G. Posener, *op. cit.*, p. 68.
- ⁴¹ *Ibidem*, p. 74.
- ⁴² Stèle de Kouban, *supra*, p. 47.
- ⁴³ G. Lefebvre, *Romans et contes de l'époque pharaonique*, Paris, 1949, p. 74-86.
- ⁴⁴ C. Lalouette, *op. cit.*, p. 101-104; E. Graefe, *op. cit.*, p. 122.
- ⁴⁵ E. Graefe, *Ibidem*.
- ⁴⁶ H. Brunner, «Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit», *Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, Paris, 1962, p. 103-117 (Colloque du CESS Strasbourg).
- ⁴⁷ L. Kakosy, *loc. cit.*

APPARITIONS ET MIRACLES DES ANGES ET DEMONS CHEZ PHILON D'ALEXANDRIE ET PLUTARQUE

par
Baudouin DÉCHARNEUX

Dans son article *Mythe et Religion: une alliance de raison*, Lambros Couloubaritsis souligne: «... il est certain que les hommes du monde ancien croyaient qu'ils n'étaient pas les seuls dans l'univers mais qu'au moins deux types d'êtres, les dieux et les démons, les supplantaient. Mais une telle croyance n'est pas suffisante pour lier le discours qui en parle (le mythe ou la théologie) avec la religion, qui suppose en plus des rites et, éventuellement, des cultes»¹. Plus avant dans son propos, il poursuit: «Rien ne permet de dire que le récit concernant de telles entités, qui forment la réalité même de l'homme d'une telle civilisation, est aussitôt un discours religieux, ni qu'un tel discours est homologué avec celui de la religion»². Cette analyse s'avère d'autant plus prégnante dans une étude qui s'attache aux conceptions angéliques et démonologiques de Philon et Plutarque, que la notion d'intermédiaire est une des préoccupations centrales du moyen platonisme³.

Au I^{er} siècle de notre ère, la croyance en l'existence d'anges et de démons peuplant de façon généralement invisible – mais, dans certains cas précis, visible – l'air et l'éther était un fait communément admis par les sages populaires juive ou grecque⁴. Il nous faut cependant aborder la question avec la plus grande prudence. La méthode allégorique utilisée tant par Philon que Plutarque s'avérant un obstacle supplémentaire à une pénétration objective du phénomène et de sa portée philosophico-religieuse.

Il est vrai qu'en matière d'angélisme et de démonologie, les deux cultures avaient des traditions qui présentaient des points communs⁵.

Les philosophes devaient naturellement s'interroger sur la portée de ces similitudes et sur les enjeux philosophiques qu'elles impliquaient. Confronter en matière d'apparitions et de miracles⁶ un philosophe de religion juive hellénisée et un philosophe païen, prêtre d'Apollon permet de mieux pénétrer les croyances du monde hellénistique.

Philon d'Alexandrie

Philon à l'intersection des mondes juif et grec s'est naturellement interrogé sur les apparitions angéliques bibliques et sur celles des démons grecs. Cet intérêt de l'Alexandrin pour l'angélogie et la démonologie s'articule d'entrée de jeu autour d'une de ses principales hypothèses de travail que nous pouvons résumer comme suit: les philosophes grecs postérieurs historiquement à la révélation mosaïque ont plagié la Bible. Dans cette perspective l'Alexandrin pose une adéquation fonctionnelle entre les anges bibliques et les démons païens.

Méthodologiquement l'existence d'êtres intermédiaires circulant entre le monde intelligible et le sensible revêtait aux yeux des philosophes du moyen platonisme une importance capitale. Les démons apparaissent ainsi comme des intermédiaires essentiels entre le monde des Idées et le sensible. Philon qui s'inscrit philosophiquement dans la mouvance de l'interprétation allégorique stoïcienne⁷, transpose cette méthode d'analyse exégétique au niveau du texte biblique de la Septante. Les apparitions angéliques dans cette perspective acquièrent une portée lourde de sens au niveau philosophique.

La définition des natures angéliques dans l'œuvre de Philon est extrêmement complexe, elle met en jeu à la fois les concepts de Logos, de Cosmos, de Providence, de purification, de mantique, d'intermédiaire. Sans entrer dans les méandres de l'argumentation philonienne que nous avons déjà évoquée dans les actes du colloque «Anges et démons» à l'Université de Louvain-la-Neuve, qu'il nous soit permis de préciser la définition philonienne des natures angéliques.

Philon identifie les démons comme étant ceux que les autres philosophes (*alloi philosophoi*) nomment les anges (*aggeloi*)⁸. Il les identifie ailleurs aux héros (*éroas*) auxquels Moïse donne le nom d'anges⁹. Dans d'autres textes enfin, il les définit comme des âmes qui n'éprouvent pas de désir terrestre¹⁰. Plus complexe encore, l'identification que Philon effectue entre les anges et les Logoï divins¹¹, car par ce biais, toute la problématique philonienne du Logos s'inscrit en filigrane de notre sujet. Enfin, l'angélogie philonienne est complexifiée par la présence des anges déchus dont le commentaire ambigu a fait l'objet d'études notamment en relation avec l'hermétisme et la Gnose¹². La pensée de Philon en matière d'angélisme s'avère donc extrêmement difficile à circonscrire. On perçoit cependant que l'angélogie philonienne se trouve non seulement à l'intersection du rapport intelligible-sensible mais aussi dans la perspective traditionnelle de la démonologie superstitieuse grecque et juive¹³.

Il faut noter également que les anges comme ministres et serviteurs du Dieu parcourent l'univers afin de porter les messages divins. A ce titre, ils sont les êtres peuplant l'élément aérien et doivent également être perçus comme des êtres relevant du champ de la physique¹⁴. Cette façon d'aborder l'angélogie dans sa perspective cosmologique est fréquemment développée par Philon qui

use de trois analogies: celle du Grand Roi dirigeant l'univers de son trône, celle des anges appartenant aux armées du Logos Archange, celle des prêtres officiant dans le Temple¹⁵.

Les anges en raison de leur fonction de messager apparaissent régulièrement aux hommes dans le commentaire philonien¹⁶. Nous relevons les apparitions miraculeuses suivantes:

- a) Apparition de trois messagers divins à Abraham auprès du Chêne de Mambré. Ils annoncent à Abraham et Sarah qu'ils auront un fils¹⁷. Le lendemain les deux anges détruisent Sodome après avoir sauvé Loth et sa famille¹⁸ (*Genèse* 18, 19).
- b) Apparition de l'ange du Seigneur à Agar. Il lui annonce que le fils qu'elle porte, Ismaël, sera un homme sauvage¹⁹ (*Genèse* 16).
- c) Apparition d'un ange à Moïse dans le buisson ardent²⁰ (*Exode*, 3).
- d) Apparition d'un ange lors de l'Exode. Il dirige le peuple d'Israël sous la forme d'un nuage de poussière²¹ (*Exode* 14, 19-20).
- e) Don du Logos Archange sous la forme de la Manne et des Cailles²² (*Exode* 16).
- f) Apparition d'un ange à Balaam sur le chemin qui le mène vers Balaq²³. L'ange annonce que Balaam ne pourra pas maudire l'armée d'Israël mais au contraire la bénira (*Nombres* 22).

Si nous examinons ces différentes apparitions angéliques, nous pouvons dégager trois pistes de recherches. Premièrement les apparitions des anges aux hommes ont pour mission d'annoncer, d'avertir ou de protéger, elles sont liées à la mantique. Deuxièmement, les apparitions angéliques peuvent être annonciatrices de modification de l'état naturel des choses (exemples de Sodome, exemple du buisson ardent, exemple de la colonne de feu, exemple de la manne). Troisièmement, les apparitions sont la matérialisation fictive de puissances divines incorporelles et invisibles qui prennent une forme humaine. Elles sont liées au degré de sagesse de celui qui les voit et reflètent à échelle humaine la volonté divine. L'exemple de Balaam demeure la seule exception, mais le singulier contraste de son ânesse percevant l'ange du Seigneur, tandis que lui restait ignorant, justifie peut-être la vision.

Les miracles que les apparitions angéliques annoncent sont donc de deux ordres, les uns bouleversent l'ordre naturel des choses, les autres annoncent à certaines âmes choisies les événements à venir. En ce qui concerne l'ordre naturel des choses, Philon développe une théorie générale sur les miracles qu'E. Bréhier a bien résumée en les connectant avec le Stoïcisme²⁴. Il s'agit tout simplement de la négation du miracle par sa suspension à l'absolue volonté de la divinité. Le miracle pour Philon s'explique naturellement dans l'exemple de Sodome, de la Manne, du buisson ardent mais aussi de l'inondation du Nil ou par la prise de parole du Serpent (*Genèse* 3), ou la perception d'un ange par un âne (*Nombres* 22). Bréhier disait très justement: «Les faits miraculeux sont

donc simplement des faits contraires à l'opinion et à l'attente: nous pensons que les pluies et les saisons dépendent du ciel: la pluie de feu sur Sodome montre qu'elles dépendent de la puissance divine...»²⁵. Le fait miraculeux ne réside pas tant dans certains éléments ponctuels extraordinaires que l'homme juge comme tels, mais plutôt dans l'aménagement et la perfection de la création.

Au niveau de l'annonce à un être choisi d'événements spécifiques, fonction éminemment liée à l'activité mantique et prophétique, notons que trois des interventions angéliques que nous avons pointées sont liées à la figure de Moïse. Ce type de miracle semble être lié au thème de la purification de l'âme. De même que les anges accompagnent les âmes dans leur migration vers l'intelligible, certains êtres comme Abraham ou Moïse ont pour mission de guider les hommes vers la philosophie véritable. Dans ce contexte, les anges ont une fonction purificatrice et initiatique visant à l'amélioration de la condition humaine et à son salut.

Le lien entre ces deux types d'intervention miraculeuse des Anges s'effectue philosophiquement par la médiation du Logos divin. Logos dont l'activité est essentielle, tant au niveau de l'ordonnance du Cosmos que de la vie de l'âme. Le Logos Archange comme ange de la nation d'Israël permet ainsi de poser cette dernière comme l'élue réceptrice du miracle philosophique par excellence: la révélation mosaïque.

Plutarque

Le corpus de Plutarque présente de nombreuses similitudes avec celui de Philon à la fois au point de vue de l'utilisation de la méthode allégorique d'analyse des mythes, et au niveau de la tentative d'hierarchisation des divinités. Y. Vernière²⁶ souligne très justement que, si Plutarque dans son ouvrage de jeunesse le *De Superstitione*²⁷ rejette comme démoniaque la crainte des démons, le philosophe de Chéronée s'attache à l'analyse des démons dans ses traités postérieurs. Enraciné dans la tradition platonicienne, Plutarque pose comme hypothèse que les démons sont tous attachés à une divinité et aiment à apparaître lorsque leur nom est invoqué. Ainsi certaines exactions commises par les démons sont quelquefois attribuées à la divinité elle-même²⁸. Cette fonction médiatrice des démons entre hommes et dieux permet naturellement au niveau moral de couvrir les méfaits attribués mythologiquement à telle ou telle divinité, pour les rejeter sur les actions imparfaites des intermédiaires. Les démons permettent de la sorte l'épuration de la mythologie, et l'éviction de la question de l'origine du mal toujours délicate en philosophie. Cette fonction des Démons paraît centrale dans l'œuvre du prêtre de Delphes, et si l'on garde présent à l'esprit le dernier discours d'Ammonios dans l'*E de Delphes*, qui peut être interprété comme un hymne païen monothéiste, elle prend tout son sens.

Les démons sont divisés en deux catégories les bons et les mauvais. Ils agissent sur l'âme humaine pour le meilleur dans le cas du Génie de Socrate par exemple, ou pour le pire, dans le cas des hordes de l'Hadès.

De façon générale, les démons sont invisibles pour les natures mortelles, ils sont esprits «vêtus de brume», leur caractéristique est d'être ailés. Ils sont généralement décrits fonctionnellement comme des serviteurs, des ministres, des secrétaires agissant au travers de l'univers pour se substituer aux dieux lors des initiations, mystères, cérémonies religieuses. Ils jouent également un rôle important au niveau de la vie de l'âme puisqu'ils s'attachent quelquefois à aider les mortels dans leur quête de la divinité. On le voit, cette conception de la démonologie est proche de celle de Philon, elle présente les démons comme des puissances intermédiaires dont la fonction métaphysico-cosmologique est de régler le problème de la participation du sensible à l'intelligible, et partant à la divinité.

Les images utilisées par Plutarque sont d'ailleurs extrêmement proches de celles dont use l'Alexandrin, ainsi l'image des démons ministres, secrétaires, régulateurs de l'ordre cosmique; l'image des démons s'efforçant d'aider les hommes comme d'anciens athlètes aident les plus jeunes; l'image du sauveteur s'efforçant d'aider les nageurs en détresse, évoque directement des images que nous avons rencontrées chez Philon.

Plus intéressant encore, le rapport oral et personnalisé du Démon socratique lie la démonologie de Plutarque aux paroles des Démons que seules des âmes exceptionnelles peuvent percevoir. Une différence au niveau du statut des natures démoniques doit cependant être soulignée. Chez Plutarque, les démons sont mortels²⁹, au terme d'une vie de plusieurs millénaires, ils quittent le monde lunaire où il se cantonnent pour rejoindre Soleil. Il s'agit du thème de la mort des Démons³⁰.

Deux mythes célèbres relatifs aux démons indiquent leur apparition aux hommes et les miracles qu'ils sont susceptibles d'opérer. Plutarque rapporte dans le *De defectu Oraculorum*³¹ qu'un dénommé Epitersés³² avait pris la mer pour se rendre de Grèce en Italie. Le vaisseau pris dans une tempête au large des îles Echinades, les passagers entendirent cette phrase par trois fois «Thamous! Thamous! Quand tu seras à la hauteur de Palodès annonce que le grand Pan est mort»³³. Thamous, pilote égyptien qui se trouve dans le vaisseau, décide que si le vent tombe il obéira, et de fait le vent tombe. Alors au large de Palodès, il s'exclame «le Grand Pan est mort», aussitôt dans la nuit retentissent des cris et des lamentations.

Dans le *De Defectu*³⁴, Demetrius de Tarse raconte que dans une île proche de la Grande-Bretagne, lors d'une tempête terrible avec vents violents et trompes de feu, les autochtones lui expliquèrent qu'il s'agissait d'un orage causé par la mort d'êtres supérieurs, de grandes âmes. Plutarque en déduit naturellement qu'il s'agit de Démons.

Dans le *De Facie*, Plutarque souligne que les démons, outre leurs occupations oraculaires, orgiaques, initiatiques, sauvent les hommes «au-dessus des champs de bataille et sur la mer»³⁶.

Les deux mythes que nous avons cités et l'assertion du *De Facie* laissent peu de doute sur le bagage culturel commun qui sous-tend les problématiques angéologique et démonologique dans les œuvres de Philon et Plutarque. Il m'apparaît qu'outre la proximité des images évoquées, les mécanismes de transmission des messages divins vers les mortels présentent les mêmes caractéristiques. Premièrement, Anges et Démons sont les éléments régulateurs de l'harmonie de l'Univers, à ce titre ils participent aux initiations, aux cérémonies religieuses, à la transmission des décrets divins. Chez Philon, cette problématique est celle des anges ministres du Temple cosmique et elle est liée à l'allégorie du Temple biblique; chez Plutarque, il s'agit de la problématique des initiations, des mystères, des cérémonies orgiaques. Deux problématiques qui impliquent une participation aux célébrations relevant socialement du sacré. Deuxièmement, anges et démons participent à la vie de l'âme et à son salut. Il s'agit d'une fonction sotériologique liée à la fois à la problématique platonicienne de la migration des âmes et à la mantique. Nous pouvons circonscrire cette seconde activité miraculeuse des anges et démons comme personnelle et intimement liée à la vie philosophique et spirituelle de l'âme. Ce point commun est essentiel car en une certaine mesure l'*orthos logos* de la révélation philonienne et l'influence du Démon sur le philosophe procèdent d'un mécanisme prophétique identique. Anges et démons graduellement permettent ainsi au sage de s'élever vers la connaissance philosophique et la maîtrise du Logos.

Au niveau des divergences, notons que Philon n'expose pas clairement une théorie de la réincarnation des âmes tandis que Plutarque souscrit aux idées platoniciennes du *Phèdre* et de *l'Epinomis* sur ce point. Notons également la présence de démons infernaux chez Plutarque, que l'ordonnancement philonien n'évoque pas préférant considérer les anges rebelles comme de faux anges³⁶.

Pour conclure, évoquons une apparition démonique singulière relatée par Plutarque dans sa *Vie de Marcus Brutus*³⁷. Lors d'une nuit d'insomnie, le farouche Romain vit apparaître sous sa tente un être horrible³⁸. Sans se départir de son calme, Brutus l'interrogea lui demandant s'il était homme ou Dieu, l'apparition répondit alors «Je suis ton mauvais démon, Brutus, et tu me verras près de la ville de Philippe». Brutus conclut laconiquement «Eh bien! nous nous reverrons!». Le démon disparut et Brutus fut vaincu à Philippe. En bonne intelligence, j'en conclus que les démons goûtent fort peu les sceptiques et autres libres-exaministes.

NOTES

¹ L. Couloubaritsis, «Mythe et Religion: Une alliance de raison». *Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, Kernos, 2, Athènes-Liège, 1989, pp. 111-120, à la p. 117.

² *Ibid.*, p. 117.

³ Notons également de Lambros Couloubaritsis, deux articles centraux en matière d'interprétation des mythes, «Le caractère mythique de l'analogie du Bien dans République VI», *Diotima*, 12, 1984, pp. 71-80 et «Transfiguration du Logos», *Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences morales: Philosophies non chrétiennes et christianisme*.

⁴ De façon générale renvoyons à J. Dillon, *The middle platonists, A study of Platonism, 80 B.C to A.D. 220*, Duckworth, 1977, sur Philon pp. 139-183 (Ange, pp. 171-174) et sur Plutarque pp. 184-230. (Daemons, p. 216-21).

⁵ E. Bréhier, dans les *Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Vrin, Paris, 1950, compare Philon à Plutarque sur de nombreux thèmes.

⁶ Sur la notion de Miracle chez Philon: Wolfson, *Philo ii*, pp. 347-359; Goodenough, *By light! By light!*, Amsterdam, Philo Press, pp. 187-188; Bréhier, *Idées...* pp. 182-184.

⁷ Naturellement sur ce thème, J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, Paris, 1968; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956; plus spécifiquement lié au *Timée* mais central, Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Brill, Leiden, 1986, 2. 10-2.11.

⁸ *De Gigantibus* 6, 16.

⁹ *De Plantatione* 14: *De Gigantibus* 6-18.

¹⁰ *De Somniis* I, 141.

¹¹ *De Somniis* I, 22, 142; 23, 147; *De Posteritate*, 26, 91; *Legum Allegoriae* III, 62, 177 identifie *Logos* à *Logoi*.

¹² Marc Philonenko, «De l'Habitation de deux esprits en nous», *Comptes Rendus des séances de l'Académie des Inscriptions & Belles-Lettres*, 1987, pp. 391-393. Voir aussi *Le Origini dello Gnosticismo (Colloquio Di Messina, 13-18 aprile 1966)* surtout la communication de Ioan P. Culianu, «The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism», pp. 78-91.

¹³ L'ouvrage de M. Detienne, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Liège, 1963, pose très justement la notion de *daimôn* dans le contexte des croyances primitives et de la crainte superstitieuse des âmes des morts. (Voir Vernière, *Actes du Colloque «Ange et Démon»*, p. 247).

¹⁴ Voir P. Boyancé, «La religion astrale de Platon à Cicéron», *Revue des Etudes Grecques*, 65, 1952. Sur l'exégèse hellénistique du Phèdre, P. Courcelle, «Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne des ailes de l'âme», *Problemi attuali di scienza e di cultura*. Roma, 1974, pp. 265-325, souligne que la comparaison avec Plutarque est pertinente.

¹⁵ Voir Fr. Cumont, «Les Anges du Paganisme», *Revue de l'Histoire des Religions*, 72, 1915, pp. 159-182, lie de façon très intéressante la problématique du Grand Roi avec les cultes des Temples de Syrie et les monarchies militaires asiatiques.

¹⁶ Sur les anges voir notre article cité *Ange et Démon*, et W. Theiler, «Philo von Alexandria und der Beginn des Kaiserzeitlichen Platonismus», *Parusia*, Francfort, 1965; P. Boyancé, «Sur l'exégèse hellénistique du Phèdre», *Miscellanea di Studi Alessandrini in memoria di A Rodagni*, Turin, 1963.

¹⁷ *De Abrahamo* 107-113. Les anges offrent l'apparence de boire et manger, ils ont forme humaine quoiqu'étant sans corps. Il s'agit pour Philon de miracles (*ethaumatourgeito*) (*De Abrahamo* 118).

¹⁸ Destruction de Sodome, 133-146. (La destruction est opérée par Dieu lui-même (*theos*)); *Quaestiones in Genesim* IV, 51, 285.

¹⁹ *De Fuga*, 1, 119, 177.

²⁰ *De Vita Mosis* 65: «Au milieu de la flamme s'éleva une forme extrêmement belle, qui ne ressemblait à aucun objet visible, une image d'apparence vraiment divine, rayonnant une lumière plus éclatante que le feu, une que l'on eût prise pour une image de l'Être. Appelons-la un ange, car elle annonçait, pour ainsi dire, les événements à venir par un silence plus éloquent que la parole, à travers une vision magnifique» (traduction Arnaldez, Mondésert, Pouilloux, Savinel).

²¹ *De Vita Mosis* 166; *Quis Rerum divinarum* 205 (il s'agit ici du *Logos*).

²² Sur la manne, *De Vita Mosis* I, 202 et II, 267; *Legum Allegoriae* II, 84-86; *Legum Allegoriae* III, 166, 174-175; *De Sacrificiis* 86; *Quod Deterius* 118; *Quis Rerum* 79, 80, 191; *De Congressu* 170, 173.

²³ Sur Balaam, *Quod Deus* 180; *De Confusione* 159; *De Cherubim* 32-33; *De Migratione* 114-115; *De Vita Mosis* I, 264; *Quod Deterius* 71.

²⁴ Wolfson partage le même sentiment en ce qui concerne l'explication naturelle des miracles.

²⁵ E. Bréhier, *Les idées philosophiques de Philon d'Alexandrie*, Vrin, Paris, 1950, p. 183.

²⁶ Sur la démonologie de Plutarque Y. Vernière, *Symboles et Mythes dans la pensée de Plutarque*, Les Belles Lettres, Paris, 1977, pp. 38-40; du même auteur, «Anges et Démons», *Actes du Colloque Homo Religiosus*, pp. 241-251; Soury G., *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942.

²⁷ *Actes du Colloque Anges et démons*, p. 241.

²⁸ Vernière souligne dans son ouvrage *Symboles et mythes...*, p. 38: «Plutarque emploie systématiquement la démonologie comme schème explicatif». Son analyse des p. 38-39 me semble essentielle.

²⁹ Vernière (p. 39) fait contraster cette conception de Plutarque avec celles de «Celse. Maxime de Tyr ou Apulée».

³⁰ Notons que chez Philon l'immortalité de l'âme ne va pas de soi, nous renvoyons sur ce point à *Anges, Démons et Logos dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie*, pp. 165-166, où, sur base du *De Gigantibus* 58, je souligne la mort de certaines âmes (couple passions/mort) que Philon lie avec l'image du fleuve et de ses tourbillons. Cette image semble pouvoir être rapprochée de celle du nageur chez Plutarque.

³¹ *De Defectu Oraculorum* 415d.

³² Voir Vernière, *Anges et Démons*, p. 246 qui conclut pour ce mythe à des traces de rituel funéraire d'Adonis ou d'Osiris.

³³ Philippe Talon me fait remarquer que le choix de Thamous comme nom de pilote égyptien n'est nullement fortuit. Le personnage apparaît déjà dans un mythe sumérien (deux millénaires avant notre ère pour la rédaction du document) et surtout dans le célèbre mythe d'Innana et Demuzi. En outre, l'image de barque, de tempête et du pacte avec une nature divine fait songer au mythe d'Adapa. Il pourrait s'agir ici d'une source hellénistique compilant des documents d'origine d'Asie mineure.

³⁴ *De Defectu* 18.

³⁵ Vernière, *Anges et démons.*, p. 249.

³⁶ *Ibid.*, p. 250.

³⁷ Plutarque, *Vie de Marcus Brutus*, XLIV.

³⁸ Shakespeare reprend ce thème dans son *Jules César*.

APPARITIONS ET MIRACLES A MENOUTHIS: DE L'INCUBATION PAIENNE A L'INCUBATION CHRETIENNE*

par
Jean-Marie SANSTERRE

Un jour, la maladie désignée sous le nom de charbon frappa une certaine Rhodope, la femme d'un professeur de rhétorique d'Alexandrie vers la fin du v^e siècle. Son état s'était un peu amélioré et les médecins pensaient que la guérison n'était plus qu'une question de temps lorsqu'elle décida de se rendre au sanctuaire des martyrs Cyr et Jean situé à Ménouthis, au bord de la mer à une vingtaine de kilomètres à l'est d'Alexandrie. Rhodope espérait, en effet, recouvrer plus rapidement la santé grâce au secours et aux prescriptions des saints. La nuit venue, elle vit en songe les martyrs parcourir les rangées de malades qui, comme elle, dormaient dans le sanctuaire. Les saints passaient d'un patient à l'autre et dispensaient leurs soins à chacun en prescrivant à l'un de faire ceci, à l'autre cela. Etant la seule à ne pas être examinée, Rhodope interpella les martyrs:

«Vous les serviteurs du Christ qui imitez sa bonté à notre égard, qui écarterez les maux de la nature humaine, qui avez été donnés par Dieu comme médecins de toutes nos souffrances, qui avez été envoyés par lui pour chasser toute maladie, qui dispensez tout soin de façon intarissable, je suis venue moi aussi pour obtenir l'aide que vous procurez à tous; je ne suis pas ici seulement pour vous voir, mais, étant malade, pour avoir part à la grâce et bénéficier avec tous de la guérison que vous accordez sans compter à tous ceux qui se rendent auprès de vous...»

Mais les saints lui annoncèrent qu'elle quitterait bientôt cette vie pour le ciel. Il était donc inutile de lui apporter des soins puisque c'était le Christ, et non eux, qui disposait de la vie et de la mort. Peu de temps après, Rhodope partit auprès du Seigneur, comme les martyrs l'avaient prédit¹.

Ce récit figure dans les *Miracles des SS. Cyr et Jean*, un ouvrage composé peu après 610 par le moine Sophrone, ancien rhéteur et futur patriarche de Jérusalem, qui lui-même avait été guéri d'une ophtalmie à Ménouthis². Comme beaucoup d'autres du même recueil, l'histoire de Rhodope montre que l'incubation était couramment pratiquée dans l'église des deux saints guérisseurs. Cette pratique d'origine païenne consistait à dormir dans un sanctuaire afin de

bénéficier en songe de l'apparition de la divinité ou du saint et d'obtenir ainsi la réponse à une demande, en particulier (mais pas uniquement) la guérison. L'incubation impliquait la croyance que le dieu ou le saint habitait réellement là où on venait l'invoquer. Elle comportait aussi des rites préparatoires qui varièrent selon les lieux et les époques et, après le miracle, des actions de grâce ou des offrandes³. Aux v^e et vi^e siècles, cette pratique s'était largement répandue dans l'Orient chrétien. – Durant le haut moyen âge, elle semble avoir été moins fréquente en Occident, surtout si on ne tient pas compte des visions et des guérisons survenues dans une église durant le sommeil sans qu'il y ait eu intention de s'endormir à cette fin, en d'autres termes sans que le rêve ait été réellement sollicité⁴. – En Orient, plusieurs églises, comme auparavant divers temples païens tel l'*hiéron* d'Asclépios à Épidaure, devinrent des sanctuaires spécialisés dans ce type de cure miraculeuse. Le plus connu avec celui des SS. Cyr et Jean est celui des SS. Côme et Damien à Constantinople. Dans ces sanctuaires, où les malades séjournaient parfois longtemps, les saints apparaissaient soit sous l'aspect qu'ils avaient sur leurs icônes, soit avec les traits de personnages connus du patient. Tantôt, ils le guérissaient directement dans son sommeil, tantôt – et c'était le cas le plus fréquent, conformément à une évolution de la pratique incubatoire à l'époque romaine –, ils prescrivaient en songe des remèdes ou donnaient des instructions particulières qu'il fallait prendre ou observer au réveil⁵.

L'histoire de Rhodope s'écarte toutefois du schéma classique des miracles. Au lieu de guérir une maladie devant laquelle la médecine se montre impuissante, Cyr et Jean démentent la guérison annoncée par les médecins, refusent leurs soins et prédisent la mort de la malade décidée par le Christ. Tout en préservant la supériorité des saints guérisseurs sur le corps médical, le récit vise à montrer les limites du pouvoir des martyrs par rapport au Christ et à expliquer pourquoi on les invoque parfois en vain. Il illustre ainsi un effort d'interprétation chrétienne sur lequel j'aimerais revenir dans la seconde partie de l'exposé en tâchant de conduire un peu plus loin une excellente enquête de Pierre Marava⁶. La première partie sera consacrée à l'introduction de la pratique incubatoire dans le sanctuaire des deux martyrs. Il s'agira notamment de déterminer si elle a été ou non adoptée dès la translation des corps des SS. Cyr et Jean à Ménouthis. La question n'est pas sans importance, car la translation se fit dans le but avoué de substituer un culte de saints guérisseurs à celui d'une divinité guérisseuse, en l'occurrence Isis⁷.

On voit quelles sont les limites et les perspectives de cet exposé. On n'y trouvera pas une étude de la pratique même de l'incubation, de ses implications médicales et psychologiques, mais seulement l'examen – dans un cas bien documenté – de quelques aspects du passage de l'incubation païenne à l'incubation chrétienne.

I. Ménouthis se trouvait dans la périphérie de Canope qui fut pendant longtemps à la fois une station climatique fort fréquentée et une ville sainte où Sérapis et Isis apportaient leurs secours aux pèlerins et aux malades⁸. Selon toute vraisemblance, l'incubation attestée pour le Sérapeum⁹ était également pratiquée dans le temple d'Isis à Ménouthis. Sinon on ne comprendrait pas le rôle joué par ce rite dans les événements dont il va être question. Du reste, au I^{er} siècle avant Jésus-Christ, Diodore de Sicile évoquait Isis en ces termes:

«Selon les Egyptiens, Isis a inventé beaucoup de remèdes utiles à la santé et elle possède une grande expérience de la science médicale; aussi, devenue immortelle, se plaît-elle surtout à apporter des soins aux hommes. Elle accorde pendant le sommeil des secours à ceux qui l'implorant, se manifestant par sa propre épiphanie et sa bienfaisance envers les hommes qui la prient... Presque tout le monde habité est témoin de ces faits... Se tenant auprès des malades durant le sommeil, elle leur dispense son aide et guérit de façon surnaturelle ceux qui lui obéissent. Bien des malades, auxquels les médecins n'avaient pas laissé d'espoir en raison de la gravité de leur mal, ont été sauvés par elle...»¹⁰

A la fin du IV^e siècle, l'évêque Théophile d'Alexandrie mena une expédition contre les temples de Canope. Il avait déjà organisé la destruction du Sérapeum d'Alexandrie en 391, quelques mois avant la prohibition totale du culte païen par l'empereur Théodose I^{er}. Le sérapeum de Canope fut détruit à son tour et fit place à une église dédiée à S. Jean-Baptiste ainsi qu'à un monastère dit de la Pénitence. A Ménouthis, Théophile fit construire une église dédiée aux Evangélistes à proximité du temple d'Isis qui semble avoir été fermé, et non détruit¹¹. Mais on va voir que le culte de la déesse se maintint en cet endroit et que des chrétiens cherchaient aussi à bénéficier de son pouvoir guérisseur. La frontière entre paganisme et christianisme était indécise au niveau des comportements individuels. Ceux qui souffraient n'hésitaient guère à pratiquer un culte jugé efficace même s'il était en théorie incompatible avec la religion à laquelle ils ne cessaient pas pour autant d'adhérer¹².

Dans les premières années de son épiscopat, Cyrille d'Alexandrie, qui avait succédé à son oncle Théophile en 412, décida de réagir contre la persistance du culte de la déesse en déposant dans l'église des Evangélistes les corps des SS. Cyr et Jean. Il s'agissait, si l'on accepte son témoignage, de deux martyrs, un moine et un soldat, qu'il avait découverts dans l'église Saint-Marc d'Alexandrie. Leurs corps étaient tellement mêlés qu'il avait décidé de les emporter tous les deux¹³. Sans doute avait-il eu l'intention attirée par le nom de Cyr (*Kyros*) propre à être opposé à Isis souvent appelée «Dame» (*Kyra*)¹⁴. Cyr fut en tout cas considéré comme le saint le plus important du couple et son nom survit dans celui d'Aboukir («Père [*abba*] Cyr»), fondée dans les environs par les Arabes¹⁵.

Deux homélies que Cyrille prononça au moment de la translation, l'une à Canope, l'autre à Ménouthis¹⁶, révèlent clairement ses intentions:

«Nous avons agi parce que cette région manquait de médecins qui soignent par Dieu; nous avons agi pour venir en aide à tous ces lieux et surtout à l'endroit où se trouve l'église des Saints-Évangélistes. En effet, comme les chrétiens n'avaient pas de tombeaux de martyrs, ils se rendaient ailleurs et, malgré leur christianisme, ils tombaient dans l'erreur. C'est pourquoi, sous l'emprise de la nécessité, nous avons recherché des reliques de saints martyrs.»¹⁷

Un autre passage important suit une évocation de la passion des deux saints:

«Ces martyrs sont récompensés de leur amour pour le Christ: ils foulent au pied Satan et chassent les mauvais démons. Qu'ils viennent donc ceux qui s'égarèrent autrefois, qu'ils viennent à ce dispensaire où l'on guérit véritablement et pour rien. Personne n'invente pour nous des songes. Personne n'affirme à ceux qui viennent "Dame (Kyra) a dit: Fais ceci et cela." (L'évêque raille ensuite la prétention des démons à porter des noms féminins, puis il ajoute :) Après avoir foulé au pied... les anciens artifices des sorciers, qu'ils viennent aux vrais médecins envoyés par le ciel. Le Dieu tout puissant a accordé à ceux-ci le pouvoir de soigner.»¹⁸

On a vu dans cette volonté manifeste de substituer un culte guérisseur à un autre culte guérisseur une preuve de la récupération officielle de l'incubation par le christianisme puisque le rite était pratiqué auprès d'Isis et que les *Miracles* rédigés par Sophrone attestent son existence dans le sanctuaire des deux saints à une époque ultérieure¹⁹. Les mots «Personne n'invente pour nous des songes. Personne n'affirme à ceux qui viennent "Dame a dit: Fais ceci et cela"» montreraient même explicitement que Cyrille avait l'intention d'utiliser les armes de l'adversaire²⁰. Mais le fait qu'il considérait comme des inventions les épiphanies d'Isis ne signifie nullement qu'il voulait leur opposer les apparitions des martyrs. En réalité, l'évêque exprimait simplement son hostilité à l'égard de la pratique païenne. On doit tenir compte, à ce propos, d'un passage de l'apologie que Cyrille composa entre 434 et 441 pour réfuter l'ouvrage de l'empereur Julien *Contre les Galiléens*. Julien avait mis la vénération des chrétiens pour les corps des martyrs en rapport avec un verset d'Isaïe (65, 4) disant que les Juifs dormaient sur les tombes afin d'avoir des rêves. Cyrille montre que le verset évoque la conduite des Juifs à l'époque où ils s'étaient tournés vers les faux dieux et il affirme:

«Les Juifs et nous qui, après eux, suivons les saintes lois divines, nous n'avons pas coutume de rechercher les visions par des songes, ni de nous réjouir puérilement à cause de vaines illusions; nous avons en horreur ceux qui introduisent de telles pratiques.»²¹

L'affirmation est certes outrée et, à l'époque où Cyrille écrivait ces lignes, l'incubation commençait à se répandre en milieu chrétien. Dans les années 440, l'historien Sozomène atteste son existence à Saint-Michel de l'Anaplous non loin de Constantinople²² et les *Miracles de ste Thècle* montrent qu'elle était alors pratiquée «sous une forme encore très spontanée et improvisée» dans le sanctuaire de la sainte près de Séleucie d'Isaurie²³. Mais les dénégations de Cyrille n'auraient guère de sens si lui-même avait instauré la pratique dans une église

à quelques milles seulement d'Alexandrie. Il est à peine besoin de rappeler que l'incubation était à l'origine étrangère au culte des martyrs et qu'elle ne fut pas nécessaire à beaucoup d'entre eux pour accomplir des guérisons miraculeuses. L'évêque d'Alexandrie espérait sans doute que l'énergie émanant des reliques des deux saints suffiraient à attirer les malades.

Bref, on doit renoncer à invoquer le témoignage en question pour montrer qu'il y eut en Orient des tentatives officielles afin de christianiser la vieille pratique païenne. Il reste néanmoins vrai que sans l'appui des évêques les sanctuaires chrétiens à incubation auraient difficilement pu se développer et devenir de grands lieux de pèlerinage avec tout le personnel que cela implique²⁴. L'attitude de Cyrille ne saurait donc être généralisée.

A en croire leurs hagiographes du VII^e siècle, les deux saints auraient triomphé du démon dès leur installation à Ménouthis²⁵. En réalité, si le temple de la déesse fut selon toute vraisemblance détruit par Cyrille²⁶, son culte n'en subsista pas moins pendant des décennies et il fallut longtemps au concurrent chrétien pour s'imposer. C'est ce que révèle une histoire assez extraordinaire relatée par Zacharie le Scholastique dans sa *Vie* du patriarche Sévère d'Antioche. Les faits rapportés eurent lieu vers 485-487, alors que Sévère et Zacharie étaient tous deux étudiants à Alexandrie²⁷.

L'histoire relate les circonstances de la conversion au christianisme d'un étudiant païen du nom de Paralios. Celui-ci éprouvait déjà des doutes sur le plan religieux quand un événement accrut son embarras. Les païens parlaient alors d'un miracle survenu dans le sanctuaire semi-clandestin qu'Isis possédait à Ménouthis: après être apparue en songe, la déesse avait procuré un enfant au philosophe Asclépiodote et à son épouse stérile. On apprit plus tard qu'il s'agissait d'un enfant adopté, mais le refus des païens de laisser vérifier si la femme pouvait allaiter avait déjà fait douter du miracle²⁸. Peu après, Paralios découvrit lui-même combien les oracles de la déesse étaient fallacieux. A Ménouthis, Isis lui avait dit en songe de se méfier d'un autre étudiant, car il était un magicien. Mais elle avait affirmé la même chose à l'étudiant en question à propos de Paralios. Ce dernier voulut en avoir le cœur net:

«Il revint donc à Ménouthis. Il offrit au démon les sacrifices habituels et le supplia de lui faire savoir par un oracle si c'était lui qui était magicien ou son ennemi, et si réellement un tel oracle avait été rendu également à son sujet. Le démon... ne daigna pas lui répondre... et (bien que Paralios l'eût supplié pendant plusieurs jours) il ne lui fit pas voir l'illusion habituelle de son épiphanie.»²⁹

Il y a évidemment là, comme dans l'affaire de l'enfant adopté, une allusion à l'incubation qui, on se le rappelle, ne visait pas seulement à obtenir des guérisons.

Les dénonciations de Paralios, désormais gagné au christianisme, incitèrent le patriarche d'Alexandrie Pierre III Monge (482-489) à envoyer une expédition

contre le sanctuaire de la déesse, une maison dont une pièce abritait un grand nombre d'idoles. La maison fut détruite, les idoles trop détériorées furent livrées aux flammes, les autres furent emmenées à Alexandrie avec le prêtre païen et servirent au patriarche pour ridiculiser publiquement les anciens dieux³⁰.

Avant d'être emportées à Alexandrie, les idoles avaient été déposées pour la nuit dans l'église de Ménouthis. Les chrétiens de l'endroit, à l'exception toute relative d'un vieux prêtre, refusèrent de les garder tant ils craignaient de subir quelque vexation diabolique. C'étaient, aux dires de Zacharie, des faibles dont les païens achetaient le silence lorsqu'ils célébraient des sacrifices. Les membres de l'expédition montèrent donc eux-mêmes la garde dans l'église en chantant des hymnes anti-païens³¹.

L'église en question ne peut être que celle des SS. Cyr et Jean. Or, on cherche en vain dans le récit fort détaillé de Zacharie la moindre allusion aux deux martyrs. Tout se passe comme s'ils n'avaient encore aucune importance. Des sacrifices païens, des apparitions d'Isis, des chrétiens peu zélés, des saints inexistant, telle était la situation à Ménouthis quelque soixante-dix ans après la translation de Cyr et Jean. La chose se comprend mieux si on admet que Cyrille voulut substituer le culte des saints à celui de la déesse sans reprendre la pratique qui, en cet endroit, assurait l'efficacité du culte païen³². La sacralité du lieu était trop liée à l'incubation pour qu'on pût s'en passer sans courir à l'échec.

Le culte des deux martyrs prit enfin son essor dans les décennies suivantes. Leur église se trouve, en effet, représentée sur une mosaïque de Gerasa (Djerash en Jordanie) datant de 531³³. On peut penser que l'adoption de l'incubation contribua autant que la destruction du sanctuaire semi-clandestin d'Isis à ce succès final. La pratique était en tout cas solidement ancrée et bien acceptée par les autorités ecclésiastiques³⁴ lorsque peu après 610 Sophrone rédigea son recueil de miracles en puisant des informations dans les inscriptions, les ex-voto et la tradition orale du sanctuaire³⁵.

II. Un bel article de Pierre Maraval a mis en évidence la fonction pédagogique de l'ouvrage de Sophrone³⁶. Les récits des miracles des deux martyrs étaient, en effet, destinés à être lus aux nombreux fidèles qui venaient dans le sanctuaire et «cette lecture... avait pour but leur *paideusis*, leur éducation»³⁷.

Certains traits du message que Sophrone voulait transmettre n'étaient pas spécifiquement chrétiens, telle la nécessité d'avoir foi dans le pouvoir miraculeux des saints³⁸ ou l'idée du péché comme obstacle à la guérison³⁹. La *Vie d'Apollonius de Tyane*, écrite au III^e siècle par Philostrate, montre qu'Asclépios refusait ses soins à ceux qui venaient à lui sans être dans les dispositions morales requises⁴⁰. Et, à l'entrée du temple d'Epidaure, on trouvait cette inscription:

«Il faut être pur quand on pénètre dans le temple parfumé d'encens; la pureté, c'est de n'avoir que de pieuses pensées.»⁴¹

D'autres thèmes témoignent davantage du caractère chrétien de la pastorale de Sophrone. Comme le remarque Pierre Maraval, les saints exigent l'adhésion à la foi chrétienne définie surtout «de manière négative, par rapport à des déviations que le fidèle doit éviter»⁴². L'une d'elles consiste à méconnaître le rôle d'intercesseur des saints, à penser qu'ils guérissent par eux-mêmes. Beaucoup de malades devaient se rendre auprès d'eux comme on venait auprès des dieux, en s'arrêtant à leur pouvoir. Sophrone insiste donc particulièrement sur le fait que les martyrs tiennent ce pouvoir du Christ et il montre à plusieurs reprises qu'ils sont les imitateurs de leur Maître, deux thèmes courants dans la littérature hagiographique, mais qui n'ont en l'occurrence rien d'un lieu commun. Aux exemples relevés par Maraval⁴³, on ajoutera une réflexion de Sophrone à propos de l'identité de certains miracles accomplis par Cyr et Jean et par Côme et Damien:

«Que nul ne s'étonne si les saints accomplissent les mêmes miracles de part et d'autre: c'est en effet à une seule source, Christ notre Dieu, que Cyr et Jean, Côme et Damien, puisent les guérisons, et ils n'ont et n'honorent, les uns et les autres, qu'un seul Maître, celui qui par eux nous donne les soins et qui opère ces prodiges de toute sorte.»⁴⁴

Certes, l'idée d'une médiation de ce genre en matière de guérison miraculeuse n'est pas totalement absente des textes païens de l'Antiquité gréco-romaine, comme en témoigne l'*Hymne à Zeus* composé vers 142 par Aelius Aristide. Asclépios y fait figure de simple subordonné du dieu suprême; «il guérit, dit le texte, ceux qu'il plaît à Zeus de guérir»⁴⁵. Mais ce n'était pas la norme et Aelius Aristide lui-même attribua à Asclépios tous les pouvoirs de Zeus lorsqu'il bénéficia de ses interventions miraculeuses et eut avec lui des contacts personnels par le rêve⁴⁶.

D'autres déviations font l'objet de mises en garde intransigeantes de Sophrone. Pierre Maraval a bien vu que le paganisme et les pratiques païennes n'apparaissent pas comme le danger principal⁴⁷. Un seul miracle condamne les païens qui venaient chercher la guérison dans le sanctuaire des deux martyrs, le culte efficace se trouvant désormais du côté chrétien⁴⁸. L'hérésie, en l'occurrence l'opposition à la foi de Chalcédoine, préoccupe davantage l'auteur. Lorsque le culte des saints Cyr et Jean avait enfin pris son essor, le sanctuaire se trouvait aux mains d'une tendance non chalcédonienne. Il passa ensuite au parti adverse. Mais les chrétiens de tous bords s'y côtoyaient, les non chalcédoniens s'abstenant de participer à l'eucharistie. Sophrone consacre cinq miracles aux hérétiques. Il y montre que les saints guérissent seulement ceux qui ont comme eux la foi de Chalcédoine. Les autres sont menés au préalable à la conversion par des injonctions, des menaces, des guérisons partielles ou des châtements⁴⁹.

La description de certains rêves participe étroitement à cette pédagogie. Comme la question n'est pas abordée par Pierre Maraval, j'aimerais m'y arrêter en attirant l'attention sur deux songes particulièrement significatifs.

Etienne, un hérétique, souffrait d'une ophtalmie. Cyr et Jean l'amènèrent à la conversion⁵⁰, puis ils lui apparurent à nouveau en songe dans une scène décrite comme une initiation aux mystères. Après avoir célébré l'eucharistie, les saints donnèrent la communion à Étienne et lui montrèrent l'Eglise en épouse du Christ, aux vêtements resplendissants et à la beauté indicible. L'Eglise redonna alors la communion à celui qui avait reçu la lumière et affirma qu'elle le considérait à présent comme un fils. Puis elle lui pendit autour du cou une croix d'or et de pierres précieuses. Au moment où Etienne sortait du sanctuaire, un Egyptien difforme et non initié voulut le dépouiller, mais la croix permit au converti de remporter la victoire sur les ténèbres. Peu après ce songe, Etienne recouvra la vue⁵¹. Mise en scène impressionnante, bien faite pour montrer que le parti de Chalcedoine, celui des saints, constituait la seule véritable Eglise dont la communion guérissait la cécité de l'âme et du corps.

Théodore, un hérétique lui aussi, était atteint de la goutte. Cyr et Jean avaient déployé beaucoup d'efforts pour le décider à communier avec leur Eglise⁵². Peu après sa conversion, les martyrs lui apparurent une fois de plus dans son sommeil et l'emmenèrent dans un redoutable et splendide sanctuaire qui s'élevait jusqu'au ciel. A l'intérieur, on voyait une immense et admirable image où le Christ était peint entre la Vierge et Jean-Baptiste, accompagnés d'apôtres, de prophètes et de martyrs dont Cyr et Jean. Ces derniers – qui se trouvaient donc à la fois sur l'icône et près d'elle – se prosternèrent devant le Christ et le supplièrent d'accorder la guérison à Théodore. Ils durent venir à trois reprises auprès de l'image et répéter leur prière avant que le Christ y consente. Les saints ordonnèrent alors à Théodore de se rendre à Alexandrie, de jeûner et de dormir dans le *Tétrapyle* où il y avait une image du Sauveur, de prendre ensuite de l'huile de la lampe qui brûlait devant l'icône et de s'en enduire les pieds une fois revenu à Ménouthis. Après ce songe, Théodore gagna Alexandrie. Alors qu'il dormait au lieu indiqué, il vit sortir de ses pieds un grand serpent dont les saints, apparaissant à leur tour, broyèrent la tête. A son réveil, Théodore prit de l'huile, s'en enduit les pieds à Ménouthis et fut guéri sur-le-champ⁵³.

Comme Théodore s'était mis au service des saints et était sous-diacre dans leur sanctuaire à l'époque de Sophrone⁵⁴, ce dernier n'a peut-être pas inventé complètement cette histoire, mais la part de fiction littéraire à but pédagogique n'est certainement pas négligeable. L'intérêt majeur du récit réside dans la place qu'y occupent les images saintes. Se basant sur d'autres textes, Gilbert Dagon a observé dans la littérature hagiographique précédant l'iconoclasme l'existence d'un parallélisme entre icône et vision de songe, entre image peinte et image de rêve. Ainsi l'apparition d'un saint en songe donne-t-elle à un artiste la possibilité de connaître son aspect et donc de le représenter et, inversement, une icône permet d'identifier le saint inconnu dont on a eu la vision dans le sommeil⁵⁵. Le récit de Sophrone va plus loin: il fait de l'image peinte l'objet du rêve. Cyr et Jean se prosternent et prient devant une image qui, comme le montrent les

figures de la Vierge et de Jean-Baptiste, n'est autre qu'une *Déisis*, c'est-à-dire la représentation du thème de l'intercession⁵⁶. Tout naturellement, Cyr et Jean y sont également figurés, associés ainsi que d'autres saints aux deux principaux intercesseurs. Par ailleurs, la guérison nécessite une incubation devant une icône du Christ vénérée à Alexandrie. Le fait s'explique par un passage du même miracle où Sophrone critique, à propos de Théodore, l'habitude des hérétiques de prendre de l'huile de la lampe brûlant devant le tombeau des saints sans recevoir en communion le corps et le sang du Christ:

«L'huile de la lampe des saints est sanctifiée, je l'affirme moi aussi; mais qu'est-elle en comparaison de celui qui sanctifie les saints eux-mêmes ? Nous posons en principe qu'elle a du pouvoir contre les maladies, mais qu'est-ce que cela en comparaison du Christ qui est la sagesse et la puissance de Dieu et qui attribue aux martyrs eux-mêmes charismes et pouvoirs?...»⁵⁷

Les saints empêchent Théodore d'approcher de leur tombeau et c'est l'huile de la lampe brûlant devant l'icône du Christ qui, par leur intercession et dans leur sanctuaire, guérit le malade. Le récit reflète donc les progrès, depuis le ^{vi}e siècle, du culte des images désormais sacralisées à l'instar des reliques. Pour un Byzantin du début du ^{vii}e siècle, il n'était guère possible d'exprimer de façon plus «moderne» le message chrétien sans cesse répété dans l'œuvre.

On se gardera toutefois de juger l'ensemble de l'ouvrage d'après ces deux récits. La pastorale a souvent recours à des exemples plus terre-à-terre, telle l'histoire du médecin Gésios. Ce dernier niait le pouvoir surnaturel de Cyr et Jean en affirmant qu'ils opéraient leurs guérisons à l'aide de remèdes qu'on trouvait dans les livres de médecine. — Les remèdes réels que les malades se voyaient prescrire en songe devaient être effectivement proches de ceux de la médecine technique et populaire de l'époque⁵⁸. — Gésios tomba malade et dut se résoudre à venir supplier les saints. Il reçut pour instruction de se mettre sur le dos le bât d'un âne et, à l'heure de midi, de faire le tour du sanctuaire en criant «Je suis un sot, tout à fait sans intelligence». Devant ses réticences, les saints lui imposèrent encore une clochette autour du cou ainsi qu'une bride tenue par un esclave⁵⁹. C'est là un exemple particulièrement pittoresque des ordres bizarres mentionnés par Sophrone pour montrer combien les saints exigeaient qu'on ait foi en eux⁶⁰. Lu devant un public composé en grande partie de gens simples, ce type de récit devait avoir autant d'efficacité que les grandioses visions relatées plus haut.

Dans le dernier chapitre de l'œuvre, Sophrone raconte sa propre guérison et les rêves qui l'ont précédée⁶¹. La relative complexité de ces rêves authentiques exclut qu'on les résume en quelques mots⁶² et, de toute manière, je manque de compétence pour analyser le récit sur le plan médical et psychologique. J'aimerais toutefois souligner brièvement l'intérêt de deux éléments des visions décrites par l'auteur. A un moment donné, Sophrone supplie en songe le martyr Théodore qu'il vénérât beaucoup d'intercéder pour lui auprès de Cyr. Théodore accepte

et, à sa demande, Cyr annonce la guérison en traçant autour du malade trois signes de croix avec la formule «Béni soit le Seigneur»⁶³. La guérison s'accomplira donc au nom du Christ, mais la scène n'en diffère pas moins de celles où, dans d'autres miracles, Cyr et Jean implorent le Sauveur d'accorder la santé à un patient⁶⁴. La position de Cyr, le plus important des deux saints titulaires, a changé: il ne fait plus figure d'intercesseur, il est celui auprès duquel un autre martyr intercède. Pourtant, ce n'est pas lui qui apparaît quelques jours plus tard pour apporter la guérison. C'est l'apôtre Thomas envers qui Sophrone, originaire de Damas, avait une dévotion particulière, car l'apôtre opérait beaucoup de miracles dans sa ville natale et avait guéri son frère d'une longue maladie. L'auteur se demande s'il s'agissait réellement de Thomas, accompagné de Cyr et d'une foule d'autres saints, ou bien de Cyr qui aurait pris l'apparence de Thomas connaissant l'affection de Sophrone pour ce dernier⁶⁵. L'embarras du commentateur est révélateur. A un moment essentiel de l'incubation, le malade n'a pas bénéficié de l'épiphanie classique; un saint qui lui était plus familier est apparu à la place du maître du lieu.

Ainsi, l'ultime récit de Sophrone vient-il, bien involontairement, nuancer tous les autres et laisser entrevoir une réalité à laquelle on devait s'attendre. Les histoires qui entretenaient l'espérance et la foi des malades nourrissaient sans conteste leurs songes; mais le rêve incubatoire – tel qu'on pouvait l'exprimer au réveil – ne se laissait pas pour autant enfermer dans les schémas de la propagande et de la pastorale d'un lieu de pèlerinage.

NOTES

* Cet article reprend telle quelle la communication présentée le 23 mai 1991 au colloque «Apparitions et miracles».

¹ Sophrone, *Miracles de Cyr et Jean*, LXII, éd. N. Fernandez Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, «Manuales y anejos de Emerita», 31, Madrid, 1975, p. 378-380.

² *Ibid.*, LXX, p. 394-400. Sur ce personnage, cf. Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, «Théologie historique», 20, Paris, 1972 (p. 67 et 105: date de l'œuvre).

³ Sur cette pratique, on verra notamment L. Deubner, *De incubatione capita quattuor*, Leipzig, 1900; M. Hamilton, *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, Londres, 1906; H. Delehaye, «Les recueils antiques de miracles des saints», *Analecta Bollandiana*, 43, 1925, p. 5-85, 305-325 (p. 11-13 et passim) – cf. aussi Id., *Les légendes hagiographiques*, 4^e éd., «Subsidia hagiographica», 18a, Bruxelles, 1955, p. 143, pour une définition de l'incubation –; R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, «Philologus», Supplementband, XXII, 3, Leipzig, 1931; E. J. Edelstein et L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, «Publications of the Institute of the History of Medicine. The Johns Hopkins University», II^e series, 2, Baltimore, 1945, I, p. 179-271, et II, p. 142-180; A. Taffin, «Comment on rêvait dans les temples d'Esculape», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, IV^e série, 3, octobre 1960, p. 325-366; N. Fernandez Marcos, *op. cit.*, p. 1-228; G. Dagron, *Vie et Miracles de sainte Thècle*, texte grec, traduction et commentaire, «Subsidia hagiographica», 62, Bruxelles, 1978, p. 103-108; H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method*, New Haven-Londres, 1983, p. 83-104 et 121 (Asclépios, Sérapis et Isis); Id., *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, «Society for New Testament Studies. Monograph Series», 55, Cambridge, 1986, p. 67-70 (idem); P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe*, «Cerf-Histoire», Paris, 1985, p. 224-229; M. Parmentier, «Incubation in de antieke hagiografie», dans A. Hilhorst (red.), *De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom*, Nimègue, 1988, p. 27-40 (avec une riche bibliographie); voir aussi C. L. Connor, *Art and Miracles in Medieval Byzantium. The Crypt at Hosios Loukas and its Frescoes*, Princeton, 1991, p. 5, 93, 97-98 (pour le x^e-xii^e siècles); F. R. Trombley, «Incubation», dans *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 1991, II, p. 992; et le livre de Sigal mentionné à la n. suivante.

⁴ Cf. M. Parmentier, *op. cit.*, p. 33-35, qui nuance le point de vue d'H. Delehaye, *Les légendes...*, *op. cit.*, p. 145-146. La pratique, avec la recherche volontaire du sommeil, est mieux attestée en Occident aux x^e-xii^e siècles, voir P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (x^e-xii^e siècle)*, «Cerf-Histoire», Paris, 1985, p. 134-147, surtout p. 138-144. Je remercie Alain Dierkens pour avoir attiré mon attention sur ces pages.

⁵ Voir les travaux de Deubner, Hamilton, Delehaye, Fernandez Marcos, Dagron, Maraval et Parmentier mentionnés à la note 3. P. Maraval, *op. cit.*, p. 225, observe que les guérisons par incubation n'avaient pas lieu seulement dans les sanctuaires spécialisés, mais aussi dans quantité d'autres (exemples: *ibid.*, n. 102).

⁶ P. Maraval, «Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage: l'exemple des Miracles de Cyr et Jean», dans *Hagiographie, cultures et sociétés, n^e xii^e siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, «Études augustiniques», Paris, 1981, p. 383-397.

⁷ Cette substitution ainsi que l'existence de l'incubation dans le sanctuaire d'Isis et celui de Cyr et Jean sont bien connues, mais la question qui sera examinée ici ne me semble pas avoir encore reçu une réponse satisfaisante. Sur le culte de la déesse, celui des deux saints et l'incubation à Ménouthis, cf. L. Deubner, *op. cit.*, p. 80-98; M. Hamilton, *op. cit.*, p. 143-158; P. Sinthern, «Der römische Abbacyrus in Geschichte, Legende und Kunst», *Römische Quartalschrift...*, 22, 1908, p. 196-239 (p. 196-211); Id., «Zum Kult der "Anargyroi"», *Zeitschrift für katholische Theologie*, 69, 1947, p. 354-360 (p. 354-358); L. Duchesne, «Le sanctuaire d'Aboukir», *Bulletin de la société archéologique d'Alexandrie*, 12, 1910, p. 3-14; H. Delehaye «Les saints d'Aboukir», *Analecta Bollandiana*, 30, 1911, p. 448-450; Id., «Les recueils antiques...», *op. cit.*, p. 19-32; R. Herzog, «Der Kampf um den Kult von Menuthis», dans *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums Fr. J. Dölger... dargeboten*, hgb. v. Th. Klauser u. A. Rücker, Münster in Westf., 1939, p. 117-124; A. Bernand, *Le Delta égyptien d'après les textes grecs*, I: *Les confins libyques*, «Mémoires... de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire», 91, Le Caire, 1970, surtout p. 321-326; A.-J. Festugière, *Collections grecques de Miracles: sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extraits), saint Georges*, Paris, 1971, p. 217-237 (introduction), 238-256 (trad. des miracles 34, 35, 12 et 31); N. Fernandez Marcos, *op. cit.*, p. 13-22 et passim; C. Cozzolino, *Origine del culto ai santi martiri Ciro e Giovanni in Oriente e in Occidente*, «Quaderni di Terra Santa», Jérusalem, 1976, p. 35-128, 140-143; P. Maraval, *Lieux saints...*, *op. cit.*, p. 317-319; M. Parmentier, *op. cit.*, p. 30-32; P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*, «Histoire» (Belles Lettres-Fayard), Paris, 1990, p. 108-114, 292.

⁸ A. Bernand, *op. cit.*, surtout p. 317-319.

⁹ *Ibid.*, p. 183 (cit. et trad. de Strabon, *Géographie*, XVII, 1, 17) et p. 317-318.

¹⁰ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 25, 2-5, éd. F. Vogel, vol. I, «Bibl. Teubneriana», Leipzig, 1888, p. 40.

¹¹ Les sources sont réunies, traduites et commentées par A. Bernand, *op. cit.*, p. 200-205, 214-217, 321-323. Sur ces faits, on verra aussi – outre les autres travaux mentionnés *supra*, n. 7 – F. Thélamon, *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, «Études augustiniennes», Paris, 1981, p. 246-259.

¹² G. Dagron, *op. cit.*, p. 90-94, souligne ce fait; cf. aussi P. Chuvin, *op. cit.*, p. 105.

¹³ Cyrille d'Alexandrie, *Homélies*, XVIII, II, dans *Patrologia graeca* (= P.G.), 77, col. 1101 B-D et 1104 A. Les hagiographes du VII^e siècle (*Bibliotheca hagiographica graeca* = B.H.G., 3^e éd., n^o 469, 470, 475-476) ont beaucoup brodé sur les maigres informations données par Cyrille, cf. C. Cozzolino, *op. cit.*, p. 20-23, 73-78.

¹⁴ Cf. *infra*, texte correspondant à la n. 18.

¹⁵ Cf. C. Cozzolino, *op. cit.*, p. 142-143.

¹⁶ Cyrille d'Alexandrie, *Homélies*, XVIII, II et III, dans P.G., 77, col. 1101-1105 (l'*Hom.* XVIII, I, col. 1100-1101 n'apporte aucune précision). Sur la date et une hypothèse, qui n'a pas été suivie, émise par L. Duchesne à propos de ces textes, cf. *infra*, n. 32. – On s'étonne qu'A. Bernand ait omis de reprendre ces sources essentielles dans son recueil.

¹⁷ Cyrille d'Alexandrie, *Homélies*, XVIII, II, col. 1101 B. – Sophrone, *Panegyrique de Cyr et Jean*, 27, P.G., 87, 3, col. 3413 A, ajoute qu'un ange lui révéla en songe ce qu'il devait faire. Contrairement à ce que semble penser P. Maraval, «Songes et visions comme mode d'invention des reliques», dans *Sogni, visioni e profezie nell'antico cristianesimo. XVII Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 1987 = Augustinianum*, 29, 1989, p. 583-599 (p. 587 et n. 17), il n'est pas question d'une telle révélation dans les homélies de Cyrille.

¹⁸ Cyrille d'Alexandrie, *Homélies*, XVIII, III, col. 1105 A.

¹⁹ R. Herzog, «Der Kampf...», *op. cit.*, p. 121; N. Fernandez Marcos, *op. cit.*, p. 32;

M. Parmentier, *op. cit.*, p. 30. Les autres auteurs mentionnés *supra*, n. 7, ne se prononcent pas clairement sur l'époque où l'incubation fut introduite dans le sanctuaire des deux saints. P. Chuvin, *op. cit.*, p. 110, semble toutefois considérer, à juste titre, que la récupération de la pratique païenne n'eut lieu qu'après la disparition du culte d'Isis dans les années 480.

²⁰ M. Parmentier, *op. cit.*, p. 30.

²¹ Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*, P.G., 76, col. 1024-1025, surtout 1024 C-D. – Commentant entre 408 et 410 le même verset du prophète, Jérôme, *Sur Isaïe*, XVIII, éd. M. Adriaen, «Corpus christianorum, Series latina», LXXIII A, Turnhout, 1963, p. 747, exprime lui aussi son hostilité à l'égard de l'incubation qui, observe-t-il, se célèbre *in fano Aesculapii usque hodie*.

²² Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, II 3, 10-12, éd. J. Bidez et G. Ch. Hansen, «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte», 50, Berlin, 1960, p. 53-54.

²³ Cf. G. Dagron, *op. cit.*, p. 103-104.

²⁴ Comme le souligne N. Fernandez Marcos, *op. cit.*, p. 31, qui reconnaît toutefois qu'on n'a découvert aucun texte liturgique en rapport direct avec l'incubation.

²⁵ Sophrone, *Panégyrique de Cyr et Jean*, 29, P.G., 87, 3, col. 3416 A-C; *Vie de Cyr et Jean* (B.H..G., n° 470), *ibid.*, col. 3696 B-C.

²⁶ A. Bernand, *op. cit.*, p. 322-323.

²⁷ On ne possède plus le texte grec original de cette *Vie*, qui va jusqu'à l'élévation de Sévère au siège patriarcal d'Antioche en 512 et a été écrite avant 518. Mais il en existe une version syriaque, éditée et traduite en français par M.-A. Kugener, dans *Patrologia orientalis*, II, Paris, 1907, p. 7-115. Le récit en question se trouve *ibid.*, p. 14-37; la trad. des p. 16-35 est reprise par A. Bernand, *op. cit.*, p. 207-213. Sur Zacharie le Scholastique, cf. notamment K. Wegenast, s. v., dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IX A 2, 1967, col. 2212-2216; D. Stiemon, s. v., dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, II, 1990, p. 2565-2566.

²⁸ Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*, *trad. cit.*, p. 17-18, 35-36. Cf. L. Robert, *Hellenica*, IV, Paris, 1948, p. 123-126, en particulier p. 125, n. 1 (deux brefs fragments de la *Vie* du philosophe païen Isidore par son disciple Damaskios faisant allusion à cet événement).

²⁹ Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*, *trad. cit.*, p. 20-21.

³⁰ *Ibid.*, p. 27-35.

³¹ *Ibid.*, p. 30-32.

³² La situation révélée par la *Vie de Sévère* avait conduit L. Duchesne, *op. cit.*, p. 11-12, à une hypothèse radicale. La translation des reliques de Cyr et Jean aurait eu lieu après les événements en question et les orthodoxes auraient ultérieurement substitué le nom de Cyrille à celui d'un patriarche hérétique, Pierre Monge ou un de ses successeurs immédiats. Mais H. Delehaye, «Les saints d'Aboukir», *op. cit.*, p. 450, fit observer qu'Eunape († après 414), *Vies des Sophistes*, VI, 11, 8-9 – cf. à présent l'éd. G. Giangrande, «Scriptores graeci et latini concilio Academiae Lynceorum editi», Rome, 1956, p. 39-40 – parle d'une translation de reliques de martyrs après la ruine des temples de Canope. Comme le remarque le savant bollandiste, «les translations des reliques n'étaient pas, après tout, si fréquentes, elles laissaient des souvenirs durables, et rien ne fait soupçonner que Canope avant Menouthis ait été le théâtre d'un événement de ce genre. Mais si Eunape a pu avoir connaissance de la translation des SS. Cyr et Jean, celle-ci a eu lieu dans les premières années du V^e siècle et au commencement de l'épiscopat de Cyrille.» L'argument me paraît être renforcé par l'explication proposée ici.

³³ C. H. Kraeling (ed.), *Gerasa. City of the Decapolis*, New Haven, 1938, p. 328, 479 (n° 306) et pl. LXVII b; C. Cozzolino, *op. cit.*, p. 105-109.

- ³⁴ Cf. N. Fernandez Marcos, *op. cit.*, p. 31, qui se fonde à juste titre sur l'organisation du sanctuaire et la propagande de Sophrone.
- ³⁵ Sur ces sources, cf. *ibid.*, p. 170-173.
- ³⁶ P. Maraval, «Fonction pédagogique...», *op. cit.* (voir n. 6).
- ³⁷ *Ibid.*, p. 383.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 384-386. On trouvera un exemple *infra*, texte correspondant à la n. 59.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 391; N. Fernandez Marcos, *op. cit.*, p. 180-192. L'influence du christianisme est en revanche fort sensible dans la *nature* des fautes, cf. *infra*, texte correspondant aux n. 47-49.
- ⁴⁰ Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 9-11, éd. C. L. Kayser, «Bibl. Teubneriana», Leipzig, 1870, p. 8-10.
- ⁴¹ Inscription citée par Porphyre, *De l'abstinence*, II, 19, et Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 1, 13; cf. E. J. Edelstein et L. Edelstein, *op. cit.*, I, textes n^{os} 318 et 336, p. 163 et 177.
- ⁴² P. Maraval, «Fonction pédagogique...», *op. cit.*, p. 387.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 388.
- ⁴⁴ Sophrone, *Miracles de Cyr et Jean*, XXX, 14, éd. *cit.*, p. 306.
- ⁴⁵ Aelius Aristide, *Discours*, XLIII, 25, éd. B. Keil, vol. II, Leipzig, 1898, p. 345; cf. A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, «Sather Classical Lectures», 26, Berkeley-Los Angeles, 1954, p. 99 et 170, n. 30.
- ⁴⁶ Cf. les passages cités par A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 170-171, n. 30, et, pour le contexte, *ibid.*, p. 99-103.
- ⁴⁷ P. Maraval, «Fonction pédagogique...», *op. cit.*, p. 390-391.
- ⁴⁸ Sophrone, *Miracles...*, XXXII, p. 308-312.
- ⁴⁹ *Ibid.*, XII et XXXVI-XXXIX, p. 264-269 et 322-339. Cf. Ch. von Schönborn, *op. cit.*, p. 65-67 et 105; N. Fernandez Marcos, *op. cit.*, p. 149, 184, 188-190; P. Maraval, «Fonction pédagogique...», *op. cit.*, p. 388-390.
- ⁵⁰ Sophrone, *Miracles...*, XXXVIII, 1-9, p. 333-335.
- ⁵¹ *Ibid.*, XXXVIII, 10-12, p. 335.
- ⁵² *Ibid.*, XXXVI, 3-24, p. 323-328.
- ⁵³ *Ibid.*, XXXVI, 25-30, p. 328-330. Sur le *Tétrapyle* transformé en église, cf. P. Maraval, *Lieux saints...*, *op. cit.*, p. 316 (l'auteur confond toutefois l'icône en question et celle vue en songe par Théodore).
- ⁵⁴ Sophrone, *Miracles...*, XXXVI, 3, p. 323.
- ⁵⁵ G. Dagron, «Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines», dans T. Gregory (ed.), *I sogni nel medioevo. Seminario internazionale, Roma, 2-4 ottobre 1983*, «Lessico intellettuale europeo», 35, Rome, 1985, p. 37-55 (p. 42-43, 47).
- ⁵⁶ Cf. notamment T. Velmans, «L'image de la Déisis dans les églises de Géorgie et dans celles d'autres régions du monde byzantin», I^{re} partie, *Cahiers archéologiques*, 29, 1980-1981, p. 47-102 (p. 52, pour le texte en question).
- ⁵⁷ Sophrone, *Miracles...*, XXXVI, 15-16, p. 325-326.
- ⁵⁸ Cf. N. Fernandez Marcos, *op. cit.*, p. 122-124, 136-152. Dans de nombreux miracles, il ne s'agit toutefois pas de remèdes réels (voir texte).
- ⁵⁹ Sophrone, *Miracles...*, XXX, p. 302-306.
- ⁶⁰ Autres exemples dans H. Delehay, «Les recueils antiques...», *op. cit.*, p. 26-27; P. Maraval, «Fonction pédagogique...», *op. cit.*, p. 386.
- ⁶¹ Sophrone, *Miracles...*, LXX, 1-24, p. 394-399.

⁶² On trouvera un bon résumé dans H. Delehaye, «Les recueils antiques...», *op. cit.*, p. 30-31.

⁶³ Sophrone, *Miracles...*, LXX, 16-17, p. 397-398.

⁶⁴ Cf., outre le passage mentionné plus haut, *ibid.*, XXXVI, 10, p. 324; XLII, 5-6, p. 345; LI, 11, p. 364.

⁶⁵ *Ibid.*, LXX, 18-21, p. 398. L'apôtre fit trois fois le signe de la croix sur la paupière de l'œil gauche du malade. Celui-ci le supplia de faire de même pour l'œil droit; mais Thomas affirma qu'il était également guéri, puis il disparut. Peu après (*ibid.*, 22-23, p. 399), S. Jean (le compagnon de Cyr) vint confirmer que les deux yeux étaient bien guéris et, pour rassurer Sophrone, il baisa l'œil droit à trois reprises.

AGOBARD, EVEQUE DE LYON († 840),
LES SOUCOUPES VOLANTES,
LES CONVULSIONNAIRES

par
Henri PLATELLE

Lyon a joué un rôle important dans la vie intellectuelle de l'empire franc au IX^e siècle¹. Les bases de ce rayonnement ont été assurées par l'évêque Leidrade (798-814), comme on peut s'en rendre compte dans le rapport détaillé qu'il envoya à Charlemagne tout à la fin de son règne. On y voit notamment qu'il s'est occupé des écoles, de l'enseignement, de la bibliothèque, toutes choses qui permirent à la cité de devenir un centre d'études théologiques remarquable. Son successeur Agobard (814-840) qui va nous retenir est certainement l'une des illustrations de la seconde phase de la «Renaissance carolingienne», celle qui correspond approximativement au temps de Louis Le Pieux. Originaire sans doute d'Espagne ou de Septimanie wisigothique, il serait de ce point de vue à rapprocher du grand Théodulphe d'Orléans (†821), dont il est presque l'égal. Très cultivé, animé d'un sincère amour de la vérité, il écrivit sur quantité de sujets en rapport avec sa fonction épiscopale: théologie proprement dite (l'adoptianisme), la liturgie, la pastorale, diverses formes de superstition, les Juifs, la politique ecclésiastique de l'empire. Les deux écrits qui vont nous retenir brièvement appartiennent à sa polémique contre les superstitions. Ils sont d'un grand intérêt du point de vue de l'histoire de la culture, car ils jettent une vive lumière à la fois sur certaines croyances populaires, sur le mode de raisonnement d'un esprit distingué (ce qui permet de mieux saisir la notion de superstition) et enfin sur quantité de détails relevant du milieu et du moment.

Les *Tempestariï*, la magonie, la notion de superstition

Le premier texte qui date du début de l'épiscopat d'Agobard est un petit traité intitulé *De grandine et tonitruis* (Sur la grêle et le tonnerre)². L'auteur y raconte avec indignation l'histoire de sorciers qui, non contents de déchaîner de graves intempéries, concluent à cette occasion des pactes avec des voyageurs aériens venus enlever les récoltes. Écoutons donc Agobard, qui s'exprime sans détours de rhétorique: rien ne peut remplacer ce contact direct³.

«Dans cette région presque tout le monde – noble ou non, citadins ou paysans, jeunes et vieux – pense que la grêle et le tonnerre peuvent être provoqués arbitrairement par les hommes. Dès que les gens entendent le tonnerre et voient des éclairs, ils disent «*aura levatitia est*» (*approximativement: l'air est possédé par le mouvement*) et quand on les interroge sur le sens de cette formule, ils déclarent, les uns avec honte et quelque scrupule de conscience, les autres avec l'assurance habituelle aux ignorants, que l'air est soulevé par les sortilèges des hommes et qu'ainsi on peut parler «*d'aura levatitia*»...

«Selon ce que nous avons vu et entendu, bien des gens sont assez fous et stupides pour croire et déclarer qu'il existe une région nommée Magonie, d'où viennent des navires aériens dans lesquels on embarque pour cette destination les fruits de la terre tombés sous les coups de la grêle ou des tempêtes, et à cette occasion ces matelots aériens paient un certain prix à ces faiseurs de temps (*tempestarii*) pour en recevoir récoltes et fruits. Parmi tous ces gens assez stupides pour croire à la possibilité de telles choses, nous en avons vu qui présentaient dans une certaine assemblée quatre hommes enchaînés – trois hommes et une femme – prétendument tombés de certains de ces bateaux aériens. Après les avoir tenus enchaînés quelques jours jusqu'à la réunion de cette assemblée, ils les présentèrent, comme je l'ai dit, en notre présence en réclamant la lapidation. Mais cependant la vérité l'emporta et après bien des raisonnements ceux qui les avaient présentés furent confondus, selon la parole du prophète: Ils ont été confondus, comme est confondu le voleur pris en flagrant délit (Jérémie II, 26)»...

Ces deux passages ouvrent le traité d'Agobard, mais dans la suite mêlés à une argumentation sur laquelle il nous faudra revenir, nous trouvons encore d'autres renseignements extrêmement précis. Voici par exemple comment l'évêque de Lyon pratiquait la critique du témoignage au cours d'interrogatoires pressants⁴:

«Nous avons souvent entendu des gens déclarer qu'ils connaissaient de tels faits arrivés en certains lieux; mais nous n'avons pas encore entendu quelqu'un pouvant déclarer qu'il les avait vus. Un jour on me parla de quelqu'un qui aurait vu ces choses. Je mis beaucoup d'ardeur à le rencontrer et j'y suis finalement arrivé. Mais quand je parlais avec lui et qu'il essayait de me dire qu'il avait vu cela, je le soumis à toute sorte de prières, d'adjurations et de menaces divines en lui demandant de ne pas dire autre chose que la vérité. Il affirmait alors que ce qu'il disait était bien vrai; il nommait l'homme, le moment et le lieu; mais pour finir il avoua que lui-même n'avait pas été présent à ce moment».

A côté de ces sorciers maléfiques responsables de catastrophes, il en existait d'autres qui par leurs contre-charmes pouvaient empêcher les tempêtes et on leur versait même une sorte de dîme pour les services attendus⁵:

«Les habitants du lieu ont établi quelle part de leurs récoltes ils donneront; c'est ce qu'il appellent la part canonique (*canonicum*). Nombreux sont ceux qui d'eux-mêmes ne versent jamais la dîme aux prêtres ou n'accordent jamais d'aumônes aux veuves, orphelins et autres pauvres, toutes choses qui leur sont souvent rappelées par des prédications, des lectures, des exhortations sans obtenir leur acquiescement. Mais la part qu'ils appellent canonique, ils la paient spontanément à leurs prétendus défenseurs, sans aucune prédication, ni admonestation, ni exhortation, mais par l'intervention du diable».

Toute cette histoire est pleine d'enseignements. Première constatation: ces croyances et ces pratiques ont été observées par Agobard lui-même, comme on a pu le voir dans ces descriptions d'assemblées judiciaires et d'interrogatoires. Son témoignage se présente donc d'une manière plus favorable que ce n'est généralement le cas pour les sources concernant les pratiques superstitieuses (conciles, pénitentiels, pèlerinages). En effet on peut toujours se demander dans quelle mesure ces sources sont indépendantes les unes des autres et par conséquent dans quelle mesure elles reflètent la réalité contemporaine et locale⁶. Pour cette fois, le doute n'est pas possible.

Seconde observation: ces «faiseurs de temps», souvent mal intentionnés, mais parfois bienfaisants sont bien connus de l'Antiquité classique et ils continuent à être dénoncés durant le Moyen Age par une foule de textes normatifs. Il suffit pour s'en rendre compte de consulter le dictionnaire de Du Cange au mot *Tempestarii*⁷. On y trouve des citations d'Empédocle, de Sénèque, de Tibulle, d'Ovide, de Lucain et quant aux références médiévales, elles vont de la loi wisigothique et du capitulaire d'Aix de 789 à Agobard, Burchard de Worms, Yves de Chartres. Et il faudrait encore ajouter à ce relevé les innombrables procès de sorcellerie dans lesquels figure souvent parmi les charges le reproche d'avoir provoqué des désordres météorologiques. Le témoignage d'Agobard s'insère donc dans un vaste ensemble, même si nous devons rappeler nos réserves exprimées précédemment.

Quant aux *Tempestarii* bienfaisants, Agobard les distingue nettement des autres; il ne s'agit donc pas des mêmes personnages s'acquittant alternativement des deux fonctions. On leur réserve, nous dit-il, une part fixe de la récolte (*canonicum*), un usage qui rappelle évidemment les offrandes destinées jadis à apaiser les mauvais esprits cachés derrière les intempéries dévastatrices: il s'agit donc typiquement d'un contre-charme⁸. Agobard pourtant ne semble pas avoir découvert cet arrière-plan nettement païen, puisqu'il condamne cette pratique avant tout comme une sottise et une concurrence illicite de la dîme, qui, elle, a une tout autre origine.

Nous en arrivons ainsi aux voyageurs venus de Magonie et descendus de vaisseaux aériens. Ils font naturellement penser à nos soucoupes volantes habitées parfois par de petits hommes verts, à une différence près toutefois: c'est qu'en une occasion les contemporains d'Agobard auraient réussi à capturer quatre de ces voyageurs exotiques. C'est là un beau témoignage sur la force d'illusion collective que suscite un temps de panique⁹.

Plutôt que de pousser le parallèle peut-être dangereux avec les soucoupes volantes, on pourrait tenter un rapprochement avec les *mirabilia mundi*, fréquemment évoquées dans la littérature du Moyen Age (récits de voyage fictifs, recueils de raretés) et parfois représentées sur les miniatures¹⁰. On y trouve des hommes avec la tête entre les épaules, d'autres qui rampent à quatre pattes, des

anthropophages etc. Il faut bien voir que dans la pensée des auteurs il s'agit de tout autre chose que des êtres fabuleux de la mythologie (centaures, sirènes, harpies). Ce sont pour eux des créatures réelles, mais habitant les confins du monde et donc inaccessibles. Tel est précisément le cas de ces intrus venus de Magonie, un pays mystérieux, peuplé sans doute de mages, à moins que ce ne soit de mahométans¹¹.

Ces quatre suspects tombés du ciel furent finalement présentés à une assemblée judiciaire. Il ne peut s'agir du *mallus* comtal, car celui-ci aurait été présidé par le comte ou son représentant, ce qui n'est pas le cas; et d'autre part l'on ne voit pas qu'Agobard ait jamais exercé la fonction de *missus* qui l'aurait à titre exceptionnel substitué au comte dans ce rôle. Dès lors on est obligé de reconnaître dans cette assemblée une institution proprement ecclésiastique, le synode paroissial, une forme du droit de visite de l'évêque à qui revenait donc la présidence¹². Dans ce type de réunion – bien connu grâce à Régino de Prüm (vers 840-915), un quasi-contemporain d'Agobard – des témoins synodaux désignés à l'ouverture de la session dénonçaient les infractions publiques à la discipline ecclésiastique. C'est à peu près ce qui se passe ici et la peine de la lapidation – qui certes est ignorée des pénitentiels et qui est peu représentée dans le droit germanique – s'accorde malgré tout avec l'arrière-plan biblique de la vie religieuse du temps.

Il ne reste plus qu'à dégager l'argumentation d'Agobard face à ces croyances et pratiques populaires. Qu'il les considère comme des sottises n'est pas douteux. Il suffit de l'entendre parler de cette assemblée judiciaire où l'on présenta quatre prétendus magoniens ou encore d'écouter l'interrogatoire auquel il soumit un pseudo-témoin oculaire. On dirait même que dans ces occasions il pressent la force de l'illusion individuelle ou collective. De même il montre fort bien que les pouvoirs bienfaisants attribués à certains *Tempestarii* sont des chimères, sans quoi ils auraient pu faire cesser la terrible sécheresse qui a sévi récemment. Nul doute par conséquent qu'à ses yeux ce type de superstition ne constitue vraiment une «perversion de la raison» (pour reprendre une expression de D. Harmening)¹³.

Pourtant et de manière indiscutable l'essentiel n'est pas là. La condamnation portée par Agobard est avant tout d'ordre théologique. S'il rejette tout ce qu'on raconte sur les *Tempestarii*, c'est que cela reviendrait à accorder à des hommes un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu. Et il n'a pas de peine à trouver dans la Bible une foule de textes présentant les fléaux naturels comme des moyens employés par Dieu pour châtier ou pour éprouver, au sens littéral de ce terme. D'autres textes plus généraux encore présentent la Sagesse divine à l'œuvre dans l'ensemble de la nature (par exemple le superbe passage de l'*Ecclésiastique*, 43, 12-25). En conséquence la superstition relative aux *Tempestarii* n'est pas seulement une «perversion de l'intelligence», elle est avant tout une «perversion de la foi» (une autre expression de D. Harmening). Au fond la position d'Agobard

en ce domaine est assez voisine de celle du fameux canon *Episcopi* concernant le vol nocturne des sorcières. De part et d'autre on ne met pas en doute la réalité des maléfices diaboliques, mais certaines choses sont fermement rejetées comme un empiètement impossible sur la toute-puissance de Dieu¹⁴.

En annexe de son traité notre auteur a tenu à raconter une autre histoire, sans rapport avec la précédente, mais d'inspiration tout à fait semblable. Ainsi donc, nous dit Agobard, il y a quelques années on prétendait que le duc de Bénévent Grimoald (sans doute Grimoald IV, 806-817), un ennemi de Charlemagne, avait envoyé des émissaires pour répandre partout certaines poudres empoisonnées et faire périr ainsi tous les bœufs¹⁵.

«Pour cette raison bien des gens ont été arrêtés, comme nous l'avons vu ou entendu dire; certains ont été tués, beaucoup ont été liés à une planche, jetés dans le fleuve et mis à mort. Chose tout à fait étonnante, ceux qui étaient arrêtés portaient témoignage contre eux-mêmes en disant qu'ils avaient bien possédé et répandu de la poudre. Ainsi donc le diable, à qui Dieu dans un jugement mystérieux et juste, avait donné pouvoir sur eux, réussissait à les rendre faux témoins contre eux-mêmes et à les vouer à la mort. Ni les coups, ni la torture, ni même la mort ne pouvait les empêcher d'avoir cette folle audace contre eux-mêmes».

Or bien évidemment, commente Agobard, tout cela est stupide. Comment une poudre empoisonnée pourrait-elle ne toucher que les bœufs? Comment les émissaires de Grimoald auraient-ils pu la semer partout en si grande quantité? Et voici sa conclusion assez pessimiste, où l'on retrouve le balancement esquissé plus haut entre «perversion de la foi» et «perversion de l'intelligence»: «Nous avons présenté publiquement cette affaire, parce qu'elle était semblable à la précédente et qu'elle pouvait donner un exemple de vaine tromperie et d'une réelle diminution du bon sens»¹⁶.

Les convulsionnaires d'Uzès, de Dijon et autres lieux

Le second texte qui va nous retenir a reçu des éditeurs le titre significatif et prometteur de «De quorumdam inlusionem signorum», c'est-à-dire en somme «Sur quelques miracles illusoire»¹⁷. Il s'agit cette fois d'une longue lettre écrite en commun par Agobard et deux membres de son clergé, le prêtre Hildigisus et le diacre Florus qui est un savant bien connu de ce milieu lyonnais. Elle était adressée à l'évêque de Narbonne Barthélémy qui avait consulté Agobard, mais elle fait état aussi d'informations reçues directement de l'évêque d'Uzès. Ainsi donc des faits étranges s'étaient produits dans l'église de cette dernière cité où l'on conserve le corps de saint Firmin: des gens tombaient à terre victimes d'une sorte d'attaque d'épilepsie ou encore à la manière de ceux «que le peuple considère comme des possédés». On remarquera au passage l'expression prudente d'Agobard. Certains même de ces malades portaient sur la peau des marques qui semblaient venir de soufre enflammé. Pourtant personne n'en est mort et

personne non plus n'a obtenu la guérison d'une maladie antérieure. Les spectateurs de ces choses surprenantes sont saisis de terreurs et font des offrandes parfois importantes. Tout cela, déclare Agobard, nous paraît stupide: «*quod nobis multum stulte fieri videtur*», puisqu'il n'y a nulle trace de guérison et nul espoir d'intercession. Il faut donc observer la plus grande prudence.

L'argumentation d'Agobard qui se déploie ensuite largement rappelle évidemment ce que nous avons vu plus haut. Rien n'arrive sans la volonté ou la permission de Dieu, qui permet parfois aux démons de tourmenter les hommes. Ils sont particulièrement experts d'ailleurs à faire naître la terreur. En tout cas, dans de pareilles circonstances, c'est vers Dieu qu'il faut élever son cœur, sans s'arrêter aux apparences. Voici les passages essentiels¹⁸.

«Quoique le Diable ne reçoive pas toujours le pouvoir de nuire, il en a pourtant toujours l'entière volonté et il guette particulièrement ceux sur qui il se voit avantagé parce que leur foi est petite et leur raison légère (*on retrouve ici «la perversion de la foi» et la «perversion de la raison»*). C'est pourquoi on voit ces garçons, ces filles et ces idiots tomber à terre et porter des traces de brûlure. A ce spectacle tous les fidèles dotés de raison doivent instruire leur cœur à la seule crainte de Dieu qui ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces. Et c'est ainsi qu'il faudrait faire si nous étions éprouvés par la dent des bêtes ou de tout autre manière ou bien si nous voyions d'autres personnes éprouvées...

«Vous nous avez fait savoir que tous ces gens après avoir été frappés (*de ce mal*) dans une église y accourent de nouveau et qu'ils y font tous les dons en leur pouvoir. Nous pensons à ce propos qu'ils agissent ainsi trompés par la terreur, en dehors de tout bon sens. Ils agiraient mieux s'ils donnaient de leurs biens aux pauvres et aux voyageurs et s'ils accouraient auprès des prêtres pour recevoir l'onction d'huile selon la prescription évangélique et apostolique, avec son accompagnement normal de jeûnes, de prières et d'aumônes. En effet, s'il y avait des miracles de guérison, que Dieu dans sa bonté accorde aux mérites des saints, le concours des fidèles sur ces lieux serait logique, et si l'on y faisait quelque offrande à la manière ecclésiastique et selon les dispositions des Pères, elle serait utile par son fruit de miséricorde. Mais maintenant en favorisant la cupidité et l'avarice de certaines personnes, ils n'honorent pas Dieu et ne secourent pas les pauvres.»

Cette lettre d'Agobard trouve son prolongement et son commentaire naturel dans une autre lettre émanant cette fois d'Amolon qui, succéda sur le siège de Lyon (841-852)¹⁹. Elle est adressée à Theoboldus, évêque de Langres, qui avait signalé des convulsionnaires à Saint-Bénigne de Dijon. Ces faits se seraient produits depuis que deux soi-disant moines avaient apporté des reliques inconnues venues d'Italie. Des femmes tombaient à terre somme si elles étaient rouées de coups et pourtant on ne trouvait ensuite aucune blessure. Les curieux attirés par ce phénomène étaient à leur tour gagnés par l'épidémie et finalement, déclare l'évêque, trois à quatre cents personnes en avaient été victimes. Bien mieux, quand après avoir récupéré leur bon sens, elles voulaient retourner chez elles, elles étaient à nouveau frappées de coups et contraintes de rentrer dans l'église. Dans le nombre il y avait surtout des femmes: «des jeunes filles et des femmes mariées, des jeunes et d'autres plus âgées, des riches et des pauvres».

Pis encore, le mouvement s'est répandu au-dehors, dans une autre église de Dijon et beaucoup plus loin dans un sanctuaire de Saulieu. Naturellement un peu partout les spectateurs terrorisés ont fait des dons à ces pseudo-malades.

Sur tous ces points Amolon fixe avec netteté sa position. Tout d'abord en ce qui concerne les reliques douteuses: il faut les enlever du sanctuaire et les inhumer au dehors dans le cimetière, dans un endroit connu seulement de quelques personnes. De la sorte, elles seront traitées avec respect, car elles sont peut-être vraies, et on empêchera la foule ignorante de tomber dans l'erreur. Et l'évêque de rassurer son correspondant, il n'y a pas lieu de craindre un châtement pour une telle conduite. Quant à l'épidémie de convulsions, il l'explique par «l'astuce des hommes et la méchanceté des démons». Il refuse de reconnaître de vrais miracles dans ces manifestations étranges, tout simplement parce qu'elles ne sont pas bienfaisantes: c'est donc le contenu du miracle qui permet de juger de son authenticité²⁰.

«Quand donc en effet dans l'Eglise de Dieu de tels miracles se sont-ils produits dans les chapelles des martyrs, des miracles où ce ne sont pas les malades qui sont guéris, mais les bien portants qui sont frappés et font des folies? Quand donc la prière des saints a-t-elle obtenu de Dieu de telles guérisons, par lesquelles d'innocentes jeunes filles guéries dans le sanctuaire ne peuvent communiquer leur joie à leurs parents, mais sont frappées à nouveau quand elles veulent retourner chez elles? Quand donc des martyrs ont-ils rendu à la santé des femmes mariées pour les séparer de leur mari en les frappant d'un châtement soudain quand elles veulent retourner dans leur maison?»

Sur tous ces points, Amolon a bien conscience d'être en parfait accord avec Agobard, dont il joint d'ailleurs la lettre à la sienne. Nous apprenons par la même occasion que les événements d'Uzès – objet de la première missive – ont cessé le jour où l'évêque de Narbonne a nettement pris position à ce sujet. Il a donc le ferme espoir qu'il en sera de même à Dijon et autres lieux, quand les autorités feront leur devoir avec courage.

Conclusion. Les danseurs maudits de Kölbigk (1020-1021)

Le phénomène des convulsionnaires mériterait d'amples commentaires, d'autant plus qu'il connut au xviii^e siècle une résurgence spectaculaire dans la tombe du diacre Paris²¹. Nous nous bornerons ici à rappeler l'histoire fameuse des danseurs maudits de Kölbigk, où l'on trouve le même mélange de frénésie et de malédiction que dans les récits d'Agobard et d'Amolon²². Ainsi donc en 1020-1021 une scène très curieuse se serait produite dans ce village de Saxe. C'était la nuit de Noël et, selon un usage largement répandu à l'époque, une bande d'hommes et de femmes dansaient dans le cimetière. Mais ils se trouvèrent pris d'une sorte de vertige et prolongèrent leur ronde et leur chant durant un temps très long, malgré des efforts des assistants et les objurgations du prêtre. Fina-

lement pourtant les danseurs sacrilèges pénétrèrent dans l'église et s'abattirent épuisés: deux d'entre eux ne se relevèrent pas. Cette histoire fut ensuite largement colportée et amplifiée par la légende. Quelle que soit la part d'affabulation qu'il y ait dans ce récit, il restitue sans doute assez fidèlement l'atmosphère des scènes très réelles décrites par Agobard et Amolon. C'est pourquoi il peut nous servir de conclusion.

NOTES

¹ Sur Lyon et Agobard, voir Franz Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München, 1975, p. 414-427; Mgr Bressolles, *Saint Agobard, évêque de Lyon*, Paris, 1949, M. Besson, «Agobard» dans *Dictionnaire d'hist. et de géo. ecclésiastiques*, t. I, c. 998-1001; *Agobardi opera omnia*, éd. L. Van Acker, *Corpus chris., cont. mediaevalis*, t. LII, 1981; E. Dümmler, *M.G.H., Epistolae*, t. V, 1899, p. 153-239.

² *Agobardi opera omnia*, p. 3-15.

³ *Ibid.*, p. 3-4.

⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ Cette remarque est faite par Dieter Harmening, *Superstitio*, Berlin, 1979, p. 50.

⁷ *Tempestarii*, dans du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinatis*, Paris, 1736, t. VI, c. 1032-1033; voir aussi l'article «Hagel, Hagelzauber», dans H. Bächtold-Straubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin-New York, rééd. 1987, 10 vol., t. III, c. 1304-1320 (l'aspect historique est traité c. 1318-1320). Dom Calmet a parlé également des *Tempestarii* dans son *Traité sur l'apparition des esprits*, t. I, Paris, 1751, p. 144-146.

⁸ Voir art. *Hagel*, surtout c. 1313.

⁹ Voir par exemple sur ce sujet l'article piquant de J.-P. Seguin, «Les ancêtres des soucoupes volantes d'après les récits du xv^e s.», *Le Monde*, 23-24 juillet 1967 (page 11).

¹⁰ Cf. J. M. Plotzek, «Mirabilia mundi», dans catalogue *Ornamenta ecclesiae*, Cologne, 1985, t. I, 107-111.

¹¹ Dernière *Magonia* on voit facilement *Magus* ou *Magia*. Mais il existe aussi *Mahomeria*, qui selon Du Cange aurait donné *mômerie*!

¹² D. Lambrecht, *De parochiale synode in het oude bisdom Doornik gesitueerd in de europese ontwikkeling, 11de eeuw - 1559*, Bruxelles, 1983, 328 p. (thèse). Le chapitre

préliminaire étudie les origines anciennes de cette institution. Réginon de Prüm (840-915) en est l'un des meilleurs témoins, grâce à son *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*. Sur la peine de la lapidation, voir dans le *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, (voir note 7), l'article *Steinigen*, t. VIII, c. 413-415.

¹³ Harmening, *Superstitio*, p. 5.

¹⁴ Le canon *Episcopi*, jadis attribué au concile d'Ancyre en 314, est considéré maintenant comme emprunté à un capitulaire de l'époque franque, cf. Friedberg, *Corpus juris canonici*, t. I, c. 1030 et note 142. Il est reproduit intégralement dans Réginon de Prüm au x^e s., Burchard de Worms et Yves de Chartres au xi^e s., Gratien au xii^e. Sur le plan pastoral le canon *Episcopi* peut être considéré comme un modèle de bon sens. Dans une première partie, la plus brève, il est ordonné aux évêques de combattre les pratiques magiques dans leurs diocèses en expulsant ceux qui s'y livrent. Mais c'est la seconde partie beaucoup plus longue qui est particulièrement intéressante. Elle est consacrée au prétendu vol aérien des sorcières, qui la nuit chevaucheraient des bêtes, traverseraient d'immenses espaces et se retrouveraient en foule au service de Diane. Pour les auteurs du canon, tout cela n'est qu'illusion nocturne semblable aux songes. Ce qui est coupable, ce ne sont pas ces prétendus envols ou assemblées, c'est le fait d'y croire, car c'est attribuer au Démon un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu; c'est se montrer pire qu'un païen. Il faut donc proclamer que tout cela n'est que mensonges diaboliques.

¹⁵ *De grandine...*, p. 14-15. C'est précisément cette histoire de peste bovine (bien attestée en 810) qui permet de dater ce traité des débuts de l'épiscopat d'Agobard (814-840). Elle se serait produite *ante hos paucos annos*; voir sur ce sujet L. Van Acker, *Agobardi opera omnia*, Introduction, p. XXXVIII.

¹⁶ Il y aurait beaucoup à dire sur cette frénésie d'auto-accusation qui scandalise Agobard. Dans d'autres cas, elle pouvait au contraire être conforme aux désirs des juges, comme on le voit dans certains procès de sorcellerie (cf. E. Delcambre, «Psychologie des inculpés lorrains de sorcellerie», *Revue historique du droit français et étranger*, 1954, p. 383-403; 508-526) ou dans les procès préfabriqués des états totalitaires (cf. le roman de Koestler, *Le zéro et l'infini*).

¹⁷ M. G. H., *Epistolae*, t. V, 1889, éd. E. Dümmler, p. 206-210; autre édition *P.L.* t. 104, c. 179-186.

¹⁸ Chapitres XI et XII, *P.L.*, t. 104, c. 184.

¹⁹ *P.L.*, t. 116, c. 77-84.

²⁰ *P.L.*, t. 116, c. 81.

²¹ Pour faire cesser ces manifestations le gouvernement fit fermer en 1732 le cimetière Saint-Médard où ce diacre était enterré. Sur quoi un plaisant fit ces deux vers: «De par le roi, défense à Dieu // d'opérer miracle en ce lieu».

²² Sur les danseurs maudits, lire le long compte rendu que Gaston Paris a donné de l'ouvrage de Edward Schröder, *Die Taenzer von Kölbigk, ein Mirakel des 11 Jahrhunderts* (1896), dans *Journal des savants*, 1899, p. 733-747.

LA SALETTE DANS LA LITTÉRATURE CATHOLIQUE DES XIX^e ET XX^e SIÈCLES

par
Jacques MARX

Poète et *ymagier* des Lettres, au sens médiéval du terme, Paul Claudel nous dit, dans son *Journal*, avoir conçu l'idée d'un vitrail qui aurait pour centre l'Immaculée Conception, entourée de toute une série d'images représentant les grands événements religieux du XIX^e siècle: Bernadette, sainte Thérèse de Lisieux, le curé d'Ars, Pie IX, les missions du père Damiens, le père de Foucauld, la Salette..., et il conclut: «Chaque siècle pourrait ainsi fournir la matière d'un vitrail»¹.

Cette réflexion d'artiste, qui inscrit l'inspiration de l'écrivain dans tout un imaginaire à la fois visuel et fantasmatisé, paraît délimiter assez bien le cadre du présent exposé.

Il ne s'agit pas ici, en effet, de synthétiser l'immense littérature critique qu'a suscitée l'apparition de 1846, dès son émergence dans la conscience religieuse française du XIX^e siècle. Ce travail a été fait par Jean Stern, avec toute la rigueur scientifique et les précautions qu'exigeait le traitement d'un sujet controversé, – ne fût-ce qu'en raison des problèmes de critique historique posés par les premières relations écrites de l'événement, élaborées d'après les déclarations de témoins analphabètes issus du monde rural².

On ne discutera donc pas des faits eux-mêmes, ni de leur authenticité, mais bien de leur perception dans l'histoire du sentiment religieux, telle qu'elle s'est exprimée, de Léon Bloy à Jacques Maritain; de Joris-Karl Huysmans à Louis Massignon; de Tardif de Moidrey à Ernest Psichari, dans ce qu'on appellera la *littérature catholique*.

Il n'est évidemment guère possible, – dans l'espace réduit d'une communication –, d'entamer un débat méthodologique sur les contours précis d'une étiquette passablement douteuse – surtout si l'on songe à l'ambiguë profession de foi esthétique-religieuse de l'auteur d'*A Rebours* et *Là-Bas*. Disons simplement que les textes pris en considération, et dont l'inventaire devrait être complété, tant le sujet est foisonnant³ –, attestent tous et d'un courant de pensée et d'une

sensibilité religieuse historiquement datés, nourris par l'antipositivisme de la deuxième moitié et de la fin du xx^e siècle; avec, par Psichari et Maritain, des prolongements au xx^e. Les écrivains dont il est question appartiennent, au fond, à une époque que tourmente son péché, lequel se confond avec une *modernité douloureuse* coincée entre le triomphe de la République en amont; et, en aval, la déchristianisation. A l'articulation du discours dévot, mystique – parfois hérétique – et du prophétisme militant, cette littérature pose un diagnostic de crise⁴ qui se traduit par une extension visible, et parfois alarmante, de la pensée de la souffrance et de la douleur, alimentée entre autres par la Salette, puisqu'au centre de l'apparition éclate l'espèce de scandale métaphysique que représente une *Béatitude pleurant*⁵. Quant à ses autres caractéristiques, elles sont également le produit d'une réaction idéologique: il s'agit, en effet, d'une littérature de marginaux, flirtant au besoin avec des thèses outrageusement antiprogressistes⁶; et – surtout – d'une littérature de convertis. Cette dernière particularité, qu'Henriette Psichari a tenté d'éclairer sous l'angle sociologique dans ses impertinents souvenirs sur *Les convertis de la Belle Epoque*⁷, est, pour certaines des personnalités marquantes du monde littéraire catholique, à mettre plus ou moins directement en relation avec la dévotion de la Salette. C'est le cas, par exemple, pour Ernest Psichari, dont la conversion fut préparée – alors que le jeune officier se trouvait en Afrique – par une active correspondance avec Jacques Maritain, dans laquelle la Salette est un lieu référentiel⁸. Mais la caractéristique sans doute la plus marquante de cette littérature découle sans doute de la psychologie de la conversion. Je veux parler du radicalisme spirituel qui pousse ces nouveaux croyants à renforcer leur christianisme, à insister sur certains aspects que des croyants de longue date ne mettent plus guère en évidence, comme les questions relatives au Mal, au péché. Le christianisme prend chez eux une coloration âpre, une allure névrotique et, – sans doute –, justiciable en partie de la psychopathologie: c'est ainsi qu'on voit Louis Massignon envoyer, de Jérusalem, à Paul Claudel, le 14 février 1949, une photo représentant Mélanie, lors de son exhumation de 1918, à Altamura. Un squelette exhibé, revêtu de la coiffe de tertiaire dominicaine, figure sur ce macabre document, que Claudel colla dans son *Journal* en l'accompagnant d'une légende: «Je suis noire, mais je suis belle; qu'il me baise d'un baiser de sa bouche»⁹.

C'est un cas limite, bien sûr, mais révélateur d'un *ton*, d'un extrémisme intellectuel allant bien au delà des fonctions de représentation de la littérature d'édification. C'est que la littérature catholique entend établir avec la réalité un rapport spécifique, qui ne consiste ni plus ni moins que dans une reproduction de la nature informée par la Grâce¹⁰. La *vision catholique du réel* qui en forme le tuf, va ici de pair avec une protestation et une intolérance insignes à l'égard des médiocrités (les écrivains catholiques les considéraient en tout cas comme telles) d'une époque dominée par ce que Rémy de Gourmont appelait le *muflisme*¹¹, et plongée, selon eux, dans la nuit spirituelle. Aux dormants, aux publicains, au bourgeois, «... écho stupide, mais fidèle», assure Léon Bloy dans

Le Salut par les Juifs, «qui représente la parole de Dieu, quand elle retentit dans les lieux bas», il faut clamer la douleur, jeter à la tête des vérités violentes¹². Et, en effet, la violence de Bloy, qui rend cet imprécateur si infréquentable, n'est finalement qu'une abstraction dont le projet vise à détacher les événements, les gestes, les individus des contingences, pour les transformer en symboles d'une réalité spirituelle plus haute¹³, ce qui suggère en outre (mais c'est un autre sujet) la puissance créatrice du discours littéraire dans sa capacité théologique¹⁴. Au centre du vitrail, l'image de *celle qui pleure* concentre les deux voies, très hasardeuses, choisies par «le maître de la littérature violente et de la souffrance aiguë»¹⁵, – et par tous ceux qui invoquent de nouveaux *orages désirés*: elle pleure – événement en soi inouï – et elle menace. Ce qu'elle dit, sur la montagne, dans cette formulation brute des premières révélations (transcrites en français du patois dauphinois), c'est tout ce que Bloy et d'étranges catholiques de la fin du XIX^e siècle cracheront au visage du muflisme louis-philippard¹⁶.

«Avancez – mes enfants, n'ayez pas peur, je suis ici pour vous conter une grande nouvelle; si mon peuple ne veut pas se soumettre, je suis forcée à laisser aller la main de mon fils; il (*sic*) est si forte et si pesante que je ne peux plus le maintenir, depuis le temps que je souffre pour vous autres...»¹⁷.

On voit de suite les enjeux. Dans le «baigne matérialiste» qu'est devenue la société française – l'expression, fameuse, est au centre du récit que donne Claudel de sa conversion –, voici venu le temps des prophètes et des va-t-en-guerre contre les tiédeurs de la foi¹⁸.

Une apparition contestée

Il faut, au moins brièvement, rappeler les faits relatifs à l'apparition, qui sont indispensables à l'intelligence de notre propos¹⁹, – d'autant qu'ils ne renforcent guère le statut de l'événement jugé, de l'avis même de ses zélateurs²⁰, comme le plus contestable de tous ceux qui ont marqué l'impressionnante série mariophonique du siècle.

Le 19 septembre 1846, sur la montagne de la Salette (la Salette-Fallavaux est une commune montagnarde du canton de Corps dans l'Isère), deux enfants analphabètes et originaires de milieux très pauvres, Mélanie Calvat et Maximin Giraud (15 et 11 ans) faisaient paître leurs troupeaux près du lit d'une source tarie.

Vers midi, ils s'endormirent puis, au réveil, aperçurent une belle Dame aux habits resplendissants, qui leur tint le discours commençant par la mise en garde citée plus haut. La suite du message, exprimé en français d'abord, en patois ensuite (car les enfants n'avaient pas compris) mêlait la menace et la plainte, car la Dame annonçait une série de calamités (une grande famine, la mort des enfants au-dessous de 7 ans, la pourriture des raisins et des noix) et déplorait

aussi le comportement de beaucoup de chrétiens: la messe n'était plus fréquentée que par des femmes âgées; les hommes travaillaient tout l'été le dimanche, juraient au cabaret, etc. Et la Dame concluait enfin:

«Eh bien! mes enfants, vous le ferez passer à tout mon peuple»

puis disparut après s'être un moment tenue suspendue dans les airs...

La nouvelle se répandit comme une traînée de poudre, et des relations de l'événement furent établies d'après le témoignage des «voyants». Leur masse forme un ensemble hétéroclite, parfois discordant, que Jean Stern a rassemblé dans l'épais dossier de son livre: il ne comporte pas moins de 126 documents, du 20 septembre 1846 au 9 mars 1847! On notera que le récit primitif reçut des enjolivements, relatifs surtout à la parure de la Vierge et à son comportement. Par exemple, il faut attendre environ trois semaines avant que les larmes de la Vierge soient mentionnées: certaines relations ignorent totalement cette particularité – qui parut si importante aux yeux des écrivains catholiques. De même, les documents les plus anciens ne font pas état des *secrets* que la Vierge confia aux enfants, séparément, en leur interdisant de les révéler, si ce n'est au Pape.

Tandis que commençait l'enquête canonique, des pèlerinages emmenèrent sur la montagne des quantités croissantes de pèlerins. La source tarie fit couler de l'eau en abondance, et bientôt on fit état de guérisons, ou simplement de l'amélioration de l'état de santé de diverses personnes, sur les lieux de l'apparition. L'eau de la Salette devint réputée, et Flaubert y fait allusion dans le chapitre IX, de *Bouvard et Pécuchet*, lorsqu'il évoque la crise mystique de ses deux bonshommes²¹. Sur le plan de la procédure ecclésiastique, le caractère surnaturel de l'apparition fut reconnu dès 1848 (on ne manqua pas d'établir un rapport entre les paroles de la Vierge et les événements de la Révolution), et confirmé par mandement doctrinal de l'évêque de Grenoble, Mgr Philibert de Bruillard, le 19 septembre 1851. Une église fut édifée sur les lieux; Pie IX lui accorda de nombreux privilèges, tandis qu'était édifée une archiconfrérie de Notre-Dame Réconciliatrice de la Salette. Léon XIII éleva le sanctuaire de la Salette au rang de basilique mineure et accorda le couronnement de la Madone, à la demande de Mgr Fava, évêque de Grenoble. Il eut lieu le 21 août 1879, en présence de l'archevêque de Paris, de 20.000 pèlerins, 10 prélats et 500 prêtres. Léon XIII approuva peu après l'Institution des Missionnaires de la Salette, et Pie X ses Constitutions. Toutefois, les décrets de 1880 relatifs aux Congrégations religieuses obligèrent le scolasticat à émigrer en Suisse; des missions furent créées au Canada et à Madagascar. La loi sur les Associations, de 1901, amena le transfert de l'école apostolique à Tournai²².

Voilà pour la version officielle des faits.

Mais la contestation surgit bientôt à l'intérieur même du monde ecclésiastique, donnant lieu à une imposante bibliographie d'écrits polémiques *pro et contra*²³. Le point de départ de l'entreprise de démystification fut la publication,

en 1852, par l'abbé Déléon, ancien curé de Villeurbane, d'un écrit sulfureux intitulé *La Salette-Fallavaux (Fallax Vallis) ou la Vallée du Mensonge*, qui contestait à la fois la réalité de l'apparition et celle des miracles consécutifs²⁴. La thèse de Déléon reposait sur l'idée d'une mystification dont il rendait responsable une extravagante locale, bien connue pour son exaltation religieuse et son goût des déguisements, une certaine Constance de Lamerlière. Cette dernière assigna en diffamation Déléon, le 8 octobre 1854, devant le tribunal civil de Grenoble, et demanda 20.000 F de dommages et intérêts. Défendue par Jules Favre, elle fut acquittée le 2 mai 1855: il fut prouvé que, la veille même de l'apparition, elle se trouvait chez elle, à Saint-Marcellin, où un huissier lui remettait un exploit; et d'où il est impossible de rejoindre la Salette en un jour. Toutefois, le tribunal jugea non fondée sa demande de dommages et intérêts, et elle fut condamnée, en appel, à l'amende et aux dépens, le 27 avril 1857, par la Cour Impériale de Grenoble²⁵. Le parti catholique triompha et attribua les manigances de Déléon à ses rapports étroits avec le cardinal de Bonald, qui ne jurait que par Notre-Dame de Fourvière, qu'il ne voulait pas voir défavorisée sur le plan financier.

Mais ce n'était pas tout. Jean-Baptiste Marie Vianney, plus connu sous le nom de curé d'Ars – un futur Bienheureux – émit des doutes, qu'il rétracta cependant ensuite²⁶; tandis que le comportement des témoins et la question des secrets provoquaient le trouble. En effet, Maximin était indocile et capricieux. Il s'échappa du séminaire où on l'avait placé et fit tous les métiers: zouave pontifical, cabaretier sur la montagne (il y établit une buvette pieuse où on pouvait boire la liqueur dite *salettine*)²⁷. Quant à Mélanie, elle entama une carrière de visionnaire tourmentée, passant de couvent en couvent, avant de révéler son secret.

Notons à ce propos que les deux enfants acceptèrent de confier leur secret – au Pape, seulement – en juillet 1851. Le Souverain Pontife le reçut sous pli scellé. Mais la Vierge ayant délié la bergère à partir de 1858, Mélanie publia une partie du secret en 1873. De multiples copies circulèrent et débouchèrent sur une version intégrale, en 1879, qui parut après la mort de Pie IX, à Lecce, avec *imprimatur* de l'évêque de Lecce, Louis Zola. Signé «Marie de la Croix, victime de Jésus, née Mélanie Calvat, bergère de la Salette», le texte provoqua un beau *tollé*²⁸. Mélanie y présentait les prêtres comme des «cloaques d'impureté», prétendait que les conducteurs du peuple de Dieu négligeaient la prière et se laissaient circonvenir par le Démon. Elle prévoyait des châtiments pour une période de 35 ans, incitant le Pape à se méfier de Napoléon III, annonçait encore une vague d'impiété sans précédent sur l'Italie, une «crise» affreuse dans l'Eglise; la guerre civile en France, puis une guerre générale en Europe; l'incendie de Paris, l'arrivée de l'Antéchrist, fils d'une religieuse hébraïque et d'un évêque, des tremblements de terre, des fleuves de sang, etc. Bien entendu, dans cet amas de prosopopées fulminantes, on put voir plus tard l'annonce de

la chute de l'Empire, la Commune de Paris, l'emprisonnement du Pape, le 20 septembre 1870; et – au choix – le tremblement de terre de Nice en 1887, l'expansion du matérialisme et... le triomphe de la magie noire!

En fait, à partir de ce moment – et sans que fût jamais rendue publique la confrontation (dont on ignore si elle a eu lieu au Vatican) entre les versions du *Secret* de 1851 et de 1879 –, deux camps s'affrontèrent. Les mélanistes virent dans la bergère une sainte favorisée dès l'enfance des visions les plus extraordinaires et d'une mission permanente: Bloy fut peut-être leur propagandiste le plus zélé. Les adversaires du *Secret* mirent, par contre, en cause l'équilibre mental de Mélanie dès 1852, situant toute l'affaire dans le contexte des démêlés que la voyante eut avec l'évêque de Grenoble. Il semble en effet que Napoléon III craignait la divulgation de secrets éventuellement peu favorables à son règne. Il remplaça Mgr Philibert de Bruillard par Mgr de Ginouilhac, un gallican perspicace et prudent qui ne croyait pas à l'apparition. Mais Ginouilhac se transforma en croyant, manœuvra également pour obtenir le secret, et finit par exiler Mélanie en Angleterre, d'où il fallut la ramener. Que le contexte ait favorisé chez elle un comportement névrotique n'est pas niable.

En tout cas, le monde ecclésiastique continua à s'agiter jusqu'à ce qu'un décret du Saint Office, du 21 décembre 1915, interdît aux fidèles de discuter de la Salette. Peine perdue, apparemment, puisqu'en 1923 encore, il fallut mettre à l'index une brochure rééditant le texte de Mélanie, avec des pièces justificatives.

Entre temps, Lourdes (1858), Pontmain (1851), – en attendant Fatima –, avaient considérablement éclipsé un pèlerinage qui, destiné à alimenter de pénibles controverses, avait contre lui, sur le plan pratique, d'être très difficile d'accès, en des lieux forts escarpés... Et Pie IX avait proclamé le dogme de l'Immaculée Conception en 1854.

Un Sinai nimbé de nuages

Incontestablement, dans la «trilogie sacrée» réunissant la Salette, Lourdes et Pontmain, l'apparition sur la montagne est inséparable du contexte historique. On devine, à l'horizon du texte, l'étouffante monarchie de Louis-Philippe; la préparation de la révolution de 1848, les problèmes sociaux – le repos du dimanche «volé» par l'industrie, considéré comme une «perte de temps» pour la machine à production des classes privilégiées –; et un état général de malaise religieux qui réexploite certains motifs traditionnels dans l'histoire de l'Eglise, comme la diatribe contre les mauvais prêtres, un lieu commun de la rhétorique sacrée au xvii^e siècle²⁹.

Il est également incontestable que le contenu du message – des prédictions limitées à l'origine au domaine agricole – de même que la forme, adaptée à l'entendement des voyants, s'inscrivent dans un environnement populaire. La

polémique s'est d'ailleurs engagée sur ce point, car si, d'une part, on a cru pouvoir confirmer certaines prédictions (comme la maladie de la vigne, qui se répandit en Europe en 1851; et celle des noix, en Dauphiné, en 1852); d'autre part les avertissements parurent fort disproportionnés par rapport aux terribles prophéties du *Secret*. Il fallut aussi expliquer l'emploi du patois par la Vierge, mais ce ne fut guère difficile, puisque, évidemment, le discours se devait d'être adapté à la simplicité – pour ne pas dire la stupidité – des enfants. Mieux: on s'émerveilla de voir Maximin et Mélanie, ignares et balourds, incapables de s'exprimer, devenir des experts en théologie dès qu'il s'agissait de l'apparition. En fait, de toutes les mises en question apportées par des esprits critiques ou suspicieux à l'égard de l'authenticité du message, la plus mesurée fut aussi, probablement, la plus dangereuse. Elle émane d'un bollandiste réputé, le père Hippolyte Delehaye, qui rapproche tout simplement le texte transmis par les bergers d'un genre prophétique connu en Occident depuis le *vi*^e siècle, la «lettre tombée du ciel» ou «lettre du Christ». Dans la tradition populaire, elle est écrite par le Christ lui-même, en lettres d'or ou avec son sang, et portée sur terre par l'archange saint Michel, ou tombée du ciel. Son objet principal est d'inculquer le respect du repos dominical, qu'en milieu rural les paysans sont sans doute, plus que d'autres, exposés à violer. Ainsi, Delehaye reproduit le texte d'une *Lettre miraculeuse écrite avec le sang de Jésus-Christ*, que dénonce le commissaire central du Directoire près l'administration du département de Jemappes au ministre de la police, le 11 nivôse an sept (31 décembre 1788)³⁰. Ce genre de littérature, sans relief et sans style, issue directement des couches populaires, forme pour Delehaye le véritable substrat du message de la Salette, ainsi que l'indique le savant exégète de ces obscurs apocryphes:

«Nous ajouterons que la célèbre question du *fait de la Salette* eût été plus tôt et plus aisément réglée si l'on avait reconnu dans les paroles attribuées à la sainte Vierge une des formes de la lettre céleste, à peine démarquée»³¹.

On voit donc que la dévotion de la Salette concerne, au départ, un message passablement obscur, relatif à des réalités extrêmement triviales, limitées au milieu rural qui lui a donné naissance. Et pourtant, c'est bien ce message, – dont on a dit qu'il n'apportait la sanction que «d'humbles péchés populaires»³² –, qui servit de référence à la renaissance spirituelle de tant d'écrivains contemporains.

Comment expliquer ce paradoxe?

Il semble qu'on ne puisse aborder cette question qu'à travers une mise en situation comparative de la Salette et de Lourdes.

Observons d'abord que l'idée d'une suite mariophonique cohérente, susceptible d'une interprétation globale, découle de ressemblances significatives entre les deux événements; en particulier le lieu (les montagnes des Alpes dans le premier cas, les Pyrénées dans le second) et les acteurs (des enfants issus du milieu rural); – et alors même que les différences ne sont pas moins frappantes,

en particulier en ce qui concerne la durée de l'apparition (moins d'une heure à la Salette; 18 apparitions réparties sur cinq mois pour Lourdes). Comme l'a montré Claude Savart, le concept de la *série mariophonique* s'est imposé dans les relations critiques vers 1880, au confluent de deux traditions: celle des négateurs, qui insistèrent sur la récurrence pathologique, voire sur la mystification organisée; et celle des «enthousiastes», qui s'enflammèrent à l'idée d'une continuité dans la manifestation du dessein divin³⁵.

A la première de ces traditions appartient incontestablement les interrogations d'Emile Zola, qui a enquêté sur les sources possibles de l'apparition pyrénéenne en vue de son roman *Lourdes*. Zola, en effet, s'est intéressé à l'enfance de Bernadette Soubirous et n'a pas manqué de relever l'influence qu'a pu exercer sur l'esprit de la petite l'abbé Ader, qui s'occupait – à Bartrès – de sa préparation à la première communion³⁶. Sa conclusion suggère, à propos du récit de la Salette, une liaison directe de cause à effet.

«Il (le récit) peut être la cause de tout, sans compter le milieu où trempait Bernadette»³⁵.

A la seconde tradition, par contre, appartiennent d'étranges spéculations qu'il faut situer dans tout un contexte eschatologique, à la faveur duquel se devine une antithèse massive entre les deux événements

On se souvient, par exemple, qu'un des éléments les plus troublants de l'histoire de Bernadette a trait à sa «désobéissance» contre l'ordre formel de ses parents, qui voulaient l'empêcher de se rendre à la grotte de l'apparition³⁶. Cette étrange attitude conduisit le plus fervent adepte, peut-être, de la Salette au XIX^e siècle, Dominique Vercruysse (1797-1880) à présenter l'apparition de Lourdes comme une contrefaçon satanique de la vision de 1846. L'interprétation est passablement audacieuse, et elle a sans doute contribué à motiver la mise à l'index, en 1876, du curieux traité de Vercruysse sur *La Régénération du Monde*³⁷. Toute cette affaire est, en réalité, étroitement liée au développement de la littérature apocalyptique au XIX^e siècle, dans un contexte où sont impliqués les fameux *Secrets*.

Né à Courtrai en 1797, dans une famille d'industriels et de commerçants formant un milieu traditionaliste qu'avaient traumatisé la Révolution française – et peut-être la pensée de Joseph de Maistre – Dominique Vercruysse avait articulé sa démonstration sur une thèse déjà ancienne, mais qu'il entendait revigorer à la lumière de la Salette: le retour des juifs³⁸. Pour Vercruysse, la *Régénération* est imminente, et elle sera précédée de la conversion en masse des juifs. Il pense aussi que cette formidable éventualité forme le contenu véritable du message de la Vierge à la Salette, et il interprète les paroles *mon peuple*, comme le peuple juif! Ce n'était pas une nouveauté: le thème de la conversion des juifs est déjà formulé par saint Paul dans la *Lettre aux Romains*; il a été repris par Pic de la Mirandole et, au XVII^e siècle, par Isaac Lapeyrère. Mais il

n'est pas encore oublié au xx^e siècle, puisque, vers 1920, le P. Louis Billiot en voyait l'amorce concrète dans la *Déclaration Balfour* de 1917...³⁹. Ce qui est nouveau, c'est la cristallisation du thème autour de la figure mariale, qui donne lieu à une exégèse délicate (où la Vierge Marie est «fille d'Israël») articulée sur les *Secrets*. Il existe d'ailleurs, dans la littérature apocalyptique du xix^e siècle, une tendance à lier le thème marial et celui de la venue des derniers temps. C'est ainsi que, dans un *Traité de la vraie dévotion à la très sainte Vierge* de Grignon de Montfort, – béatifié en 1888, canonisé le 20 juillet 1947⁴⁰ –, mais qui ne fut retrouvé en manuscrit qu'en 1842, il est expliqué que la Vierge a un rôle particulier à jouer dans les derniers temps. Comme c'est par elle que le Salut du monde a commencé, c'est par elle qu'il sera consommé: entre les deux moments, elle ne s'est effacée aux yeux des hommes que pour engager ces derniers à être plus proches de son Fils⁴¹. Mais ce n'est pas tout: Vercruysse annonce carrément la naissance de l'Antéchrist le jour de l'apparition, le 19 septembre 1846, et identifie le secret avec la révélation des troubles marquant les différentes étapes de l'unification italienne. Dans le chapitre XXIII de la *Régénération*, il est bien plus précis encore: l'Antéchrist vivra 33 ans, jusqu'en 1879. Comme il faudrait environ neuf ans pour que les Juifs retournent en Palestine et y reconstituent une nation (où ils éprouveront trois ans et demi de persécution), on peut situer leur conversion probable... en 1870! On comprend que de telles débauches d'imagination aient fini par inquiéter les autorités ecclésiastiques, qui furent amenées à intervenir contre l'entourage de Mélanie, où s'agitaient des visionnaires inspirés. Ainsi, l'abbé Emile Combe, curé de Dion, dans l'Allier, voit son ouvrage *Le Grand Coup, avec sa date probable, c'est-à-dire le grand châtement et le triomphe universel de l'Eglise. Etude sur le secret de la Salette, comparé aux prophéties de l'Ecriture*, approuvé par Léon XIII en 1896 (c'était la date du «Grand Coup»), mis à l'Index en 1901. De même, l'abbé Hector Rigaux, curé d'Argoeuves, dans la Somme – fondateur de la revue *Les Croisés de Marie* – sera déclaré suspens en 1911 par Mgr Renouard, évêque de Limoges.

On voit donc qu'en comparaison du succès populaire de Lourdes, le statut de la Salette est fort différent. Présentée par Bloy dans *Celle qui pleure* comme un fait inouï, surpassant le Mont des Béatitudes, et comme *Un nouveau Sinaï*⁴², l'apparition a été perçue comme le centre d'un mystère à décrypter et à méditer, dans un site austère, difficile d'accès, réservé à une élite. Si l'on compare la Salette et Lourdes, on voit qu'en 12 ans les choses ont bien changé: la Vierge ne pleure plus, n'adresse plus de reproches ou de menaces et, manifestement, la colère de son fils s'est apaisée. Peut-être faut-il parler de banalisation; à moins qu'il faille interpréter le glissement comme une édulcoration de la tradition eschatologique, toujours inquiétante, au profit d'une simple alternative dévotionnelle exigée par la montée de l'incroyance. Quoi qu'il en soit, l'ésotérisme du message de la Salette ne convenait qu'à une élite d'intellectuels⁴³.

J. K. Huysmans: la Vierge pour certains

Dans la vie d'Huysmans, la Salette a été une étape privilégiée conduisant l'auteur d'*A Rebours* du Diable à Dieu. Le «Pape de la Décadence» rôdait en fait autour de la religion depuis 1890 et se complaisait dans divers vagabondages pieux, à Ars, à la Grande Chartreuse, autour de certains couvents parisiens. Mais c'est en revenant d'un pèlerinage à la Salette en août 1891 qu'il exprima à l'abbé Mugnier son projet d'écrire un «livre blanc» qui aurait dû s'intituler *La bataille charnelle ou Avant la Salette. Pendant la Salette. Après la Salette*⁴⁴. Ce livre ne parut jamais, ni sous ce titre ni sous celui de *Là-Haut*, titre qui lui fut peut-être soufflé par Lucien Descaves⁴⁵, rendant ainsi possible le douteux jeu de mots qu'on trouve sous sa plume, dans une lettre du 27 avril 1891:

«Je veux faire une sorte de *Là-Haut*, maintenant un livre blanc, l'*A Rebours* de *Là-Bas*»⁴⁶.

Là-Haut ou Notre-Dame de la Salette – titre apparemment définitif – resta donc à l'état de manuscrit, – sa substance s'absorbant en fait dans la composition d'*En Route* –, et nous en aurions ignoré l'existence sans la découverte faite par A. Artinian, qui permit l'édition de 1965⁴⁷. Quant à la conversion d'Huysmans, si elle fut réelle – allant au delà des déclarations d'intention⁴⁸ – elle ne s'accompagna pas, comme on sait, d'une entrée dans les ordres, malgré le séjour à la Trappe de 1892, qui n'en eut pas moins un avantage décisif; car c'est après s'être confessé auprès du père abbé Augustin Marre, familier du cardinal Merry del Val, préfet de l'index, que Huysmans vit abandonnées les poursuites envisagées un moment contre ses ouvrages⁴⁹. A la lumière de ces indications, il devient de plus en plus clair que *Là-Haut* occupe une place décisive sur le chemin qui conduisit l'écrivain de l'esthétisme décadent au catholicisme; et – littérairement – du naturalisme au matérialisme mystique. Dans *Là-Haut*, on retrouve le personnage principal de *Là-Bas*, Durtal, double de l'écrivain. Son évolution est encore loin de s'achever: il est encore névrosé, en proie à des inquiétudes d'artiste, qui leissent indécis, à mi-chemin entre le bouge et la chapelle. *Là-Haut* est donc le compte rendu d'une crise, vécue, au jour le jour, dans la confusion et l'opacité: Durtal parle de «rêvasseries mystiques» qui «finissent dans la cochonnerie»⁵⁰. Il se tourmente, se bat contre lui-même, flotte comme une épave entre la Luxure et l'Eglise.

C'est dans ces circonstances qu'il reçoit de l'abbé Boullan le conseil de se rendre à la Salette. Dans *Là-Bas*, le rôle de Boullan est assuré par le Dr Johannès; dans *Là-Haut* par l'abbé Gévresin, – celui-là même qui deviendra vicaire général de l'évêque de Chartres dans *La Cathédrale*⁵¹; et l'introduction de ce personnage dans le récit apparaît comme un écho des thèmes sataniques évoqués dans le roman précédent: on se souvient en effet que l'abbé Joseph-Antoine Boullan, né en 1824, s'occupait avec une jeune converse miraculeusement guérie à la Salette, Adèle Chevalier, d'une étrange congrégation religieuse à laquelle

il avait donné le nom d'«Œuvre de la Réparation». Il enseignait à ses disciples que la chute éternelle s'étant effectuée par un acte d'amour coupable, c'est par des actes d'amour religieusement accomplis que peut et doit s'accomplir la Rédemption. Ses pratiques scandaleuses aboutirent à sa condamnation en correctionnelle, et il fit trois ans de prison à Rouen, de 1861 à 1864. Il rédigea alors la confession de ses crimes dans un écrit connu sous le nom de *cahier rose*, dont Massignon fit don à la Bibliothèque du Vatican en 1930⁵². Interdit en 1875 par l'archevêque de Paris, il entra en relation avec Vintras, à qui il succéda comme chef suprême de l'Œuvre de la Miséricorde et se fixa à Lyon, où Huysmans fit sa connaissance, au plus fort du conflit qui l'opposait aux coryphées de la Rose-Croix, Stanislas de Guaita et Péladan. Ce n'est, au surplus, qu'en 1893, après la mort de Boullan, que Huysmans obtint des révélations accablantes sur le personnage du prêtre rénégat, et cette découverte ne fut probablement pas étrangère à l'abandon de *Là-Haut*. D'autre part, il n'est pas sans intérêt de noter que Vintras (1807-1875), – dont l'histoire inspira Maurice Barrès dans *La colline inspirée*⁵³ –, se croyait désigné par la Vierge pour rassembler un groupe de prédestinés en vue de la Parousie imminente. Il organisa un culte nouveau, le *sacrifice provictimal de Marie*, qui comportait une théologie eschatologique: il ne voit d'ailleurs pas Marie comme une simple médiatrice; il la divinise⁵⁴.

Le voyage de Huysmans-Durtal, décrit dans *Là-Haut*, eut lieu en juillet 1891, en compagnie de Boullan et de la gouvernante de ce dernier, Madame Bavoil. L'intérêt du livre ne consiste pas vraiment dans la description des lieux, mais dans la discussion entre Durtal et Boullan, qui synthétise assez bien l'ensemble des objections formulées contre la Salette, que Boullan détruit systématiquement. Ainsi, le langage de la Vierge, farci d'exclamations et de prosopopées fulminantes; l'emploi du patois – si peu digne, apparemment, de la Reine du Ciel, ne doit pas choquer c'est le style même des Ecritures inspirées. Et, d'ailleurs, la Vierge entendait bien éviter qu'on soupçonne les enfants d'avoir inventé son discours!

De même, Boullan démontre l'inanité de l'hypothèse La Merlière: à 56 ans, corpulente, cette dernière ne pouvait gravir la montagne, alors difficilement accessible; elle ne pouvait s'y cacher (pas d'arbre, de buisson...). Les doutes des ecclésiastiques de la région sont également replacés dans le contexte des rivalités internes agitant le diocèse de Grenoble. Comme Durtal s'interroge sur la réalité des malheurs annoncés, Boullan réplique que la Vierge n'a pas en vue une chronologie rigoureuse, – ce qui rend évidemment possibles toutes les spéculations! Enfin, le discrédit jeté sur la Salette est présenté comme le résultat d'une conjonction entre des intérêts politiques, en l'occurrence les réticences de Napoléon III à l'égard des *Secrets*; et de l'émoi suscité dans le monde ecclésiastique par un discours franchement anticlérical.

Rien, dans tout cela, qui soit neuf. Manifestement, Huysmans synthétise habilement, à l'intention de son lecteur, la documentation qu'il a rassemblée.

Mais le parallèle avec Lourdes est plus impressionnant. Selon Boullan, il existe bel et bien une série mariophonique. La Vierge se montre en différents endroits, sous différents aspects, avec lesquels les croyants entrent en communion. A Lourdes, c'est l'Immaculée Conception, la Vierge glorieuse et gaie; à la Salette, c'est la Vierge en pleurs, en harmonie avec un paysage triste et désert. Et Huysmans de conclure, sur une de ces déclarations tranchées dont il a le secret:

«... car enfin Notre-Dame de Lourdes est une Madone joyeuse pour les foules, si j'osais, je dirais même tout bas, une Madone pour les mufles!»⁵⁵.

C'est d'ailleurs l'occasion, pour lui, de réitérer son *credo* d'écrivain catholique, passionné par la foi esthétisante, lorsqu'il s'en prend au livre célèbre d'Eugène Lasserre sur Lourdes (1869); livre d'un «cacographe», d'une «nullité», qui a lancé Lourdes en visant la clientèle des bondieusards, la plus réfractaire qui soit à l'art, dans le parti le plus inintelligent: le parti catholique⁵⁶. Sur ce terrain, où Barbey d'Aurevilly avait ouvert la voie, Huysmans se trouvait à l'aise. Il milite pour l'art, et son action s'inscrit dans le courant qui, sur la voie royale mais ambiguë de la sensibilité esthétique, confirme depuis Chateaubriand la religion par le culte des *images*. Aussi, sur la montagne, est-il fort déçu par «l'infâme bondieuserie» de l'endroit. Dans *La Cathédrale*, il est plus explicite⁵⁷, en interprétant là aussi le message par rapport à Lourdes. La désaffection du pèlerinage s'explique, pense-t-il, par les difficultés d'accès au lieu lui-même⁵⁸. Ce dernier est pourtant très parlant; il note «l'effroi du site», l'impression de malaise qui s'empare du visiteur remontant la vallée du Drac, et, sur la hauteur, «... la pelade de la nature, la lèpre des sites» dérouter «l'idée de l'infini qui est en nous». Mais ce n'est rien en comparaison de la sainte colère qui l'étouffe à la vue des aménagements modernes du site: une basilique défigurée par un infâme enduit «couleur moutarde»; des statues affligeantes de mauvais goût, dans le plus pur style saint-sulpicien. Il note que le groupe réalisé là par un sculpteur du nom de Barrême d'Angers, – et fondu dans les usines à locomotives du Creusot – est le sommet de l'appétit de laideur déshonorant l'Eglise de son temps:

«Une Vierge accoutrée de vêtements ridicules, coiffée d'une sorte de moule de pâtisserie, ~d'un bonnet de Mohicane, à genoux la tête entre ses mains. Puis la même femme debout, les mains ecclésiastiquement ramenées dans ses manches, regarde les deux enfants auxquels elle s'adresse, Maximin frisé tel qu'un caniche et tournant entre ses doigts un chapeau en forme de tourte, Mélanie engoncée dans un bonnet à ruches et accompagnée d'un toutou de presse-papier en bronze; enfin la même personne encore, seule, se dressant sur la pointe des pieds, lève, en une allure de mélodrame, les yeux au ciel»⁵⁹.

On aurait tort, cependant, d'imaginer que cette vision débilite déprime complètement, à ses yeux, un événement dont il perçoit en réalité le statut fondamentalement contradictoire. Ce qui s'est passé, en réalité, à la Salette, c'est qu'empruntant une forme matérielle adaptée à la dévotion des humbles, –

affûtiaux de première communion et laids atours – une Béatitudo s'est servie d'âmes «mal équarries» pour viser une élite:

«Elle est descendue à Lourdes pour tout le monde et à la Salette pour quelques-uns»⁶⁰.

Il y a donc une logique interne dans la suite mariophanique. Le message de la Salette s'atteste pour les âmes éprises de la *douleur*, pour des âmes mystiques aimant à revivre les souffrances de la Passion; et la vérité, profonde de ce message ne peut être détectée qu'à travers le voile recouvrant le siècle de ses venies: tâche réservée à des esprits capables de s'élever au delà des apparences, pour accéder à la compréhension d'un mystère synthétique. De ce point de vue, Lourdes contredit la Salette en même temps qu'il la confirme. Il la contredit dans la mesure où une série de maladresses (le procès, les suspicions du clergé, etc...), relevées à l'envi par les «libre-penseurs» et rationalistes, sont désormais évitées⁶¹. Il la confirme dans la mesure où il complète, à l'usage des masses, un contenu accessible seulement à des esprits affinés, sur le plan de la sensibilité religieuse, ce qui explique en effet que Lourdes ait plutôt passionné des médecins que des écrivains. Mais contradiction et confirmation s'épaulent mutuellement dans une même unité significative. Cela étant, faut-il avaliser l'opinion de Renan, qui affirmait: «Dans le miracle de la Salette, on eut l'idée claire de l'artifice, mais la conviction que cela faisait du bien à la religion l'emporta sur tout»⁶²? On ne tranchera pas; mais il est clair que Lourdes a modifié complètement le projet littéraire de Huysmans: si *Là-Haut* n'a pas paru, c'est parce qu'après la mort de Boullan, le romancier ne voulut pas que son «livre blanc» fit figure de «livre noir» dans le prolongement de *Là-Bas*. Il crut également utile de ne pas trop insister sur la Salette, qui avait désormais mauvaise réputation. L'écrivain s'est donc aligné, peut-être par opportunisme, sur la position catholique officielle; mais le mystique, lui, a dû conserver en secret toute son affection à la Madone gémissant sur «... ce siècle de panmuflisme»⁶³.

Léon Bloy poète et mariolâtre

Bien des discussions autour de Bloy eussent sans doute été évitées si on l'avait cru sur parole lorsqu'il se décrivait ainsi dans une dédicace:

«On a souvent parlé de mes livres mais personne n'a dit que je suis un poète, rien qu'un poète, que je vois les hommes et les choses en poète tragique ou comique et que par là, tous mes livres sont expliqués. Je vous livre ce secret»⁶⁴.

Il n'est pas question ici de contester les pénétrantes synthèses critiques qui ont été consacrées à la spiritualité de Bloy⁶⁵, – et d'autant plus qu'il semble avoir lui-même hésité sur le sens de sa mission littéraire⁶⁶. Mais la question se pose de savoir si, lorsqu'il prend pour la première fois contact avec la Salette, en 1879, il dispose de la formation théologique lui permettant d'intégrer l'apparition

dans une vision du monde cohérente. Un de ses biographes, Jean Steinmann, en doute⁶⁷; mais il faut rappeler qu'il est monté au sanctuaire dans l'intention de faire, en somme, pour la Salette ce que Lasserre avait fait pour Lourdes; c'est-à-dire un travail complet de réfutation historique et théologique susceptible de dissiper l'atmosphère de défaveur entourant l'événement Il n'était pas seul. Une lettre du 10 août 1879 le montre placé sous la direction spirituelle d'un prêtre, l'abbé Tardif de Moidrey⁶⁸. Né à Metz en 1828, Tardif avait été ordonné prêtre en novembre 1859. Il avait été en contact avec les thèses illuminées maistriennes et ballanchistes à Lyon avant de devenir aumônier au Sacré-Cœur de Jette entre 1871 et 1873, ce qui explique éventuellement les analogies de pensée le rapprochant de l'apocalyptisme de Vercruyse. On se trouve en fait en présence d'une véritable nébuleuse idéologique et religieuse, où l'on entrevoit un mécanisme complexe d'influence en cascade d'Ernest Hello (1828-1885), – l'auteur du traité *L'Homme* (1875) – sur Tardif, et de Tardif sur Bloy⁶⁹. Psalmiste de salon, le premier pratiquait sans complexe le style dévot et le dévergondage eschatologique⁷⁰, et Huysmans lui accorda une place de choix dans sa revue de la littérature dévote moderne, dans *A Rebours*:

«De même que Hugo dont il rappelait çà et là les luxations et d'idées et de phrases, Ernest Hello s'était plu à jouer les petits saint Jean à Pathmos; il pontifiait et vaticinait du haut d'un rocher fabriqué dans les bondieuseries de la rue Saint-Sulpice, haranguant le lecteur avec une langue apocalyptique que salait, par places, l'amertume d'un Isaïe»⁷¹.

Bloy correspondait régulièrement avec Hello, et ce commerce intime, personnel, pourrait bien avoir été décisif pour l'évolution de son art d'écrivain. En effet, Hello n'a publié que des ouvrages très mesurés, réservant ses fulminations à sa correspondance et sa conversation⁷². C'est certainement à l'école de ce Hello débordé que Bloy a pris des leçons d'extrémisme intellectuel et de fanatisme. Mais le disciple doit encore au maître un trait de caractère qui acquiert dans son œuvre une dimension théologique: son impatience. Car dans ses lettres frénétiques à Bloy, le visionnaire catholique fait état, avec une précision clinique, des tourments qui habitent ses espérances eschatologiques. Il déclare carrément qu'il souffre physiquement de l'absence de signes, qu'il se meurt de leur absence; et, au voyageur parti pour la Salette, il demande de prier pour que, dit-il, «... je voie ma prière exaucée»⁷³. Il s'ensuit toute une conception de l'art: la parole de l'homme doit se greffer sur la parole de Dieu, et la poétique doit devenir une prophétie, le poète produisant une parole céleste *en faveur de la Terre*.

A Tardif de Moidrey, Bloy emprunte la pratique inspirée de l'exégèse figurative, que le catholicisme militant de la fin du siècle a de plus en plus tendance à apporter à la critique positiviste de la religion. Tardif est l'auteur d'un commentaire sur le *Livre de Ruth*, qui fut publié en 1879 dans l'indifférence générale, mais qui fut réédité, avec un commentaire très élogieux, par Paul Claudel, avec une longue étude *Du sens figuré de l'Écriture*⁷⁴. Claudel lui sait

gré, en effet, d'avoir réactualisé, dans un siècle rationaliste et obsédé par le sens littéral, l'ancienne tradition de l'interprétation morale et symbolique, qui crée un champ de figures; un *champ magnétique*. C'est évidemment une occasion rêvée, pour Claudel, de dénoncer l'attention prédominante portée par le XIX^e siècle à la *lettre*, qui résulte, d'après lui, d'une attitude vicieuse qui fait tout partir d'en bas, d'une activité spontanée de la cause efficiente, expliquant le plus par le moins⁷⁵. Résultat: à force d'expliquer les conditions dans lesquelles on imagine que sont apparus les textes sacrés, et de les manipuler comme les pièces d'un procès, on se décourage, on reste en suspens; on se prive de la semence même de l'Eglise, de la vertu germinative des Ecritures; on se dessèche...

Tant s'en faut qu'on puisse adresser ce reproche à Léon Bloy! Lui, au contraire, va s'engouffrer avec toute la pétulance de son romantisme intempestif dans une lecture symbolique de l'Histoire sous-tendue par des spéculations exégétiques.

On sait le dérapage qui s'ensuivit. Bloy arrive à la Salette, en compagnie de Tardif, le 29 août 1879, et commence aussitôt son travail. La chose se présentait sous des auspices favorables car, – Tardif appartenant à un milieu fortuné – il n'avait plus à craindre l'insécurité matérielle. Mais la désillusion vint vite, car, hélas, Tardif mourut le 28 septembre 1879 à la Salette même, où il est enterré⁷⁶. A ce moment déjà, Bloy, rentré entre temps à Paris, est en passe d'abandonner son projet. Dans un premier temps, il le conçoit encore comme un testament spirituel du défunt et écrit aux missionnaires et à la famille du défunt pour rassembler les éléments dont il a besoin pour compléter son œuvre par une biographie détaillée sur l'abbé. Mais, quelques semaines plus tard, ainsi que l'annonce une lettre du 18 décembre 1879, c'est le choc, le point de départ d'un ouragan spirituel qui va annihiler toutes ses facultés critiques: il s'aperçoit qu'il est né le 12 juillet 1846, soixante-huit jours avant l'Apparition⁷⁷, – et que c'est le nombre des frères d'Obededom choisis avec lui par le roi David pour être les gardiens de l'Arche d'Alliance. Désormais il ne s'appartient plus; il se livre à la Vierge («Elle a tout simplement enfoncé la porte et Elle est entrée avec les neuf mille anges de sa garde dans ma tanière...»), et sait que son livre ne se fera pas. Car ce n'est plus le temps des livres, mais d'une impatience nouvelle. Tourné jusque-là vers le passé, se concentrant sur la Douleur, il se tourne maintenant vers l'avenir, le Troisième Règne et les révélations paraclétiques, – ce qui est en contradiction avec le règne du Christ implicite dans le message. Il retourne donc sur les lieux, en septembre 1880, en compagnie de celle qui est devenue son égérie, Anne-Marie Roulé, une prostituée de 31 ans, fille de l'Assistance publique, qu'il connaît depuis février 1877. Il a fait d'elle une pythonisse, qui lit les signes, un avenir immédiat, des catastrophes précises. Il ne s'agit plus d'écrire, mais de *vivre les Evénements qui vont arriver*⁷⁸; et la manière dont tous deux vivent les prodromes du grand chambardement n'a guère enthousiasmé les missionnaires. Effrayés surtout par la folie commençante d'Anne-Marie, ils mirent le couple à la porte. De toute cette aventure, ce qui a

subsisté, c'est le texte du *Symbolisme de l'Apparition*, poème en prose tragique et prophétique, resté inédit du vivant de Bloy, dans lequel Jean Steinmann a justement vu une «eau-forte noire», dont l'encre serait celle «des caricatures de Daumier, maniée par un admirateur des prophètes bibliques»⁷⁹. C'est une forêt de symboles – à la manière des images bibliques instillées par le romantisme dans la littérature décadente – un tissu d'analogies centrées autour de la figure mariale. Tout un imaginaire personnel se met ici en place, et impose à Marie une série de métamorphoses qui en font le moteur d'une très prolifique machine à images. Marie est annoncée par tous les mots et les métaphores de l'Écriture; elle est une nouvelle Eve, l'épouse du Saint-Esprit, elle s'identifie avec la Croix elle-même. On peut parler, en fait, d'un véritable matérialisme poétique:

«... la Croix de bois par laquelle on entre dans la Jérusalem céleste représente en même temps Marie elle-même si souvent symbolisée dans l'Écriture par les cèdres, par les cyprès, par les palmiers, les oliviers et les platanes»⁸⁰.

Les mots du message de la Salette («Depuis le temps que je souffre pour vous...»); les circonstances de l'apparition – il observe que l'itinéraire suivi par la Dame a la forme d'un serpent dont la queue plongerait dans le ravin et la tête reposerait sur le plateau où l'écrase le groupe triomphant de l'Assomption – tout s'organise (se désorganise?) dans une floraison touffue qui apparaît comme une vraie forêt de Brocéliande. Aussi paraît-il bien difficile de porter un jugement sur un discours dont l'ambivalence théologique frise l'hérésie. Les commentateurs semblent d'ailleurs troublés par cette rhétorique anagogique qui rappelle la *lectio divina* des moines. Maritain par exemple affirme tantôt que Bloy n'a pas d'importance littéraire⁸¹; et tantôt, au contraire, qu'il a été un «poète de génie»⁸². Bloy ne reviendra plus sur la Salette avant *Celle qui pleure* (1908), qui suit son troisième pèlerinage, effectué en 1906. Cette fois-là, il était monté au sanctuaire en automobile – un engin dont il apprécie la trépidation, mais dans lequel il repère aussi la vilénie présente «dans toutes les choses modernes». Nouvelle déception. Il retrouva l'amertume laissée par le séjour de 1880, aggravée par le spectacle désolant de la gent sacerdotale s'ingéniant à minimiser le message, à le confiner dans un contexte historique passé, intégrant d'idiotes statistiques sur la maladie des pommes de terre et le blé gâté. Devant ce «bafouillage sulpicien», ces gardiens de sanctuaire formant «congrégation d'imbéciles et de goujats», il explose: «On n'est pas plus bête, plus criminellement, plus vachement bête»⁸³.

C'est que, évidemment, sur la lancée eschatologique du livre précédent, c'est maintenant aux secrets qu'il s'intéresse, dans un contexte très polémique. Il reproche à la caste sacerdotale d'édulcorer la révélation de 1846, – d'autant qu'elle est impliquée dans les reproches de la Dame. Il s'agit, cette fois, contre le clergé lui-même, de défendre la vérité des secrets et la sainteté des voyants. Sur le premier point, il avait une réponse toute faite: peu importe si les cataclysmes de la Vierge ne se sont pas produits... puisque nous sommes *déjà* morts!⁸⁴. Quant au deuxième point, il était plus délicat, la Bergère n'ayant pas

eu – tant s'en faut! – une conduite irréprochable. Manifestement, Bloy tourne au mélanisme et gobe sans broncher les racontars politico-intégristes d'une mythomane. Mais aussi, quelle poésie! Les pages décrivant la vallée du Drac; celles qui le montrent méditant sur le Paradis sont admirables. Finement, Jean Steinmann note qu'il espérait une mise à l'Index, le livre n'ayant pas l'*imprimatur*. Elle n'eut pas lieu: le livre n'eut aucun succès et l'Eglise s'abstint d'intervenir, elle préféra l'ignorer, car elle ne saurait condamner un poète⁶⁵. *La Vie de Mélanie, Bergère de la Salette* (1912) confirme le glissement de l'interprétation des faits au commentaire des secrets, en même temps qu'elle révèle en Bloy un bien piètre avocat, spécialisé dans les mauvaises causes, ce qui est peut-être dû à son tempérament de visionnaire, incapable de voir les choses et les êtres dans leur réalité spécifique. Car il fait, dans la longue introduction précédant cette complaisante autobiographie contant une enfance merveilleuse au contact avec la nature et l'intimité des choses vivantes, de la simple bergère de 1846 une grande figure charismatique. La «passiflore» dont il fournit une tranche de vie, de 1831 à 1846, – c'est-à-dire dans la période précédant l'apparition, devient une sainte, une «habitante du Paradis» obligée de vivre sur terre. Cette réhabilitation s'imposait, sans doute, car, à propos de Mélanie, on avait parlé d'idiotie, d'hystérie. Mais il est probable aussi que ce fougueux mélanisme trouve son origine dans le sentiment d'une sorte de solidarité le liant à la bergère, en qui il voyait une *artiste*⁶⁶. Manifestement, il apercevait dans cette vie solitaire une destinée comparable à la sienne, oblitérée par la conspiration du silence.

Finalement, la méditation sur la Salette est surtout pour Bloy l'occasion de dénoncer le christianisme huileux et tiède de son époque, et les paroles mêmes de la Vierge sont un prétexte pour révéler le désolant tableau qu'offre le sanctuaire, où l'on voit les missionnaires

«... benoîtement préoccupés de faire leur métier d'aubergistes et d'équilibrer leur livre de caisse en monopolisant la vente des souvenirs de la Salette, respectueux de la hiérarchie sociale en proposant un hébergement wagonnier de première ou de deuxième classe proportionné à l'œdème des portefeuilles»⁶⁷.

Mais ce n'est peut-être là que l'aspect le plus superficiel de sa contribution au «mythe» littéraire de la Salette. Plus profondément, Bloy est un *styliste*, un maître ymagier habile à capturer l'âme humaine dans les retroussements de sa chute; qui fait penser à l'impudeur innocente des sculpteurs du moyen âge détaillant les hontes des réprouvés au tympan des cathédrales. Il n'est pas un véritable théologien, à moins qu'on n'accepte, – comme on l'a fait pour la poésie «religieuse» de Hugo par exemple (dont il a hérité le romantisme flamboyant) – de créer pour son usage une catégorie de *théologie poétique*. Il ne s'agirait pas d'un discours littéraire communiquant une doctrine, un «système», mais bien d'une création de formes offrant, au niveau de la pensée non rationnelle, une approche du divin. Usant des foudres de la Bible, il ajoute à la phraséologie

hugolienne d'obscures fulminations, qu'il intègre dans tout un symbolisme sombre et mystique. La transcendance est là, quelque part, au carrefour des images, à l'articulation des correspondances et des rapprochements – parfois saugrenus – qui nourrissent une rhétorique délirante. Les énigmes, les secrets de Mélanie, la suspicion rôdant autour des témoins étaient fort peu encourageants, faisant pencher la balance du côté de la lourde pesanteur sociologique dont on devine le pouvoir paralysant. Mais du côté de la Grâce, il y a ces désamarrages, le fonctionnement intempérant de cette imagination qui, chez lui, aurifierait des dents de crocodile. Car il fallait beaucoup d'art pour élever d'aussi plates histoires que celles de Mélanie et Maximin à une espèce de dignité vétérotestamentaire. Bloy l'a fait, et il a peut-être même sauvé la Salette, contre les missionnaires eux-mêmes⁸², en lui donnant un statut littéraire.

Claudé - Massignon: de la dérive mélaniste à la synthèse

La confrontation du statut littéraire et du statut théologique de l'événement est également au centre de la relation privilégiée qu'entretinrent, sur la question de la Salette, Claudé et Louis Massignon. On sait que ce dernier, né en 1883, fut élevé religieusement, puis perdit la foi. En 1900, toutefois, il rencontra Huysmans à Ligugé, et cette entrevue laissa des traces. Puis, il découvre l'Afrique, l'Islam, et la mystique islamique en 1907. Arrêté par les Turcs, il éprouve une illumination en mai 1908, échoue à l'hôpital à la suite d'une crise de paludisme, et donne le 25 juin 1908 comme date de sa conversion. C'est à ce moment qu'il entre en correspondance avec Claudé, tous deux poursuivant désormais une aventure mystique à la recherche d'une Totalité qui leur semble découler de la dynamique instaurée par la conversion. Les voies choisies seront différentes: Claudé crée un univers imaginaire servant de substitution mystique pour aller à Dieu, Massignon refusant les «images» et cherchant dans sa vocation universitaire de quoi alimenter le travail qu'il mène en vue du «salut de l'Islam». Tous deux sont passionnés par la dévotion mariale. Claudé, on l'a vu, a largement puisé dans les travaux exégétiques de Tardif, et il en a déduit une méthodologie du sens figuré, qui imprègne ses réflexions sur le sujet. On le voit bien lorsque, lui aussi, gravit la montagne les 11 et 12 août 1930, par un temps radieux. Il observe l'incontournable groupe de bronze et se remémore le message. Les pommes de terre qui pourrissent représentent pour lui les âmes au purgatoire ou celles, enterrées dans la matière, qui ne voient plus la lumière. Les noix qui se gâtent ont, à l'extérieur, une apparence qui ne se maintient que grâce à leur dureté, et Claudé y voit la génération positiviste des Berthelot, des Proudhon, etc. Le raisin qui se corrompra, ce n'est pas seulement le phylloxéra, le mildiou, le black-rot et d'autres calamités agricoles bien connues; c'est aussi la syphilis et tout ce qui est tendre, juteux, mais promis à la destruction, comme la société déchristianisée moderne elle-même. La famine, enfin, c'est à la fois la grande

misère des plaines de l'Inde, où vivent des êtres réduits à l'indigence squelettique; et la faim spirituelle, etc.⁹⁰

Massignon, lui, a fait état de sa conversion en pays arabe, et de son pèlerinage à la Salette en 1911, ainsi que du rôle joué par Maritain et le père de Foucauld dans ses recherches d'arabisant et d'islamisant, où interféraient le philosophique et le dogmatique⁹⁰. Mais le compte rendu de son voyage à la Salette – mouvementé, car il faillit, dit-il, périr dans la neige – indique les divergences qui le séparent de son correspondant. En effet, s'il s'interroge sur cette *nouveauté* de la Vierge *pleurant* sur nous, il n'y voit aucun fumet hérétique, et abonde dans le sens bloyen de la mise en cause d'un clergé «... médiocrement bon, alors qu'il devrait être sain»⁹¹. Il fait aussi allusion aux secrets, à l'entreprise de confrontation du texte livré au Pape avec les innombrables autres publications, qu'il connaît et dont il donne même une abondante bibliographie⁹². En fait, il ne conteste ni les «gesticulations furibondes» ni les «curiosités malsaines» auxquelles ces publications ont donné lieu⁹³; mais il croit aux secrets. Claudel, en réponse, se montre on ne peut plus prudent; il parle d'un «sentiment très complexe à l'égard de la Salette»⁹⁴ et se méfie de prétendues révélations sur l'avenir, qui ont été démenties par les faits, mais fournissent des prétextes aux illuminés. Les deux hommes, manifestement, ne sont plus sur la même longueur d'onde.

Mais c'est dans un autre texte, publié à l'occasion du centenaire de l'apparition, qu'éclate la différence⁹⁵. Massignon y regrette le ronron officiel de la commémoration. Il voit dans l'événement de 1846 une «libération» poussant vers la montagne les évadés d'un système d'iniquité sociale, et il explique les réticences de la hiérarchie ecclésiastique par la crainte d'une résurgence du romantisme révolutionnaire. Mais, en réfléchissant sur le contraste entre la Salette et Lourdes, il réussit un vrai miracle, celui de réconcilier Mélanie avec son destin. En effet, les pleurs étaient en principe impossibles, puisque – par son Assomption – la Vierge était dispensée de souffrir depuis 18 siècles. C'est là qu'intervient Mélanie: elle se substitue à la Vierge, – avec ce que cela suppose comme sarcasmes et scandales – et elle devient «compatiente», «vexillaire de la passion». Le message, issu du vieux tuf subconscient de la communauté chrétienne – ce qui explique la forme traditionnelle et naïvement populaire de la *lettre tombée du Ciel* –, porte non pas sur des prédictions précises, mais sur l'inachèvement, le non-aboutissement. C'est pourquoi le pèlerinage de la Salette reste un lieu de prédilection pour tous ceux que tourmente le statut social de la nation, et c'est ce qui explique qu'il ait tant fasciné les infirmes et «souffrants spirituels» en quête de la restauration d'un ordre légitime. Mélanie, «miroir plaintif de l'Apparue»⁹⁶ est au centre de tout un climat spirituel où prédomine le défectif. La Salette devient ainsi le lieu géométrique de toutes les défaillances: vocations sacerdotales inabouties ou faussées, désirs contrariés de vie conventuelle, espoirs avortés de conversion générale ou de régénération, messianismes

exacerbés par les désastres privés et publics. La Salette se trouve ainsi figée, dans la littérature catholique, – et sans doute à tout jamais – comme une allégorie particulièrement présente dans l'idéologie conservatrice et réactionnaire. Elle est, au centre du Vitrail, une régulatrice de la coulpe: l'image même de l'infortune de la France.

NOTES

¹ Paul Claudel, *Journal*, éd. F. Varillon et J. Petit, Paris, Pléiade, 1968, vol. II, p. 86 (cahier VII, avril 1935).

² Jean Stern, *La Salette*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980 (Collection «Sanctuaires Pèlerinages, Apparitions»). Prêtre et docteur en théologie, l'auteur devient missionnaire de N.D. de la Salette en 1948. Il est archiviste à Rome depuis 1967.

³ Comme on peut s'en convaincre grâce aux relevés de Victor Hostachy, «La Salette dans les Lettres françaises», *Revue des Alpes*, Grenoble, 1945; et surtout dans *La Salette. Témoignages*, Paris, Bloud et Gay s.d., qui comporte quarante articles d'écrivains catholiques contemporains, rassemblés par Maurice Brillant.

⁴ Qu'analyse en profondeur, et de manière circonstanciée, Robert Bessède, *La crise de la conscience catholique dans la littérature et la pensée françaises à la fin du XIX^e siècle*,

Paris, Klincksieck 1975. La Salette fait l'objet d'un des développements consacrés à Bloy («Saint Joseph et Mélanie», p. 568-573).

⁵ La bifurcation du courant doloriste traditionnel de la pensée catholique, vers la Salette, a été mis en évidence par Albert Béguin, *Léon Bloy, mystique de la douleur*, Paris, 1948; et par Richard Griffiths, *Révolution à rebours. Le renouveau catholique dans la littérature en France de 1870 à 1914*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 165. Joyce O. Lowrie, *The Violent Mystique. Thematics of Retribution and Expiation in Balzac, Barbey d'Aurevilly, Bloy and Huysmans*, Genève, Droz, 1974, p. 89, inclut le thème dans une continuité idéologique impliquant Joseph de Maistre, Hello, et surtout l'auteur du livre *De la douleur* (1849), Blanc de Saint Bonnet. On peut voir dans le courant fin de siècle une sorte d'amorce des pensées «laïques» centrées sur la dérélition et la finitude, qui se développerait dans les philosophies contemporaines de l'absurde.

⁶ Comme le montre la stimulante étude de François Richard sur *L'anarchisme de droite dans la littérature contemporaine*, Paris, PUF, 1988.

⁷ Paris, Editions rationalistes, 1971. Dans la préface, Jean Pommier fait état d'une entreprise concertée de conversions, menées en série par l'Eglise, à un moment difficile de son histoire (la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat est votée le 9 décembre 1905). Henriette Psichari passe, quant à elle, en revue les convertisseurs «spécialisés» agissant en milieu littéraire: Tardif de Moidrey pour Bloy; le père Pressoir pour Maurice Sachs; l'abbé Mugnier pour Huysmans; le père Clérissac pour Psichari; l'abbé Chasteignier pour Eve Lavallière, etc. Raïssa Maritain a évoqué cette extraordinaire vogue de conversions, qui se trouva à l'origine d'une véritable *renaissance catholique* en France, dans *Les Grandes Amitiés*, Paris, éditions de la Maison française de New York, 1944, vol. II p. 219 et sq.

⁸ Henriette Psichari, *Ernest Psichari, mon frère*, Paris, Plon, 1933, p. 135, fait allusion à «l'évocation de Notre-Dame de la Salette que Jacques implore pour le salut d'Ernest». Henri Massis, *Notre Ami Psichari*, Paris, Flammarion, 1936, p. 146, évoque une visite commune faite, le 3 janvier 1913, chez Maritain. Ils étaient à cette époque, dit-il, des «catholiques sans la grâce», et reproduit une observation de Raïssa: «Psichari et M(assis)... capables d'admirer sainte Hildegarde, Mélanie (de la Salette)... mais ce n'est pas encore la foi» (p. 146).

⁹ Paul Claudel - Louis Massignon (1908-1914). *Correspondance établie et annotée par Michel Malicet*, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, p. 36.

¹⁰ Définition empruntée ici à Henri Massis, *Réflexions sur l'art du roman*, Paris, 1927, p. 89.

¹¹ *Le latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge*, Paris, Mercure de France, 1892, p. VIII. L'auteur vise en réalité un certain néo-christianisme exhibitionniste qui, au théâtre par exemple, alla jusqu'à mettre le Golgotha sur scène.

¹² «Bloy en clamant son dégoût de toute tiédeur, en criant sur les toits sa soif d'absolu, en faisant voir et toucher la splendeur de sa Foi, inspire à ces affamés le pressentiment de la gloire de Dieu» (J. Maritain, cité par R. Gabriel, *Un Grogard de Dieu, Léon Bloy*, s.l., 1955, p. 8).

¹³ Sur l'interprétation du discours de la violence chez Bloy, voir Jacques Maritain, «Quelques pages sur Léon Bloy», in *Cahiers de la Quinzaine*, XVIII^e série, cahier n° 10, Paris, 1927, p. 14-15.

¹⁴ Et justifie de même l'entreprise de Jean-Pierre Jossua, *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Paris, Beauchesne, «Religions» 1985, dont on lira, sur la question, la passionnante introduction, p. 9-22. Sur la liaison entre l'écriture bloyenne, «catapulte» projetant l'esprit sur le plan divin, et la théologie de la souffrance, voir Pierre Claudes, «Rhétorique du silence», *Léon Bloy*, (*Cahiers de l'Herne*, Paris, 1988), p. 96-107.

¹⁵ Bernard Faÿ, *L'école de l'imprécation ou les prophètes catholiques du dernier siècle (1850-1950)*, Paris-Lyon, 1961, p.136.

¹⁶ Il faut rappeler que la haine de la bourgeoisie est le lieu commun de l'écriture artiste, où les Barbey d'Aureville, les Villiers de L'Isle Adam et tous les catholiques *fin de siècle* sont les alliés objectifs de Flaubert, inventeur de *Bouvard et Pécuchet*. Ces dignes représentants de la bêtise, partagés entre l'héritage d'Homais et les bassesses de la république bourgeoise, sont relayés par Joseph Prudhomme, Tribulat Bonhomet et le père Chapuis dans *La Femme pauvre*, avant de passer sous le scalpel de Bernanos dans *La grande peur des bien-pensants*.

¹⁷ Texte de la *Relation Pra*, dans Jean Stern, *op. cit.*, p. 44.

¹⁸ Lucien Guissard, *Littérature et pensée chrétienne*, Tournai, Casterman, 1969, p. 112, voit un lien intrinsèque entre le prophétisme littéraire au *xx^e* siècle, et la dynamique de la conversion: cette dernière produit un tel bouleversement intérieur, lorsqu'elle se produit dans le chef d'un homme de la parole et de l'écrit, qu'elle détermine une appétence passionnée et exclusive pour le message évangélique le plus tranchant et le plus immédiat.

¹⁹ Outre le livre de Jean Stern, cette histoire peut-être reconstituée grâce à Emile Baumann, *Histoire des pèlerinages de la Sainte Vierge*, Paris, Albin Michel, 1941, 2^e partie, p. 22 sq.; au Père J. Jaouen, *La Grâce de la Salette 1846-1946*, Paris, éd. du Cerf, 1946; au Dr J. Goubert et au chanoine Léon Cristiani, *Apparitions et messages de la Sainte Vierge, de 1830 à nos jours*, Paris, éd. du Vieux Colombier, 1952; à Albert Marty, *Le monde de demain vu par les prophètes d'aujourd'hui*, Paris, Nlles éd. latines, 1962; à J. Estienne, *Notre Dame de la Salette*, Genval, éd. «Marie Médiatrice», 1962; au père Louis Bassette, *Le fait de la Salette (1846-1854)*, Paris, éd. du Cerf, 1965; et à Gérard de Sède, *Faïma. Enquête sur une imposture*, Paris, A. Moreau, 1977.

²⁰ L'éditorial de *L'Apparition de la Salette. Histoire, critique, théologie*, une revue publiée par «La Salette de Tournai», — qui ne semble avoir connu que deux livraisons (I. 1932/II. 1933) —, justifie son projet, 86 ans après l'apparition, par la nécessité de dissiper toute équivoque à propos d'une apparition qui fut combattue avec acharnement «dans une société hostile à Dieu et à son Eglise».

²¹ *Œuvres complètes*, 1923, p. 306. On peut aussi citer un traité médical sur *L'eau de la Salette*, 1858, du Dr Jourdan.

²² Sur ces prolongements, voir Jean Jaouen, *Les missionnaires de Notre-Dame de la Salette*, Paris, Grasset, 1953. Voir, en particulier, pp. 113-122, la relation de l'histoire des missionnaires proscrits en Belgique.

²³ Plusieurs de ces libelles figurent à la Bibliothèque royale Albert Ier, à Bruxelles, dans la *Collection de pièces relatives à des Miracles (Matières religieuses)* sous la cote II 53 298 A.

²⁴ L'ouvrage parut sous le pseudonyme de Donnadiou, et fut suivi, en 1854, en raison de la condamnation sévère que Mgr Bruillard fit paraître dans la presse catholique, d'un appel au Souverain Pontife dans *La Salette devant le Pape, ou rationalisme et hérésie découlant du fait de la Salette, suivie du Mémoire au Pape, par plusieurs membres du clergé diocésain*. Le *Mémoire* est l'œuvre de l'abbé Cartellier, curé de St-Joseph à Grenoble.

²⁵ Pour les détails, voir *Affaire de la Salette. Mademoiselle de Lamerlière contre MM. Déléon et Cartellier, recueilli et publié par J. Sabbatier*, Paris, C. Borroni, 1857.

²⁶ Sur ce sujet, voir l'abbé des Garets, *Le curé d'Ars et la Salette, suivi de divers documents*, Lyon, 1860; et l'abbé Paul Gouin, *L'Ordre de la Mère de Dieu*, Sablé, 1961, p. 40-42.

²⁷ Des écrits parurent pour le disculper, comme *Ma profession de foi sur l'apparition de Notre-Dame de la Salette, ou réponse aux attaques dirigées contre la croyance des témoins*, Paris, 1866; et, de l'abbé Emile Le Baillif, *Triomphe de Notre-Dame de la Salette*

dans l'un des témoins de son apparition. *Maximin peint par lui-même*, Nîmes, 1881 (préfacé par Adrien Péladan, le père du célèbre écrivain symboliste).

²⁸ Titre complet: *L'Apparition de la Très Sainte Vierge sur la montagne de la Salette, le 19 septembre 1846*, Lecce, Tipografia editrice salentina di Giuseppe Spacciante, 1879.

²⁹ Comme le montre l'abbé Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, Bloud et Gay, 1933, vol. IX, p. 77. G. de Sède, *op. cit.*, p. 664-65, voit dans la Salette la répétition générale d'un scénario qui fut peaufiné à Lourdes et à Fatima avec choix d'enfants illettrés choisis dans un milieu rural à forte tradition magique, claustration des voyants, etc. et semble donc concevoir l'idée d'une machination systématiquement préparée.

³⁰ *Note sur la légende de la Lettre du Christ tombée du Ciel*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1899, p. 26-28.

³¹ H. Delehaye S. J., «Un exemplaire de la Lettre tombée du Ciel», *Recherches de science religieuse. Mélanges Grandmaison*, vol. XVIII, 1928, p. 164-169.

³² Equivoque qu'explicite plutôt laborieusement J. Estienne, *op. cit.*, p. 128 en parlant d'un «mystère synthétique».

³³ «Cent ans après: les apparitions mariales en France, au XIX^e siècle, un ensemble?», *Revue d'histoire de la spiritualité* (n^o spécial sur «La fonction du miracle dans la spiritualité chrétienne. Etudes historiques»), tome 48, n^o 100, 1972, p. 205-220.

³⁴ «Sans doute, cette histoire admirable, Bernadette l'avait écoutée passionnément, de son air muet de dormeuse éveillée, puis l'avait emportée au désert de feuilles où elle passait les jours, pour la revivre derrière ses agneaux» (E. Zola, *Lourdes*, Paris, Charpentier, 1894, p. 100). Zola a sans doute puisé son information dans le *Guide de Lourdes et de la Grotte*, Société St Augustin, Desclée de Brouwer, 1892, p. 43. Voir J. Barbet, *La Dame plus belle que tout. Naissance, vie et mort de Bernadette Soubirous*, Paris, Le livre contemporain, 1957, p. 26.

³⁵ Cette conclusion figure dans les journaux de voyage publiés par Zola sous le titre *Mes voyages*, Paris, Fasquelle; cités ici par René Ternois, *Zola et son temps. Lourdes, Rome, Paris*, Dijon, Prévot 1961, p. 224.

³⁶ Cette question n'est, bien entendu, pas ignorée du volumineux dossier rassemblé par l'abbé René Laurentin, *Lourdes. Histoire authentique des apparitions*, Romes-Lourdes, 1961-1963, vol. IV, p. 159, et note 60.

³⁷ Sous-titré *Opusculé dédié aux douze tribus d'Israël*, l'ouvrage parut à Courtrai, chez Beyaert, en 1860, et il est anonyme. Il n'en existe, semble-t-il, qu'un seul exemplaire, conservé dans le fonds Slosse de la Bibliothèque communale de Courtrai, avec la mention manuscrite «Joseph de Félicité», identifié par l'abbé Slosse comme Dominique Vercruysse.

³⁸ Sur Dominique Vercruysse et ses théories, la source irremplaçable reste l'étude de l'abbé Paul Catrice, «Deux Courtraisiens du XIX^e siècle prophètes de la régénération du monde et de la conversion des juifs», *Mémoires du cercle royal historique et archéologique de Courtrai*, nouvelle série, tome XLI, 1974, p. 123-315.

³⁹ Sur ce thème bloyen par excellence, voir Charles Jourmet, *Destinées d'Israël. A propos du Salut par les Juifs*, Fribourg, Egloff, 1945; et la critique de Jules Isaac, *Jésus et Israël*, Paris, Fasquelle, 1946.

⁴⁰ Catrice, *op. cit.*, p. 246 n. observe qu'il existe une «Association des enfants de Notre-Dame de la Salette et de Saint Grignon de Montfort». Sur la vie et l'œuvre de ce saint (1673-1716), dernier représentant de ce qu'on a appelé «l'école française de spiritualité», inspirateur de la Congrégation des Filles de la Sagesse et de la Compagnie de Marie, voir J. M. Hupperts S.M.M., *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort. Doctrine et textes*, Bruges, 1961, et Raymond Christoflour, *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, Namur, éd. du Soleil Levant, 1957.

⁴¹ Hupperts, p. 183. Autre exemple; *Les derniers temps*, Paris, V. Sarlit, 1866, de l'abbé Rougeyron, qui s'intéresse à l'Immaculée Conception à la lumière des événements modernes, et s'occupe, au chap. VI, de «La conversion des Israélites» (p. 124-143). Catrice, *op. cit.*, p. 276, relève également dans l'*Impartial. Journal de Marie*, organe des fervents des apparitions modernes, une prophétie inspirée par les désordres de mai 1968: «Il est hors de doute que nous approchons des temps prédits par la Salette».

⁴² *Celle qui pleure*, Paris, Mercure de France, 1908; ici 1944, p. 129. L'expression a fait fortune. Ainsi, F. Debreil, *Le Nouveau Sinaï. Menaces et promesses de Notre-Dame de la Salette*, Paris, V. Palmé, 1873; E. Baumann: «La Salette demeure un Sinaï voilé de nuages, foudroyé d'éclairs, et qui ne découvrira qu'au terme des siècles toute sa splendeur» (*op. cit.*, p. 23); Y. Estienne: «... le message à la fois lumineux et obscur... tombé d'un nouveau Sinaï» (*op. cit.*, p. 26).

⁴³ Il resterait à apprécier l'ampleur des concordances qui se sont manifestées entre la Belgique et la France, autour de la question de la Salette. P. Catrice, *op. cit.*, p. 289-295, conjecture, par exemple, que Vercruysse aurait pu rencontrer Bloy et Tardif de Moidrey en 1879 à l'occasion d'un pèlerinage. Il faut en tout cas relever le fait que la dévotion salettine est remarquable en Belgique dans la décennie 1850-1860. L'Archiconfrérie Notre-Dame de la Salette compte de très nombreux membres et l'Institut missionnaire, fondé en 1852, s'établit à Tournai en 1901. La Flandre est également concernée, puisqu'à Bruges, le «Thérèse du Nord», mère Marie-Dominique (Julie Berlamont 1799-1871), une Clarisse, est une fervente de la Salette, et qu'une confrérie est érigée dans cette ville par Mgr Malou en 1854. Sur ces questions, voir Paul Vitricel, «La Belgique et les prédictions de la Salette», *Bulletin des missionnaires de Notre-Dame de la Salette*, septembre-octobre 1953, p. 104-106, et le R. P. H. Gabier, «Le culte de la Vierge des Alpes en Belgique», *ibid.*, mars-avril 1954, p. 176-177; et mars-avril 1962, p. 177-179.

⁴⁴ Postface de Lucien Descaves à l'édition d'*En Route* dans les *Œuvres complètes de J. K. Huysmans*, Paris, Crès 1930, vol. XIII, t. 2, p. 317-320.

⁴⁵ Dans *L'Événement* du 25 avril 1891. «... je ne vois, après *Là-Bas*, qu'un aval susceptible de créditer des aspirations vacillantes: *Là-Haut!* ».

⁴⁶ *Le Figaro* du 25 novembre 1891 et *Le livre moderne* du 10 novembre 1891 ont également annoncé que sortirait incessamment *Là-Haut*, un «frère cadet» de *Là-Bas*.

⁴⁷ J. K. Huysmans, *Là-Haut ou Notre-Dame de la Salette*, Tournai, Casterman, 1965. Texte inédit établi par Pierre Cogny, avec une introduction de P. Cogny et A. Artinian, notes de Pierre Lambert. L. Descaves, *op. cit.*, p. 320, assure que, dans les carnets de l'écrivain, figuraient quelques titres envisagés par lui, dans le même style: «Au large - Loin - En Route - Pour Eux».

⁴⁸ A l'abbé Mugnier, il écrit: «Je veux faire un autre (livre) qui sera blanc. Mais il est nécessaire que je me blanchisse moi-même. Avez-vous du chlore pour mon âme?» (*Là-Haut*, *op. cit.*, p. 237).

⁴⁹ Sur le séjour à la Trappe, voir René Dumesnil, *La Trappe d'Igny, retraite de J. K. Huysmans*, Argenteuil, A. Morancé, 1922; et l'abbé Mugnier, *J. K. Huysmans à la Trappe*, Le Divan, 1927.

⁵⁰ 15 septembre 1891 (*Là-Haut*, p. 248).

⁵¹ Robert Baldick, *La vie de J. K. Huysmans*, trad. M. Thomas, Paris, Denoël, 1958, p. 299, reprend une conjecture avancée par Pierre Cogny, «Aspects de la Grâce chez Joris-Karl Huysmans», *Dieu Vivant*, 1950, n° 16.

⁵² Sur Boullan, voir Jules Bois, «Vintras, Boullan et le satanisme», in *Les petites religions de Paris*, Paris, Chailley, 1894, p. 119-131; Joanny Bricaud, *L'abbé Boullan*, Paris, Chacornac, 1913; Marcel Thomas, «L'abbé Boullan et l'Œuvre de la Réparation», *La Tour Saint-Jacques*, mai-juin 1957; et «Un aventurier de la mystique, l'abbé Boullan. I. L'Œuvre de la Réparation. II. De l'abbé Boullan au Dr Johannès», *La Tour Saint-Jacques*, VIII,

1963. Sur ses rapports avec Huysmans, voir Joanny Bricaud, *J. K. Huysmans et le satanisme*, Paris, Chacornac, 1912, et *Huysmans occultiste et magicien*, Paris, Chacornac, 1913; L. Massignon, «Huysmans devant la confession de Boullan», *Bulletin de la société J. K. Huysmans*, 1949, n° 21, p. 40-50; et, dans le livre de Fernande Zayed, *Huysmans peintre de son époque*, Paris, Nizet, 1973, le chap. XIII, «Dans le milieu satanique», p. 443-444.

³³ Au chap. XVII, «L'Année noire», l'écrivain évoque la fermentation religieuse et mystique qui accompagna la retraite des Prussiens en 1873; et il cite la Salette (M. Barrès, *La colline inspirée*, éd. J. Barbier, Nancy, Berger-Levrault, 1962, p. 301). R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Paris, 1952, p. 384, indique que, sous l'influence des révélations de la Salette, les prédicateurs présentèrent l'humiliation de la défaite comme le signe de la colère divine contre la France.

³⁴ Dans sa correspondance avec Paul Claudel, L. Massignon appelle les confréries vintrasistes *tétrathéistes*, parce qu'elles tendent à faire de Marie une quatrième personne divine. Sur Vintras, vois Maurice Garçon, *Vintras hérésiarque et prophète*, Paris, E. Nourry, 1928.

³⁵ *Là-Haut*, op. cit., p. 207.

³⁶ *Ibid.*, p. 205.

³⁷ On cite ici l'éd. Crès, Paris, 1919, chap. I, p. 5-27.

³⁸ Dans *Les foules de Lourdes*, il attribue clairement la désaffection des pèlerinages dauphinois à l'impossibilité d'amener des infirmes sur les hauteurs.

³⁹ *La Cathédrale*, op. cit., p. 12.

⁴⁰ *Là-Haut*, p. 208.

⁴¹ La présentation de la problématique par Gérard de Sède, op. cit., p. 65, est significative: «Pourtant la Salette a sa valeur à titre d'ébauche. Ses promoteurs ont en effet dégagé les éléments d'un scénario et quelques-unes des règles qui s'imposent...».

⁴² Préface à la 13^e édition de la *Vie de Jésus (Oeuvres complètes, tome 4, p. 18)*.

⁴³ A Ludovic Naudeau, 13 janvier 1892 (*Là-Haut*, op. cit. p. 251).

⁴⁴ Cité par Marie-Joseph Lory, *La pensée religieuse de Léon Bloy*, Paris, Desclée de Brouwer 1951, chap. III, («Le dilemme de l'écrivain mystique»), p. 59.

⁴⁵ Par exemple *L'Ame de Léon Bloy*, Paris, Desclée de Brouwer, 1930, d'Hubert Colleye (voir en priorité le chapitre consacré à «la Salette», p. 183-215); et surtout l'article de Jean Stern, «La Salette vue par Léon Bloy», *Cahiers de l'Herne*, op. cit., p. 161-170.

⁴⁶ Hubert Colleye, *Léon Bloy poète*, Bruxelles, Cahiers des poètes catholiques, s.d., cite p. 24 une curieuse lettre à Alfred Pouthier: «... je n'entends rien à la poésie... Quand on me présente un poème, mon premier mouvement est de fuir dans la direction de mes puits, les puits de mon âme, si vous voulez. Il y a celui de la douleur qui est sans margelle...», dont la structure éminemment *poétique* ne peut pas échapper au correspondant!

⁴⁷ Jean Steinmann, *Léon Bloy*, Paris, éd. du Cerf, 1956, chap. XVIII («La montagne des visions»), p. 98-104. Jean Stern, op. cit., p. 163 met formellement en cause l'épithète de «fantaisiste» choisie par Steinmann pour qualifier sa méthode exégétique.

⁴⁸ Joseph Bollery, *Léon Bloy. Origines, jeunesse et formation 1846-1882*, Paris, Albin Michel, 1947, p. 406.

⁴⁹ Hypothèse défendue par Albert Frank, «Léon Bloy s'est-il inspiré d'un auteur belge?», *La Revue sincère*, 1^{er} novembre 1925, n° 1, p. 1-25; et Raymond Barbeau, *Un prophète luciférien. Léon Bloy*, Paris, Aubier, 1957, chap. V («Le secret de Mélanie et celui de Satan») p. 36; et chap. VII («Message de la Salette») p. 54.

⁵⁰ Voir, sur ce milieu où l'influence des confesseurs sur les catholiques marginaux de la fin du XIX^e siècle est patent, les commentaires de Bernard Sarrazin, *L'interprétation*

symbolique de la Bible par Léon Bloy; contribution à l'étude du symbolisme religieux à la fin du XIX^e siècle, Lille, 1976, p. 139-141.

⁷¹ J. K. Hysmans, *A Rebours*, Paris, éd. de la Nouvelle France, 1942, p. 160.

⁷² Maurice Bardèche, *Léon Bloy*, Paris, la Table Ronde, 1989, p. 108, relate un mot qu'Hello eut en visitant l'Exposition universelle de 1876: «Je viens de passer devant les Tuileries et elles ne brûlent pas encore! Que fait donc Attila?».

⁷³ Cité par Stanislas Fumet, *Ernest Hello, ou le drame de la Lumière*, Paris, éd. St Michel, 1928, p. 196.

⁷⁴ Paul Claudel, *Introduction au Livre de Ruth. Texte intégral de l'ouvrage de l'abbé Tardif de Moidrey*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938.

⁷⁵ «Ainsi c'est la matière qui crée la forme, c'est l'ouvrier, d'après le marxisme, qui crée la valeur, c'est le besoin qui crée l'organe, ce sont les circonstances qui créent le héros, c'est l'histoire qui se fait toute seule» (*Ibid.*, p. 35).

⁷⁶ Laissant derrière lui un traité sur *La Salette et le sens mystique des Livres saints* (B. Sarrazin, *op. cit.*, p. 136).

⁷⁷ Dans les *Lettres à Pierre Termier*, Paris, Stock, 1927, p. 15 et 48, il déclare: «Je suis né en 1846, au moment que Dieu a voulu, soixante-dix jours avant l'Apparition. J'appartiens donc à la Salette, en une façon assez mystérieuse...».

⁷⁸ C'est ce qu'il dit dans une lettre du 19 avril 1880: «Aujourd'hui il n'y a plus de cadre. Il a éclaté de toutes parts et le désir soudain et brûlant et dévorant du troisième Règne s'est emparé de moi et a changé absolument mon point de vue» (J. Bollery, *op. cit.*, p. 430).

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 102.

⁸⁰ Cité par M. Bardèche, *op. cit.*, p. 145.

⁸¹ Dans une lettre adressée à Robert Doumon, de la *Jeunesse catholique d'Alger* en réponse à une enquête sur «L'importance de Léon Bloy dans notre vie littéraire au début du XX^e siècle». D'après lui, Bloy dépasse la littérature «de toute la hauteur des vertus théologiques et son influence sur les auteurs catholiques a été médiocre» (Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres complètes*, éd. universitaires, Fribourg-Paris, 1984, vol. III, 1924-1929, p. 1295).

⁸² «... les poètes de génie sont rares chez les catholiques comme chez les autres» (*ibid.*, vol. IV, 1929-1932, p. 1152).

Il faut rappeler les déclarations de Bloy lui-même sur son projet littéraire, exposées dans la lettre à Gobineau du 23 septembre 1880: «Il s'agit simplement de faire jaillir du *fait* de la Salette, toute une conception nouvelle de la Beauté catholique et toute une exposition inattendue de la destinée humaine par rapport à la Révélation» (J. Bollery, *op. cit.*, p. 447).

⁸³ *Journal de Léon Bloy*, Paris, Mercure de France, 1963, vol. II, août 1906, p. 311-313.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 315.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 358.

⁸⁶ Cité par Robert Bessède, *op. cit.*, p. 569: «... parce qu'on voit en moi un artiste, je le suis plus encore que Mélanie».

⁸⁷ J. Bollery, *op. cit.*, p. 402.

⁸⁸ On le voit bien dans la polémique opposant Jacques Maritain à Pierre Herbin, auteur d'une étude sur «Léon Bloy et la Salette», *La Vie spirituelle*, août-septembre 1946, p. 205-215. Herbin affirmait que Mélanie avait fabriqué son secret en utilisant, sous l'influence de son entourage, les plus grossières «ficelles» du style prophétique. Il s'en prend aussi à Jaouen, qui faisait retomber sur la bergère les extravagances des illuminés de son entourage. Mais l'argumentation de Maritain est ici réduite à sa plus simple expression, car elle consiste surtout à rappeler l'interdiction, promulguée par le Saint-Office en 1815, d'écrire et de discuter publiquement sur la Salette (*Œuvres*, *op. cit.*, vol.

VIII, 1941-1946, p. 1147). Par contre, dans une lettre à Louis Chaigne, à l'occasion du centenaire de l'Apparition, il estime que Mélanie est une victime, qui a porté le poids le plus lourd de l'inimitié des hommes, et expérimenté la cruauté de la «règle du Divin Amour» (*Ibid.*, p. 1144).

⁸⁹ Voir le *Journal*, éd. F. Varillon et J. Petit, Paris, Pléiade, 1968, p. 926-928. Toute cette exégèse est reprise dans un texte rarement réédité, *Les Révélations de la Salette*, dont nous ne connaissons qu'une version de luxe, faite par Claudel à la Table Ronde en 1946, et illustrée par Jean Charlot.

⁹⁰ «L'amitié et la présence mariale dans nos vies», in *Jacques Maritain. Son œuvre philosophique*, Paris, Desclée de Brouwer, s.d. (Bibliothèque de la revue thomiste), p. 6-8.

⁹¹ *Paul Claudel - Louis Massignon. Correspondance, op. cit.*, p. 138, lettre 79.

⁹² L'édition de la *Correspondance, ibid.*, lettre 89 p. 54, juge toutefois inutile de la reproduire.

⁹³ *Ibid.*, lettre 86, p. 146 et 148.

⁹⁴ *Ibid.*, lettre 85, p. 145.

⁹⁵ «Notre-Dame de la Salette: le voile de ses larmes sur l'Eglise», *Dieu vivant*, 1946, n° 7; republié dans L. Massignon, *Parole donnée*, Paris, Julliard, 1962, p. 168-182, cité ici.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 180.

APPARITIONS ET MIRACLES DES ANNEES QUATRE-VINGT

par
Anne MORELLI

En 1983 le Cardinal Palazzini déclarait à la presse – étonnée sinon sceptique – que les miracles avaient tendance à se développer notablement partout dans le monde¹.

Pietro Palazzini, qui avait adopté une attitude très conservatrice lors du concile Vatican II, ne s'était vu confier aucune charge par Paul VI. Au contraire, le prélat, très lié à Mgr Escriva de Balaguer, fondateur de l'Opus Dei, se vit confier par Jean-Paul II, dès 1980, la direction de la Congrégation romaine pour les causes des saints.

En tant que préfet de cette Congrégation il était donc bien placé pour faire cette constatation et il rappelait même que dans la majorité des cas ces événements de caractère miraculeux avaient trait à des guérisons.

Nous allons tenter de comprendre pourquoi on peut parler de «miracles en hausse» pendant la décennie 1980 et quel est le cadre dans lequel ils se déroulent, non sans avoir commencé par définir ce que sont les apparitions et les miracles d'un point de vue catholique actuel.

Définitions minimalistes et maximalistes

Si l'on consulte la *Nouvelle encyclopédie catholique*, publiée à Paris en 1989 avec le *nihil obstat* et l'*imprimatur* épiscopal², on constate rapidement que cet épais volume accorde peu de place aux apparitions et miracles.

Au mot «apparition» on nous parle des apparitions du Christ ressuscité pour nous dire qu'elles

«sont fondamentales pour la foi des chrétiens et aucune autre apparition ne peut avoir le même statut et ajouter immédiatement qu'aucun chrétien n'est obligé de croire à une quelconque des autres apparitions»³.

C'est la *tradition chrétienne* qui admet la possibilité de telles apparitions et reconnaît la réalité de certaines (Lourdes...).

L'ouvrage français précise que

«même devant de tels faits beaucoup de chrétiens restent très prudents. Et les autorités encore plus».

Il cite une mise en garde très forte du Cardinal Etchegaray en 1976, comme président de la Conférence épiscopale française contre

«toutes sortes de tracts parlant de visions apocalyptiques, d'interminables confidences du Christ ou de la Vierge, demandant également que le Pape dévoile d'urgence le troisième secret de Fatima qui contient, paraît-il, la solution de tous les problèmes... Toutes ces pseudo-révélation lient l'obtention du salut à des dévotions facultatives, voire suspectes, prônent une spiritualité qui détourne d'une foi en prise avec la vie aussi bien dans l'Eglise que dans le monde...»

Et la *Nouvelle encyclopédie catholique* conclut:

«Courir après les révélations comme l'écrit saint Jean de la Croix, c'est «non seulement une sottise, mais c'est faire injure à Dieu»⁴.

Elle énumère ensuite des apparitions, précise qu'elles se multiplient toujours dans les périodes troublées, analyse les mouvements qu'elles ont lancés et n'oublie pas d'ajouter que celles de Garabandal (1961-pays basque), San Damiano (Italie du Nord) et Kérizinen (1968-France) ont été déclarées sans fondements tandis que *le cas de Medjugorje* est encore à l'étude.

Au vocable «vision» on retrouve la même prudence qui précise:

«Bien que l'Eglise ait été conduite à diverses reprises à admettre l'authenticité de certaines de ces manifestations, elle adopte toujours la plus grande réserve à leur égard quand il s'en produit, tant les facteurs proprement psychologiques voire la supercherie peuvent aisément se trouver à leur origine»⁵.

Les guérisons de Lourdes sont également traitées par la *Nouvelle encyclopédie catholique* avec un certain détachement, via la description des trois étapes administratives à franchir pour qu'une guérison soit déclarée miraculeuse⁶. Elle précise que sur les 5.000 guérisons constatées 64 seulement ont été proclamées miraculeuses.

Les textes plus anciens ne présentent pas non plus les apparitions comme des articles de foi et n'obligent pas le croyant en cette matière comme en d'autres à l'assentiment absolu. Il garde donc le droit de les examiner selon les règles de la prudence et les principes de la critique historique.

Cependant le *Dictionnaire de théologie catholique* paru en 1903, sous la signature de J. Forget, tout en précisant que la réalité des apparitions n'est pas imposée à la foi des fidèles, assure que ces faits peuvent

«être compris dans le domaine de l'infaillibilité ecclésiastique, lorsqu'ils se rattachent nécessairement, par certains côtés au dépôt de la révélation et que l'extrême rigueur avec laquelle est menée la procédure des tribunaux ecclésiastiques est à elle seule, indépendamment même de l'assistance du Saint-Esprit, une assurance de la vérité des apparitions dont la réalité est reconnue par l'Eglise»⁷.

Ce qu'on ne peut nier pour cet auteur, c'est la *possibilité* de l'apparition ou du miracle qui se justifie par la toute-puissance de Dieu et par son utilité, notamment pour ramener des individus ou des foules à la foi. Ces apparitions se font le plus souvent sous une forme humaine mais la mère de Dieu, ayant repris son corps naturel au jour de son assomption, se montre aux hommes, «dans la réalité de son corps ressuscité»⁸.

Le même *Dictionnaire de théologie catholique* consacre de nombreuses pages au mot miracle⁹.

Cet article-là, paru en 1929 reprend les définitions du Concile de Vatican I: le miracle démontre la crédibilité de la révélation chrétienne¹⁰.

La Constitution «*Dei Filius*» de ce Concile a indiqué la cause des miracles qui sont un moyen sensible d'attirer l'attention des hommes.

«Pour que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, Dieu a voulu ajouter aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint des arguments extérieurs de sa révélation, c'est-à-dire des faits divins, et notamment les miracles et les prophéties, qui, parce qu'ils manifestent excellemment la toute-puissance de Dieu et sa science infinie, sont de la révélation divine des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous»¹¹.

La croyance en la possibilité ou la réalité des miracles n'est ici nullement facultative. L'article d'A. Michel reprend sur ce point une proposition du Syllabus de Pie IX¹² extrêmement nette:

«si quelqu'un dit que les miracles ne sauraient aucunement être possibles; et qu'en conséquence les récits qu'on en fait, même s'ils sont consignés dans la sainte Ecriture, doivent être relégués parmi les fables et les mythes; ou que les miracles ne peuvent être connus avec certitude, et que l'origine divine de la religion chrétienne ne peut trouver en eux une démonstration probante, qu'il soit anathème».

Et le *Dictionnaire de théologie catholique* reproduit également le passage du serment anti-moderniste de Pie X – remis récemment en vigueur – concernant les miracles:

«J'admets et reconnais comme des signes très certains de l'origine divine de la religion chrétienne les arguments externes de la révélation, et principalement les miracles et les prophéties; je les considère comme étant très appropriés à l'intelligence des hommes de tous les temps, et même de l'époque actuelle».

Dieu peut agir seul mais se sert fréquemment pour réaliser les miracles de créatures: anges, Jésus humain, apôtres, saints...

«L'existence de thaumaturges, opérant au nom de Dieu des miracles, ne peut être niée¹³.

Sur terre, l'action des thaumaturges amis de Dieu est irrécusable (...) ils coopèrent aux oeuvres miraculeuses»¹⁴.

Plus particulièrement «la Vierge Marie reçut, avec les autres grâces, le don des miracles»¹⁵.

Comme toute grâce nous parvient par sa médiation, aucun miracle ne s'opère sur terre sans sa contribution.

«A fortiori, donc, sa coopération est-elle acquise quand il s'agit de miracles accomplis par son intercession particulière tels les miracles de Lourdes»¹⁶.

Les intercesseurs sollicitent de Dieu l'accomplissement d'un miracle mais leur puissance instrumentale leur est donnée de Dieu.

Le Dictionnaire de théologie catholique admet que

«souvent les miracles se sont accomplis au contact des vêtements ou des ossements ayant appartenu à un personnage mort en odeur de sainteté et que le contact de l'eau de Lourdes a suffi parfois à provoquer des guérisons inespérées»¹⁷.

Comme on le voit il y a donc des manières très diverses de présenter l'enseignement de l'Eglise en matière d'apparitions et de miracles et ces différences peuvent être portées par des fractions soit progressistes soit traditionalistes de l'Eglise.

Les années 80 dans les lieux de miracle «classiques»

Ces lieux de miracle «classiques» se portent bien quant au nombre de visiteurs et sont encouragés par l'Eglise.

a) Lourdes

Depuis l'apparition de la Vierge à Bernadette en 1858, Lourdes s'est bien agrandie et transformée. Pour la France elle est de loin le plus vaste centre d'attraction touristique-religieux.

Son aéroport est, après Paris, la première base française pour le trafic de charters et le septième pour le nombre de passagers (dixième en 1981 avec 370.000 passagers).

Le trafic ferroviaire pendant les mois de pointe atteint vingt-cinq trains par vingt-quatre heures. En 1983 on estimait à 2.800.000 les utilisateurs de voitures individuelles et de cars¹⁸. En 1987 le total des visiteurs, en constante augmentation, était estimé à 4,5 millions de personnes dont 3,5 millions de pèlerins¹⁹. Lourdes a été le lieu dans les années 80 d'importantes réunions religieuses. Elle a

notamment reçu le Congrès eucharistique en 1981. De grands travaux de constructions ont été entrepris dans les années 80 pour accueillir les pèlerins, qui viennent surtout de France (36%) et d'Italie (25%) mais aussi du reste de l'Europe.

Le pèlerinage donne cependant à la fin des années 80 certains signes de fléchissement quantitatif. Les causes de ce fléchissement peuvent être cherchées dans l'essoufflement naturel d'une «nouveau» de plus de cent ans. On peut aussi les chercher dans l'extrême rareté des «miracles».

L'Eglise a créé jadis, pour échapper aux critiques rationalistes, un bureau des consultations qui applique des critères très rigoureux avant de déclarer une guérison effective et inexplicable. Ce bureau, actuellement intitulé «Bureau médical de N. D. de Lourdes» se borne à examiner sur le plan scientifique les personnes qui se disent guéries, soit de 30 à 50 chaque année, et il cherche à rassembler la documentation antérieure destinée à prouver la nature exacte de la maladie et son degré de gravité. C'est la première instance, qui décide de transmettre ou non le cas en deuxième instance. Cette deuxième instance est le *Comité international médical*.

De hautes autorités du monde médical choisies par l'évêque de Lourdes se réunissent chaque année à Paris pour étudier en deuxième instance les guérisons ayant pu échapper à toute certitude sur leur nature et leur cause. Un rapport détaillé est mis aux voix et, selon la majorité, transmis à l'évêque du diocèse auquel appartient le malade.

La *Commission diocésaine* est la troisième étape. L'évêque juge alors sur ce document de l'opportunité d'un «procès canonique» qui comporte un nouvel examen du malade et de toutes les pièces du dossier. C'est après cet examen que l'évêque proclame éventuellement la guérison «miraculeuse», donc en troisième instance. Deux guérisons seulement depuis 1972 ont été proclamées miraculeuses. Les Annales de Lourdes donnent les photographies et les certificats du Secrétariat du Bureau Médical qui laisse la possibilité à tout médecin de consulter sur place les dossiers des malades.

Le père Fesquet remarquait déjà en 1983 qu'avec ce bureau des consultations et toutes ces précautions rigoureuses de contrôle médical, l'Eglise avait en fait créé un piège auquel elle essayait aujourd'hui d'échapper²⁰ et l'abbé René Laurentin également se plaignait de la «crise» des miracles due à *la procédure inacceptable des constats de guérison*²¹. La dernière explication au récent tassement d'activité de Lourdes peut en outre être cherchée chez les concurrentes nouvelles. Nous y reviendrons.

b) Fatima

La Vierge apparut à trois petits bergers (Jacinte-Francisco et Lucia) en 1917 dans cette petite ville à cent cinquante kilomètres au nord de Lisbonne.

Les deux premières révélations faites par la Vierge furent décrites par soeur Lucia Dos Santos à son évêque dans une lettre de 1941. Elles auraient concerné la fin de la première guerre mondiale, la révolution russe et la déclenchement de la deuxième guerre mondiale.

Quant au troisième secret de Fatima, confié par la survivante au Vatican, Jean XXIII aurait préféré ne pas le rendre public après en avoir pris connaissance. Depuis, les spéculations sur son contenu sont évidemment nombreuses (guerre planétaire? crise de l'Eglise?).

Trois fois par an des centaines de milliers de pèlerins convergent à Fatima. Pendant les années 80 le lieu d'apparition fit la une de l'actualité lorsqu'un Australien détourna le 2 mai 1981 un avion de la compagnie irlandaise «Air Lingus» en se réclamant de la «Secte du troisième secret de Fatima»²².

La Vierge, qui y avait déjà reçu Jean XXIII et en 1967 la visite de Paul VI pour le 50^e anniversaire des apparitions, fut aussi honorée d'une visite de Jean-Paul II en 1982²³. Le Pape vint y remercier la Vierge de l'avoir sauvé lors de l'attentat un an plus tôt. La célèbre statue pèlerine du sanctuaire marial portugais fit également une «tourné» en Belgique à partir de l'été 87 pour fêter le 70^e anniversaire des apparitions.

c) Sanctuaires de Belgique

Parmi de nombreux lieux de pèlerinages (Bonsecours, Scherpenheuvel...) les deux lieux d'apparitions les plus célèbres de Belgique sont Beauraing et Banneux. Seuls à avoir été reconnus pour la Belgique au xx^e siècle. Lors de son voyage en Belgique, en mai 1985 le Pape n'a pas manqué de s'arrêter en ces deux lieux²⁴.

A Banneux, où la Vierge Marie est apparue en 1933 à une enfant de 12 ans, Mariette Beco, il a plongé la main dans la source miraculeuse et a prononcé une homélie destinée aux malades.

Exactement à la même époque, du 2 novembre 1932 au 3 janvier 1933, la Vierge était aussi apparue une trentaine de fois dans le jardin du collège des sœurs de la Doctrine chrétienne de Beauraing à quatre enfants appartenant aux familles Voisin et Degeimbre.

Pendant les années 80 on a peu enregistré de miracles spectaculaires dans les sanctuaires mariaux belges. *La Libre Belgique* titrait pourtant en 1984: «Il s'est passé quelque chose à Beauraing» mais une lecture attentive de l'article dû à l'abbé André Léonard (nommé depuis évêque – controversé pour son conservatisme – du diocèse de Namur) montre que les miracles consistent en «d'authentiques conversions (...). Que de choses se sont passées là, que le Seigneur seul connaît!»²⁵.

Déjà en 1984 et 1985 on retrouve dans les pèlerinages de jeunes à Beauraing: les Focolari, Taizé, la Communauté de l'Emmanuel (charismatique) et le Katholieke Charismatische vernieuwing.

Les miracles des années 80 en Belgique se recensent plutôt autour de religieux locaux récemment béatifiés ou sanctifiés. Tels le frère Mutien Marie de Malonnes²⁶ et le frère Isidore, passioniste de Courtrai²⁷.

Les profils de ces deux «saints» belges sont très semblables: ce sont des «obscur» d'une extrême modestie et soumission.

Leurs deux tombes sont l'objet d'une vénération locale fort bien mise en valeur.

Après la béatification de frère Mutien-Marie, en 1977, ont été construits à Malonne, à l'ombre de l'institut Saint-Berthuin, une chapelle, un musée, un magasin et des bureaux où travaillent à plein temps des frères et des employés. Le miracle supplémentaire, seul nécessaire dans le cadre de la procédure actuelle pour sa canonisation, eut lieu lorsqu'«un frère grabataire qui assistait à l'ouverture du cercueil du frère Mutien-Marie s'est tout d'un coup senti valide»²⁸. La canonisation, à laquelle le pape était favorable, fut proclamée, solennellement par Jean-Paul II à Rome le 10 décembre 1989.

Le discours du Saint-Père²⁹ prononcé à cette occasion, insistait sur les vertus d'intercesseur de l'obscur surveillant, vénéré par des villageois qui venaient mettre leurs nouveau-nés, sur sa tombe pour leur assurer une bonne santé: «Des années après sa mort, il continue à intercéder pour ceux qui font appel à lui: beaucoup d'entre vous le savent».

Le frère Isidore De Loor est le pendant flamand du frère Mutien-Marie. D'origine paysanne, et très peu instruit, il n'a réalisé pendant toute sa vie que des travaux modestes (jardinier, cuisinier, portier, quêteur...), acceptés avec une humilité rare. Même sa mort, un an avant celle du frère de Malonne, se fit dans le plus complet délaissement.

Un témoin, lors de son procès en béatification devait dire: «Je ne me souviens d'aucune action héroïque de sa part, aucune parole frappante ne m'est restée de lui»³⁰.

Sa tombe devint un lieu de prière et en 1952 il fut transféré, en grande pompe et au milieu d'une foule énorme, jusqu'à l'église des Passionistes à Courtrai. D'innombrables prières faites au frère Isidore auraient été «irréfutablement exaucées»³¹. *La Libre Belgique* disait à propos de sa tombe: «on ne compte pas les guérisons ou les conversions qui s'y sont produites»³². La guérison miraculeuse de Mme Ottevaeve-De Zaeytijd reconnue par l'Eglise, a entraîné la reconnaissance officielle de l'«héroïcité des Vertus» du Frère Isidore³³ qui, le 30 septembre 1984, a été béatifié par Jean-Paul II.

Le mensuel édité par les Passionistes de Courtrai (*Het teken*) publie, dans chaque numéro, des feuillets centraux relatant les grâces exceptionnelles obtenues par l'intermédiaire du frère Isidore. Les neuvaines (qui peuvent être commandées par téléphone et suivant un tarif précis) et les images du frère Isidore (qui peuvent être aseptisées pour entrer dans les chambres des grands malades) sont réputées obtenir des bienfaits aussi divers que du travail pour un chômeur, des commandes pour un entrepreneur, la disparition de maux de ventres, le rétablissement inexplicable d'un pouls normal chez un transplanté cardiaque, ou la réussite inespérée aux examens³⁴.

Selon un des prêtres qui a participé au Tribunal d'enquête, une quarantaine de cas antérieurs à la béatification de 1984 pouvaient être présentés comme susceptibles de subir l'enquête de vérification³⁵.

d) en Italie

L'Eglise a accepté, en faisant procéder à un examen de datation par carbone 14 du Saint-Suaire de Turin, un défi de la science.

On se souvient que le verdict rendu par les trois laboratoires (Zurich, Oxford et Tucson) était désolant pour l'Eglise puisqu'il concluait que le tissu datait de la période comprise entre 1260 et 1390.

Le communiqué publié par le cardinal Ballestrero, custode pontifical du Saint-Suaire, le 13 octobre 1988, tout en annonçant ce verdict (contesté depuis par des catholiques dont Marie-Claire Van Oosterwyck-Gastuche du Musée Royal de l'Afrique centrale) confirmait sa vénération du célèbre linceul.

Le directeur de la salle de presse du Vatican, I. Navarro Valls, en annonçant la nomination par le Pape en août 1990 d'un nouveau custode pontifical du Saint-Suaire (Ballestrero souhaitant être déchargé de cette fonction) a remis en cause la validité des conclusions des trois laboratoires (*données expérimentales parmi d'autres*) et proposé que d'autres recherches de datation soient menées³⁶. Le Saint-Suaire de Turin continue donc à être proposé à la vénération des fidèles.

D'autres «miracles» eurent lieu en Italie dans les années 80, raffermissant la réputation des *Italiens qui voient facilement des prodiges, dans cette patrie des miracles à profusion*³⁷ et de Padre Pio. Le plus «récurrent» est bien sûr le miracle de saint Janvier qui se produit normalement à Naples plusieurs fois par an (le 19 septembre, la veille du premier dimanche de mai et en décembre). Selon la tradition, le sang du saint se liquéfie, pendant une messe solennelle, au milieu des invocations des fidèles.

La veille du premier dimanche de mai 1988 le miracle ne se produisit pas, annonciateur de catastrophe. Les Napolitains estimèrent que la sinistre prophé-

tie s'était accomplie lorsque, quelques heures à peine plus tard l'équipe de football de Naples perdit sur son terrain face à Milan, le match le plus important du championnat d'Italie³⁸.

Les nouveaux sites

Aux lieux traditionnels de miracles s'en ajoutent de nouveaux pendant les années 80.

La Vierge, à la faveur de la «Glasnost», est signalée dans la petite ville ukrainienne de Grouchevo, où elle attire des foules de pèlerins. Elle apparaît à Kibeho, au Ruanda, de 1981 à 1983 à des écolières. Ces apparitions de la Vierge sont les premières en Afrique et l'évêque de Butaré «guide» les jeunes voyantes, entraînant un regain de vocations et d'évangélisation.

La Croix voit dans cette vague de mysticisme: une «fuite en avant dans le surnaturel, découlant des difficultés liées à la crise»³⁹ mais le Pape, lors de son voyage au Ruanda en septembre 1990, malgré plusieurs discours concernant la Vierge Marie, ne fit aucune allusion à ces apparitions⁴⁰.

La plus grande méfiance du Vatican s'exerce aussi envers Mgr Emmanuel Milingo, évêque de Lusaka en Zambie.

Mgr Milingo, à qui Paul VI avait confié son diocèse en 1969, avait été à l'époque le plus jeune évêque d'Afrique.

Il fut rappelé à Rome en avril 1983 après que des missionnaires polonais l'eussent dénoncé pour «sorcellerie». Il pratiquait en effet la guérison de maladies organiques et on venait des quatre coins de l'Afrique pour le voir. Jean-Paul II qui, lors de ses voyages, avait toujours encouragé l'Afrique à préserver sa culture, ne put le condamner ouvertement et lui demanda de rester à Rome.

Là, s'inspirant du mouvement charismatique, il organisera ses activités de guérisseur, jouissant dans la capitale italienne d'un succès immense⁴¹. D'autres miracles sont aussi signalés en Irlande (où la statue en granit de la Vierge bouge sur son socle)⁴² et à Chicago (où une Vierge en bois récemment arrivée d'Italie pleure)⁴³. Le Christ apparaît au Paraguay⁴⁴ et la Vierge à Verviers⁴⁵.

Dans tous ces miracles l'Eglise s'avère d'une extrême prudence.

Dans la mouvance du Renouveau charismatique?

L'origine du mouvement charismatique catholique doit être recherchée dans le pentecôtisme protestant. C'est un mouvement «spontané» né dans les milieux

baptistes où, au cours de réunions spirituelles, des fidèles, au paroxysme de leur tension nerveuse et mystique, se mirent à parler des langues «inconnues». Cette glossolalie fut attribuée au Saint-Esprit venu les combler de charismes. Au cours des «réunions de sainteté» des Pentecôtistes on peut assister à des visions, des messages, des guérisons et des conversions.

Le pentecôtisme né aux Etats-Unis gagna l'Europe dans l'entre-deux-guerres. Dans les années 60, ce «spontanéisme» contamina une frange du catholicisme. L'Eglise, d'abord agacée par les excès irrationnels de ces fidèles remuants, a fini par les récupérer car ils sont notamment l'une des rares pépinières de vocations.

En Belgique le mouvement a été encouragé, entre autres, par Mgr Suenens. Or la tradition du Renouveau charismatique procède par imposition des mains et prière pour obtenir la guérison des malades. Contrairement à l'idée qui veut que le miracle ne se produise jamais là où on l'attend, les charismatiques, eux, prétendent *provoquer* le miracle.

Le nombre de ceux qui disent avoir reçu de l'Esprit-Saint le pouvoir de guérir se multiplie et reçoit une certaine caution théologique⁴⁶ tandis que le succès des groupes de prière charismatiques est croissant, notamment en Belgique. La présence des charismatiques à Beauraing est de plus en plus manifeste dans les années 80. Ils organisent dans le sanctuaire marial des rencontres de prières dont certains «ateliers» sont expressément consacrés à la guérison.

A Toulouse, où une icône «miraculeuse» se met à exsuder une huile odorante, le propriétaire du petit appartement où était exposé l'objet avant que l'archevêque ne le fasse enlever, est un membre du Renouveau charismatique, aidé par d'autres membres pour encadrer des pèlerins qui affluaient⁴⁷.

La Communauté charismatique «Le Lion de Juda», créée en 1974, organise son premier pèlerinage à Lourdes en 1987, Ars étant devenue trop petite. Aussitôt cette manifestation devient l'une des plus importantes de la saison dans la cité mariale. Le renouveau charismatique avait déjà eu des contacts avec Lourdes en 1983 pour «conjurer une certaine crise du miracle à Lourdes»⁴⁸.

En 1990 les charismatiques réunissent 20.000 pèlerins à Lourdes et assurent que les miracles y sont légion, guérisons notamment de tuberculose, de paralysie et de sclérose en plaques⁴⁹.

Alors qu'une trentaine de témoignages de guérisons sont recueillis à la suite d'une «soirée miracle» dans Lourdes investie par les charismatiques, aucun cas de guérison exceptionnelle mentionné par le Lion de Juda n'a encore été accepté par le Bureau des consultations médicales de Lourdes.

Les rassemblements charismatiques les plus féconds en «miracles» semblent être les prédications d'un prêtre canadien, le père Emilien Tardiff. Il annonce

les guérisons qui vont avoir lieu dans l'instant suivant: guérisons de fibromes, de paralysies, de cancers des ovaires etc.

A Boitsfort, près de Bruxelles, un miracle qui éclate à partir du 24 juin 1984 est «géré» par des traditionalistes mais il est sans doute exagéré d'y voir la main directe des charismatiques. Rappelons qu'André Pestiaux, acteur d'une petite troupe théâtrale et locataire d'un logis d'une cité-jardin, rue du Pinson 143 affirme avoir été témoin de plusieurs apparitions du Sacré-Coeur dans son salon. Ces apparitions suscitent des séances de prière et un commerce d'ouvrages pieux chez le voyant. Dérangés par la présence de plus en plus massive de pèlerins venus en autocar surtout d'Allemagne, les voisins demandent à la Compagnie de la Cité-jardin de faire cesser ces activités publiques et commerciales⁵⁰. Les activités publiques sont dès lors transférées en forêt de Soignes à la chapelle de Notre-Dame de bonne odeur.

Le père Philippe Denis décrit en 1986 le voyant, qu'il a rencontré, comme un intégriste entouré de prêtres conservateurs⁵¹. Au faite de sa gloire au printemps 1986, André Pestiaux drainait vers Boitsfort trois mille fidèles et une trentaine de cars en un samedi. Le 17 mars 1986 l'archevêché de Malines-Bruxelles publia un communiqué précisant que cette dévotion n'avait pas son approbation et demandant aux prêtres et aux fidèles de ne pas y participer. Ce texte fut un sérieux coup d'arrêt au nouveau pèlerinage. *La Libre Belgique* rappela la mise en garde des autorités ecclésiastiques⁵² et finalement des 25.000 pèlerins attendus le samedi 21 juin seul un millier vint au rendez-vous, accueilli par des forces de police renforcées. Prières en latin, bénédictions par des prêtres en soutane, exorcisme d'un enfant, prédictions apocalyptiques d'André Pestiaux et ventes d'huile et d'image se succèdent dans la forêt de Soignes.

Le cardinal Danneels finit par déclarer le voyant «persona non grata» sur le site. Il sera alors relayé par ses fidèles de *la Fondation du Divin Sacré-Coeur* qui encadrent les pèlerins qui quelques années plus tard sont encore envoyés à la chapelle par les agences de voyage des pays limitrophes. Mais rien ne prouve que ces traditionalistes avides de merveilleux soient à proprement parler des charismatiques. Medjugorje, par contre, constitue un cas beaucoup plus clair.

A partir du 24 juin 1981, dans ce village croate d'Herzégovine, la Vierge apparaît quotidiennement à six adolescents et leur livre ses messages. Les voyants sont les ouailles de pères franciscains avec lesquels les prêtres séculiers de la région sont en conflit. Or il s'avère que les messages de la Vierge... critiquent les décisions de l'évêque en matière de division des paroisses!

L'évêque de Mostar, Mgr Zanic parlera dans une interview à *La Libre Belgique*⁵³ d'apparitions «supposées», d'«hallucinations» et même d'«imposture de quelques franciscains». Il assure avoir constaté l'«accumulation de mensonges, et de contradictions et avoir acquis la certitude morale que ces apparitions ne

sont pas authentiques». Elles ont été manigancées, dit-il, par le frère Tomislav Vlastic, «mystificateur et magicien charismatique». Le mot est lâché.

Selon l'évêque de Mostar, Vlastic aurait été envoyé en mission en Yougoslavie par les leaders charismatiques réunis à Rome en mai 1981 pour y faire apparaître la Vierge, notamment à l'instigation du Père Tardiff. Pour *La Libre Belgique*, si les charismatiques n'ont pas créé les apparitions, il est cependant évident que le mouvement s'est «emparé littéralement de l'événement» parce que Tomislav Vlastic, «directeur spirituel des voyants», était un leader charismatique. «Il sera donc soutenu par le mouvement du renouveau qui s'intéresse particulièrement aux prières de guérison» et qui aujourd'hui encore assure la publicité de Medjugorje et de ses défenseurs⁵⁴. Alors même que la hiérarchie catholique avait demandé depuis 1984 à ses fidèles la prudence et à ses prêtres l'abstention à propos des manifestations de Medjugorje, les charismatiques ont multiplié les pressions, pour forcer la décision de l'Eglise et organisé d'innombrables pèlerinages de tous pays vers le village croate.

Récemment encore, un espace publicitaire acheté dans *La Libre Belgique*, assurait à propos des apparitions de Medjugorje, que de toutes les apparitions de la Vierge elles étaient celles qui avaient donné le plus de preuves d'authenticité et que les guérisons miraculeuses y étaient aussi «un fait»: 400 dossiers seraient à l'étude, sans compter les guérisons dans le monde suite à des prières à la «Vierge de Medjugorje» et les «guérisons intérieures, spirituelles»⁵⁵. La publicité distribuée par le groupe «Belgique-Medjugorje»⁵⁶ à l'occasion du 9^e anniversaire des apparitions, cite des cas de guérisons à Medjugorje de paralytiques, d'hémiplégiques, de sourds et même d'aveugles. Elle assure aussi que si, selon les directives de l'Eglise, les prêtres ne peuvent «organiser» de pèlerinages à Medjugorje ils sont par contre «invités à les accompagner spirituellement»⁵⁷.

Conclusion

Miracles et apparitions surviennent de manière cyclique avec des périodes de «crise» et d'autres d'«épidémies». Une pointe s'était ainsi manifestée, en 1933 avec non moins de 12 apparitions en Belgique et 11 en France.

Les années 1980 ont été marquées par deux mouvements contradictoires. D'une part les miracles semblent taris dans les lieux traditionnels où l'Eglise a mis en place, comme à Lourdes, des structures de contrôle.

D'autre part, comme le déclarait en 1983 le cardinal Palazzini, il n'est pas faux de constater qu'en dehors de ces lieux les miracles ont été «en hausse» et sont apparus un peu partout dans le monde.

On peut expliquer cette tendance essentiellement par deux faits.

Le premier est l'assouplissement récent des procédures en béatification et en sanctification qui permet d'accélérer les procès et de faciliter la sanctification⁵⁰ de chrétiens contemporains. Il suffit aujourd'hui de deux miracles pour être béatifié et de quatre pour être canonisé, et le Pape peut en outre, comme l'a fait Jean-Paul II pour le père Kolbe, accorder des «dispenses de miracles». Des groupes de pression, contemporains des «saints» qu'ils veulent faire reconnaître, sont donc actifs autour de certaines causes. Ils recueillent et accordent publicité à tous les témoignages susceptibles de faire conclure au miracle par intercession.

Le second fait en liaison avec la «hausse» des miracles, est l'émergence du Renouveau charismatique pour qui la guérison miraculeuse est essentielle. Sa présence a, dans des lieux très divers, sinon «provoqué» des miracles, du moins suscité et encadré de tels phénomènes et organisé leur publicité. Le Renouveau charismatique exerce une pression sur les autorités ecclésiastiques pour qu'elles reconnaissent des apparitions telles que celles de Medjugorje où ce groupe s'est profondément impliqué.

NOTES

- ¹ Interview à la revue «Perspectives dans le monde» reprise par *Le Monde*, 2 mai 1983.
- ² *Théo-Nouvelle encyclopédie catholique*, Droguet-Ardant/Fayard.
- ³ p. 749.
- ⁴ p. 750.
- ⁵ p. 769.
- ⁶ p. 769.
- ⁷ Vacant et Mangenot, vol. 1, Paris 1903, col. 1689-1690.
- ⁸ Col. 1692.
- ⁹ Col. 1798 à 1858 (A. Michel).
- ¹⁰ Sess. III, c. III, De Fide.
- ¹¹ C. III, De Fide, n. 1790.
- ¹² Proposition 7.
- ¹³ Col. 1835.
- ¹⁴ Col. 1836.
- ¹⁵ Col. 1836. Selon saint Thomas, elle n'en fit pas usage durant sa vie mortelle, pour Albert le Grand et Suarez elle n'accomplit pas de miracles publics avant l'ascension du Christ mais bien par la suite.
- ¹⁶ Col. 1836.
- ¹⁷ Col. 1837.
- ¹⁸ *Le Monde*, 13 août 1983.
- ¹⁹ *Le Monde*, 18 avril 1987. Sur le bilan de 1984, voir *Le Monde*, 10 octobre 1985.
- ²⁰ *Le Monde*, 13 août 1983.
- ²¹ *Le Figaro*, 15 août 1983 «Miracles: les raisons d'une crise».
- ²² Voir *Le Figaro*, 18 mai 1981 (dépêche AFP de Jean-François Leven reproduite également dans *La Libre Belgique* 3 juin 1981).
- ²³ 12 et 13 mai 1982. Il y rencontre notamment soeur Lucia, survivante de l'apparition de 1917.
- ²⁴ 18 mai 1985 à Beauraing, le 21 mai à Banneux.
Voir *Documentation catholique*, 7 juillet 1985. Sur Beauraing voir les ouvrages du père Joset et de Mgr Toussaint.
- ²⁵ 14 mai 1984, voir aussi 9 avril 1985 («Je puis dire positivement que je ne suis plus la même », témoigne une jeune étudiante).
- ²⁶ (1841-1917), entré à l'âge de 15 ans comme novice chez les Frères des Ecoles chrétiennes. Enseignant chahuté, il se résigna aux besognes incommodes et peu enviées de sonneur et surveillant d'internat mais se distingua par sa piété. Il accepta la pauvreté de ses talents et son incompétence. Comme le fait remarquer la lettre pastorale des évêques de Belgique (9-10 décembre 1989): il «n'a accompli aucune action spectaculaire; il n'a laissé aucun traité de théologie ou de spiritualité; aucun événement exceptionnel n'a fait sortir son nom de l'ombre».
- ²⁷ Voir la brochure du père Constantin Van Hemelen, *Le frère Isidore De Loor passioniste 1881-1916*, Courtrai 1979.
- ²⁸ Article du père Philippe Denis intitulé «Allô! la cause du frère Mutien-Marie écoute!» in *Le Soir*, 15 juin 1989.
- ²⁹ *Osservatore romano*, n° 51, 19 décembre 1989, page 15.

- ³⁰ *Op. cit.*, en note (27), p. 5.
- ³¹ *Idem*, p. 10.
- ³² 27 août 1984.
- ³³ C'est la première étape de la procédure romaine. A partir de ce moment le titre de «vénéral» peut être attribué.
- ³⁴ Exemples glanés dans *Het teken*, juin 1989, juillet-août 1989 et juillet-août 1990.
- ³⁵ Lettre du R.P. L. Saenen, vice-postulateur, à l'auteur, en date du 19 février 1991.
- ³⁶ Voir *La Libre Belgique*, 28 août 1990.
- ³⁷ Véziane de Vezins dans *Le Figaro* 30 décembre 1986 à propos d'une petite fille «ressuscitée» près d'Assise.
- ³⁸ *Le Figaro*, 2 mai 1988.
- ³⁹ 19 juin 1986.
- ⁴⁰ Voir intégrale des discours prononcés dans *L'Osservatore romano*, 2 octobre, 9 octobre et 16 octobre 1990.
- ⁴¹ Voir *Le Figaro*, 3 avril 1985.
- ⁴² *Le Soir*, 8 août 1985.
- ⁴³ *La Libre Belgique*, 4 juin 1984.
- ⁴⁴ *Le Soir*, 28 avril 1986.
- ⁴⁵ *Le Drapeau rouge*, 14 mars 1986.
- ⁴⁶ Voir l'ouvrage du Père dominicain Mac Nutt, *Le pouvoir de guérir*, Le Cerf, 1983. Il porte un jugement théologique sur ce pouvoir qu'il exerçait depuis plus de dix ans. Les charismatiques parlent du «sacrement de guérison».
- ⁴⁷ *Le Monde*, 26 mai 1990.
- ⁴⁸ *Le Figaro*, 15 août 1983.
- ⁴⁹ *Le Monde*, 31 juillet 1990.
- ⁵⁰ *Le Soir*, 25 juin 1986.
- ⁵¹ *Le Soir*, 30 mai 1986.
- ⁵² 23 juin 1986.
- ⁵³ 11 avril 1985.
- ⁵⁴ Surtout l'abbé Laurentin.
- ⁵⁵ 3 juillet 1990. Le journal précise «Publicité- n'engage pas *La Libre Belgique*».
- ⁵⁶ 10 pages intitulées «Les apparitions de Medjugorje», p. 8.
- ⁵⁷ p. 6.
- ⁵⁸ Voir mon article «Exemples de vie chrétienne ou modèles politiques? Les Saints de Jean-Paul II», *Revue internationale d'action communautaire*, Montréal septembre 1991.

LES SIGNES AVANT-COUREURS DE LA CHUTE DE L'EMPIRE AZTEQUE

par
Michel GRAULICH

A en croire les sources anciennes, peu d'événements extraordinaires auraient été aussi attendus que la chute de l'empire aztèque¹. Les prophéties, les signes et les annonces faites par des apparitions auraient foisonné – du moins après coup, car l'immense majorité de nos sources concernant les Aztèques datent d'après 1530, soit plus de dix ans après l'arrivée des Espagnols. Cela ne signifie pourtant pas qu'il faille rejeter en bloc l'authenticité de tous les présages. Quelque vingt-cinq années s'écoulèrent entre la découverte de l'Amérique et celle du Mexique et durant ce laps de temps, Colomb rencontra des Mayas, des Espagnols naufragés échouèrent au Yucatan et les Indiens des Antilles furent victimes de cataclysmes sans nom. Des échos de ces événements ont dû pénétrer jusqu'au Mexique central et y créer des sentiments d'angoisse qui firent interpréter des phénomènes naturels et des visions d'épouvante comme des annonces de catastrophes.

En gros, on peut discerner deux groupes d'intersignes: ceux d'influence espagnole, édifiants ou destinés à justifier la Conquête; et ceux d'origine aztèque, simplement annonciateurs, ou cherchant à expliquer la défaite, mais tendant, dans l'un et l'autre cas, à récuser le totalement nouveau, à le présenter comme prévu et attendu dans la conception cyclique de l'histoire². A cela s'ajoute au moins une «annonce» mixte, la plus connue, celle du «retour» de Quetzalcoatl.

On sait que Cortez aurait été pris pour le dieu Quetzalcoatl. Certaines sources décrivent le fameux Serpent à Plumes comme un personnage blanc et barbu qui serait venu prêcher une religion nouvelle et interdire les sacrifices humains. Il aurait civilisé les Toltèques et aurait été leur roi à Tollan. Chassé par la réaction personnifiée par le nocturne Tezcatlipoca, il aurait fui vers l'est et se serait embarqué sur la Côte du Golfe après avoir annoncé son retour triomphal ou celui des siens³.

On sait actuellement que Quetzalcoatl ne fut ni blanc, ni barbu, qu'il ne fut pas un réformateur religieux, qu'il n'annonça pas son retour et même, qu'il

n'eut jamais existence que dans l'imaginaire mythique des Mésoaméricains. Ce furent les intérêts conjugués des Espagnols et des Indiens qui lui donnèrent une allure plus ou moins prononcée de missionnaire occidental, soit pour réclamer son héritage et justifier le nouveau pouvoir, soit pour se présenter comme des chrétiens de vieille souche et dès lors dignes d'égards⁴. Faut-il pour autant nier que Montezuma ait vu dans l'arrivée de Cortez le retour de Quetzalcoatl, faut-il, comme on le fait parfois, n'y voir qu'une habile forgerie du conquistador⁵? Je ne le crois pas. Pour les Indiens, différents âges du monde ou «Soleils» s'étaient succédé et le présent était le cinquième. Or, ces âges étaient l'enjeu d'une lutte constante entre deux frères, Tezcatlipoca et Quetzalcoatl, qui alternaient au pouvoir. D'abord Tezcatlipoca fut soleil, puis Quetzalcoatl le chassa et prit sa place, et ainsi de suite. Le quatrième Soleil était l'âge présent pour les prédécesseurs des Aztèques. Il appartenait à Quetzalcoatl qui régnait sur les Toltèques à Tollan – entendons, qui était leur dieu protecteur, celui qui les incarnait et qui, au plan astral, était leur soleil. Ici, l'histoire rejoint le mythe. Lorsque les Aztèques s'emparèrent du Mexique central, ils prétendirent voir dans leur avènement l'aube d'une ère nouvelle, le cinquième Soleil. On raconta comment Tezcatlipoca et un de ses lieutenants, Huitzilopochtli, futur dieu de Mexico, parvinrent à enivrer Quetzalcoatl au point qu'il passa la nuit avec sa soeur et dut quitter Tollan. Il partit vers l'est et, parvenu sur la côte, s'embarqua ou se brûla pour se transformer en étoile du matin, annonciatrice d'une ère nouvelle. Dans la religion aztèque, Quetzalcoatl fut résolument relégué à l'arrière-plan au profit du nouveau soleil, Huitzilopochtli-Tezcatlipoca.

Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que Montezuma ait pris Cortez pour Quetzalcoatl. Les bruits qui étaient parvenus jusqu'à lui et l'anxiété ambiante avaient dû lui faire appréhender le déclin de l'ère aztèque et l'avènement d'un sixième Soleil – âge qui, en fonction du principe de l'alternance, ne pouvait appartenir qu'à Quetzalcoatl. L'apparence surmaternelle des nouveaux venus, le fait qu'ils débarquèrent à l'est, sur la côte du Golfe, et enfin, le fait qu'ils arrivèrent en une année 1 Roseau, date anniversaire de la naissance de Quetzalcoatl, durent achever de le convaincre⁶.

Passons à présent à des prédictions dans lesquelles l'influence espagnole est prépondérante. Cervantes de Salazar, prêtre et professeur de rhétorique à l'Université de Mexico, fut chargé par le conseil municipal de Mexico d'écrire une histoire de la conquête. Il s'agit d'une œuvre de propagande à la gloire des conquistadors et les prophéties qu'il rapporte s'en ressentent. Selon lui, un vieux prêtre de Huitzilopochtli annonça en mourant l'arrivée, en provenance de l'occident (*sic*), d'hommes à longues barbes «dont un seul vaudrait plus que cent d'entre vous». Ils vaincraient et dès lors, il n'y aurait plus qu'un seul Dieu et les Indiens seraient libérés du joug des caciques «qui vous oppriment tant». A peine eut-il achevé de parler qu'on entendit le démon lui dire: «Ça suffit, va-t-en, je pars aussi». Le prêtre expira et le démon, de son côté, se prépara à

quitter cette terre où il avait régné en maître absolu, à décamper devant les soldats du Christ...⁷

L'«oppression des caciques» se traduisait notamment par l'exigence régulière de victimes humaines à immoler. Or, peu avant la Conquête, un prisonnier retenu à Tlatelolco pour être sacrifié vit venir à lui un «oiseau du ciel» – on sut plus tard que c'était un ange – qui lui dit: «Aie courage et confiance; n'aie pas peur, car le Dieu du ciel aura pitié de toi; et dis à ceux qui maintenant sacrifient et répandent du sang, que très bientôt les sacrifices et l'épanchement de sang cesseront et que déjà arrivent ceux qui doivent commander et devenir seigneurs de cette terre». L'Indien, conclut le récit, mourut en invoquant le Dieu du ciel⁸.

Les Indiens étaient directement invités à se convertir, en commençant, selon des méthodes éprouvées, par le sommet de la hiérarchie. Papantzin, sœur de Montezuma, mourut en 1509 des suites d'une maladie. Elle fut enterrée dans une grotte située dans le jardin de son palais à Tlatelolco. Le lendemain de ses funérailles qui eurent lieu en présence de toute la noblesse du pays, elle ressuscita, écarta la lourde pierre qui fermait son sépulcre et s'installa sur les marches d'une pièce d'eau où elle attendit d'être reconnue. Stupeur, allées et venues diverses; finalement, son impérial frère vint la voir. Elle lui raconta comment, après sa mort, elle s'était retrouvée dans une plaine immense traversée par une rivière. Alors qu'elle se préparait à traverser le cours d'eau à la nage, elle fut retenue par un jeune homme ailé, vêtu de blanc, brillant comme le soleil, et au front marqué d'une croix. Il lui annonça qu'un Dieu qu'elle ne connaissait pas l'aimait beaucoup. Puis elle eut des visions étranges. Elle vit notamment, en amont de la rivière, de grands bateaux peuplés d'hommes blancs et barbus. L'ange lui expliqua, entre autres choses, que ces gens s'empareraient du pays et lui apporteraient la connaissance du vrai Dieu et que Papan devait être la première à se faire baptiser. Tel fut, paraît-il, effectivement le cas, du moins à Tlatelolco⁹. Cependant, la princesse en question n'est pas connue par ailleurs. Sa tombe, sa résurrection, l'ange sont évidemment d'inspiration évangélique et seule sa description de l'au-delà comme une plaine infinie traversée par un cours d'eau semble authentiquement indigène.

Les prophéties d'inspiration espagnole annoncent donc les bienfaits à venir pour les Indiens: conversion à la vraie foi et salut des âmes, libération du régime tyrannique des souverains aztèques et extirpation des abominables sacrifices humains: ce sont là les thèmes constants par lesquels les Espagnols se convainquent eux-mêmes et essayent de persuader les Indiens, alliés ou vaincus, du bien-fondé de leur entreprise. Les Aztèques auraient d'autant plus mauvaise grâce à nier l'amélioration de leur condition, qu'elle leur était annoncée par leur propres concitoyens, et, qui plus est, par des représentants de toutes les couches de la population; un esclave en instance d'immolation, un prêtre, une princesse et, nous le verrons dans un instant, le bon peuple, représenté par les pères de famille...

L'amélioration se traduit également par une hausse du niveau de vie et la paix générale. Très révélatrice à cet égard est un texte de fray Geronimo de Mendieta¹⁰, texte qui présente en outre l'intérêt de nous éclairer sur certaines espérances qui animaient nombre de missionnaires. Depuis des générations, les Indiens se transmettaient de père en fils une prophétie ancienne annonçant l'arrivée d'individus barbus: «Et quand ceux-ci arriveront, toutes les guerres cesseront, et partout dans le monde il y aura paix et amitié [...], et le monde entier s'ouvrira, et partout des chemins seront tracés, pour que les uns communiquent avec les autres et que tout marche [...]. Alors on vendra du cacao aux marchés [...], et on vendra des plumes riches, du coton et des mantes, et d'autres choses qui à l'époque faisaient défaut en maint endroit [...]. Et alors nos dieux périront, et il n'y en aura plus qu'un dans le monde, et nous n'aurons chacun plus qu'une femme».

Pour un Aztèque aisé, la vision avait de quoi inquiéter. «Ah, que deviendrons-nous?», se demande avec angoisse le narrateur indien en guise de conclusion. En revanche, pour un moine européen, c'était une vision idyllique. Bien sûr, elle ne correspond qu'en partie à la réalité coloniale, mais en revanche, elle laisse nettement transparaître l'espérance millénariste qui animait Mendieta. S'il parle en effet de paix universelle et de monothéisme général, c'est parce que, comme d'autres franciscains, il espérait encore créer avec les Indiens le paradis sur terre, en prélude à l'avènement du Royaume de Mille ans¹¹.

Du côté indien, les signes de toute sorte abondent dans les sources: avertissements, prémonitions, comètes, pierres tombant du ciel, guerriers se battant dans les airs, lumières insolites dans la nuit, apparitions de monstres... Pareils à ceux que des circonstances semblables ont suscité ailleurs dans le monde¹², ils sont moins transparents, à première vue, que ceux que nous venons d'examiner. Pourtant, en dépit de leur apparente banalité, ils sont bien plus structurés encore et plus intimement liés aux conceptions aztèques du monde et de l'histoire.

Il est impossible de les énumérer tous, mais on peut les aborder par une petite liste très exemplative, presque canonique, de huit présages, fournie en aztèque, après 1550, au moine Bernardino de Sahagún¹³.

1. Il y eut d'abord, en 1509, l'apparition, à l'est, d'une sorte de pyramide de flammes, «comme une aurore», qui éclairait comme en plein jour. Sa pointe allait «jusqu'au beau milieu du ciel, jusqu'au cœur du ciel». Elle naissait à minuit et s'effaçait au lever du soleil¹⁴.
2. Ensuite, le temple de Huitzilopochtli s'enflamma spontanément sans que l'on pût éteindre les flammes¹⁵.
3. Le temple du dieu du feu fut frappé par la foudre alors qu'il ne faisait que bruiner légèrement.
4. En plein jour encore, une très longue comète, divisée en trois parties, traversa le ciel d'ouest en est.

5. Par temps parfaitement calme, l'eau de la lagune de Mexico se mit à bouillonner, au point d'inonder la ville¹⁶.

6. La nuit, une femme gémissait, disant: «Mes très chers enfants, voici déjà notre départ [...] Où vous emmènerai-je?»

7. Des pêcheurs capturèrent au filet une étrange grue cendrée pourvue sur la tête d'un miroir dans lequel on voyait la nuit étoilée. On alla montrer l'animal à Montezuma. A midi exactement, il vit dans le miroir les étoiles, puis une multitude de gens de guerre accourant montés sur des chevreuils¹⁷.

8. Enfin, souvent apparaissaient des monstres, des frères siamois. On les montrait à l'empereur, puis ils disparaissaient aussitôt.

La série n'est pas construite au hasard. Elle s'articule sur le système dualiste caractéristique de la pensée aztèque, qui oppose ce qui est masculin, céleste, igné, actif, léger, solaire, lumineux... au féminin, terrestre, aqueux et matériel, passif, lourd, lunaire et obscur. En effet, les quatre premiers présages sont d'origine céleste, sauf peut-être la combustion spontanée du temple de Huitzilopochtli, encore que le feu soit par excellence ce qui est léger et appartient au ciel. Le premier et le quatrième sont moins précis et concrets que le deuxième et le troisième. En effet, ceux-ci font directement allusion à une défaite militaire. Quand une cité était prise, son temple principal était incendié. L'édifice en flammes était d'ailleurs devenu le signe même – et le glyphe – de la conquête. D'autre part, l'apparition d'une comète signalait la mort du roi, une guerre ou une famine¹⁸.

Les quatre signes suivants sont d'origine terrestre, sauf peut-être l'oiseau, encore qu'il ait été capturé dans la lagune. La terre étant associée au féminin et à l'élément liquide, on voit dans cette série intervenir une femme, ainsi que la lagune. Une femme qui se lamente la nuit: on songe à la déesse chtonienne Cihuacoatl, «Serpent femelle», la Guerrière, que les Indiens décrivaient comme «une bête sauvage, un mauvais présage», qui «la nuit, se promenait en pleurant et en se lamentant; elle était aussi un présage de guerre»¹⁹. Elle n'engendrait, paraît-il, que des jumeaux²⁰ (*cocoa*, serpents, en nahuatl). Ceux-ci étaient considérés comme de très mauvais augure et il fallait toujours en tuer un des deux si on voulait éviter qu'ils ne dévorent leurs parents. Le nom de Quetzalcoatl pouvant aussi signifier «jumeau précieux», les monstres qui apparaissent dans le huitième présage font peut-être allusion à Quetzalcoatl qui viendra, en quelque sorte, dévorer les siens. Relevons par ailleurs que, comme dans la série précédente, le premier et le dernier présage sont moins explicites que ceux qu'ils encadrent.

Signes célestes et signes terrestres, signes ignés et signes aquatiques: signes, donc, des contraires, et plus précisément de la guerre et de l'union des contraires dont le symbole était le glyphe *atl-tlachinolli*, «eau-incendie», formé de flots d'eau et de feu entrelacés. L'allusion à la guerre qui dévastera Mexico est ici

on ne peut plus claire. Prenons en effet les intersignes qui affectent directement la cité: ses temples brûleront (première série), ses maisons seront directement détruites par les eaux (seconde série). Que ces signes doivent bien être compris de cette manière est démontré par d'autres sources, dans lesquelles Montezuma fait interroger ses sujets sur d'éventuels rêves prémonitoires. On ne lui en rapporte que deux. Un vieillard – un homme donc, du côté igné, céleste des choses, et un homme au déclin – a vu brûler le temple de Huitzilopochtli. Une vieille femme a vu les flots emporter le palais de l'empereur²¹.

La complémentarité entre la première et la deuxième série ne se limite pas au cas que nous venons d'examiner. Celle qui concerne le premier et le septième signe est aussi des plus instructive. Mais au préalable, il faut savoir, d'abord, qu'une ère était appelée Soleil parce qu'elle était comparée à un jour, commençant par une aube et se terminant par un crépuscule; et ensuite, que jour et nuit s'engendraient mutuellement. Le soleil naissait à minuit, dans un brasier, au nadir; la nuit naissait à midi au milieu du ciel sous la forme d'un miroir d'obsidienne, c'est-à-dire de lave volcanique noire, polie.

Or, que voient les Aztèques? Partons du plus évident, c'est-à-dire, dans la série «terrestre», l'apparition de la grue au miroir. Il est très significatif qu'on présente le volatile à Montezuma à midi, soit précisément à l'heure où naît dans le ciel le miroir noir. N'est-il dès lors pas évident que ce qu'il y voit, c'est la nuit qui va tomber sur son empire? Et ce d'autant plus que les étoiles y sont promptement remplacées par des guerriers montés, qui ne peuvent être que les Espagnols... Les chevaux étant inconnus dans l'Amérique ancienne, ils furent tout naturellement décrits comme des cerfs²².

Si la série terrestre montre la nuit qui achèvera le Soleil aztèque, la série céleste en revanche montre le jour nouveau, soit l'ère nouvelle qui commence pour les Espagnols débarquant du côté du soleil levant. Le jour naît à minuit: aussi est-ce à ce moment-là que l'on voit apparaître, à l'est, cette lumière semblable à celle du jour, ce cône étincelant dont la pointe, la racine, plonge au cœur de la nuit, équivalent du nadir. En somme, le sombre miroir de midi et la lumière de minuit se font pendant et expriment sans ambiguïté la transition d'une ère à l'autre qui se prépare.

Lorsqu'un Soleil prend fin et que l'astre qui lui donne son nom se couche, il n'est plus simplement ce qu'il était à l'aube: il est devenu semblable, aussi, au vieux dieu du feu. Les mythes sur la fin de l'ère toltèque le laissent clairement apparaître, tandis que sur la célèbre Pierre du Soleil conservée au Musée national d'Anthropologie et d'Histoire de Mexico, le soleil couchant et le vieux dieu du feu sont figurés comme deux aspects d'une même réalité²³. Ceci doit expliquer pourquoi ce sont précisément les temples de Huitzilopochtli – le soleil aztèque – et celui du dieu du feu qui sont détruits par les flammes.

De la première à la seconde série, les signes se précisent. Ils le font davantage encore à mesure que l'intrusion de Espagnols se fait plus imminente, comme l'attestent d'autres événements prémonitoires, qui dorénavant désignent un coupable.

Montezuma, qui en tout voulait dépasser ses prédécesseurs, ordonna de faire un nouveau *temalacatl*, une «meule de pierre» gigantesque destinée à un type de sacrifice dit «gladiatoire» parce que la victime pouvait y faire mine de se défendre. Les monuments de ce genre affectaient la forme d'un cylindre aplati et étaient ornés sur leur surface supérieure d'une image du soleil. Les carriers cherchèrent une pierre de belles proportions et ils en trouvèrent une à Acolco, dans la province de Chalco. Une fois dégagée, on se prépara à la traîner jusqu'à Mexico. De partout, des corvées affluèrent avec des cordages. Les prêtres se mirent à encenser la pierre, à la couvrir de papier et à lui sacrifier des cailles tandis que des chanteurs du temple, des bouffons et des acteurs commençaient à danser et à faire des cabrioles pour lui ouvrir la voie et que dix ou douze mille hommes se mirent à tirer sur les cordes. La pierre ne bougea pas. Montezuma envoya des renforts et pendant des jours, on multiplia les tentatives. En vain. Les cordages se rompirent sans le moindre résultat. Finalement, une voix sortant de la pierre dit: «Misérables et malheureuses gens, pourquoi vous obstinez-vous à vouloir m'emporter à la ville de Mexico? Sachez que vos efforts sont vains, que je ne dois pas arriver là-bas et que je n'en ai d'ailleurs pas envie; mais puisque vous vous acharnez tellement, tirez, j'irai jusqu'où il me plaira, pour votre malheur». A partir de ce moment, on put la mouvoir sans effort jusqu'à Tlapitzahuayan. Là, elle s'immobilisa de nouveau et apostropha son cortège: «Pauvres malheureux, pourquoi peinez-vous inutilement? Ne vous ai-je pas dit que je ne devais pas arriver à Mexico? Marchez, et allez dire à Montezuma qu'il n'est plus temps. Il a pensé trop tard à me faire venir, il aurait dû s'en souvenir plus tôt. A présent, je ne serai plus d'aucune utilité là-bas, car c'est autre chose qui a été déterminée, par volonté et décision divine. Qu'il ne cherche pas à aller à son encontre. Pourquoi m'enlève-t-il? Pour que demain, je me retrouve là jeté à bas et méprisé? Et prévenez-le que c'en est fini de son pouvoir et de sa charge; qu'il verra et expérimentera promptement ce qui doit lui arriver, parce qu'il a voulu se faire plus grand que le dieu même qui a déterminé ces choses. Dès lors, laissez-moi, car si je continue, ce sera pour votre malheur.» Malgré ces avertissements, Montezuma passa outre. On parvint à nouveau à traîner la pierre sans difficulté et elle fut accueillie en grand pompe à l'entrée de la ville, comme pour l'apaiser. Mais arrivée au pont de bois de Xoloco, qui franchissait un des nombreux canaux de la ville, elle rompit les poutres et disparut dans l'eau, faisant de nombreuses victimes. Des plongeurs tentèrent vainement de la localiser: ils ne virent au fond de l'eau qu'un trou profond qui s'enfonçait dans les entrailles de la terre. Peu après, on la retrouva à l'endroit d'où elle avait été extraite²⁴.

Les pierres et les statues qui refusent de bouger ou qui parlent sont fréquentes dans l'Ancien Monde aussi. Ainsi, selon Tite-Live, lorsque Tarquin construisit le temple de Jupiter sur la colline tarpéienne, la statue du dieu Terme refusa de quitter les lieux. On y vit un présage de la solidité et de la stabilité de l'Etat romain²⁵. Au Mexique même, on racontait que les Aztèques ne parvinrent pas à enlever une image de la Vierge que Cortez avait placée dans le Grand Temple de Mexico²⁶. Probablement était-ce là un signe de la solidité de l'implantation de la foi nouvelle. Mais toute différente doit être l'explication de l'immobilité de la pierre de Montezuma. Si elle refuse d'avancer, c'est effectivement, comme elle le dit, parce qu'il est trop tard. Les nouveaux venus n'auront que faire de ce genre de pierres de sacrifices: ils les humilieront et les jetteront bas. Le temps des dieux anciens est révolu.

L'objet rebelle avait un précédent remarquable, et ce dans un contexte similaire, puisqu'il s'agit aussi de la fin d'une ère, celle qui précéda le Soleil aztèque. Dans le Tollan de Quetzalcoatl donc, les Toltèques mirent à mort un homoncule dont ils ne parvinrent pas, par la suite, à éloigner le cadavre pestilentiel. Ils avaient beau s'y atteler par milliers, les cordes se rompaient et les gens s'écrasaient et mouraient. En l'occurrence, le cadavre représentait la souillure des Toltèques, comme l'indiquent notamment son poids extraordinaire – plus on est pesant, plus on est éloigné du ciel – et son odeur, le péché étant désigné notamment comme «notre puanteur, notre pestilence»²⁷. Ne peut-on imaginer qu'à l'époque où furent rédigées ses aventures, la pierre, instrument sanglant d'un culte du passé, était devenue un symbole de l'aveuglement des Aztèques et de leurs crimes, donc de leur souillure?

L'épisode est en tout cas apocryphe et les seuls noms des lieux de départ et d'arrivée l'attestent à satiété. Acolco, «l'endroit de l'épaule», entendons du coude d'une rivière, renvoie directement à l'inframonde, où coule un fleuve à neuf replis. Une des épithètes du seigneur des enfers était du reste «Celui proche de l'épaule» (Acolnahuacatl)²⁸. Cette signification est corroborée par un fait que ne manquent pas de relever les sources: Acolco se situe dans la province de Chalco, dont le nom, «au bord du gouffre», renvoie lui aussi au monde infernal. La pierre si pesante est pour ainsi dire d'origine infernale et elle empruntera d'ailleurs une profonde voie souterraine pour retourner à son point de départ. Ensuite, elle rebrousse chemin à Xoloco, au «lieu de Xolotl». Ce dieu aux invocations multiples était associé, d'abord, à certains mouvements de va-et-vient, comme celui du broyeur sur la pierre à moudre ou de la balle au jeu de pelote. Ce n'est dès lors sans doute pas par hasard que la pierre rebrousse chemin au Lieu de Xolotl. Ensuite, Xolotl présidait aux ouvertures conduisant dans les régions infernales. On le représentait notamment comme un chien – l'animal qui accompagnait le défunt dans l'au-delà – et il était assimilé à l'étoile du soir qui frayait le passage du soleil vers l'inframonde. La pierre, en somme, est semblable à l'astre qu'elle doit d'ailleurs représenter puisque, nous l'avons

vu, d'ordinaire elle était ornée de son image. Elle sort de l'inframonde, puis, au terme de son parcours, y replonge: pour elle comme pour l'empire aztèque, le terme est venu.

Non seulement la pierre signifie que tout est fini, mais en outre elle l'exprime en termes non équivoques et elle en rend Montezuma responsable: ce qui lui arrivera est de sa propre faute, «parce qu'il a voulu se faire plus grand que le dieu». Dès le début de l'épisode d'ailleurs, on dénonçait l'orgueil de cet empereur qui voulait toujours faire mieux que ses prédécesseurs. Deux autres épisodes narrés à la suite de celui-ci, dans les mêmes sources, confirment et précisent ces accusations.

Un jour, un aigle emporta dans les airs un laboureur de Coatepec et le conduisit dans une splendide salle au-dessus d'une montagne élevée. Là se trouvait un grand seigneur qui offrit des fleurs et un cigare à l'homme abasourdi. Puis, il lui montra Montezuma endormi et dit: «Vois ce misérable Montezuma, comme il est là, sans connaissance, enivré par sa superbe et son orgueil, et qui méprise tout le monde [...]. Et si tu veux voir combien sa superbe le tient hors de lui, touche-lui la cuisse avec ce cigare brûlant et tu verras comme il ne sent rien». L'Indien s'exécuta et l'empereur ne broncha pas. Puis, son hôte lui recommanda d'aller raconter à Montezuma ce qui s'était passé. En guise, de preuve, il devait lui signaler la trace de brûlure sur sa cuisse. «Et dis-lui qu'il a irrité le dieu de la création et qu'il a lui-même cherché le mal qui doit lui tomber dessus et que c'en est fini de son pouvoir et de sa superbe [...]». L'aigle reconduisit le paysan, qui alla tout raconter à Montezuma. Celui-ci se souvint d'avoir rêvé qu'on lui brûlait la cuisse. Il en retrouva la marque douloureuse et fit jeter l'homme aux oubliettes.

Peu après, l'empereur décida de fuir chez Huemac, seigneur d'un paradis luxuriant de l'au-delà appelé Cinalco, la Maison du Maïs, ou Cicalco, la Maison du Lièvre. Ce choix n'était pas dû au hasard. Il montre encore combien les Aztèques, peut-être avant et en tout cas après la chute de leur empire, ont été hantés par le mythe de la fin des Toltèques et du Soleil précédent. A Tollan, Huemac avait été le «vice-roi» du solaire Serpent à Plumes et le représentant de la lune et des ténèbres. Après le départ du dieu, il avait régné quelque temps encore puis était parti dans la direction de Mexico. A Chapultepec, il était entré dans une grotte et s'y était pendu. Depuis, il était devenu le Seigneur de la grotte de Cinalco.

Or donc, pressentant la fin de son ère, Montezuma chercha des modèles dans les récits concernant la fin de l'ère précédente. Les deux protagonistes d'alors, Quetzalcoatl et Huemac, avaient dû fuir: il fallait dès lors faire de même. Mais pas question, bien sûr, d'imiter Quetzalcoatl! D'abord, ce dieu partit vers la côte du Golfe: mais c'était de là précisément que venait le danger. Et puis, les envahisseurs qui venaient inaugurer un nouveau Soleil ne pouvaient appartenir

qu'à Quetzalcoatl... Montezuma résolut donc de jouer le rôle de l'autre et de demander asile à Huemac. Après plusieurs refus, celui-ci finit par lui fixer un rendez-vous. Une nuit, Montezuma alla à sa rencontre. Il vit *au-dessus* de la colline de Chapultepec une caverne si lumineuse qu'on y voyait partout comme en plein jour: c'était l'entrée de Cincalco, semblable à la pleine lune. Selon d'autres sources, cette apparition lumineuse était Huemac en personne. Sur ces entrefaites, un *ixiptla* ou personnificateur de divinité fut réveillé par une voix qui lui révéla la fuite de Montezuma et lui ordonna de le faire revenir: l'empereur, poursuivit la voix, ne pouvait en aucun cas échapper au sort qui lui était échu. L'*ixiptla* parvint à rejoindre le souverain alors qu'il en était encore temps. Il lui reprocha sa légèreté, lui demandant ce qu'en penseraient les ennemis traditionnels. Honteux, Montezuma réintégra son palais²⁹.

Montezuma, donc ne peut pas fuir: il doit rester et subir son destin, car il est responsable de ce qui lui arrive. L'ambiance est nettement, on vient de le voir, celle de la fin d'une ère, le modèle est la chute de Tollan. Or, pourquoi une ère prend-elle fin? Pourquoi, à l'origine des temps, y a-t-il l'expulsion du paradis et la fin de l'âge d'or? Parce que, chaque fois, il y a une transgression qui replonge la création dans la matière et le terrestre. A chaque coup, une faute est commise, une faute d'orgueil, puisque, d'une manière ou de l'autre – par exemple en créant ou en procréant –, le ou les coupables cherchent à s'égaliser au couple créateur suprême. Si l'ère toltèque a pris fin, c'est parce que Quetzalcoatl s'est enivré et a couché avec sa sœur, achevant ainsi de s'engluer dans la matière qui tient éloigné de l'empyrée. Dès lors, si le Soleil aztèque s'est couché, raisonnait-on après la Conquête, c'est parce qu'il y a eu transgression, et cette faute ne pouvait venir que de Montezuma. De là ces accusations répétées d'orgueil démesuré, de mépris pour tous, d'enivrement qui retranche l'empereur de la réalité, et surtout, cette affirmation selon laquelle «il a voulu se faire plus grand que le dieu même qui a déterminé ces choses».

Les sources qui narrent les trois épisodes précédents dérivent toutes d'une chronique perdue, la *Crónica X*, rédigée en nahuatl dans les années 1535 à 1540 probablement. Par rapport aux autres documents qui nous informent sur Montezuma, elles ont la particularité de lui attribuer toute une série de réformes remarquables. Dès son avènement presque, l'empereur aurait éloigné de son palais toutes les personnes qui n'étaient pas de noble origine et surtout, il se serait fait adorer à l'égal d'un dieu. On se doute bien que ces réformes sont ou ne peut plus suspectes: apparemment, elles ont pour principale fonction de montrer la superbe du souverain et de justifier les catastrophes qui s'abattront sur lui et sur ce qu'il représente, l'empire aztèque.

Alors que la petite armée de Cortez était déjà toute proche de la vallée de Mexico, l'empereur fit une ultime tentative pour l'arrêter. Il dépêcha contre elle ses magiciens et sorciers. Mais en cours de route, ils rencontrèrent un ivrogne

de Chalco qui se mit à les apostropher: «Que venez-vous faire ici, une fois de plus? Que voulez-vous encore? Que veut encore faire Motecuhzoma? A-t-il seulement repris ses sens? est-il toujours, à cette heure, en proie à ses terribles épouvantes? Car il a bien mal agi, il a abandonné l'homme du peuple, il a détruit le seigneur; on a fendu la tête des gens, on a raillé les gens, on s'est moqué des gens». Puis, de plus en plus furieux: «Pourquoi donc, en vain, êtes-vous venus ici? Jamais plus il n'y aura de Mexico. Avec tout ce qui arrive, il est déjà entièrement passé. Allez! Hors d'ici! Ne restez pas là! Retournez-vous en! Regardez Mexico, ce qui s'y passe déjà, comme cela s'y passe déjà.» Les magiciens se retournèrent et ils virent toute la ville en flammes, «comme si on avait déjà combattu». Et ils comprirent que l'ivrogne n'était autre que Tezcatlipoca³⁰.

Les apparitions du Miroir Fumant sous formes diverses étaient fréquentes et généralement de mauvais augure. Tantôt il se produisait la nuit sous l'aspect d'un homme sans tête dont la poitrine béante s'ouvrait et se fermait en faisant un bruit de hache, tantôt comme un paquet de cendres qui roulait par terre, tantôt encore, il prenait la forme d'un putois, ou d'une naine, ou d'une tête de mort qui faisait des bonds³¹. Mais cette fois, son apparition n'a rien de spectaculaire. Il n'est qu'un Chalca – mais on sait déjà que Chalco est le «lieu au bord du gouffre». Il n'est qu'un ivrogne – mais Quetzalcoatl à la fin de Tollan était ivre aussi, et qui plus est, du fait de Tezcatlipoca. Il était furibond, mais il avait toutes les raisons de l'être: il venait annoncer la mort de son Soleil. Et si son ère prenait fin, s'il devait une fois de plus fuir devant son ennemi, c'était par la faute de Montezuma, de son mépris des humbles, de son orgueil incommensurable.

NOTES

¹ A ma connaissance, les signes avant-coureurs de la chute de l'empire aztèque n'ont jamais fait l'objet d'une étude particulière. Dans son édition de Tezozomoc (*infra* note 14), Orozco y Berra leur consacre de longues notes dans lesquelles il énumère des parallèles de l'ancien monde. Todorov leur consacre trois pages dans *Récits aztèques de la conquête*, textes choisis et présentés par Georges Baudot et Tzvetan Todorov, traduits du náhuatl par Georges Baudot et de l'espagnol par P. Cordoba, Ed. du Seuil, Paris, 1983, p. 366-9. Sur le contexte général, voir p. ex. l'ouvrage tout à fait remarquable de Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique, La question de l'autre*, Ed. du Seuil, Paris, 1982.

² Sur ce refus du tout nouveau, voir Todorov dans *Récits...*, *op. cit.*, p. 367.

³ Récits espagnols sur Quetzalcoatl: p. ex. Fray Diego Duran, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, texte établi par Angel Ma. Garibay K., 2 vol., Ed. Porrúa, Mexico, 1967, t. 1 p. 9-15; Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, 2 vol., Ed. Atlas, coll. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1971, t. 1 p. 137, 146. Tous les textes relatifs à Quetzalcoatl et aux Toltèques sont rassemblés et analysés dans Michel Graulich, *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*. Instituut voor Amerikanistiek, Anvers, 1988.

⁴ Sur le caractère mythique de Quetzalcoatl, voir Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 vol., Ed. A. Asher et C^o, Berlin, 1902-1923, t. 4 p. 341-61; Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Cultura Náhuatl, Monografía n^o15. Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico, 1971; Graulich, *op. cit.*; Susan D. Gillespie, *The Aztec Kings, The Construction of Rulership in Mexica History*, The Univ. of Arizona Press, Tucson 1989.

⁵ Henry Raup Wagner, *The Rise of Fernando Cortés*, Ed. par la Cortés Society, Los Angeles, 1944; Victor Frankl, «Die "Cartas de Relación" des Hernan Cortés und der Mythos der Wiederkehr des Quetzalcoatl», *ADEVA Mitteilungen*, n^o10, 1966, p. 7-17; J. H. Elliott, «The Mental World of Hernan Cortés», *Transactions of the Royal Historical Society*, 5e série, n^o17, 1967, p. 41-58; Arturo Sotomayor, *Cortés según Cortés*, Editorial Extemporaneos, Mexico, 1979, p. 129; Gillespie, *op. cit.*

⁶ Graulich, *op. cit.*, et «Montezuma et le souvenir de Tollan, ou la remémoration inévitable», *La Commémoration, Colloque du Centenaire de la Section des Sciences Religieuses de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, vol. XCI, Peeters, Louvain-Paris, 1988, p. 287-98.

⁷ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, t. 1 p. 147.

⁸ Fray Toribio de Benavente, dit Motolonia, *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España*, Ed. Atlas, coll. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1970, p. 83.

⁹ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, publ. par et avec une introduction de Miguel León-Portilla, 3 vol., Ed. Porrúa, Mexico, 1969, t. 1 p. 236-9.

¹⁰ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Ecclesiastica Indiana*, 4 vol., Ed. Salvador Chavez Hayhoe, Mexico, 1945, t. 2, p. 18-9.

¹¹ John L. Phelan, *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, texte traduit de l'américain par J. Vázquez de Knauth, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Historia Novohispana n^o22, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, Mexico, 1972; Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique, les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Ed. Privat, Toulouse, 1977.

¹² Par exemple les signes annonçant la chute de Jérusalem: Flavius Josèphe VI, 31.

¹³ Eduard Selser, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun*, Ed. Strecker und Schröder, Stuttgart, 1927, p. 353-6; *Récits aztèques...*, *op. cit.*, p. 49-51; repris p. ex. à la fin du xv^e siècle par Diego Munoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, texte établi et annoté par A. Chavero, Ed. Secretaria de Fomento, Mexico, 1892, p. 167-72.

¹⁴ Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicana precedida del Códice Ramírez*, texte établi et commenté par M. Orozco y Berra, Ed. Ireneo Paz, Mexico, 1879, p. 653; Torquemada, *op. cit.*, t. 1, p. 233; le phénomène est signalé dès le début des années 1530 dans l'*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, dans *Teogonía e historia de los mexicanos, Tres opúsculos del siglo xvi*, texte établi par Angel Ma. Garibay K., Ed. Porrúa, Mexico, 1965, p. 62-3; aussi dans Motolinia, *op. cit.*, p. 83; *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, texte aztèque traduit par Primo Feliciano Velázquez, Ed. UNAM, Mexico, 1945, p. 60, et dans différents codex figuratifs dont certains sont vraisemblablement des copies d'originaux précolombiens perdus («Codex Aubin; Codex mexicanus 23-4; Codex Telleriano-Remensis», *Antigüedades de Mexico basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, facs. commenté par José Corona Nuñez, vol. 1, Mexico, 1964, tous trois à la Bibliothèque Nationale à Paris). Pour Jacques Soustelle, *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, Coll. La vie quotidienne, Hachette, Paris, 1955, p. 142, il s'agit peut-être de la lumière zodiacale.

¹⁵ Torquemada, *op. cit.*, t. 1, p. 233; selon l'*Historia de los mexicanos...*, *op. cit.*, p. 62, le temple de Quetzalcoatl fut frappé par la foudre et brûla en 1504, mais l'incident n'est pas interprété comme un signe annonciateur.

¹⁶ Torquemada, *op. cit.*, t. 1, p. 133. L'événement est daté de 1499 et correspond donc à l'inondation bien connue provoquée par le nouvel aqueduc de l'empereur Ahuitzotl.

¹⁷ D'après Torquemada, *op. cit.*, t. 1, p. 233 ss., c'est quand le soleil se couche qu'on montre l'oiseau à Montezuma. L'auteur copie Mendieta, *op. cit.*, t. 2, p. 18.

¹⁸ Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, t. 7, p. 13.

¹⁹ Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, t. 1, p. 11.

²⁰ Torquemada, *op. cit.*, t. 2, p. 61.

²¹ Tezozomoc, *op. cit.*, p. 682; Durán, *op. cit.*, t. 2, p. 500.

²² Ce signe est à rapprocher de celui que mentionne le Códice Tudela, éd. facsimilé avec une étude de José Tudela de la Orden, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1980, fol. 84 r^o: tous les matins, au lever du soleil, une épaisse fumée noire sortait de la terre et obscurcissait le soleil. Un manuscrit figuratif précortésien, le Codex Fejérváry-Mayer, fol. 1, représente une telle scène; la fumée sort de la bouche du dieu de la mort.

²³ Graulich, *Quetzalcoatl...*, *op. cit.*, et *Two Masterpieces of Aztec Art; the Calendar Stone and the Teocalli of Sacred Warfare*, sous presse.

²⁴ Durán, *op. cit.*, t. 2, p. 485-9; Tezozomoc, *op. cit.*, p. 662-6; l'épisode de la pierre est aussi mentionné dans le Codex Tudela fol. 84r^o, où elle se contente de crier «c'est fini».

²⁵ Tite-Live, *Hist. Rom.*, I, 55.

²⁶ Fray Luis de Cisneros, *Historia de Nra. Sra. de los Remedios*, Mexico, 1621.

²⁷ Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, t. 7, p. 13; t. 3, p. 25-26 sur le cadavre inamovible de Tollan.

²⁸ Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, t. 3, p. 39.

²⁹ Durán, *op. cit.*, t. 2, p. 493-7; Tezozomoc, *op. cit.*, p. 671-81; Sahagún, *Einige Kapitel...*, *op. cit.*, p. 474-5 se borne à signaler le désir de Montezuma de fuir à Cincalco.

³⁰ Sahagún, *Einige Kapitel...*, *op. cit.*, p. 482-3.

³¹ Sahagún, *Einige Kapitel...*, *op. cit.*, livre V.

L'HAGIOGRAPHIE MIRACULEUSE DE MUHAMMAD

par
Anne-Claude DERO

L'Islam canonique a toujours observé une certaine prudence vis-à-vis de la notion de miracle alors que l'Islam populaire lui accorde un crédit total.

La terminologie théologique arabe, qu'elle soit sunnite ou shi'ite, connaît deux termes pour ce seul phénomène. Le premier est *karâma*, nom verbal dérivé du verbe *karuma*, être généreux¹.

C'est un mot postérieur à la langue coranique. Il aurait été, selon l'hypothèse de L. Gardet, créé par assimilation phonétique sur le modèle grec: charisma².

Le *karâma* est une capacité d'accomplir un prodige que Dieu, par une manifestation de pure générosité, accorde à ceux que l'on appellera les «saints» de l'Islam, les *awliya'* (pluriel de *wali*) les amis de Dieu.

Les shi'ites estimeront que les grands Imams seront non seulement dotés de ce privilège mais qu'ils pourront également intercéder auprès de Dieu pour que ce don soit accordé par lui à l'un ou l'autre personnage digne d'une telle marque de confiance³.

Le second terme *mu'djiza* désigne un miracle public réservé aux prophètes et dont ils font usage pour attester de l'authenticité de leur mission face à leurs adversaires⁴.

On pourrait appeler ce miracle: le miracle prophétique. Dans son article précité de l'*E. I.*, A. J. Wensinck rappelle les spécifications données par al-Idjî dans ses *Mawâqif*: 1. Le miracle doit être un acte de Dieu; 2. Il doit être contraire au cours habituel des choses; 3. Il doit être impossible de le contredire; 4. Il doit arriver aux mains de celui qui prétend être un apôtre de façon à apparaître comme une confirmation de sa sincérité; 5. Il doit être en conformité avec son annonciatio, etc.

Il y aurait donc deux types de miracles: les grands prodiges réalisés par Dieu au bénéfice de ses envoyés et des prodiges de second ordre dont Dieu accorderait la réalisation à de saints hommes.

L'école ash'arite, qui fut une des principales écoles théologiques de l'Islam estime que le Coran lui-même mentionne suffisamment de miracles qui n'ont pas pour but de témoigner de la mission du Prophète et qui sont donc de simples *karâmat*, pour que l'on doive admettre l'existence de ces manifestations étranges⁵.

On songe par exemple aux miracles réalisés en faveur de la Vierge Marie (III, 37), des Sept Dormants (XVIII, 2 sqq.) ou encore de Salomon (XVII, 40 sqq.).

Ils sont accordés à des êtres humains et doivent rester discrets, ils sont, en somme, «privés». Les *mu'djizât* sont des instruments de combat destinés à aider les prophètes dans leur mission, face aux incroyants. Leur rôle doit donc être public.

Les adeptes de la Falsafa et Ibn Sinâ en particulier, s'attarderont tout d'abord, en bons philosophes, à analyser ce qu'il convient de qualifier soit de *karâmât* soit de *mu'djizât*. Pour eux seules des mutations de la «qualité» de la matière peuvent avoir lieu. Ces mutations seraient alors des prodiges possibles tandis que des modifications fondamentales de «substance» ne seraient pas réalisables. Ils estiment que Dieu n'intervient pas dans ces opérations. Elles ne sont que l'expression d'une domination acquise sur la matière par des esprits d'une qualité tout à fait remarquable. Les prophètes surtout, mais les «saints» aussi, en sont jugés capables.

Ceux que l'on a appelés les rationalistes de l'Islam, les Mu'tazilites vont avoir une attitude beaucoup plus rigoureuse. Ils rejeteront en bloc toutes les *karâmât* qu'ils considèrent comme charlatanisme et manipulation habile d'une foule aussi ignorante que superstitieuse. Bien entendu, ils accepteront les miracles prophétiques peut-être par prudence car leurs avènements tant eschatologique que temporel auraient été gravement mis en péril par des déclarations jugées impies!

Les écoles sûfies, tout au contraire, vont admettre sans discussion, l'existence des deux types de miracles. Il suffit d'ailleurs de lire n'importe quelle biographie de grands mystiques pour se rendre compte de l'abondance des récits de *karâmât*⁶.

Ces diverses tendances convergent toutes lorsqu'il s'agit d'analyser la biographie de Muḥammad. Des miracles prophétiques annonçaient sa venue puis punctuaient son combat contre les incroyants. De multiples «petits» miracles avaient lieu durant tout le cours de son existence et seul un abominable infidèle pouvait avoir le front de les mettre en doute.

Certes la conception fondamentale de son rôle était certainement celle d'un homme choisi par son dieu pour devenir le modèle de l'homme parfait, qui restait cependant un homme avant tout⁷.

Cependant il est évident que, comme le rappelle M. Robinson dans les conclusions de sa biographie: «Malgré ses déclarations expresses, on lui attribua des miracles en nombre croissant»⁸.

C'était là, bien sûr, une attitude née de la vénération des croyants les plus simples. Les théologiens pour leur part, nous l'avons vu, s'étaient très tôt prononcés sur l'authenticité de miracles qui auraient modifié l'ordre établi par Dieu.

A l'origine même de l'Islam, ne trouvait-on pas déjà les manifestations d'un messager mystérieux dont la voix apportait la parole divine⁹.

Le Coran, lui-même, est considéré comme la principale manifestation miraculeuse que Dieu a octroyée à son prophète à l'intention de l'humanité dont une partie s'était égarée dans les révélations judéo-chrétiennes préliminaires à l'Ultime Révélation. Le texte sacré contenait d'ailleurs lui-même un certain nombre de récits de «faits anormaux» qui sont présentés comme des *ayât*, des signes de l'intervention divine.

Il est certain que très tôt, des récits extraordinaires concernant la personne même du Prophète, commencèrent à circuler et le succès des hadiths ne fit que contribuer à leur dispersion. La foi dans les miracles attribués à Muḥammad devint une des expressions classiques de la vénération populaire. C'est vers la fin du VI^e siècle que l'on commença à ressentir la nécessité d'établir une biographie précise. Muḥammad était mort en 632 et des milliers d'anecdotes plus ou moins vraies (ou fausses!) avaient déjà fait leur chemin dans la mémoire collective. Plusieurs descendants des compagnons du Prophète: 'Urwa, fils d'az-Zubayr (mort vers 709), Abân, fils d'Uthman (mort en 723), Mûsâ, fils d'Uqba (mort vers 758) s'y essayèrent mais il ne reste plus trace de leurs œuvres, si ce n'est quelques fragments de Mûsâ.

C'est avec Ibn Ighâq (né à Médine en 704 et mort en 768) que l'on voit naître une première biographie réellement organisée¹⁰.

Cet ouvrage dont le titre exact n'est pas parvenu jusqu'à nous, contenait une longue introduction narrant la Genèse, l'histoire des peuples anciens et de leurs prophètes qui avaient annoncé la venue de Muḥammad, mais il ne négligeait pas non plus les contes populaires qui avaient eu le temps de se développer depuis la mort du Prophète. Le ton de ces contes, tout comme les passages versifiés qui parsemaient l'œuvre, n'augmentaient pas sa crédibilité! Comme le faisait remarquer Blachère à juste titre: «On est admis à penser que la compilation d'Ibn Ishaq connut à la fois une vogue certaine, auprès du public peu exigeant des petits lettrés ou des – sermonnaires – tandis qu'il suscita des réserves ou des critiques chez les esprits sérieux que choquaient l'allure populaire et les tendances profanes de certains contes»¹¹.

Cette biographie n'existe plus en tant que telle mais on est arrivé à une reconstitution approximative en se servant des œuvres de Ibn Hishâm, d'al-Tabari et de al-Azraḡi qui l'ont utilisée¹².

C'est en effet sur cette œuvre peu cohérente que va se baser Ibn Hishâm de Bassora (mort en 824) pour rédiger un abrégé: sa *Sirat ar-Rasûl*, Vie édifiante du Messager¹³.

Il va éliminer certains passages en vers, en rectifier d'autres, élaguer les parties antérieures au Prophète et vérifier les sources dans la mesure du possible. Il va, d'autre part, instituer un principe de base, véritable crime scientifique contre la critique historique, qui stérilisera définitivement toutes possibilités de recherches. Nul fait ne pourra désormais être mentionné dans une biographie du Prophète, si «aucune révélation coranique ne le signale, ou s'il n'a pas été la cause d'un passage du Coran, d'un commentaire canonique du Coran ou d'un témoignage à ce sujet»¹⁴.

Aucune «*sîra*», en somme, ne pourra plus jamais compléter ou enrichir les éléments biographiques fournis par le livre sacré.

Ibn Sa'd, né en 784 et mort à Bagdad en 845, rédigea un «*Livre des Classes (Kitâb al Tabakât al Kabîr)*» contenant une biographie du Prophète puis des articles, classés géographiquement ou chronologiquement, consacrés à 4.250 transmetteurs de traditions depuis les compagnons du Prophète jusqu'aux proches contemporains¹⁵.

Ce travail de seconde main est basé sur Ibn Ishâq et Ibn Hishâm. Il compile aussi les ouvrages d'al-Waqidî (mort en 823), le propre maître d'Ibn Sa'd, auteur de travaux consacrés aux Compagnons et aux Epouses. Ce traité ne fait que juxtaposer des informations qui peuvent parfois être complètement contradictoires!

Le schéma fixe de la biographie du Prophète est dès lors établi. C'est celui-là que reprendra Ibn al-Athîr. Il éliminera, souvent arbitrairement, les divergences et les contradictions mais ne sera connu en Occident qu'au travers de la compilation de son œuvre réalisée par le géographe syrien Abû-l-Fidâ' (né à Damas en 1273 et mort en 1331)¹⁶.

Le célèbre auteur du *Taqwîm al Buldân* est en effet aussi l'auteur de *Mukhtaşar ta'rikh al bashar*, une histoire universelle s'étendant des origines de l'Islam à 1329 et pour la première partie de laquelle l'ouvrage d'Ibn al-Athîr avait été très largement «mis à contribution»¹⁷!

Or, cette partie de l'œuvre d'Abû-l-Fidâ' connut un succès immense dans tout le monde musulman et elle devint, de ce fait la première biographie de Muḥammad connue en Occident. Elle reste de nos jours la source essentielle de l'hagiographie populaire et nous y recourons de ce fait. Elle fut en effet traduite en latin en 1723 par Gagnier (*De Vita... Mohammedis*, Oxford) puis en 1837 en français par Noël Devergers. Cette dernière traduction fut même rééditée en 1950 par G. H. Bousquet qui lui conservera son style originel¹⁸.

La validité des biographies muḥammadiennes n'est évidemment pas en question ici, d'autant que nous n'en utiliserons que les parties les plus suspectes. Il semble malgré tout utile de rappeler brièvement l'évolution des grandes tendances critiques concernant la valeur de ces œuvres.

Muir en 1858 et Sprenger en 1861 émettent certaines réserves concernant l'exactitude des biographies accessibles à l'époque mais ils en admettent l'essentiel¹⁹.

En 1905, L. Caetani, et, de 1910 à 1914, H. Lammens vont estimer au contraire que toutes les traditions biographiques sont des constructions apocryphes d'exégètes exploitant à fond de simples allusions coraniques²⁰.

C'est à partir de l'ouvrage magistral de Nöldeke qu'a commencé à se former l'attitude moderne des historiens²¹.

Laissons R. Blachère résumer ce point de vue qu'il fait sien: «En fait, dans les textes de cette origine, il convient de voir des matériaux très composites où, dans une mesure impossible à apprécier aujourd'hui, subsistent peut-être quelques éléments primitifs, quelques échos de récits colportés à Médine, à l'époque et après la mort de Mahomet... Pour la période antérieure à l'appel divin, le Coran ne fournissant à peu près rien, la Tradition biographique glane de toutes mains...»²².

Voilà donc une brève esquisse de ce que l'on peut retenir de «l'historicité» de la *Sira*. Il est sans intérêt pour notre propos qu'il soit quasiment impossible de reconstituer une biographie authentique, puisque nous nous attarderons surtout à signaler les miracles qui parsèment la vie du Prophète et il faut bien dire qu'ils remontent loin dans son existence.

En fait les miracles essentiels relatés dans les biographies prophétiques appartiennent à plusieurs thèmes: – le nourrisson miraculeux; – l'élimination du «péché originel»; – les miracles d'avant la prédiction; – les multiplications de nourriture; – le jaillissement d'eau; – les poignées de terre magiques; – les prémonitions du succès de l'Islam; – les guérisons miraculeuses; – et enfin tout à fait particulier: le récit du mir'adj.

Selon Ibn Ishâq, Amîna, enceinte de Muḥammad aurait entendu une voix mystérieuse qui lui annonçait la qualité exceptionnelle de l'enfant qui allait naître²³.

Au moment de cette naissance, baignée dans la lumière qui irradiait d'elle, Amîna aurait même eu une nette vision de la lointaine cité de Bosra! L'enfant, très tôt orphelin de père, fut, selon les usages du temps, donné en nourrice à une bédouine nommée Ḥalîma, de la tribu des Banu Sa'd. Celle-ci était venue avec une chamelle famélique aux pis desséchés par une longue période de famine. Toutes ses compagnes, bien pauvres elles aussi, avaient trouvé des nourrissons mais Ḥalîma hésitait à se charger d'un bébé sans père dont la famille pouvait se désintéresser. Son choix fut récompensé, dès lors tous les animaux de la famille nourricière se portèrent à merveille ayant retrouvé énergie et fécondité!

L'enfant fut sevré à deux ans et la nourrice le ramena donc à sa mère, mais, une épidémie de peste sévissant alors à La Mecque, elle proposa et obtint de le garder quelques temps encore.

C'est peu après que les biographes situent un épisode particulièrement intéressant qui peut nous amener à deux réflexions. D'une part l'anecdote pourrait être simplement une riche extrapolation du verset 1 de la sourate XCIV²⁴. Nous savons qu'il s'agit là d'un type de pratique traditionnelle de l'exégèse musulmane telle que la fixa Ibn Hichâm.

Mais une autre remarque vient à l'esprit: ne pourrait-on pas voir ici une influence de la notion chrétienne de péché originel. Cette notion n'existe certes pas dans l'Islam, mais l'enfant qui va devenir le Prophète se doit, tout humain qu'il est, d'être sans tache. Nul n'est exempt d'imperfection: une purification s'impose donc. Le contenu même de l'histoire avec tous ses détails peut nous aider.

Voici le récit que nous donne Gabrieli: «Quelques mois après notre retour, son frère [de lait] et lui faisaient paître nos agneaux derrière les tentes lorsque son frère arriva tout courant et nous dit: – Deux hommes vêtus de blanc se sont emparé de mon frère, l'ont jeté à terre, lui ont ouvert le ventre et sont en train de le vider –. Nous courûmes auprès de lui et nous le trouvâmes debout, le visage livide. L'ayant pris dans nos bras, nous lui demandâmes ce qui s'était passé et il nous répondit: – Deux hommes vêtus de blanc se sont approchés de moi, m'ont jeté à terre, m'ont ouvert le ventre et y ont cherché, je ne sais quoi –.»²⁵

Ce récit est repris systématiquement bien entendu dans toutes les biographies du Prophète y compris dans celle d'Abû-l-Fidâ' qui évoque l'intervention de l'archange Gabriel et résume très fort l'anecdote.

Pour al-Bukharî, cette purification sera le prélude nécessaire du voyage de nuit, au *mi'radj*²⁶.

Craignant pour la vie de l'enfant, la nourrice effrayée l'aurait reconduit à sa mère. L'enfant interrogé, répondant alors: «Deux hommes m'ont couché par terre et m'ont ouvert le ventre...»²⁷.

Le même récit, plus détaillé, est attribué à Muḥammad lui-même, et est inséré sous cette forme dans ce que nous connaissons de la biographie d'Ibn Ishâq: «Deux hommes vêtus de blanc, portant un bassin d'or rempli de neige s'approchèrent de moi. Ils se saisirent de moi, m'ouvrirent le ventre, sortirent mon cœur de ma poitrine et le fendirent. Ils en firent jaillir une goutte de liquide noir qu'ils jetèrent; puis ils lavèrent et mon cœur et mon ventre avec cette neige jusqu'à ce qu'ils fussent purifiés...»²⁸.

Le but de l'ablution de neige est ici clairement précisé. Il s'agit bien d'une purification «en profondeur» et la goutte de liquide noir est évidemment un symbole très représentatif des péchés que pouvait contenir le corps du petit enfant²⁹.

Ayant perdu sa mère à l'âge de 6 ans, Muḥammad fut élevé pendant deux ans par son grand-père Abd al-Muttalib. A la mort de celui-ci, c'est son oncle Abû Talib qui le prit en charge. Dès 13 ans, l'adolescent l'accompagne lors d'expéditions commerciales en Syrie.

Abû-l-Fidâ' mentionne simplement l'entretien d'Abû Talib avec le moine Bahira, qui l'aurait mis en garde: «Retournez avec cet enfant et gardez-le des Juifs car de hautes destinées sont promises au fils de votre frère»³⁰.

Remarquons qu'Ibn Ishâq aurait évoqué le même intérêt des juifs de Yathrib pour l'enfant miraculeux à naître, tout comme celui des chrétiens d'Abyssinie qui auraient tenté de l'enlever à sa nourrice «car il est appelé à un grand avenir»³¹.

La *Sîra* d'Ibn Ishâq racontait aussi que le moine chrétien Bahira avait été lui-même témoin d'un prodige. Le cénobite avait aperçu de loin une caravane dont un membre était protégé par l'ombre d'un nuage qui suivait sa marche. C'était un ermite très mondain... et il invita donc tout le monde, serviteurs y compris, à un repas. A l'issue de ces agapes, le moine eut un entretien avec l'enfant qui lui témoigna déjà sa foi en Allah. Entre ses omoplates, Bahira trouva le signe physique qui marquait le sceau de Dieu. Il recommanda donc à l'oncle de tenir le jeune homme à l'écart des juifs³².

Un miracle de même type est signalé plus tard, lorsqu'à l'âge de 25 ans Muḥammad accomplissait une mission commerciale en Syrie pour Khadidja, la riche veuve quadragénaire dont il allait devenir l'époux et qui resterait sa compagne unique durant les 10 ans qu'elle avait encore à vivre. Maïṣara, serviteur de Khadidja qui accompagnait le futur prophète raconta à celle-ci que deux anges faisaient ombrage de leurs ailes à Muḥammad durant la chaleur du jour³³.

La multiplication miraculeuse de nourriture est certainement le type de prodige visant une fonction essentielle de l'homme, qui a le plus de succès dans tous les systèmes religieux. Depuis la manne céleste des Hébreux en passant par la multiplication des pains accomplie par Jésus-Christ, l'Islam ne pouvait échapper à la règle. On trouve divers récits de ce type dans les biographies muḥammadiennes.

Voulant convier à un repas toute la famille d'Abd al-Muttalib, une quarantaine de personnes, il fait préparer par 'Alî un plat composé d'un sac de froment, d'un gigot de brebis et arrosé d'un vase de lait «qu'un seul eût pu manger» et cependant tous furent rassasiés. L'ennemi attitré du Prophète, Abû-Lahab reconnut lui-même que «leur hôte avait usé envers eux d'un charme bien puissant».

A Médine, avant la bataille du fossé, alors que tous s'affairaient à fortifier la ville, Muḥammad interpelle une jeune fille qui apportait à son père et à son oncle les quelques dates qui devaient composer leur frugal repas. La jeune fille

dépose dans les mains du Prophète, sans les remplir, les fruits qu'elle portait. Celui-ci alors en déverse sur un manteau étendu de telles quantités qu'ils s'en échappent et il convie tous les ouvriers à venir se restaurer!

Un Compagnon fait préparer par son épouse un repas simple composé d'un pain d'orge et d'une petite brebis. Il ne compte que sur un seul invité, Muḥammad. Celui-ci convie alors toute une foule qui vient par groupes successifs, se restaurer à satiété du modeste dîner³⁴.

La rareté de l'eau en fait, bien entendu, aussi l'objet de miracles. En voici un, que nous conte le même Abu-l-Fidâ': «Parvenu à la colline de Morar, qui est la descente de Hudaïbia, au-dessous de La Mekke, il ordonna qu'on fit halte; mais ses gens lui dirent: – Nous allons donc camper dans un lieu où l'eau nous manquera? – A ces mots, il donna à l'un des siens une des flèches de son carquois et lui ordonna de la plonger dans l'un des puits qui se trouvaient là. A l'instant, l'eau jaillit et ne discontinua pas de couler jusqu'à ce que toute la troupe fut abreuvée. C'est là, l'un des miracles les plus célèbres qui aient été fait par le Prophète»³⁵.

Notons que ce récit de jaillissement miraculeux d'eau n'est pas le plus populaire, on lui préfère celui où l'eau naît d'entre les mains mêmes du Prophète³⁶.

Un autre type de miracle revient de manière répétitive dans la biographie de Muḥammad: le jet d'une poignée de terre ou de gravier contre des ennemis qui en subissent les conséquences les plus inattendues.

Les tribus hostiles au nouvel enseignement et n'arrivant pas à le juguler, décident que chacune d'entre elles désignera un meurtrier et que toutes seront ainsi co-responsables devant la famille du Prophète et ses proches. Ils s'embusquent à la sortie de sa demeure. Celui-ci, animé d'une intuition subite, jette une poignée de terre aux visages de ses agresseurs en récitant les premiers versets de la sourate Ya Sin et aucun d'eux ne le voit sortir...

Un autre récit, popularisé par Abû-l-Fidâ', rapporte un épisode de la bataille de Badr. Les musulmans fléchissaient face à la puissante armée des Qureïshites. Le Prophète prie longuement puis annonce à Abû Bakr que le sort tourne car Dieu vient à leur secours. Muḥammad va exhorter les siens et jette une poignée de gravier contre les ennemis en disant «Que la confusion couvre leurs visages!» Ils s'enfuient aussitôt. Ce récit miraculeux ne coïncide pas exactement avec le récit coranique, qu'à cela ne tienne, notre hagiographie ne va pas se priver d'un beau miracle, il ajoute à la page suivante: «Dieu avait envoyé ses anges au secours du Prophète. En effet, il est dit dans le Coran: – Quand vous avez imploré votre seigneur, il vous a exaucé; j'envoie mille anges à votre aide –». Un récit du même genre est repris lorsque le Prophète et les siens, une fois La Mekke conquise, durent livrer bataille à Hunaïn contre les Banu Hawazin. Ayant couché

à terre sa fidèle mule, Muḥammad prend une poignée de «poussière» qu'il jette au visage des infidèles qui prennent aussitôt la fuite³⁷.

A côté des récits strictement coraniques, un certain nombre de légendes couraient à l'époque même du Prophète, concernant la certitude absolue qu'il avait du triomphe universel de la nouvelle foi. Certains furent intégrés dans les biographies reconnues comme canoniques. C'est ainsi, par exemple, que lorsque Muḥammad creuse avec les siens les fossés de défense de Médine, le fer de sa pioche par trois fois fait jaillir un éclair. Le Prophète traduit alors: «Par le premier éclair, Allah m'a promis la conquête de l'Yemen; par le second, celle de la Syrie et de l'Occident; par le troisième, celle de l'Orient»³⁸.

Les récits populaires ont colporté de nombreux récits de guérison miraculeuse avec toutes les variantes autour de ce thème bien éculé. Il est inutile de s'y attarder, mais on peut simplement signaler que dans les plus anciennes vies de Muḥammad se trouvent relatés assez peu de récits de guérisons. L'application de salive pour soigner l'ophtalmie grave d'Ali n'est cependant jamais négligée. Il faut d'ailleurs remarquer que les biographes sunnites réservent une bonne place à ce dernier dans leurs œuvres et ce dans un contexte quasi miraculeux. N'attaqua-t-il pas la place-forte de Khaïbar avec pour bouclier une porte de la citadelle qu'il avait arrachée de ses gonds d'une seule main alors que 8 hommes ne pouvaient la transporter³⁹?

Les *sîrât* shi'ites lui feront évidemment une place encore bien plus importante.

Enfin, la biographie de Muḥammad, se basant sur le premier verset de la sourate XVII va enrichir l'exégèse hagiographique d'un élément extrêmement important «le voyage miraculeux». Nous terminons ainsi ce rapide survol par le plus célèbre miracle dont le récit fut à la base d'un extraordinaire développement. Le texte coranique est extrêmement bref: «Gloire à Celui qui a transporté Son Serviteur, de nuit, du *Masdjid al-Harâm* au *Masdjid al-Aqsâ* que nous avons entouré de bénédictions, afin de lui faire voir un de Nos signes»⁴⁰.

Le texte d'Abû-l-Fidâ' est lapidaire, mais il résume bien les problèmes nés de cette anecdote étrange.

«L'auteur du *Sirat* (il parle ici sans doute d'Ibn Ishâq), raconte que l'ascension nocturne précéda la mort d'Abou Taleb et Ebn-el-Djouzi rapporte qu'elle eut lieu après sa mort dans la douzième année de la prophétie. Il y a aussi désaccord sur la date; les uns disent que ce fut la nuit du samedi, le 17 du mois de ramadhan de la treizième année; d'autres la placent dans le mois de rebî-el-aoual; d'autres au mois de redjeb. Les savants ne sont point d'accord non plus, si le prophète fit ce voyage corporellement, ou si ce fut une vision réelle... Il existe une tradition qui remonte à Aïescha et d'après laquelle elle aurait dit que le corps du prophète fut toujours auprès d'elle, et que son esprit seul fit le voyage. On cite aussi

Moawia qui aurait dit que le voyage nocturne ne fut qu'une vision réelle. Quelques personnes disent encore que le prophète alla à Jérusalem avec son corps et delà en esprit au septième ciel et au lotos de la limite⁴¹.

Comme on peut le remarquer, notre biographe fait peu d'allusions à l'anecdote proprement dite, qu'il juge sans doute trop connue pour qu'il soit nécessaire de s'y attarder. Il se borne à signaler brièvement l'essentiel des points en discussion entre les exégètes... et ils sont nombreux.

En fait ce récit est véritablement un pôle des analyses mystiques tout autant que théologiques. Il y a trois traditions canoniques qui expliquent le verset de la sourate XVII: la première n'y voit qu'une ascension vers les sphères célestes; la deuxième veut voir dans le *Masdjid al-Aqsa*, une allusion à Jérusalem et donnerait ainsi une interprétation umayyade tendant à privilégier cette ville par opposition à La Mekke; la troisième version n'y verrait que le récit d'une vision de Jérusalem à l'adresse des Qureishites incrédules.

En fait nous l'avons vu, ce texte est extrêmement bref. Dès les premières biographies, il a donné naissance au récit suivant dont voici le schéma de base: Muḥammad dormant, peut-être près de la Ka'aba, est réveillé par l'archange Gabriel. Il monte sur la fantastique jument à tête de femme Burak et part pour Jérusalem où il rencontrera Abraham, Moïse et Jésus dont il dirigera la prière. En cours de route, il rencontre des présences célestes ou infernales qui vont le mener hors du monde. En fait, dans les diverses variantes, on verra se développer un nombre extraordinaire de détails⁴².

En fait, il s'agit de la fusion de deux récits miraculeux distincts. Le premier relate un voyage corporel (ou une vision) qui va mener le dormeur jusqu'à Jérusalem où il aura à affirmer sa préséance sur les prophètes antérieurs dont Jésus. C'est l'*isrâ'*. Le second est un voyage qui va le mener en présence de Dieu après un périple dans les territoires de la géographie eschatologique musulmane. C'est cette seule partie du récit qui devrait porter le nom attribué généralement à l'ensemble; le *mî'radj*. Nous avons vu plus haut que certains auteurs comme al-Bukharî, par exemple, faisait précéder ce voyage initiatique de la curieuse purification que les auteurs placent usuellement dans la petite enfance de Muḥammad. On imagine aisément quels développements extraordinaires les grands mystiques donneront à cette quête qui se termine par un face-à-face avec Dieu. Il suffit de songer aux admirables *Futûḥât al-Makkiyya* de Ibn al-'Arabî! Désormais à partir de ce récit miraculeux, culte populaire et exégèse mystique vont s'influencer et s'enrichir mutuellement sans pouvoir jamais remonter plus haut que le bref verset du Coran qui leur a donné naissance.

La forme la plus accomplie de cette extraordinaire extrapolation est considérée comme la source de la Divine Comédie de Dante. La première hypothèse dans ce sens, présentée par M. Asin Palacios, fut à l'origine d'une polémique passionnante dont on peut retrouver les phases dans son ouvrage resté célèbre⁴³.

A côté des «grands miracles» dont nous avons rappelé les sujets, proliféreront une multitude de récits hétéroclites dont des auteurs aussi respectés que al-Bukharî se porteront garants⁴.

Ainsi donc, depuis les origines, l'incontrôlable biographie du Prophète fut parsemée de récits de miracles cautionnés par l'autorité de divers auteurs. En même temps, des dizaines, si pas des centaines de miracles de tous genres se répandaient dans des récits entretenus et magnifiés par la ferveur populaire. Les théologiens analysaient et commentaient les premiers, critiquaient et parfois rejetaient les seconds. Les deux fleuves se fondaient cependant en une vaste légende hagiographique adoptée par la grande majorité des croyants.

NOTES

¹ Pour des raisons de simplification typographique, les translittérations-types de l'*Encyclopédie de l'Islam* seront modifiées comme suit:

- 6^e lettre: **h**

- 21^e lettre: **q**

- les quatre consonnes emphatiques: **ḥ ḍ ḷ ḏ**

- les voyelles longues seront indiquées par un accent circonflexe.

Les citations conserveront leurs transcriptions parfois non conventionnelles.

² q.v. *karâma*: *E.I.*, Vol. IV, Paris-Leiden, 1973, p. 639^b-641^b.

³ H. Laoust, «Le rôle de 'Ali dans la Sira chiite» in *Pluralisme dans l'Islam*, Geuthner, Paris, 1981, p. 269-288.

- ⁴ Ce mot est le participe actif de la quatrième forme de *‘adjaza*, laisser faible, laisser pantois (q.v. *E. I.*, Vol. VII, Paris-Leiden, 1991, p. 297^b-298^a).
- ⁵ W. Montgomery Watt, *E. I.*, Vol. I, Paris-Leiden, 1960, p. 717^a-718^b; L. Gardet - M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Maisonneuve, 1948, p. 52-76.
- ⁶ Certains de ces récits sont d'ailleurs plus proches des contes des 1001 nuits que de l'hagiographie conventionnelle: par exemple l'histoire du plateau de sucrieries miraculeusement transporté de Zabid à La Mekke (L. Massignon, *Akhbar al Halladj*, Vrin, Paris, 1957, p. 119-120).
- ⁷ «Vous avez, dans le messager d'Allah, un bel exemple»: *Coran*, XXXIII, 21.
- ⁸ M. Robinson, *Mohamet*, Club du Livre Français, 1961, p. 292.
- ⁹ *Coran*, II, 197; XXVI, 92; XLII, 50-52; LIII, 1-18...
- ¹⁰ J. M. Jones, q.v. *Ibn Ishâq, E. I.*, Vol. III, Paris-Leiden, 1971, p. 834^a-835^b; R. G. Khoury, *Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le I^{er} jusqu'au III^e siècle de l'hégire*, Harrasowitz, Wiesbaden, 1978, p. 114-116.
- ¹¹ R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, P.U.F., Paris, 1952, p. 6.
- ¹² A. Guillaume dans sa *Life of Muhammad*, Londres, 1955, a très nettement scindé dans sa traduction, les parties attribuées respectivement aux deux auteurs. Il existe depuis 1864 une traduction allemande d'Ibn Hishâm de G. Weil. Les lecteurs pourront se référer avec grand plaisir aux excellentes traductions partielles d'Ibn Ishâq données par F. Gabrieli, *Mahomet*, Mémorial des siècles, Albin Michel, Paris, 1965.
- ¹³ W. Montgomery Watt, q.v. *Ibn Hichâm, E. I.*, Vol. III, Paris-Leiden, 1971, p. 824^{a-b}.
- ¹⁴ Ibn Hisham, *Sîra*, ed. M. al-Ḥabâbî, 4 vol., Le Caire, 1936.
- ¹⁵ J. W. Fuck, q.v. *Ibn Sa'd, E. I.*, Vol. III, Paris-Leiden, 1971, p. 946^b-947^a.
- ¹⁶ H.A.R. Gibb, q.v. *Abû-l-Fidâ, E. I.*, Vol. I, Paris-Leiden, 1960, p. 122^{a-b}.
- ¹⁷ La première édition complète du texte fut imprimée à Istantoul en 2 volumes en 1869/70.
- ¹⁸ N. Devergers, *Abou'l Féda: Vie du Prophète Mahomet*, coll. Classiques de l'Islamologie, Alger, 1950.
- ¹⁹ W. Muir, *Life of Mahomet*, London, 1858-1861, 4 vol.; A. Sprenger, *Das leben und ie Lehre des Mohammad*, Berlin, 1861-1865, 3 vol.
- ²⁰ L. Caetani, *Annali d'ell'Islam*, Milan, 1905, 3 vol.; H. Lammens, *-Qoran et tradition*, in *Recherches de Science Religieuse*, n^oI, 1990; ID., «L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sîra», *Journal Asiatique*, T. XVII, 1911, p. 209-250...
- ²¹ Th. Noldeke, *Geschichte des Qorans*, Leipzig, 1919, Vol. I et vol. II; F. Schwally, G. Bergstrasser, O. Pretzl, Vol. III, 1938 (Réimpression, Hildesheim, 1961).
- ²² R. Blachère, *Le problème de Mahomet, op. cit.*, p. 10-11.
- ²³ Voir sur cette période le joli récit qu'en donne d'après la *Sîra* d'Ibn Ishâq, F. Gabrieli, *op. cit.*, p. 119-130. Voir aussi M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet, Evolution de l'humanité*, Albin Michel, Paris, 1957, p. 58.
- ²⁴ *Coran*, trad. R. Blachère, Maisonneuve, Paris, 1949-1950, Vol. II, p. 15-16: «N'avons-nous point ouvert ta poitrine et déposé loin de toi la fardeau qui accablait ton dos?»
- ²⁵ F. Gabrieli, *op. cit.*, p. 123.
- ²⁶ El Bokhari (sic), *L'authentique tradition musulmane*, trad. G. H. Bousquet, Paris, Fasquelle, 1964, p. 62-64.
- ²⁷ Abu-l-Fidâ', *op. cit.*, p. 16.
- ²⁸ F. Gabrieli, *op. cit.*, p. 124.
- ²⁹ M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 59-60.
- ³⁰ Abu-l-Fidâ', *op. cit.*, p. 17.
- ³¹ F. Gabrieli, *op. cit.*, p. 120 et 125.

- ³² F. Gabrieli, *op. cit.*, p. 127.
- ³³ Abu-l-Fidâ', *op. cit.*, p. 18.
- ³⁴ Abu-l-Fidâ', *op. cit.* p. 22-23, p. 55-56.
- ³⁵ Abu-l-Fidâ', *op. cit.*, p. 63-64.
- ³⁶ Al Bokhari, *op. cit.*, p. 61.
- ³⁷ Abu-l-Fidâ', *op. cit.*, p. 40, p. 44, p. 81-83.
- ³⁸ Abu-l-Fidâ', *op. cit.*, p. 56.
- ³⁹ Abu-l-Fidâ', *op. cit.*, p. 68.
- ⁴⁰ J. E. Bencheikh, J. Knappert, B. W. Robinson, q.v.: *mi'râdj*, dans *E. I.*, Vol. VII, Paris-Leiden, 1990, p. 99^b-107^a.
- ⁴¹ Abu-l-Fida', *op. cit.*, p. 32.
- ⁴² Une excellente bibliographie sur le sujet a été établie par J.E. Bencheikh dans l'article de *E. I.* cité à la note³⁵ dans le chapitre intitulé «La littérature arabe du Mi'râdj», p. 104^a-106^a. Le même auteur a publié en 1988 un fort intéressant ouvrage, *Le voyage nocturne de Mahomet*, Paris, Maisonneuve.
- ⁴³ M. Asin Palacios, *La eschatologia Musulmana en la Divina Comedia seguida de la Historia y Critica de una Polemica*, Instituto Hispano-arabe de Cultura, Madrid, 1961, 609 p. Ce remarquable ouvrage commence par une étude du mi'râdj dans ses diverses rédactions, interprétations théologiques et allégorico-mystiques.
- ⁴⁴ La lune brisée en deux, le palmier qui gémissait... (*op. cit.*, p. 59).

NATURE ET MIRACLE DANS LA PENSÉE JUIVE DU MOYEN AGE

par
Roland GOETSCHÉL

Pour l'homme de notre temps, le concept de nature entendue comme l'ensemble des lois qui régissent l'univers va de soi. En regard, on peut avec Hume définir le miracle comme «la transgression d'une loi de la nature par une volition particulière de la divinité ou par quelque agent invisible»¹.

Si l'on se reporte cependant à la source dernière de la pensée juive, c'est-à-dire aux écrits qui composent la Bible hébraïque, la distinction entre nature et miracle n'apparaît guère pertinente. On peut noter en premier lieu qu'au niveau sémantique les textes bibliques ne possèdent aucun terme dont le signifié recouvre exactement celui que nous attribuons à celui de miracle². Pour l'homme biblique, le miracle est une partie intégrante de la nature des choses. Le concept qui apparaît au premier plan est celui de la création tel qu'il se donne à nous dans les deux récits qui ouvrent le livre de la Genèse. La création du monde est en quelque sorte le miracle par excellence, le miracle majeur auquel se réfèrent tous les miracles ultérieurs. Un exemple particulièrement frappant de cette référence au récit de la création des sept jours est fourni par le récit de la prise de Jéricho au début de la conquête de Canaan par les enfants d'Israël en Josué 6 dont l'analyse montre qu'il reprend le premier récit de la Genèse³. Le miracle est saisi comme une suite de la création, comme une marque de l'action divine qui révèle sa toute-puissance, sa providence ou sa bonté dans le monde. Aussi peut-il être aussi bien une rupture des lois de la nature que laisser intacte la nature des choses.

Les rabbins de l'antiquité avaient une attitude ambivalente à l'égard des miracles. D'un côté, on constate que la littérature rabbinique est remplie de récits de miracles provoqués ou survenus à telle ou telle personnalité cependant que d'autres passages se montrent plutôt critiques à son égard. Ainsi voit-on Siméon ben Shetah déclarer à Onias le cercleur (il traçait un cercle autour de lui lorsqu'il adressait une supplique à Dieu pour obtenir un miracle): «Si tu n'étais pas Onias le cercleur, je décréterais contre toi l'excommunication, mais que puis-je faire contre toi qui importune Dieu? Il accède à ton désir comme un père que son enfant cajole»⁴.

Pourtant, les rabbins avaient conscience de vivre à une époque où les miracles, au moins au sens d'une rupture avec les lois de la nature, étaient révolus, ainsi dans l'énoncé suivant «Esther est la fin de tous les miracles»⁵. C'est le cas également lorsqu'ils affirment: «Le monde se comporte selon sa marche habituelle»⁶. De toutes les manières, ils considéraient que des miracles se produisaient sans que l'homme en soit conscient; ainsi R. Eleazar enseigne: «Même le bénéficiaire du miracle ignore le miracle fait en sa faveur»⁷. D'autres maîtres soulignaient que le fait pour Dieu d'assurer la subsistance des créatures était un miracle plus grand que celui de la rédemption et plus ardu que celui de la mer Rouge⁸. D'où également l'énoncé suivant: «On ne compte pas sur le miracle»⁹.

Les penseurs juifs du Moyen Age tentent de saisir et de résoudre les difficultés suscitées par la notion de miracle dans le cadre d'un discours théologique cohérent. C'est déjà le cas avec la première grande figure de la pensée juive médiévale, Saadia Gaon (882-942) né à Fayoum en haute Egypte et qui devint par la suite, *Gaon*, recteur de la prestigieuse académie talmudique de Soura en Babylonie. Saadia aborde le problème du miracle dans son grand ouvrage intitulé *Sefer 'Emûnôt we-De'ôt*, «Le livre des Croyances et des Opinions»¹⁰. Il le fait dans le contexte d'une réflexion destinée à justifier la nécessité du prophétisme¹¹. Une fois énoncées les raisons pour lesquelles Dieu devait susciter des prophètes, le problème se pose de savoir comment les autres hommes peuvent être convaincus de la véracité de ce que viennent enseigner les prophètes; la réponse est que si les prophètes réalisent ce qu'aucun homme n'est capable d'accomplir: contraindre les éléments de la nature ou transformer l'essence des choses, chacun apercevra là qu'il s'agit d'une action de Dieu. Car lui seul a la capacité de composer des éléments qui naturellement se repoussent et se trouve par ailleurs capable de les dissocier.

Le miracle est donc pour Saadia le critère essentiel de la vérité prophétique. Il prend la forme, soit d'un assujettissement de la nature: empêcher le feu de brûler, retenir les eaux d'un fleuve; soit la forme d'un changement de substance: comme la transformation d'un animal en objet inanimé ou l'inverse ou bien encore la transformation des eaux en sang et vice-versa. Lorsque le prophète est capable de produire un pareil signe, il est requis des hommes de le considérer comme saint et d'accorder leur créance à ce qu'il annonce car Dieu ne l'aurait pas pourvu de ce signe s'il n'avait pas été jugé digne de confiance; ce n'est pas seulement la raison qui conduit à énoncer ceci, mais cela se trouve confirmé par l'Écriture à propos de Moïse et des nombreux miracles qui lui furent octroyés. Saadia ajoute que le prophète mène une vie en tous points semblable à celle des autres hommes et n'est ni en mesure de fournir constamment des signes ni de prédire sans cesse l'avenir afin que l'on ne se mette pas en tête que la prophétie résulte de la nature particulière du prophète. Cette idée correspond à une conception anthropologique du prophétisme qui sera reprise par Avicenne et d'autres philosophes arabes à partir de prémisses néo-platoniciennes et stoïciennes impliquant la capacité pour l'âme d'agir sur la matière jusqu'à la transformer.

Saadia insiste également sur le caractère exceptionnel du miracle; ce n'est que d'une manière rarissime que se produit une rupture des lois de la nature. Le miracle ne s'accomplit qu'après avoir été annoncé à l'avance afin d'apporter une confirmation au message prophétique. Le reste du temps, les choses se maintiennent dans leur état. Par ces vues, Saadia s'oppose clairement aux Asharites qui niaient l'existence d'une nature immuable¹².

Les rapports entre le miracle et la nature ont cependant semblé nécessiter une réflexion plus poussée aux penseurs juifs qui ont suivi Saadia. Affirmer l'idée de nature ne conduit-il pas nécessairement à exclure toute possibilité de miracle; inversement proclamer la réalité des miracles ne nous amène-t-il pas de proche en proche à remettre en question l'existence même d'une nature? Comment échapper au double écueil d'un naturalisme qui conduit à nier toute possibilité de miracle et d'un occasionalisme qui nie toute nature pour sauver les miracles? Voilà la problématique au sein de laquelle se meut peu ou prou la réflexion des penseurs juifs que nous évoquerons à présent.

Maïmonide, de son nom hébraïque Moïse ben Maïmon (1138-1204), aborde déjà le problème du miracle dans son commentaire de la *Mishnah* qu'il rédigea en 1168¹³. Et plus précisément dans son introduction au traité *'Abôt* dénommée *Shemônah Peraqim*; «Huit Chapitres»¹⁴. L'objet de cet opuscule est pour Maïmonide d'exposer succinctement ses principales vues concernant l'anthropologie, la psychologie et l'éthique. C'est au huitième de ces chapitres que Maïmonide est conduit à parler du miracle en relation avec le problème de la liberté. Tous les actes de l'homme sont en son pouvoir contrairement à ce que prétendent les astrologues sinon il n'y aurait pas eu lieu pour la *Torah* d'en prescrire certains et d'en interdire d'autres. Il y a sur ce point, dit-il, consensus entre la *Torah* et les philosophes de la Grèce. De même que la volonté divine a décrété que la chute de la pierre s'effectuerait de bas en haut en direction de la terre qui est au centre du cosmos, de même sa volonté a-t-elle décrété le libre choix de l'homme. Et Maïmonide d'ajouter:

«Sur ce point, les *Motakallimoun* diffèrent d'opinion, j'en ai entendu avancer que la volonté (divine) s'appliquait particulièrement à chaque chose, à chaque moment du temps. Mais nous ne pensons pas ainsi. Mais sa volonté était dès les six jours du commencement que les choses procèdent toutes selon leur nature comme il est dit: «Ce qui fut et a été produit c'est ce qui sera et il n'y a rien de nouveau sous le soleil» (Qo 1,9). Et c'est pourquoi les sages ont été amenés à dire que tous les miracles qui sortent de la nature qui se produisirent et, également, qui se produiront ont été prévus dans la volonté (divine) lors des six jours du commencement. Il a placé alors dans la nature des choses ce qui pouvait se produire comme nouveauté en elles. Et lorsque la chose advient au moment indispensable, les spectateurs pensent que c'est à ce moment que la chose est advenue. La chose n'est pas ainsi et les sages ont abondamment explicité ce sujet dans le *Misdrash Qohelet* et ailleurs. Et ils ont avancé concernant cela: «Le monde se comporte selon sa marche habituelle» et tu découvriras constamment chez les Sages, que la paix soit sur eux, qu'ils répugnent à ce que la volonté varie d'objet en objet ou de moment en moment. C'est en ce sens qu'il faut entendre que lorsque l'homme s'assied ou se lève; c'est

conformément à la volonté divine: savoir que dès le moment de sa création, Dieu a placé en sa nature la faculté de se lever ou de s'asseoir et non pas que Dieu veuille maintenant que l'homme s'assied ou se lève à l'instant où il agit ainsi; de même que sa volonté n'intervient pas dans l'immédiat à propos de la chute de cette pierre que voici, qu'elle tombe ou ne tombe pas. Ce qu'il convient que nous croyons à se sujet, c'est que de même que Dieu a voulu que l'homme ait une posture verticale, un thorax dilaté, qu'il soit pourvu de doigts, de même Il a voulu qu'il se meuve ou cesse de se mouvoir par lui-même et qu'il accomplisse ses actions par son choix...»¹⁵.

On saisit avec quelle force, Maïmonide dans ce texte en même temps qu'il proclame la liberté de l'homme, proclame d'un même élan que les miracles ne sont pas des ruptures de l'ordre de la nature mais y sont inclus depuis l'origine. Le miracle comme la liberté font partie de la nécessité des choses telle qu'elle a été posée par la volonté divine dès la création du monde.

Maïmonide approche le problème des relations entre la nature et le miracle d'une manière approfondie dans son *opus major*, *Le Guide des Égarés* rédigé en 1200¹⁶. Son effort théorique s'inscrit ici dans une réflexion concernant les rapports de Dieu avec le monde.

Il existe, selon lui, trois opinions concernant l'origine du monde parmi ceux qui admettent l'existence de Dieu.

La première opinion est celle de la *Torah*, savoir que l'univers dans sa totalité a été créé par Dieu à partir du néant pur et absolu, en hébreu *yesh me'ayin*. Dieu a créé tous les êtres par sa libre volonté et non de quelque chose. Parmi les choses créées figure le temps lui-même, accident inhérent au mouvement, lequel est un accident dans la chose mue. D'où résulte que pour Maïmonide, la production du monde par Dieu n'a pu avoir un commencement temporel, le temps lui-même faisant partie des choses créées¹⁷.

La deuxième opinion est celle des philosophes qui croient qu'il existe une matière éternelle comme Dieu. Cependant cette matière n'occupe pas dans l'être le même rang que Dieu. Dieu est, selon les tenants de cette opinion, la cause par laquelle la matière existe, elle est pour lui ce que l'argile est au potier ou ce que le fer est au forgeron. Il crée en elle ce qu'il veut: tantôt il en forme ciel et terre, tantôt il en forme autre chose; c'est là, d'après Maïmonide, l'opinion de Platon dans le «Timée», tout au moins ainsi que l'a entendu Aristote en sa «Physique». Le ciel serait pour Platon né et périssable. Mais alors que pour les fidèles de la *Torah* le ciel est né non pas de quelque chose, en hébreu *yesh me-yesh*, mais du néant absolu, Platon pense qu'il existait (virtuellement) et qu'il a été formé à partir de quelque chose¹⁸.

La troisième opinion est celle d'Aristote, au moins telle que l'interprète Maïmonide. Aristote estime qu'aucune chose matérielle ne peut être produite sans une matière préexistante. Il soutient en plus que le ciel n'est aucunement sujet à la naissance et à la corruption. Autrement dit, Aristote pose non seulement

l'éternité de la matière première mais aussi celle du mouvement et du temps, tandis que Platon, tout en admettant l'éternité de la matière et du chaos, croit pourtant que le monde tel qu'il est a un commencement, que le ciel a été, comme les choses sublunaires, produit du chaos, et que par conséquent le mouvement et le temps ont eu un commencement¹⁹.

Mais Maïmonide examinant tour à tour les raisonnements des *Motakallimûn* qui prétendent avoir démontré la nouveauté du monde et ceux d'Aristote cherchant à démontrer l'éternité du monde, affirme que si les méthodes par lesquelles les *Motakallimûn* ont prétendu démontrer sa nouveauté doivent être qualifiées de sophistiques, il faut reconnaître en revanche qu'Aristote non plus n'est pas parvenu à établir démonstrativement sa thèse²⁰.

D'où sa conclusion:

«J'ai déjà rapporté les méthodes par lesquelles les *Motécallémin* établissent la nouveauté du monde et j'ai appelé ton attention sur la critique à laquelle elles donnent lieu. De même, tout ce qu'Aristote et ses successeurs ont dit pour prouver l'éternité du monde n'est point, selon moi, une démonstration rigoureuse: ce ne sont au contraire que des argumentations sujettes à des doutes graves comme tu l'entendras plus loin»²¹.

Reste cependant que Maïmonide a fait une concession d'importance à l'aristotélisme en acceptant sa démonstration de l'existence de Dieu qui présuppose l'éternité du monde:

«Nous allons rapporter aussi les suppositions des philosophes et leurs démonstrations (établissant) que Dieu *existe*, qu'il est *un*, et qu'il est impossible qu'il soit un corps: et cela en leur accordant d'abord (l'hypothèse) de l'éternité du monde, bien que pour nous, nous ne l'admettions pas»²².

Tout ce que Maïmonide prétend établir dans ce domaine c'est que la nouveauté n'est pas une chose impossible:

«Ce que je désire faire, moi, c'est de montrer que la nouveauté du monde, conformément à l'opinion de notre Loi que j'ai déjà exposée, n'est point impossible, et que toutes ces argumentations philosophiques... ont un côté par lequel on peut les détruire et empêcher qu'on les emploie comme arguments contre nous. Cela étant avéré pour moi, cette question, à savoir si le monde est éternel ou créé, restant indécise, j'accepte la solution donnée par la prophétie... »²³.

C'est pourquoi Maïmonide après s'être évertué à démontrer la faiblesse des preuves aristotéliennes en faveur de la doctrine de la nécessité du monde, reconnaît avec une grande honnêteté intellectuelle que l'Écriture de son côté n'impose pas la doctrine de la création *ex nihilo*:

«Sache que, si nous évitons de professer l'éternité du monde, ce n'est pas parce que le texte de la Loi proclamait le monde *créé*; car les textes qui indiquent la nouveauté du monde ne sont pas plus nombreux que ceux qui indiquent la corporéité de Dieu»²⁴.

Dans son esprit, il s'agit même d'un *understatement*, puisque la Torah ne cesse pas de parler de Dieu en un langage anthropomorphique. Pourquoi n'use-t-il pas alors de la méthode allégorique qui lui a si bien réussi pour écarter l'idée de corporéité de Dieu afin d'accorder les textes avec l'éternité du monde, ce qui lui serait, ajoute-t-il, beaucoup plus facile encore que dans le problème de la corporéité?

La réponse est qu'il y a deux raisons pour ne pas procéder de la sorte. La première est une réponse négative. L'incorporéité de Dieu a été démontrée et il faut nécessairement avoir recours au sens allégorique, toutes les fois que le sens littéral est réfuté par une démonstration. Ce qui n'est pas le cas de l'éternité du monde, il ne convient pas de faire violence aux textes pour faire prévaloir une opinion dont on pourrait aussi faire prévaloir le contraire.

La seconde raison est positive. La croyance de l'incorporéité de Dieu ne renverse aucune des bases du judaïsme, alors que l'inverse est vrai si l'on admet l'éternité:

«Mais admettre l'éternité (du monde) telle que le croit Aristote, c'est-à-dire une *nécessité*, de sorte qu'aucune loi de la nature ne puisse être changée et que rien ne puisse sortir de son cours habituel, ce serait saper la religion par la base, taxer de mensonges tous les miracles et nier tout ce que la religion fait espérer ou craindre! A moins par Dieu, que l'on ne veuille aussi interpréter allégoriquement les miracles, comme l'ont fait les *Bârenis* (ou allégoristes) parmi les musulmans, ce qui conduirait à une espèce de folie»²⁵.

C'est donc pour maintenir la croyance dans la véracité des miracles bibliques que Maïmonide opte apparemment en faveur de la thèse de la nouveauté du monde; il affaiblit cependant ce qu'il vient d'avancer en ajoutant tout de go:

«Cependant, si l'on admet l'éternité selon la deuxième opinion que nous avons exposée, qui est celle de Platon et selon laquelle le ciel est aussi périssable, cette opinion ne renverse pas les bases de la religion, et il ne s'ensuit pas la négation du miracle, mais, au contraire, son admissibilité. On pourrait interpréter les textes dans ce sens et trouver dans les textes du Pentateuque et d'ailleurs, beaucoup d'expressions analogues auxquelles elles pourraient se rattacher et servir de preuve».

Puis Maïmonide se reprend et déclare:

«Cependant, aucune nécessité ne nous y oblige, à moins que cette opinion ne puisse être démontrée; mais puisqu'elle n'a pas été démontrée, nous n'inclinons pas vers cette opinion et nous n'y faisons même pas attention. Nous prenons plutôt les textes dans leur sens littéral et nous disons que la religion nous a fait connaître une chose que nous sommes incapables de concevoir, et le *miracle* témoigne de ce que nous soutenons»²⁶.

Il est clair que ce qu'avance ici Maïmonide satisfera peut-être le vulgaire mais non le lecteur de prédilection, aux yeux de l'auteur du *Guide*, c'est-à-dire quelqu'un qui est déjà rompu à la philosophie. Le miracle de ce qu'il énonce ici est une preuve de la véracité de la thèse de la nouveauté du monde alors qu'il

avançait quelques lignes plus haut dans ce même chapitre que c'est notre adhésion à la croyance dans la création *ex nihilo* qui permet de considérer les miracles comme véridiques! Nous serions donc ici, si on s'en tenait à la lettre du texte, dans un parfait cercle vicieux si Maïmonide ne nous avait averti, dans son «Observation préliminaire» qui conclut son introduction au *Guide*, des sept causes de contradiction qu'on pouvait découvrir dans un livre et dont certaines valent également, il ne s'en cache pas, pour le sien²⁷.

Quoi qu'il en soit, Maïmonide poursuit son propos en réaffirmant que, dès que l'on admet la nouveauté du monde, les miracles deviennent possibles ainsi que la révélation de la Loi alors que toute la religion tomberait dans l'hypothèse de la nécessité, y compris dans sa variante platonicienne²⁸.

Maïmonide revient à la charge concernant notre problème dans un chapitre dont l'objet est de nier la destruction future de l'univers:

«On connaît déjà le but auquel nous visons; c'est (de prouver) qu'une destruction (future) du monde, un changement de l'état dans lequel il est, ou même un changement quelconque dans sa nature, de manière qu'il doive ensuite rester dans cet état altéré, est une chose qu'aucun texte prophétique, ni même aucun discours des docteurs ne vient appuyer...»²⁹.

Et Maïmonide de mettre les points sur les i:

«Si j'ai dit que rien ne changera de sa nature, *de manière à rester dans cet état altéré*, cela a été uniquement pour faire mes réserves au sujet des miracles; car quoique le bâton (de Moïse) se fût changé en serpent et l'eau en sang, et que la main pure et glorieuse fût devenue blanche (par la lèpre) sans que cela fût le résultat d'une cause naturelle, ces circonstances et d'autres semblables ne durèrent point et ne devinrent point une nature; et on dit le contraire: *Le monde suit sa marche habituelle*»³⁰.

Il admet donc la notion de miracle mais dans l'acception très limitée dans laquelle il l'avait déjà entendue dans les *Huit Chapitres* et qu'il trouve confirmée dans certains énoncés des anciens rabbins d'après lesquels Dieu avait établi des conditions avec ce qui a été créé dans les six jours du commencement de façon à rendre possibles les miracles (ainsi avec la mer, pour rendre possible la séparation des eaux lors du passage de la mer Rouge). Le miracle a donc été implanté dans la nature en vue de certaines exigences de l'histoire du monde grâce à la connaissance que Dieu possède des futurs contingents. Aussi écrit-il:

«Les miracles sont aussi en quelque sorte dans la nature car, disent-ils, lorsque Dieu créa cet univers et qu'il y mit ces dispositions physiques, il mit aussi dans ces dispositions (la faculté) de faire naître tous les miracles survenus au moment même où ils sont réellement survenus. *Le signe* du prophète selon cette opinion consiste en ce que Dieu lui fait connaître le temps où il doit annoncer tel événement et où telle chose recevra telle action, selon ce qui a été mis dans sa nature dès le principe de sa création»³¹.

D'où la conclusion peu surprenante selon laquelle il est en accord avec Aristote pour la moitié de son opinion, à savoir que cet univers existera toujours et

perpétuellement avec la nature que Dieu a voulu y mettre. Cela veut dire que rien n'y sera changé si ce n'est dans quelque particularité et par quelque miracle dont on vient de voir qu'il est lui-même inscrit dans la nature. Certes la toute-puissance de Dieu a le pouvoir de la changer totalement ou de la réduire au néant. Mais du moment que l'univers a eu un commencement, sa sagesse a exigé, au moment où il a produit cet univers, que ce qu'il aurait produit ne fût pas réduit au néant et que sa nature ne fût changée en rien, si ce n'est dans quelque particularité qu'il plairait à Dieu de changer! La seule chose que l'on ne peut accepter chez Aristote c'est que l'univers soit également éternel et increé³².

Il est remarquable que, même dans la perspective, de l'acceptation de la nouveauté du monde, le miracle est réduit à quelque particularité programmée à l'origine dans la sagesse divine au moment de la création. A noter que quoique Maïmonide énonce théoriquement la possibilité de tous les miracles, il interprète cependant allégoriquement tous les miracles concernant les corps célestes, ainsi l'arrêt du soleil pour Josué à Gabaon ou que les cieux se soient couverts pour Ezéchiël³³. Les miracles ne semblent donc pas pouvoir se produire pour lui dans le monde céleste dont les mouvements gouvernent le monde sublunaire.

Mais même certains miracles du monde sublunaire sont interprétés allégoriquement, ainsi celui de l'ânesse de Balaam:

«car pour les ignorants d'entre le vulgaire, cela ne me paraît pas possible, je veux dire que Dieu rende prophète l'un d'entre eux pas plus qu'il ne rendit prophète un âne ou une grenouille»³⁴.

Le penseur de Cordoue réduit donc le miracle à la portion congrue quant à son *situs* et comme dépendant d'une volition particulière de Dieu implantée dans la nature depuis la création du monde.

Tout autre est l'attitude que prend à l'égard du miracle Moïse ben Nahman (RaMBaN d'après le signe de son nom), connu des Latins sous le nom de Nahmanide qui vécut d'abord à Gérone en Catalogne où il naquit en 1194. Il fut l'une des plus grandes figures du judaïsme espagnol, tant sur le plan de l'exégèse biblique que des études talmudiques et de la mystique kabbalistique. A la suite d'une disputation en 1263 devant Jean I^{er}, roi de Catalogne, avec l'apostat Pablo Christiani, controverse suscitée à l'instigation des Dominicains, Nahmanide fut menacé de procès en 1265 pour de prétendues injures à l'encontre du christianisme et il s'enfuit en 1267 en Terre Sainte où il mourut, après y avoir déployé une activité intense, en 1270.

Dans son sermon *Tôrat ha-Shem Temimah*, prêché probablement après la disputation de 1263, les miracles apparaissent comme un moyen de validation de ce qu'il considère comme les trois affirmations centrales du judaïsme:

«Les miracles enseignent concernant la création, la providence et la connaissance. C'est-à-dire la connaissance des individus car la providence présuppose la connaissance. Et parce que les grands miracles publics imposent le silence aux gens de peu de foi, ils ne s'accomplissent pas à chaque génération. Soit à cause de ce que les générations ne sont pas aptes à les accueillir, soit parce qu'il n'y a pas de nécessité de les produire. C'est pourquoi le Saint-béni soit-Il a ordonné d'instituer un mémorial perpétuel concernant les miracles»³⁵.

Pour Nahmanide comme pour Saadia précédemment, les miracles «publics» comme ceux de la sortie d'Égypte ou du passage de la mer Rouge sont de l'ordre des faits empiriques qui imposent les silences aux négateurs de la création *ex nihilo*:

«De là, tu aperçois l'endurcissement du prince des philosophes, que son nom soit effacé, qui nie un certain nombre de choses que beaucoup ont aperçues, que nous avons attestées et qui ont été rendues publiques dans le monde»³⁶.

C'est cependant sa célèbre distinction entre miracles cachés et miracles révélés, qui revient à maintes reprises dans ses écrits, qui se trouve au cœur de sa théorie du miracle. Un de ces *topoi* se situe dans son commentaire sur Ex 6, 3: «Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob en tant qu'*'El Shadday* mais sous mon nom *YHWH* je n'ai pas été connu d'eux».

Nahmanide introduit sa propre conception en se référant au commentaire d'Abraham ibn Ezra sur *'El Shadday* lequel commente ce nom divin comme signifiant que Dieu triomphe des ordres d'en-haut, entendons des déterminismes de la nature³⁷. C'est ainsi que Nahmanide écrit:

«L'objet de l'Écriture est de signifier qu'il est apparu aux patriarches par ce nom par lequel il triomphe des ordres célestes pour accomplir pour eux de grands miracles par lesquels il n'abolit pas la coutume du monde, *minhag ha-'ólam*. Lors de la famine, il les empêche de mourir et lors de la guerre, il les fait échapper à l'épée. Il leur procure la fortune, la gloire et toutes sortes de biens. Il en va ici comme pour toutes les promesses de la *Torah* concernant les bénédictions et les malédictions. Car il n'advient pas à l'homme de récompense pour l'accomplissement d'un précepte ou de malheur comme sanction d'une transgression si ce n'est par une action miraculeuse, *be-ma'aseh ha-nes*. Alors que si l'homme se repose sur sa nature ou sur son thème astral, ses actes ne lui procureront rien en plus ou en moins. Mais la récompense et la sanction procurées par la *Torah* dans ce monde-ci sont toutes des miracles qui sont cachés, *ha-kól nissim we-hem nistarim*. Ils semblent à ceux qui les aperçoivent qu'il s'agit de la coutume du monde, alors qu'il s'agit de récompense et de sanction authentiques eu égard à la personne. C'est la raison pour laquelle la *Torah* qui s'étend au sujet des promesses concernant ce monde-ci, ne rapporte pas des promesses qui portent sur la survie de la personne dans le monde des âmes. Car ces miracles, *'eleh mófúm*, vont contre la nature alors que la survie de l'âme et son adhésion à Dieu est convenant à sa nature puisqu'elle fait retour à Dieu qui l'avait donnée»³⁸.

On voit que, paradoxalement, l'absence de toute allusion à l'au-delà dans la *Torah* est utilisée comme un argument massif en faveur de la conception des miracles cachés. On peut cependant se demander comment l'homme sera amené

à accorder sa croyance aux miracles cachés. Nahmanide répond à cette question dans son commentaire sur Ex 13, 16:

«Ce sera un signe, ô, sur ta main et une marque entre tes yeux que c'est à main forte que YHWH t'a fait sortir d'Egypte».

Nahmanide pour expliquer ce précepte avance qu'il va d'abord énoncer un principe qui vaut pour beaucoup de préceptes. Savoir que depuis que le paganisme s'est installé dans le monde du temps d'Enosh, les opinions ont commencé à s'altérer en matière de croyance³⁹. Les uns ont nié l'essentiel en soutenant que le monde est éternel, les autres ont nié que Dieu atteigne à la connaissance des individus. Certains admettent que Dieu connaît les individus mais pensent que sa providence se limite à l'espèce. Il en résulte qu'il ne saurait être question de récompense ou de sanction pour l'individu. C'est pourquoi lorsque Dieu agrée un individu ou une collectivité en lui accordant un miracle qui modifie l'ordre du monde et de la nature, cela conduit à l'éradication de toutes ces fausses opinions. Car le miracle enseigne qu'il existe pour le monde un Dieu créateur, omniscient et providence. Nahmanide, revenant là aussi à une thèse de Saadia, affirme également que le miracle doit au préalable avoir été prédit par un prophète; ce qui entraîne que les miracles attestent de l'authenticité de la prophétie.

A partir de là, Nahmanide énonce une théorie du signe à laquelle il a déjà été fait allusion dans notre première citation du maître de Gérone. Si les miracles sont des témoins fiables de la croyance au Créateur et à la *Torah* dans son ensemble, il reste que Dieu ne produit pas des miracles visibles à chaque époque pour convaincre l'impie. C'est la raison pour laquelle il nous a impartit de fabriquer un mémorial et un signe, *zikarôn we-'ôl*, de ce qui a été vu par nos yeux. Pour que le signifié se maintienne toujours, il faut que le signifiant soit reproduit pour nos descendants jusqu'à la dernière des générations. C'est pourquoi on a intimé avec tant d'insistance: «Ce sera un signe, ô, sur ta main et une marque entre tes yeux» ou encore qu'il faut inscrire le témoignage du miracle sur les linteaux des portes ou l'évoquer oralement soir et matin comme il est dit en Dt 17,3: «Afin que tu te souviennes du jour où tu es sorti d'Egypte tous les jours de ta vie». De même bien d'autres préceptes concernent la sortie d'Egypte, ainsi de construire chaque année une cabane et beaucoup de préceptes analogues. Ainsi la pratique mènera l'homme à évoquer des prodiges accomplis dans le passé et à adhérer pleinement à la croyance au Créateur, omniscient et providence⁴⁰. Et à partir de cette croyance aux grands miracles manifestes, l'homme sera conduit à reconnaître les miracles cachés qui sont le fondement de toute la *Torah*. Et Nahmanide d'affirmer:

«L'homme n'a pas de part à la *Torah* de Moïse notre maître avant qu'il ne croie que tous les événements qui lui surviennent sont des miracles et qu'ils n'ont rien à voir ni avec une «nature», ni avec «une coutume du monde» que ce soit relativement à l'individu ou relativement à la collectivité».

Le *nexus* qui, par définition, demeure dissimulé entre l'action de l'individu et sa sanction positive ou négative dans le cas des miracles cachés devient cependant transparent au niveau de la communauté ainsi que l'énonce Dt 29, 23-24 pour les malheurs:

«Toutes les nations s'écrieront: «Pourquoi cette grande colère s'est-elle enflammée?» Et on répondra: «parce qu'ils ont abandonné l'alliance de YHWH, le Dieu de leurs pères».

Et Dt 28, 10 témoigne inversement au spectacle de leur prospérité:

«Et tous les peuples de la terre sauront que le nom de YHWH a été prononcé sur toi et ils te craindront».

Il reste tout de même à savoir si les paroles de Nahmanide – déclarant que l'homme n'a pas de part à la *Torah* de Moïse s'il n'estime pas que les événements qui lui arrivent sont des miracles et d'autres semblables⁴¹ – doivent être prises à la lettre et s'il faut en tirer la conséquence que Nahmanide nie toute légalité naturelle?

D'excellents esprits, y compris S. Schechter puis G. Scholem ont répondu que oui, pour le dernier au moins en ce qui concerne Israël en tant que collectivité⁴². Il n'empêche que Nahmanide fut lui-même obligé de reconnaître que la loi naturelle jouait d'abord en ce qui concerne les individus juifs et même en ce qui concerne la collectivité juive; c'est ainsi qu'il a écrit dans son commentaire sur Gn 18, 19:

«Cela fait allusion au fait que la connaissance de Dieu qui est sa providence dans le monde inférieur existe pour garder les espèces et même les hommes sont sujets aux accidents jusqu'à ce que vienne l'heure de leur compte. Mais en qui concerne ses dévots, *hasidav*, Dieu porte son attention pour le connaître en tant qu'individu et pour que sa protection adhère à lui sans interruption. La connaissance et le souvenir ne se détachent jamais de lui. C'est cela la signification de «Il ne retire jamais ses yeux du juste»(Job 36,7). Beaucoup de versets s'interprètent en ce sens, comme celui-ci: «Voici l'œil du Seigneur est au-dessus de ceux qui le craignent» (Ps 33, 18) et d'autres encore».

Parler de dévots, c'est déjà restreindre considérablement le champ de la providence ainsi qu'il le précise dans son commentaire sur Dt 11, 13:

«Sache que les miracles ne sont accomplis, qu'il s'agisse du bien ou du mal, que pour les justes parfaits ou pour les parfaits impies, mais pour les hommes moyens le bonheur et le malheur leur surviennent selon l'ordre habituel du monde «selon leurs voies et leurs actions»(Ez 36,1 7).

Comme le fait remarquer D. Berger avec raison, l'assertion selon laquelle les miracles ne se produisent que pour les parfaits impies ou les justes parfaits semble inclure toutes les variétés de miracles. Ce qui signifierait que la plupart des gens sont exclus de la sphère des miracles cachés et sont soumis, comme l'indiquait le commentaire sur Gn 18, 19 à l'ordre habituel du monde⁴³.

Un autre *topos* célèbre où Nahmanide aborde le problème des rapports entre la nature et le miracle se situe dans son commentaire sur Lv 26, 11. Nahmanide y avance à propos de la médecine que si les juifs se comportaient vraiment selon la *Torah*, ils n'auraient pas besoin de médecine... Mais parce qu'ils se sont mis à consulter les médecins, Dieu les a sanctionnés en les soumettant aux accidents de la nature.

Un autre passage de Nahmanide qui va dans le sens d'une atténuation des vues généralement émises concernant sa conception du miracle est son commentaire sur le verset 36, 7 du livre de Job déjà précédemment cité qui est comme une synthèse de toutes ses vues sur la question:

Il ne retire jamais ses yeux du juste. Ce verset explique un grand sujet pour ce qui concerne la providence dont traitent beaucoup de versets. Car les fidèles de la *Torah* et de la foi parfaite croient à la providence, c'est-à-dire que Dieu veille et protège les individus de l'espèce humaine... Ni la *Torah*, ni la prophétie n'affirment que Dieu veille et protège les individus des autres créatures qui n'usent pas du langage mais il protège seulement les espèces... La raison en est connue clairement: parce que l'homme reconnaît son Dieu, celui-ci en retour veille sur lui et le protège. Il n'en va pas ainsi du restant des créatures qui ne sont pas douées de parole et qui ne connaissent pas leur créateur.

C'est le motif pour lequel il protège les justes, car étant donné que leurs yeux et leur cœur sont toujours avec lui, les yeux de Dieu sont toujours dirigés vers eux 'du début jusqu'à la fin de l'année' (Dt 10, 12), au point que le parfait dévot, *he-hasid ha-gamúr*, adhère à son Dieu sans interruption et n'interrompt pas son adhésion à lui en sa pensée en se détournant vers les choses de ce monde. Il sera toujours protégé de tous les accidents liés au temps, même de ceux liés au cours de la nature. Il en sera protégé par un miracle qui se produira perpétuellement pour lui, comme s'il était considéré comme faisant partie de la classe des êtres d'en-haut qui ne sont pas sujets à la génération et à la corruption par des accidents liés au temps. Et il bénéficie d'une protection plus élevée à la mesure de sa proximité qu'il atteint en adhérant à son Dieu. Cependant que celui qui est loin de Dieu par sa pensée et ses actes, même s'il n'a pas mérité la mort en raison de son péché, sera envoyé et abandonné aux accidents.

Beaucoup de versets indiquent cela. David dit: «Il garde les pas de ses fidèles mais les impies périront dans les ténèbres» (IS 2, 9). Il veut dire que ceux qui sont proches de lui sont sous sa protection absolue et ceux qui sont éloignés de lui sont soumis aux accidents et n'ont pas de quoi les protéger des dommages, comme celui qui marche dans les ténèbres et dont la chute est vraisemblable s'il ne prend garde et marche lentement». David dit aussi: «Ce n'est ni par le glaive, ni par l'épée que YHWH sauve» (IS 17, 47) et il est écrit: «L'œil du Seigneur est sur ceux qui le craignent, sur ceux qui espèrent en sa fidélité» (Ps 33, 18). Pour signifier que les yeux de Dieu sont dirigés vers ceux qui espèrent sans cesse en lui et dont les âmes adhèrent à lui.

Et parce que la majeure partie des gens appartient à cette classe moyenne, la *Torah* a ordonné que les combattants soient mobilisés et que le prêtre oint pour la guerre renvoie les craintifs pour qu'ils ne découragent pas les autres à leur exemple. Il en va ainsi pour tous les dispositifs de bataille dans la *Torah* et dans les Prophètes. Ainsi par exemple: «David interrogea YHWH. Il lui dit: Ne monte pas. Tourne-les sur leurs arrières et tu arriveras vers eux en face des micocouliers...» (II S 5, 23) et

«Va et rassemble au mont Tabor et prends avec toi dix mille hommes» (Jg 4, 6). S'ils avaient été méritants, ils seraient sortis avec peu d'hommes et auraient vaincu sans armes; eussent-ils mérité la défaite, aucune multitude ne leur aurait servi. Mais la chose est ainsi qu'ils ont mérité d'être régis selon la voie de la nature et de l'accident. Ce sujet a été bien traité par le Maître de mémoire bénie dans le Guide des Égarés⁴⁴.

Ainsi que Nahmanide lui-même l'indique à la fin de son interprétation, une grande partie du passage est une paraphrase gauchie d'un chapitre où Maïmonide limite singulièrement dans le contexte de son naturalisme l'extension de la providence. Ce qui ne signifie pas que Nahmanide se rallie aux positions de son prédécesseur. L'analyse comparative des deux textes prouve le contraire. Alors que le *Guide* souligne que la providence est à la mesure de la perfection de l'homme, perfection davantage intellectuelle que morale, chez Nahmanide, il est seulement question du *hasid*, du dévot, sans mention de l'aspect intellectuel de cette perfection. Il est clair aussi que l'adhésion à Dieu, la *debeqût* qui chez Maïmonide est une union de l'intellect avec Dieu par le truchement de l'intellect agent, devient chez le *hasid* de Nahmanide une adhésion au divin par le canal des *sefirôt*⁴⁵.

Il interprète également soudainement ici les '*impies*' mentionnés en IS 2, 8 comme faisant allusion à une catégorie de gens moyens ce qui en exclut les vrais impies, qui d'après ses vues en Dt 11, 13 auxquelles il fait allusion par l'incise «même s'il n'a pas mérité la mort en raison de son péché», sont punis par une intervention divine miraculeuse.

Néanmoins, il est à noter qu'à travers ses exemples concernant la guerre, Nahmanide est conduit à admettre paradoxalement que, même là où s'exerce la providence, elle peut s'exercer sur le plan de la nature. Un conseil direct donné par Dieu sur le champ de bataille: il y a là apparemment une protection particulière accordée à Israël. Cependant Nahmanide interprète la chose comme concernant des gens de la catégorie moyenne relevant de la nature et des accidents! Ce qui signifie que même la collectivité d'Israël n'est pas gouvernée à chaque instant par une chaîne ininterrompue de miracles cachés.

Il résulte de ce qui précède que la conception des miracles élaborée par Nahmanide et spécialement sa théorie des miracles cachés est bien plus complexe qu'il n'y paraît et qu'elle ne s'identifie pas avec l'occasionalisme. Sauf en de rares occasions, la nature gouverne la vie des gentils et de la plus grande partie des juifs. La collectivité d'Israël quoique guidée en principe par la providence peut être par son démérite soumise dans une certaine mesure aux accidents. Les miracles cachés s'appliquent aux justes parfaits et aux absolument impies mais là encore avec certaines restrictions. L'affirmation selon laquelle celui qui croit dans la *Torah* ne doit pas croire du tout en l'existence de la nature doit être replacée dans son contexte, celui des promesses de récom-

pense et de châtement énoncées par la *Torah*. C'est à leur propos seulement qu'il y a dénégation de la nature mais cela n'implique pas que Nahmanide ait nié l'existence de la nature en tant que telle.

La trajectoire que nous avons parcourue de Saadia à Nahmanide nous a permis d'apprécier comment trois penseurs juifs médiévaux se sont affrontés au problème du miracle à partir de ce que l'Écriture et la tradition leur avaient livré en ce qui concerne ce sujet épineux et de ce qu'ils pouvaient trouver de recevable dans l'ordre de la rationalité sans que cela mette en question leurs convictions fondamentales. Mais cette investigation nous apprend également qu'en ce qui concerne ces convictions fondamentales des différences apparaissent nettement entre ces figures. Pour Saadia, le miracle est une rupture exceptionnelle de l'ordre de la nature destinée à justifier la véracité de la prophétie. Aux yeux de Maïmonide, et dans le contexte du débat concernant la création ou l'éternité du monde, le miracle ne saurait signifier une interruption des lois naturelles mais se trouve inclus dès le point de départ dans l'ordre naturel que Dieu a voulu. Nahmanide, de son côté, par sa théorie des miracles cachés semble en arriver à nier l'idée même de nature mais l'analyse a démontré que *volens volens*, il était conduit à lui accorder une place non négligeable dans l'économie de l'univers. Cela faisant, ni les uns, ni les autres n'ont désespéré d'accorder leur foi et leur raison.

NOTES

¹ Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, J.-J. Pauvert, 1964, p. 199.

² Ainsi le terme *nes* qui sera entendu comme signifiant «miracle» en hébreu mishnique n'a ce sens qu'en Nb 26, 10 alors qu'il signifie par ailleurs une perche élevée ou drapeau. De même, tous les termes analogues ont une extension plus large. Cela est vrai pour les *gedôlôt*, les hauts faits de Dieu qui désignent aussi bien sa providence ordinaire, sa bonté que ses interventions miraculeuses. Cela s'applique aussi au terme *pe'l'e* ainsi qu'à celui de *nifla'ôt* qui connotent l'idée de merveille. Il n'en va pas autrement pour *'ôt* souvent associé à *môphet*. *'Ot* est en premier lieu un signe et son champ sémantique équivaut à celui de *nes*. Ainsi dans les textes d'origine sacerdotaux, il connote une représentation sensible de l'alliance, ainsi en Gn 12, 17 ou en Gn 17, 11. Cependant que dans les textes deutéronomiques *'ôt* connote un miracle du passé que le peuple doit garder en sa mémoire, ainsi en Dt 7, 19. Sur tout ce qui concerne ce problème cf. Yair Zakovitch, *The Concept of the Miracle in the Bible*, (en hébreu), Tel-Aviv, ministère de la Défense, 1987, p. 11-18.

³ Une analyse structurale contrastive établit nombre de traits communs entre ces deux récits cf. Y. Zakovitch, *Concept*, p. 19-20.

⁴ Cf. *Misnah Ta'anit*, 3, 8, *Tosefta Ta'anit*, 3, 1. t.b. *Sanhedrin* 23 a.

⁵ Cf. t.b. *Yôma* 29 b.

⁶ Cf. t.b. *'Abôdah Zarah*, 54 b.

⁷ Cf. t.b. *Niddah* 31 a. Dans la liturgie quotidienne instituée par les rabbins, on trouve cette formule d'eulogie: «Et pour les miracles que Tu produis chaque jour pour nous.»

⁸ Cf. *Bereshit Rabba* 20, 9. Sur toute la problématique du miracle à l'époque talmudique: cf. Ephraïm E. Urbach, *The Sages, their Concepts and Beliefs*. (en hébreu) Jérusalem, 1969, p. 102-181.

⁹ Cf. t.b. *Pessahim* 64 b.

¹⁰ Dans l'original arabe: *Al-Amânât Wa-l-P tiqâdât*. Le livre est écrit dans l'esprit et selon les catégories du *Kalam* arabo-musulman contemporain.

¹¹ *'Emânôt we-De'ôt*, III, Ch. 3-4. Saadia est contraint d'argumenter pour justifier l'existence du prophétisme en raison de l'argumentation avancée par les hindous de la secte des Barahima, (*sic*) tenants du manichéisme qui s'étaient efforcés de démontrer l'impossibilité du prophétisme. cf. Schahrestani, *Sectes religieuses et Ecrits philosophiques*, (trad. allemande Haarbrücker) Halle, 1850, vol. 2, p. 355-356.

¹² Pour les Asharites, l'univers tout entier est maintenu d'instant en instant par une Main divine toute-puissante; voir H. Corbin, *Histoire de la Philosophie islamique*. Paris, 1964, p. 176. Pour la conception des miracles chez Avicenne, cf. F. Frahman, *Prophecy in Islam*, Londres, 1958, pp. 45 sq.

¹³ La *Mishnah*, publiée par le patriarche R. Judah le Saint en Galilée au III^e siècle qui collationne et synthétise les opinions des anciens rabbins dénommés *Tannayim*, est le premier texte normatif de la littérature rabbinique. Il comporte un traité où sont recueillis les enseignements éthico-théologiques des rabbins: les *Pirqey'Abôt*, «les Sentences des Pères».

¹⁴ Les «Huit Chapitres» ont été traduits en français sur l'original arabe par J. Wolf (2^e éd., Paris, 1937) et réédités à la suite du *Guide* chez Verdier.

¹⁵ *Shemônah Peraqim*, avec le commentaire *Mey Marôm* du R.J.M. Harlap (traduction personnelle à partir de la version hébraïque de R. Samuel ibn-Tibbon), Jérusalem, 1981-82, p. 36-37.

¹⁶ On a traduit selon l'usage mais «Guide des Perplexes» correspond davantage à l'original arabe «*Dalalat ha-Hayrin*» ou à l'hébreu «*Môreh ha-Nebûkhîm*». La première traduction hébraïque produite par Samuel ibn Tibbon date de 1204.

¹⁷ Maïmonide, *Guide des Egarés*, vol. 2 chap. XIII (trad. S. Munk), Paris, 1950, pp. 104-107. Toutes les citations du Guide seront empruntées à cette édition. Les articles abondent concernant les miracles dans la philosophie médiévale. Pour un article récent qui renvoie à la bibliographie antérieure cf. H. Kreisel, «Miracles in Medieval Jewish Philosophy», *The Jewish Quarterly Review*, lxxv, n° 2 (October 1984), p. 99-133.

¹⁸ Maïmonide, *Guide des Egarés*, II, 13, p. 107-109, les deux textes clés de Platon sont *Timée* 28b-c et 38b. La référence à Aristote est *Physique*, liv. VII, ch. 1 251 b 15, où Aristote reprenant *Timée* 38b affirme que selon Platon le temps est né mais non pas, contrairement à ce qu'avance Maïmonide qu'il doit périr, cf. la note n°1 de Munk p. 109.

¹⁹ Maïmonide, *Guide des Egarés*, vol. 2, chap. XIII, p. 110-114; cf. la note n°3 de S. Munk, p. 109.

²⁰ Maïmonide présente au vol. 1 du Guide, chap. LXXIV, p. 419-439 l'argumentation en faveur de la création du monde formulée par les *Motakallimûn*. Il conclut à leur sujet au chap. XXXVI, p. 458-459: «Regarde à quoi sont réduits ces penseurs... En effet, ils ont effacé toute loi naturelle et altéré la nature du ciel et de la terre, en prétendant que par ces propositions on peut démontrer que le monde est créé. Mais, loin d'avoir démontré la nouveauté du monde, ils nous ont détruit les démonstrations de l'existence de l'unité et de l'incorporalité de Dieu». Il présente en II, 14-15, p. 114-121 l'exposé de l'argumentation du Stagirite.

²¹ Maïmonide, *Guide des Egarés*, II, 16, p. 128.

²² Maïmonide, *Guide des Egarés*, vol. 1, chap. LXXVI, p. 459. Le fait que Maïmonide reprenne même dans *Le Livre de la Connaissance*, son introduction au *Mishneh Torah* destinée à un public plus large, une démonstration de l'existence de Dieu qui présuppose le mouvement éternel de la sphère et donc l'éternité du monde a déjà conduit certains commentateurs anciens comme Joseph ibn Capsi et Moïse Narboni à avancer que l'enseignement ésotérique de Maïmonide était celui de l'éternité du monde, thèse reprise par certains spécialistes contemporains comme S. Pinès. *In contrario*, cf. *Guide* II, 23, p. 182.

²³ Maïmonide, *Guide des Egarés*, II, 16, p. 129. Maïmonide usera de plusieurs chapitres pour réfuter les preuves des péripatéticiens et établir contre l'idée de nécessité l'idée d'un Dieu, ayant créé le monde par sa libre volonté. Cf. *Guide* II, 17-24.

²⁴ Maïmonide, *Guide des Egarés*, II, 25, p. 195-196.

²⁵ *Ibidem*, p. 197.

²⁶ *Ibidem*, p. 197-198.

²⁷ Cf. Maïmonide, *Guide des Egarés*, I, p. 26-32. Une des causes dont il déclare qu'elle s'applique à son propre livre est la septième; à savoir empêcher le vulgaire de saisir «certaines choses très obscures dont les parties doivent être en parties dérobées et en partie révélées» (p. 28). Comme le fait remarquer S. Munk, cela s'applique précisément au problème de l'éternité du monde et *a fortiori*, ajouterons-nous à celui du miracle.

²⁸ Maïmonide, *Guide des Egarés*, II, 25, p. 198-199.

²⁹ Maïmonide, *Guide des Egarés*, II, 29, p. 222.

³⁰ Les miracles mentionnés dans ce passage appartiennent à la catégorie des miracles que Maïmonide qualifie «d'impossibles par nature» par rapport à d'autres qualifiés de «possibles par nature» dans son *Traité sur la Résurrection des Morts* (éd. Y. Kafir), Jérusalem, 1972, p. 98. Il avance dans son *Traité contre Galien* (éd. E. Lichtenberg), Leipzig, 1859, 22 a que c'est précisément dans le cas des miracles naturellement impossibles que Dieu montre qu'il sournet la nature à sa volonté. Même si Dieu ne peut produire ce qui est

logiquement impossible (cf. *Guide*, III, 15), il peut cependant imposer à la matière n'importe quelle forme.

³¹ Maïmonide, *Guide des Égarés*, II, 29, p. 224.

³² *Ibidem*, p. 226.

³³ *Guide*, II, 35, p. 289 et III, 7, pp. 36-37.

³⁴ *Guide*, II, p. 265 et III, 6, p. 68.

³⁵ *Tôrât ha-Shem Temimah*, dans *Kitbey Ramban*, éd. Ch. Chavel, I, Jérusalem, 1963, p. 150.

³⁶ *Ibidem*, p. 147. Le prince des philosophes est évidemment Aristote qui nie la création *ex nihilo*.

³⁷ Ibn-Ezra sur Ex 6, 4 où celui-ci se réfère à son propre commentaire sur Gn 17, 1. L'exégèse suppose que l'on fasse dériver *Shadday* de la racine *SHaDad* qui signifie détruire, ruiner.

³⁸ Nahmanide sur Ex 6, 4. Cf. également son commentaire sur Gn 46, 15, Ex 13, 1 et Lv 23, 25.

³⁹ Sa théorie sur l'origine du paganisme est inspiré de Maïmonide. Cf. Maïmonide, *Mishneh Torah, Sefer va-Madda'*, *Hilkhôt' Abôdah Zarah*, chap. I.

⁴⁰ On retrouve assez curieusement une théorie semiotique des préceptes précédée d'une analyse de l'idôlatrie dans la *Jérusalem* de Moïse Mendelssohn. Cf. la traduction française du livre procurée par D. Bourel, Paris, 1982, p. 146-163.

⁴¹ Cf. *Tôrât ha-Shem Temimah*, p. 153. Cf. également son sermon sur *Kohelet* dans *Kitbey Ramban*, éd. Ch. Chavel, I, Jérusalem, 1963, p. 192: «L'homme qui se réclame de la *Torah* n'accordera pas du tout de créance à la nature».

⁴² Cf. l'article de D. Berger, «Miracles and Natural Order in Nahmanides», dans I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban) Exploration in his Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1983, p. 107-128.

⁴³ Cf. D. Berger, *Miracles*, p. 117.

⁴⁴ Cf. Maïmonide, *Guide des Égarés*, III, 18, pp. 138-141.

⁴⁵ Sur le *debeqût* chez les premiers kabbalistes, cf. G. Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, Paris, 1966, pp. 319-322, 399-400, 405, 435, 436, 441.

QUELQUES MOTS DE CONCLUSION *

par
Alain DIERKENS

Quand l'Institut d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles a choisi comme thème de son colloque annuel de 1991, «Apparitions et miracles», l'idée sous-jacente était de s'interroger sur les manifestations «divines» dans la société des hommes: apparitions, théophanies, incarnations provisoires mais aussi miracles ou changement de l'ordre «naturel» du monde matériel par une intervention venue d'ailleurs. Dans cette optique, *Apparitions et miracles* formaient pour ainsi dire le couple antithétique de *Visions et voyages dans l'au-delà*, dans lesquels c'est l'homme qui, par ses capacités personnelles – notamment d'ordre mystique – ou par une faveur divine, peut percevoir la réalité de l'Ailleurs ou découvrir, par un voyage, la topographie sacrée de l'Au-delà¹.

Simple hypothèse de départ, cette distinction entre «Dieu dans le monde humain» et «l'homme dans le monde divin» postule une distinction nette et tranchée entre le monde d'ici-bas et le monde de l'au-delà. Or un des acquis les plus évidents de nos discussions est qu'il faut le plus souvent poser la question en termes de continuité, de *continuum* entre les hommes et le monde divin. Cette continuité s'explique d'autant mieux dans le cadre de théories psychologiques contemporaines dont a parlé Jean Dierkens en guise d'introduction fondamentale.

En tout cas, ce que nous avons à tout prix voulu éviter dans ce colloque, c'est la polémique ou encore le procès de crédibilité de l'un ou l'autre miracle, de l'une ou l'autre apparition. Tel n'est ni le propos d'un congrès d'histoire, ni l'option d'un institut qui «a pour objectif l'étude sereine du phénomène religieux, envisagé scientifiquement comme n'importe quelle manifestation de l'esprit humain et de la vie en société, et considéré dans son évolution et ses dimensions sociale, politique et idéologique». Sur ce point, nous nous démarquons donc volontairement d'un autre colloque sur l'*Histoire des miracles* tenu sous les auspices de l'Université d'Angers en 1982².

Roland Tefnin a insisté sur la non-séparation conceptuelle dans la civilisation de l'Égypte ancienne, entre le monde terrestre et le monde divin: la nature apparaît comme un miracle permanent, en ce sens que son fonctionnement même, menacé, doit être magiquement recréé chaque jour par le roi qui joue le rôle d'intermédiaire parce que, seul sur terre, il est investi de la divinité. Le temple est alors le lieu de contact privilégié entre les deux mondes; la statue du dieu dans le *naos* est le signe permanent de la présence divine et le réceptacle vivant de la puissance divine manifestée sur terre. Quant à ce que nous appelons miracle (le surgissement inopiné du divin dans le monde des hommes, l'intrusion du numineux sur terre), il ne concerne guère que des phénomènes naturels, qui ne transgressent donc pas l'ordre du monde mais qui, par leur ampleur ou leur caractère inattendu, apparaissent comme des dons de Dieu. Cette intervention divine, ressentie d'abord comme évidente, sera, à partir du Nouvel Empire, progressivement dramatisée dans un contexte où s'affirme le libre-arbitre du roi et où croît la part des mages, des magiciens et des «superstitions».

Giulia Sissa a montré, en se basant sur des exemples tirés de la littérature homérique, la curieuse dialectique de l'apparition, de l'incarnation des dieux dans le monde des mortels. La problématique de ce passage de l'ineffable au visible repose sur la possibilité, la faculté ou la facilité pour un mortel de reconnaître un dieu, déguisé en mortel ou non. Plus qu'en termes d'anthropomorphisme, les contacts des hommes et des dieux semblent se poser en termes de mensonge, de tromperie ou, en tout cas, de malaise et d'incertitude.

Avec l'exposé de Baudouin Decharneux sur Philon d'Alexandrie et Plutarque, deux penseurs quasiment contemporains et relevant du même contexte culturel marqué par le moyen platonisme, sont apparues des entités intermédiaires entre hommes et dieux ou, plus exactement, entre monde sensible et monde intelligible: les anges et les démons. Ces êtres invisibles et mortels, liés à la mantique, à la migration des âmes, à la recherche du Salut ont, entre autres rôles (et avantages), celui de rendre possible la manifestation de la volonté d'un dieu transcendant et, pour les démons, celui d'autoriser une explication du Mal.

Êtres intermédiaires entre les hommes et Dieu, tels sont aussi dans la religion catholique, ces hommes exceptionnels que sont les saints et particulièrement ceux d'entre eux qui ont payé de leur vie terrestre leur engagement et leurs convictions. Les saints Cyr et Jean de Ménéouthis, dont Jean-Marie Sansterre a évoqué avec éloquence et conviction les miracles à la fin du *vi*^e siècle, en offrent un bon exemple. Leur fonction est surtout celle de guérisseurs et, sur ce point, la question, centrale, de l'incubation mériterait un examen plus approfondi. Au delà de son analyse des miracles à Ménéouthis, Jean-Marie Sansterre a également posé quelques règles fondamentales de critique textuelle: ces *Miracula* apparaissent, en effet, comme une littérature à but pédagogique qui prend un tour différent (et donc d'autant plus intéressant) seulement quand l'hagiographe parle de sa propre expérience. Un saint appelé et invoqué est

remplacé par un autre; un saint joue le rôle d'intercesseur auprès d'un autre saint, voici des singularités utiles pour la compréhension de l'organisation interne de l'au-delà du Haut Moyen Age catholique.

Partant de textes méconnus de l'évêque carolingien Agobard, le chanoine Platelle a opportunément rappelé que l'Eglise n'a pas accueilli systématiquement les assertions de certains sur les apparitions d'êtres surnaturels ou sur les événements manifestés sur le tombeau d'un saint. Enquête, critique, réflexion, examen minutieux: sur ce point précis, il n'y a qu'un pas d'Agobard à Guibert de Nogent et aux observations que cet abbé rédigea sur le culte des reliques dans la première moitié du *xiii^e* siècle. Comme plus tard Guibert, Agobard n'hésite pas à parler de vaine tromperie et de réelle diminution du bon sens; pour le dire autrement, à évoquer la possibilité de perversion de la foi et de perversion de l'intelligence. Il pressent la force de l'illusion collective et s'insurge de façon plus théologique contre l'idée que certains pouvoirs spécifiquement divins pourraient être détenus par des hommes³.

Le programme du colloque fait ici apparaître une lacune chronologique gigantesque entre le *ix^e* siècle d'une part, le *xv^e* siècle américain, ou le *xix^e* siècle européen, d'autre part. Cette rupture, l'historien peut facilement la combler par quelques lectures choisies: la thèse de Pierre-André Sigal sur les miracles aux *xi^e* et *xii^e* siècles, les travaux sur la Contre-Réforme, la piété baroque, les miracles liés à l'eucharistie, les miracles mariaux du Grand Siècle, les jugements des grands représentants de l'idéologie des Lumières comme Voltaire ou Rousseau. Cette rupture chronologique s'est révélée aussi une rupture dans le type d'approche du phénomène par les conférenciers: insistance sur l'aspect sociologique, sur les rapports entre un type de culte et les besoins spécifiques d'une société donnée, sur les formes prises par les apparitions (ou les miracles) dans les mentalités, dans la littérature, dans l'iconographie. Aspect complémentaire, bien sûr, de celui dont il a été surtout question au début de ces journées.

Anna Losonczy a plaidé, en sociologue et en ethnologue, pour une lecture des apparitions mariales comme instruments d'une politique de christianisation en Amérique latine dès le *xv^e* siècle: apparitions en des emplacements particulièrement caractéristiques (des «sites-mémoires» qu'il convenait de se réapproprier symboliquement), choix de la figure mariale qui permet à la fois de créer de nouvelles alliances et de nouvelles solidarités, de transcender la logique biologique et d'incarner – en les visualisant – certains des points de dogme les plus difficiles à expliquer.

Jacques Marx s'est, quant à lui, placé dans la perspective de l'histoire des mentalités et de l'histoire littéraire, mais au delà de son analyse extrêmement fouillée des répercussions de l'apparition de Notre-Dame à la Salette en 1846, il a montré comment une apparition comme celle-là s'insère dans le contexte politique et culturel d'une crise du sentiment catholique, ici qualifiée de

«modernité douloureuse». De plus, un parallèle entre l'apparition de Notre-Dame de la Salette et celle de Lourdes a révélé une différence dans les sensibilités religieuses entre l'aspiration à l'austérité, à l'humilité, à la tristesse voire au catastrophisme d'une part et une présentation plus accessible d'une Immaculée Conception glorieuse et gaie d'autre part. La Salette, «lieu géométrique des défaillances», attire un climat de défaitisme et d'élitisme (pour reprendre les critères d'un Joris-Karl Huysmans): le contraste avec Lourdes est ainsi bien plus qu'un thème littéraire.

Lourdes fut aussi un des exemples repris par Anne Morelli dans son passionnant survol des apparitions et miracles des années 1980. Dans cette analyse socio-historique, Anne Morelli a montré avec netteté l'antagonisme de deux positions dans l'Eglise actuelle face aux miracles et aux apparitions: l'une, traditionnelle, considère ces phénomènes comme indiscutables et fondamentaux et va même jusqu'à la condamnation de toute personne qui douterait de leur existence; l'autre, plus novatrice, distingue nettement la seule apparition qu'il faut accepter (celle du Christ après la Résurrection) et celles que la tradition chrétienne admet sans qu'il y ait obligation de croyance. Elle a opposé les lieux des miracles traditionnels (Lourdes, Fatima, Beauraing, etc.) où des commissions médicales travaillent avec rigueur et n'acceptent qu'un nombre très réduit de guérisons miraculeuses et les nouveaux lieux de culte, dans le succès desquels les mouvements dits de renouveau charismatique jouent un rôle essentiel. Par ailleurs, l'assouplissement des procédures de béatification et de canonisation a entraîné la multiplication de miracles plus locaux, liés en tout cas à des saints plus ancrés à un lieu que ne le sont le Christ ou la Vierge.

Miracles et apparitions. Jusqu'à présent, il a surtout été question de dieux, d'anges et démons, d'intercesseurs privilégiés comme la Vierge ou les saints. Dans ce colloque, aucune allusion – ou presque – à l'apparition de défunts «normaux» comme celle qu'étudient, pour le Moyen Age, Claude Lecouteux ou Jean-Claude Schmitt. Par contre, grâce à Michel Graulich, ont été traités des prodiges, des signes annonciateurs de catastrophes. Le genre est, évidemment, bien connu dans le monde gréco-romain (que l'on pense, par exemple, aux signes évoqués dans la *Vie des Douze Césars* de Suétone) ou au Moyen Age (un seul exemple suffira: les signes dont parle Eginhard dans sa *Vita Karoli* et qui préludent à la mort de Charlemagne). Mais la chute de l'empire aztèque, l'arrivée de Cortès, la défaite puis la mort de Montézuma offrent des cas exemplaires et particulièrement significatifs; ils combinent des témoignages écrits dans le milieu espagnol, *a posteriori* et dans un but apologétique, et des signes liés au système de pensée méso-américain.

Notre incursion dans le monde islamique, sous la conduite d'Anne-Claude Dero, a d'abord montré la diversité des écoles philosophiques et théologiques qui, les unes, acceptent l'existence de réels miracles en se basant sur une lecture du Coran et, les autres, les rejettent au rang de manifestations folkloriques,

voire de dévotion infantile et superstitieuse, pour ne garder que le miracle prophétique, attestation de la puissance d'Allah. A côté de ces positions philosophiques, se développe aussi une véritable littérature hagiographique, proche du conte et insérée dans la littérature populaire.

La belle communication de Roland Goetschel sur la comptabilité entre Nature et miracle dans le monde juif médiéval a mis en valeur la subtilité de la pensée de Maïmonide et Nahmanide: un plan divin de création englobant l'idée de miracle – un miracle dès lors inscrit dans l'ordre des choses mais ne modifiant pas fondamentalement la nature – ou la distinction entre les miracles cachés et les miracles publics indispensables pour convaincre ceux qui, au sein du peuple juif, avaient nié l'existence d'un dieu unique. Quant au flash donné *in fine* sur la Kabbale et la réelle possibilité d'une action théurgique, il suffit à démontrer la richesse de la pensée juive au Moyen Age.

Cette richesse, cette largesse dans les possibles interprétations apparaissent aussi dans l'exposé très clair de Willy Bok sur le miracle dans la théologie libérale juive. Dans ces milieux juifs réformés et, en particulier, dans la déclaration de Pittsburgh de 1885, on insiste sur le fait que le judaïsme est une religion en évolution constante, susceptible d'un développement continu qui tienne compte des postulats de la raison. Même s'il faut préserver l'identité historique et le sens de la mission messianique du peuple juif, les mentions bibliques des miracles doivent être pensés comme des reflets subjectifs des idées primitives du peuple à l'époque de la rédaction du texte: seul demeure, comme miracle en soi, l'ordre cosmique. Quant à la Révélation, elle doit être comprise comme la manifestation de la puissance et de la volonté divine au plus profond de l'âme humaine et peut être investie de la même qualité subjective que celle du miracle. Pour un profane cette pensée apparaît à certains égards véritablement à l'intersection de la religion et de la critique historique la plus classique.

En fait, si l'on veut dépasser la juxtaposition de cas et de communications, certes complémentaires mais un peu hétérogènes, il n'y a pas d'autre solution que de se tourner, au delà d'une attitude historique limitée, vers une analyse sociologique et ethnologique, ou d'insister sur certains des apports des visions nouvelles de la psychologie contemporaine, ou encore de réviser totalement nos idées sur les lois de la Nature. A la suite d'une remarque de Baudouin Decharneux sur la religion comme superstructure et sur la permanence de mécanismes fondamentaux, à la suite aussi de la première série de considérations de Jean Dierkens sur l'émergence de structures archétypales qui s'expriment par images et symboles tenant compte du vécu personnel et du milieu culturel, je voudrais simplement insister ici sur la nécessité de prendre conscience de l'anachronisme de certaines de nos pensées, souvent caricaturalement restrictives. Une tendance – et une éducation – cartésienne (ou aristotélicienne?) nous pousse à catégoriser, à séparer, à distinguer: il faudrait tout au contraire insister sur la cohérence des

systèmes philosophiques et religieux anciens, volontiers globalisants. C'est, notamment, le cas de l'acceptation de l'unicité du monde d'ici-bas et de l'au-delà, dont la continuité est balisée par l'existence d'êtres intermédiaires multiples, d'interfaces, mêlant à des niveaux différents nature divine et nature humaine: temple et pharaon de l'Égypte ancienne, Christ homme et Dieu, Vierge théotokos, démons supérieurs du pythagorisme ancien, anges et démons, djinns et dévas. Le monde chrétien médiéval, que je connais moins mal, me semble exemplaire: une chaîne ininterrompue unit la communauté des vivants à celle des morts et conduit le chrétien (et l'évêque comme représentant par excellence de la communauté des fidèles) à Dieu *via* les intercesseurs privilégiés que sont les saints (et surtout les saints martyrs), la Vierge ou l'une ou l'autre manifestation divine comme la présence réelle dans l'Eucharistie.

NOTES

* Comme ce fut le cas pour de précédents colloques de l'IERL, les conclusions dont le texte est ici repris ont été improvisées dès la fin de la dernière communication; elles ont donc un caractère de circonstance, de surcroît fréquemment approximatif, dont le lecteur voudra bien comprendre la raison. Je tiens aussi à remercier Neva Baudoux pour l'aide qu'elle m'a apportée dans l'organisation de ce colloque.

¹ On pense par exemple, aux travaux de Claude Carozzi sur la géographie sacrée de l'au-delà chrétien ou à ceux de Peter Dinzelbacher sur les visions et la littérature visionnaire, au Moyen Âge.

² *Histoire des miracles. Actes de la sixième rencontre d'histoire religieuse tenue à Fontevraud les 8 et 9 octobre 1982*, Angers, 1983, en particulier l'introduction de Jean de Viguerie (pp. 9-10): «même en notre temps d'incroyance, les miracles ne cessent pas (...); une aussi forte présence donne à réfléchir», ou encore la contribution de l'abbé René Laurentin («Crise du miracle et du constat dans la nouvelle conjoncture culturelle», pp. 173-178).

³ A titre anecdotique, je signale que c'est cette communication du chanoine Platelle qui a le plus frappé un des journalistes qui ont «couvert» le colloque; voir l'article de Chr. Laporte, «Les soucoupes volantes de l'évêque carolingien Agobard» dans *Le Soir*, 22 mai 1991, p. 18.

TABLE DES MATIERES

Note de l'éditeur par Alain Dierkens	5
Apparitions et théories psychologiques contemporaines par Jean Dierkens	7
Miracles, merveilles et sortilèges en Egypte ancienne par Roland Tefnin	47
Apparitions et miracles des anges et démons chez Philon d'Alexandrie et Plutarque par Baudouin Decharneux	61
Apparitions et miracles à Ménouthis: de l'incubation païenne à l'incubation chrétienne par Jean-Marie Sansterre	69
Agobard évêque de Lyon († 840), les soucoupes volantes, les convulsionnaires par Henri Platelle	85
La Salette dans la littérature catholique des XIX ^e et XX ^e siècles par Jacques Marx	95
Apparitions et miracles des années quatre-vingt par Anne Morelli	123
Les signes avant-coureurs de la chute de l'empire aztèque par Michel Graulich	139
L'hagiographie miraculeuse de Muḥammad par Anne-Claude Dero	153
Nature et miracle dans la pensée juive du Moyen Age par Roland Goetschel	167
Conclusions par Alain Dierkens	185

Table des matières

Note de l'éditeur, par Alain Dierkens

Apparitions et théories psychologiques contemporaines, par Jean Dierkens

Miracles, merveilles et sortilèges en Egypte ancienne, par Roland Tefnin

Apparitions et miracles des anges et démons chez Philon d'Alexandrie et Plutarque, par Baudouin Decharneux

Apparitions et miracles à Ménouthis : de l'incubation païenne à l'incubation chrétienne, par Jean-Marie Sansterre

Agobard, évêque de Lyon († 840), les soucoupes volantes, les convulsionnaires, par Henri Platelle

La Salette dans la littérature catholique des XIX^e et XX^e siècles, par Jacques Marx

Apparitions et miracles des années quatre-vingt, par Anne Morelli

Les signes avant-coureurs de la chute de l'empire aztèque, par Michel Graulich

L'hagiographie miraculeuse de Muhammad, par Anne-Claude Dero

Nature et miracle dans la pensée juive du Moyen Age, par Roland Goetschel

Quelques mots de conclusion, par Alain Dierkens

ISBN 2-8004-1034-5



9 782800 410340

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayant droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. *Gratuité*

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. *Buts poursuivis*

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. *Citation*

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. *Liens profonds*

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. *Sous format électronique*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. *Sur support papier*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. *Références*

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.