

Modèle clunisien de la justice divine et mode de la rationalité

Thierry Lesieur

Citer ce document / Cite this document :

Lesieur Thierry. Modèle clunisien de la justice divine et mode de la rationalité. In: Cahiers de civilisation médiévale, 46e année (n°181), Janvier-mars 2003. pp. 3-21;

doi : <https://doi.org/10.3406/ccmed.2003.2846>

https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_2003_num_46_181_2846

Fichier pdf généré le 25/03/2019

Résumé

À partir de trois écrits d'Odon de Cluny (l'un de ses sermons, les *Collationes* et la *Vita Geraldi*), l'auteur montre que les premiers clunisiens ont affirmé que l'homme dispose d'un mode de rationalité fondé sur les affects de crainte et d'amour lui permettant de percevoir l'ordre de justice choisi par Dieu pour informer l'univers. Grâce à ce mode chrétien de la raison, l'homme se voit conduit à réformer ses actes. La reconnaissance de cette rationalité des affects comme voie de la réforme eut deux conséquences. Premièrement, l'affect étant d'abord conçu comme un mouvement, la nécessité d'ordonner les affects conduisit les réformateurs à un regain d'intérêt pour l'art du mouvement, c'est-à-dire pour la musique. Ensuite, en tant que lieu privilégié où prennent naissance les affects de crainte et d'amour fondant la sensibilité à la justice divine, le corps fut amené à prendre dans les écrits des réformateurs une importance toute particulière.

Abstract

Through a study of three of Odo of Cluny's writings (one of his sermons, his *Collationes* and his *Vita Geraldi*), the author shows that the first Cluniac thinkers developed a Christian conception of reason in which the two feelings of fear and love play an essential part, insofar as they were supposed to allow Man to perceive the order of justice informing the whole universe and to guide him on the way towards reform. Such a model of rationality as a means to bring about reform had two consequences. First, affects being primarily conceived as movements, the reformers found a renewed interest in the art of movement, that is in music. Second, because of the central part it plays in arousing the feelings of fear and love on which divine justice is based, the body took on a special importance.

Thierry LESIEUR

Modèle clunisien de la justice divine et mode de la rationalité

RESUME

À partir de trois écrits d'Odon de Cluny (l'un de ses sermons, les *Collationes* et la *Vita Geraldi*), l'auteur montre que les premiers clunisiens ont affirmé que l'homme dispose d'un mode de rationalité fondé sur les affects de crainte et d'amour lui permettant de percevoir l'ordre de justice choisi par Dieu pour informer l'univers. Grâce à ce mode chrétien de la raison, l'homme se voit conduit à réformer ses actes. La reconnaissance de cette rationalité des affects comme voie de la réforme eut deux conséquences. Premièrement, l'affect étant d'abord conçu comme un mouvement, la nécessité d'ordonner les affects conduisit les réformateurs à un regain d'intérêt pour l'art du mouvement, c'est-à-dire pour la musique. Ensuite, en tant que lieu privilégié où prennent naissance les affects de crainte et d'amour fondant la sensibilité à la justice divine, le corps fut amené à prendre dans les écrits des réformateurs une importance toute particulière.

ABSTRACT

Through a study of three of Odo of Cluny's writings (one of his sermons, his *Collationes* and his *Vita Geraldi*), the author shows that the first Cluniac thinkers developed a Christian conception of reason in which the two feelings of fear and love play an essential part, insofar as they were supposed to allow Man to perceive the order of justice informing the whole universe and to guide him on the way towards reform. Such a model of rationality as a means to bring about reform had two consequences. First, affects being primarily conceived as movements, the reformers found a renewed interest in the art of movement, that is in music. Second, because of the central part it plays in arousing the feelings of fear and love on which divine justice is based, the body took on a special importance.

Composant un sermon quelques années après le terrible incendie qui ravagea la basilique Saint-Martin de Tours lors de l'attaque des Normands en 903¹, Odon de Cluny s'appesantit longuement sur la beauté de l'édifice avant sa destruction, évoquant la variété colorée de ses marbres à l'intérieur, les pierres précieuses et les mosaïques à l'extérieur, ainsi que l'éclat du toit couvert de plaques de plomb qui, sous l'effet des rayons du soleil, donnaient à l'église l'apparence d'un « monticule d'or resplendissant »². Quelques lignes après cette ardente évocation, il rappelle en des termes également emphatiques la peine de ceux qui étaient présents, leurs pleurs, leurs

1. B. H. ROSENWALD (« St Odo's St Martin : The Uses of a Model », *Journal of Medieval History*, 4-4, 1978, p. 317-331) suggère l'année 908 pour la composition de ce sermon, reprenant en cela la datation proposée par K. J. CONANT, *Carolingian and Romanesque Architecture : 800-1200*, Harmondsworth, 1974, p. 264.

2. « Nam interdum Protonisso marmore paries rubicundus, nunc Pario candidus, nunc quoque prasino viridis varium et satis pulchrum schema praeferbat, et foris aureolis sapphirinis, atque musivis fulgebat lapillis. Sed et tectum stagnis tabulis erat opertum. De iis quaedam adhuc indicia sunt, et quosdam grandaevores fratres vidimus, qui ita testabantur, dicentes, quod machina domus contra solem resplendens quasi monticulus aureus videbatur ». OODON DE CLUNY, *Sermo IV, De combustione basilicae beati Martini, P.L.*, 133, col. 732 D -- 733 A.

gémissements et l'abondance de leurs larmes³. La description d'une beauté disparue dont il ne reste plus désormais que des traces (*De iis quaedam adhuc indicia sunt*⁴), en renforçant la conscience de la perte, contribue de ce fait à accentuer la charge émotive déjà forte du passage. Par le rappel de cet événement douloureux, l'auditoire auquel s'adresse Odon dans son sermon est ainsi reconduit vers l'état de douleur et d'abattement qui fut celui des témoins du désastre. Cherchant à exposer la cause de cette calamité dont l'annonce « étreignit tous les cœurs d'une immense douleur » (*ingens mœror et luctus omnium corda perstrinxit*⁵), Odon explique qu'il faut y voir l'une des menaces (*comminationes*⁶) dont les hommes font l'expérience à travers les événements que Dieu fait advenir dans le but de les épouvanter (*quatenus...timeamus*⁷).

En soi, ce sermon empreint d'un sentiment douloureux baigné de larmes ne se distinguerait sans doute pas beaucoup de témoignages d'un esthétisme chrétien de la douleur et de la contrition également observable à d'autres époques si certains écrits d'Odon ne suggéraient qu'il participe d'une réflexion plus générale sur la place de la douleur et de la peur au sein de la Création. C'est notamment l'un des grands intérêts de son traité intitulé *Collationes*⁸ écrit vers 926⁹ que de montrer en effet que la stratégie d'écriture qui a guidé Odon dans la composition du sermon sur l'incendie de la basilique Saint-Martin de Tours est en fait étroitement dépendant d'une conception de la justice divine dont il expose les articulations dans ce traité.

Je voudrais montrer ici qu'il existe chez les auteurs des X^e et XI^e s. une réflexion sur la place et le rôle des affects et que cette place y apparaît centrale dans la mesure où l'ordre de justice choisi par Dieu pour informer la Création a pour fondement une dynamique des affects. Odon me paraît constituer un point de départ justifié, d'une part, par le fait que son œuvre marque la naissance de la pensée clunisienne et, d'autre part, parce qu'elle correspond à l'affirmation d'un modèle de sainteté lié à une pratique de la justice qu'Odon propose à travers la figure de Gérard dans sa *Vita Geraldi* et dont le modèle n'est autre que celui de la justice divine elle-même¹⁰. Comme pour le sermon sur l'incendie de la basilique Saint-Martin, les *Collationes* fournissent un point de vue complémentaire éclairant, puisque Odon y expose de façon détaillée et construite sa conception de la justice divine et de ses modalités. Après avoir dégagé le modèle du juge et de sa manière de pratiquer la justice mis en avant par Odon à partir de quelques passages significatifs de ce traité, je montrerai qu'il supposait un modèle de raison et de rationalité dont je préciserai la spécificité.

Parmi les nombreuses sources dont l'influence se laisse deviner dans les *Collationes*, j'en évoquerai brièvement trois, dont la plus immédiate dès la lecture de l'intitulé est celle de Cassien,

3. « Ita enim confluebat ingens turba, ut putares quod afflictum Iob vellent amici ex conducto visitare. Tum quidem et nos occurrimus. Oculis vero cuncta percurrentibus inundabant lacrymae. Et cum singula qualiter ante videbant, flentes inspicerent, gemitus irrumpebant ». *Ibid.*, col. 733 CD. Pour une histoire des larmes des premiers Pères du désert au XIII^e s., cf. PIROSKA-NAGY, *Le don des larmes au Moyen Âge*, Paris, 2000.

4. *Loc. cit.*, n. 2.

5. « Quando primo igitur tantae calamitatis rumor, et vicinas et remotiores quasque provincias derepente pervolavit, ingens mœror et luctus omnium corda perstrinxit... ». *Ibid.*, col. 730 C.

6. « Ergo iuxta tenorem tunc habitae confabulationis, quid nunc divina dignatio indulserit adoriamur, primo suadentes, ut iuxta prophetam, vexatio saltem det intellectum auditui, quatenus comminationes, quas Deus peccatoribus intonat, vel per hoc quod accidit expertas, timeamus ». *Ibid.*, col. 734 C.

7. *Ibid.*

8. L'édition utilisée ici est celle Migne (*PL.*, 133, col. 517-638).

9. Cette datation est celle retenue par B. H. ROSENWEIN dans « St Odo's St Martin... » (*op. cit.*, n. 1), p. 324.

10. Cf. sur ce point, B. H. ROSENWEIN (*op. cit.*, n. 1). Sur la *Vita Geraldi* d'Odon, cf. P. ROUSSET, « L'idéal chevaleresque dans deux *Vitae* clunisiennes », dans *Études de civilisation médiévale. Mélanges offerts à E.R. LABANDE*, Poitiers, 1974, p. 623-633 ; — G. STEWELL, « The Life of Gerald of Aurillac, Odo of Cluny », dans *Soldiers of Christ : Saints and Saint's Lives from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, éd. T. F. X. NOBLE et T. HEAD, Philadelphie, 1995, p. 293-362 ;

S. AIRTH, « The Anxiety of Sanctity : St Gerald of Aurillac and His Maker », *Journal of Ecclesiastical History*, 43.3, 1992, p. 372-395 ; — P. FIOGOTTO, « La *Vita Geraldi* di Oddone di Cluni, un problema aperto », *Studi Medievali*, 3^e s., 33.1, 1992, p. 243-263 ; — D. JOGNA-PRAJ, « Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne (v. 940- v. 1140) », dans *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes*, éd. M. HEINZEMANN, Sigmaringen, 1992 (Beihette der *Francia*, 24), p. 77-118.

également auteur de *Collationes*. Tandis cependant que la traduction du titre de l'ouvrage de Cassien par *Conférences* en français apparaît motivée par la forme même du texte qui est celle d'un échange alternant questions et réponses, l'intitulé *Collationes* qui figure en tête du texte d'Odon dans l'édition de la *Patrologie Latine* semble appeler une interprétation différente. En effet, la forme dialoguée qui caractérise le traité de Cassien en est totalement absente. Si donc *Collationes* est bien le titre effectivement choisi par le futur abbé de Cluny pour son traité¹¹, il ne semble pas que le terme « conférences » puisse constituer une traduction satisfaisante. Une autre acception possible du terme *collatio* est celle de « contribution ». L'ouvrage pourrait alors être interprété comme la contribution propre d'Odon à « consoler le dépit de tous les affligés et à briser la curiosité des méchants », ainsi qu'il l'explique lui-même dans le prologue¹².

Mais une troisième interprétation possible du terme *collatio*, celle de « comparaison », semble mieux correspondre au contenu du traité¹³. En effet, l'opposition évoquée précédemment entre la consolation des affligés et la punition des méchants constitue une distinction fondatrice à partir de laquelle se structure l'ensemble des *collations*. S'appuyant sur un passage du livre d'Ézéchiel¹⁴ et rappelant les souffrances qui attendent ceux qui commettent le Mal et la consolation de ceux qui, ayant affronté les épreuves de la vie, se verront finalement récompensés, Odon invite l'évêque Turpion auquel il dédie son ouvrage à considérer l'opposition entre les deux figures d'Abel et de Caïn inscrite par Dieu dès le début de la Création. « Deux générations d'hommes ont vu le jour avec les deux fils d'Adam Caïn et Abel, déclare-t-il en effet, et se poursuivent, tantôt de façon séparée, tantôt de façon mélangée, jusqu'au dernier de ceux qui sont appelés à naître »¹⁵.

Précisant également que ces deux générations sont comme deux cités dont l'une serait Jérusalem et l'autre Babylone, Odon affine alors la dichotomie première qui lui a permis d'opposer deux types humains en distinguant deux sous-groupes, ce qui l'amène ainsi à un total de quatre catégories¹⁶. La mauvaise génération se répartit entre ceux qui sont mauvais de façon évidente (*aperte malos*¹⁷), tels les puissants qui oppriment les pauvres, et ceux qui profitent de l'apparence de la religion (*eorum videlicet qui habitum religionis assumunt*¹⁸) pour s'adonner aux vices. Du côté de la bonne génération se trouvent au contraire les parfaits ainsi que ceux qui n'ont pas encore atteint la perfection¹⁹. Si Odon choisit de présenter les deux cités sous forme d'une

11. Les éditeurs du texte figurant dans la *Patrologie Latine* — laquelle est elle-même une reprise de l'édition de D. MARRIER — précisent que le texte d'Odon apparaît dans les différents manuscrits tantôt sous le titre *Collationes*, tantôt sous celui d'*Occupationes*, tantôt enfin ne comporte aucun intitulé.

12. « De his et hujusmodi, quos tunc, si bene commemini, lugebatis, hujus computationis materiam scripsi. Per omnem ejus cursum id agere nitens, undi possit afflictorum dejectio consolari, pravorumque curiositas aliquatenus contundi ». *Collationes*, col. 519 AB – 520 A.

13. Concernant la notion de *collatio*, je me permets de renvoyer à l'étude que je propose dans T. LESIEUR, *Devenir fou pour être sage*, Turnhout, Brepols, 2003 [sous presse].

14. « Igitur propter haec tria, quae maxime haec eadem Scriptura denuntiat, angustias videlicet quas hic patimur, et lactitiam quae succedit correctis, et damnationem quam incorribiles incurrunt, Ezechiel librum se vidisse testatur, in quo scriptae erant lamentationes, et carmen, et vae ». *Collationes*, col. 521 BC (Odon fait ici référence à Ez 2,9-10 : « Et vidi et ecce manus missa ad me in qua erat involutus liber et expandit illum coram me qui erat scriptus intus et foris et scriptae erant in eo lamentationes et carmen et vae »).

15. « Sunt itaque duae generationes hominum, quae a duobus filiis Adam, a Cain videlicet et Abel, exordium acceperunt, et usque ad ultimos, qui nascituri sunt, nunc divise, nunc misti perecurrunt. De bonorum generatione quae ab Abel justo incipit ita dicitur : Vos autem genus electus (I Petr. II, 9). [...] De malorum vero, quae a Cain incipit, sic dicitur : Generatio prava et exasperans (Psal. LXXVII, 8) ». *Ibid.*, col. 529 CD.

16. « Istaе duae generationes, vel duae civitates, quae ut dictum est, a duobus Adam filiis exortae sunt, in quatuor generationibus partiuntur... ». *Ibid.*, col. 543 CD.

17. « Ipsa in duobus generibus dividitur. Habet enim aperte malos, ut sunt omnes potentes pauperum oppressores, quibus hoc proprium est, ut vel deliciis se dilatent, vel potentiam divinitus acceptam ad aliorum laesiones exerceant, vel se per voluptates dissolvant ». *Ibid.*, col. 543 D.

18. « Est autem et aliud malorum genus, eorum videlicet qui habitum religionis assumunt, sed vel multis vitiis publice, vel quibusdam occulte se subdunt ». *Ibid.*, col. 544 D.

19. « Electorum quoque generatio in duobus generibus distinguitur. Unum genus est perfectorum de quibus dicitur : Mites addunt Domino fortitudinem (Isai. XXIX, 19). [...] Aliud autem nondum perfectorum, de quibus Ecclesia redemptori suo dicit : Imperfectum meum viderunt oculi tui (Psal. CXXXVIII, 16) ». *Ibid.*, col. 545 CD.

opposition, ainsi qu'il l'explique dans le paragraphe qui précède, c'est afin de montrer à son lecteur comment Dieu enseigne les voies de l'humilité à travers une comparaison entre la gloire éternelle et les hontes terrestres²⁰.

La nette distinction des contraires participe ainsi d'une logique d'écriture ayant pour but de « rendre la cause plus facile à discerner »²¹ en recourant au mode de la comparaison. Cette dernière tient en effet une place importante dans les *Collationes*, puisque Odon y recourt fréquemment²² et conclut finalement le dernier paragraphe de son traité en déclarant : « Excités par tant de paroles des préceptes, secondés par tant de comparaisons d'exemples (*tot comparationibus exemplorum*), aimons donc le jugement de Dieu, convaincus que l'amertume de l'angoisse présente éteint chez les humbles les supplices de la colère éternelle »²³.

Si donc le titre du traité laissait entrevoir l'influence de Cassien, le contenu révèle clairement deux autres sources ayant laissé une forte empreinte sur les *Collationes*. L'opposition entre les deux cités s'inspire en effet du *De civitate Dei* de saint Augustin²⁴ — qu'Odon cite d'ailleurs au cours du traité²⁵ — et le modèle de patience dans l'épreuve qu'incarne la figure de Job renvoie aux commentaires de Grégoire le Grand sur le texte biblique dont on connaît l'influence sur l'œuvre d'Odon²⁶.

L'utilisation que fait Odon de ces deux auteurs ne consiste cependant pas à puiser dans chacune des deux œuvres pour en juxtaposer des extraits comme il est souvent d'usage dans le commentaire exégétique pur. C'est à un véritable travail de synthèse que le futur abbé de Cluny s'attache dans ses *Collationes* pour proposer une méditation d'envergure sur la place et le rôle de la souffrance, de la peur et du désir au sein de l'ordre divin. Sa réflexion le conduit ainsi à l'élaboration d'une conception chrétienne des affects et de leur rôle au sein de l'histoire, de l'histoire de la Création en général, mais également de l'histoire des hommes au quotidien, puisque Odon puise dans l'histoire qui lui est contemporaine en citant par exemple un événement relaté par son abbé Bernon²⁷.

20. « Sed easdem vias unicuique humili intelligere est hoc nosse, quia per haec infima transitur ad summa : scire quod oporteat adversa patienter tolerare, mansura perseveranter expectare, ut exemplo ejus quem pati oportuit, et ita intrare in gloriam suam, aeterna quaeratur gloria, temporalibus opprobriis comparata ». *Ibid.*, col. 543 C.

21. « Velim ut istis personis ex obliquo personas componant, quatenus causam a contrario verius discernant ». *Ibid.*, col. 533 BC.

22. Outre les nombreuses comparaisons qu'Odon met en œuvre sans les désigner comme telles, on peut relever les exemples suivants : « Cujus vitii culpam perfidiae comparat Apostolus dicens... ». *Ibid.*, col. 567 CD ; « Cui tamen ductus verborum forte displicuerit, comparet illum protelatis pravorum nequitias, ... ». *Ibid.*, col. 589 B ; « Quo utique culpatur in his qui docentur, nisi et omnibus bonis actibus praedicti sint, nec vitam suam mansuret ex comparatione imperfectorum... ». *Ibid.*, col. 596 C ; « Nam ut ita comparatum sit, omnes qui ad usum hujus vitae quaslibet artes exercent, ... ». *Ibid.*, col. 603 CD.

23. « Excitati ergo tot vocibus praeceptorum, adjuti tot comparationibus exemplorum, amemus Dei iudicium : certi quod in humilibus amaritudo praesentis angustiae extinguit supplicia permanentis irae ». *Ibid.*, col. 657 B.

24. Pour l'opposition entre Caïn et Abel à l'origine d'une « double filiation » des citoyens de la cité terrestre et de la cité du ciel, cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XV.

25. « Dum enim quibusdam indumentis vel ex parte, vel a toto laicalibus utuntur, illis merito comparandi sunt, qui in libro *De Civitate Dei* appellantur Cynici ». *Collationes*, col. 574 D. Également : « Hoc beatus Augustinus in libro *De Civitate Dei* fatetur ». *Ibid.*, col. 596 B ; « Est autem et alia ratio, pro qua perfectiores, ut in primo libro *De Civitate Dei* disputatur... ». *Ibid.*, col. 629 AB.

26. Sur les commentaires d'Odon sur les *Moralia in Job* de Grégoire le Grand, cf. G. BRAGA, « Problemi di autenticità per Odone di Cluny — l'Epitome dei *Moralia* di Gregorio Magno », *Studi Medievali*, 3^e s., 28/2, 1977, p. 45-51. Sur l'œuvre d'Odon et la pensée clunisienne de façon plus générale, en omettant tous les ouvrages et articles concernant tel ou tel écrit particulier, voir notamment : E. SACKUR, *Die Cluniacenser und ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit bis zum Mitte des elften Jahrhunderts*, t. 1, Halle, 1892, p. 36-120 ; K. HALLINGER, « Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 10, 1954, p. 417-445 ; — J. LIECLERCO, « Saint Odon et son idéal », dans *Témoins de la spiritualité occidentale*, Paris, 1965, p. 127-135 ; — B. H. ROSENWELF, *Rhinoceros Bound. Cluny in the Tenth Century*, Philadelphie, 1982.

27. « Contigit autem, sicut domnus abbas Berno refert, ut ejusdem sanctae Gualburgis reliquiae super altare per aliquot dies manerent ». *Collationes*, col. 573 CD.

C'est avant tout à un modèle esthétique fondé sur le schème formel de l'antithèse qu'aboutit l'opposition entre les deux cités qu'Augustin propose dans le Livre XI du *De civitate Dei*²⁸. Pour autant, l'évêque d'Hippone affirme déjà le rôle déterminant que les affects sont amenés à jouer au sein de la Cité de Dieu en déclarant à l'issue d'un récapitulatif confrontant la position des principaux philosophes antiques à la foi chrétienne : « Si donc il faut appeler apathie l'insensibilité complète de l'âme, qui ne voit que cette insensibilité est le plus grand de tous les vices », pour finalement conclure : « En un mot, si l'apathie exclut toute émotion de crainte et de terreur, toute angoisse de douleur, il faut la fuir en cette vie, si nous voulons vivre dans la rectitude, c'est-à-dire vivre selon Dieu »²⁹. Parmi ces affects ou passions, Augustin en distingue alors quatre principaux : le désir et la joie — qui marquent un mouvement d'attraction sous l'effet du consentement de la volonté — et la peur et la tristesse — qui correspondent au contraire au mouvement de répulsion et d'éloignement qui accompagnent le refus de la volonté³⁰.

Grégoire le Grand, prolongeant cette conception chrétienne des affects, accentue l'importance accordée aux quatre passions en faisant ressortir de façon plus nette encore la dichotomie implicite au sein de la classification proposée par Augustin entre les affects qui renvoient à l'attraction et au désir de se rapprocher d'une part, et qu'il range sous le terme générique d'*amor*, et ceux qui renvoient à la peur et au désir de s'enfuir de l'autre, et qu'il désigne de la notion de *tímor*³¹. La finesse sémantique que permettait la distinction d'un plus grand nombre d'affects s'estompe pour laisser émerger une structure fondamentalement binaire des affects. En contrepartie de cette perte de précision sémantique, les notions de *tímor* et d'*amor* acquièrent alors un fort caractère polysémique. De ces deux affects, c'est surtout sur celui de *tímor*³² qu'insiste Odon dans les *Collationes*, en déclarant dès les premiers paragraphes du traité que, l'objectif premier des Écritures étant de réprimer toute mauvaise action, les terribles jugements de Dieu y sont énumérés afin d'éveiller en l'homme le sentiment de terreur (*terrore pulsatus*³³) annonciateur du jugement qui l'attend s'il s'adonne à la volupté charnelle et se laisse distraire par la sollicitude terrestre.

Tel que le conçoit Odon, le sentiment de peur et de terreur constitue donc le premier moteur d'un processus de remémoration qui passe par une nécessaire excitation de l'esprit à l'aide de l'aiguillon de la douleur et qui conduit à l'état de componction (*compuncti*³⁴). « On demandera

28. Sur cette question, comme sur celle de la place des passions dans la *Cité de Dieu*, cf. T. LESFUR, *Devenir fou* (op. cit. n. 13).

29. « Porro si ἀπαθεια illa dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non omnibus vitiis iudicet esse peiorem? [...] Si autem ἀπαθεια illa est, ubi nec metus ullus exteret nec angit dolor, aversanda est in hac vita, si recte, hoc est secundum Deum, vivere volumus ». *De civitate Dei*, CCSL 48, Turnhout, 1955, Lib. XIV, cap. 8, p. 428, ll. 104-113.

30. « Et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quae nolumus? Sed cum consentimus appetendo ea quae volumus, cupiditas; cum autem consentimus fruendo his quae volumus, laetitia vocatur. Itemque cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis voluntas metus est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est ». *Ibid.*, cap. 6, p. 421, ll. 5-13.

31. Sur la conception dichotomique des deux notions opposées mais complémentaires d'amour et de crainte chez Grégoire le Grand, cf. C. STRAW, *Gregory the Great*, Berkeley, 1988, p. 224-226.

32. Pour une approche de la notion de peur par les historiens du Moyen Âge, cf. A. W. HUNZINGER, *Das Furchtproblem in der Katholische Lehre von Augustinus bis Luther*, Leipzig, 1906; — R. RIMML, « Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustinus », *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 45, 1921, p. 43-65 et 229-259; — A. LEHMANN, « Angst, Gefahr und Angstbewältigung », dans *An den Grenzen höfischer Kultur : Anfechtungen der lehresordnung in der deutschen Erzählung des hohen Mittelalters*, éd. G. KAISER, Munich, 1991 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, 12), p. 211-236; — ANON, « Dieu de tendresse, Dieu de crainte », dans *Les malheurs des temps : Histoires des fléaux et calamités en France*, éd. J. DELUMEAU et Y. LÉOUIS, Paris, 1987, p. 113-16.

33. « Omnis vero ejusdem Scripturae intentio est, ut nos ab hujus vitae pravitatibus compescat. Nam ideirco terribilibus suis sententiis cor nostrum quasi quibusdam stimulis, ut homo terrore pulsatus expavescat, et divina judicia quae aut voluptate carnis, aut terrena sollicitudine discissus oblivisci facile solet, ad memoriam reducat ». *Collationes*, col. 520 CD.

34. « Forte quaeritur, cur ea quae terrorem incutiunt, sine consolationis verbis continentur. Sed de his nunc sermo est qui divinae praeceptioni resistentes timorem Domini dereliquerunt : languorem animae incurrunt, nec tamen compuncti. Oportet enim ut in eis putredo vulneris prius timoris ferro secetur, ne jugiter defluente sanie peccati suavitas unguenti rejiciatur ». *Ibid.*, col. 571 BC. Sur la notion de « componction », cf. P.-R. RIGAMBY, « La componction du

peut-être pourquoi les paroles qui éveillent la terreur se poursuivent sans paroles de consolation ? » interroge Odon. Comparant l'âme à un cuir que l'aiguille du bourrellier doit d'abord perforer pour y faire ensuite passer le fil selon une métaphore empruntée à Augustin, il ajoute : « Ainsi, il est nécessaire que la peur transperce l'esprit, selon la parole : *Transperce mes chairs de ta peur* (Ps 119, 120), jusqu'à ce que, perforé comme par le fer, la charité succède à la peur de façon durable »³⁵. La peur n'est pas simplement un moyen utile pour éveiller l'âme que le péché a plongée dans la torpeur. Elle est le fondement même de la condition humaine. Rappelant en effet l'exhortation tirée de l'Ecclésiaste : *Crains Dieu et observe ses préceptes, c'est là tout l'homme*, le futur abbé de Cluny conclut : « Ces paroles montrent que celui qui ne craint pas Dieu cesse d'être un homme »³⁶.

Si, pour les philosophes de l'Antiquité, la raison constituait une faculté propre de l'homme défini avant tout comme un « animal rationnel », c'est une autre capacité de la créature humaine qu'Odon met ici en avant dans le cadre de la foi chrétienne : sa capacité à craindre Dieu et à faire l'expérience du sentiment de peur. Il s'agit là d'une expérience originelle qui remonte au « premier homme » et qui, parce qu'elle tend à s'éteindre, doit être incessamment renouvelée, ce qui explique que le nécessaire processus de remémoration qui permet à l'homme de prendre conscience de sa condition passe avant tout par l'affect de peur³⁷. « L'homme a ainsi été créé rationnel, écrit Odon, afin qu'il ne puisse ignorer ce qu'il fait. Par une loi naturelle, il est contraint de savoir si ce qu'il fait est bien ou mal. Car, au cas où il n'en aurait pas conscience, le juste juge le punira ou le rétribuera selon ses actes »³⁸. Odon reconnaît ainsi deux instances judiciaires. La première est située au-delà du sujet et est représentée par le juge qui vient sanctionner ses agissements. Mais le sujet dispose d'une capacité intérieure au jugement incarnée par la raison qui constitue la seconde instance judiciaire. En effet, même lorsqu'il refuse d'apprendre dans les livres ce qui est bien ou mal, l'homme ressent naturellement un sentiment de fierté à l'égard de certains de ses actes et de honte à l'égard de certains autres³⁹. Le sentiment de peur que ressent celui qui commet une mauvaise action est comme l'indice de sa condamnation, explique Odon, et le fait qu'il redoute que cela soit su lui fournit en soi la preuve qu'il sait que cela est mal⁴⁰. « Les iniques peuvent bien fuir le regard des hommes, poursuit-il, ils ne peuvent pour autant échapper à leur propre regard. Dans le péché qu'ils commettent, ils trouvent d'abord le jugement de la raison contre eux, et sont ensuite conduits vers le juge éternel »⁴¹.

cœur », dans *Portrait spirituel du chrétien*, Paris, 1963, p. 67-110, ainsi que son article en collaboration avec Joseph PÉGON, « Componction », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. II/2, col. 1312-1321. Voir également les pages consacrées par C. SIRAW aux deux componctions (componction de peur et componction d'amour) dans les écrits de Grégoire le Grand dans *Gregory the Great* (op. cit. n. 31), notamment p. 223-226 *passim*. Sur la notion de *penthos*, équivalent de la componction dans la tradition grecque, cf. I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Rome, 1944 (Orientalia Christiana Analecta, 132).

35. « Ferrum namque, ut in epistola Joannis Augustinus ait, corium transforat, ut linum intrare possit. Et ita necesse est ut timor mentem transfigat, juxta illud : *Confige timore tuo carnes meas* (Ps 119, 120), quatenus facto foramine, quasi per ferrum charitas, quae permansura est, succedat », *Collationes*, col. 571 C.

36. « Quod cum apostolus protestaretur subjunxit, *nescientes suademus hominibus timorem Dei* (II Cor. 5, 11). Hinc alias, *Deum time et mandata ejus observa; hoc est omnis homo* (Eccl. 12, 13). Quibus verbis ostenditur, quod is qui Deum non timet, homo esse desiit », *Ibid.*, col. 520 D.

37. « Sed nos qui experimento primi hominis didicimus quam districte iudex delinquentes feriat, oportet ut minacem ejusdem iudicis sententiam extimeamus, et contra deceptionis fraudem ejusdem hostis cautius ac robustius consistamus, illud Job attendentes : *Verebar omnia opera mea, sciens quod non parceres delinquenti* (Job IX, 28) », *Ibid.*, col. 527 AB.

38. « Homo quippe sic rationalis est conditus, ut quod egerit ignorare non possit. Naturali enim lege scire compellitur, seu pravum seu rectum sit quod operatur. Nam a justo iudice tunc pro factis suis aut punitur aut remuneratur, si non potuit scire quod fecit », *Ibid.*, col. 599 B.

39. « Ipsi etenim qui erudiri contemnunt, sibi testes sunt, quia sciunt discere quod agunt. Alioquin cur de quibusdam factis tanquam de bene gestis in ostentatione gloriantur ? et rursus cur in aliquibus suis actibus videri erubescunt ? », *Ibid.*, col. 599 B.

40. « Unde quidam sapiens dicit : Cum sit timida nequitia conscientiae dat testimonium condemnationi, quia dum timor conscientiam arguit, ipse sibi testimonium perhibet, quia scit malum esse quod sciri formidat », *Ibid.*, col. 599 BC.

41. « Fugiant ergo iniqui humanos oculos, semetipsos certe fugere non possunt », *Ibid.*

Une telle définition de la rationalité chez l'homme me semble appeler deux remarques. D'une part, la notion de *timor* prend sous la plume d'Odon un sens très général puisqu'elle désigne aussi bien la peur à proprement parler que le sentiment de honte, celui-ci étant interprété comme une peur de voir un agissement répréhensible rendu public. Cet exemple constitue une illustration de la forte polysémie du terme *timor* précédemment évoquée. D'autre part, elle suppose un mode du savoir (*discere*⁴², *scire*⁴³, *scit*⁴⁴, *sciri*⁴⁵) fondé non sur la capacité du sujet à comprendre ce qu'il fait, mais sur l'affect — qualifié par Odon de « loi naturelle » (*lege naturali*⁴⁶) — que le caractère moral ou immoral de ses actes suscite en lui. C'est parce qu'il a peur que ses agissements soient rendus publics que l'homme comprend que ceux-ci sont mauvais et non parce qu'il sait que ceux-ci sont mauvais qu'il redoute leur divulgation. Au fondement de la conscience du mal se trouve donc, non pas la compréhension, mais la peur (*timor*⁴⁷, *formidat*⁴⁸). Comme le souligne Odon, l'affect d'amour tient, au côté de celui de peur, un rôle de première importance⁴⁹. Afin que l'homme ne se décourage pas (*ne increpatione praedictae perturbationis deficiamus*), explique-t-il en effet, Dieu lui envoie une grâce plus grande encore en lui prodiguant dans l'adversité patience et consolation⁵⁰. Commentant le passage du livre d'Ézéchiel précédemment évoqué : « et au-dedans étaient inscrits les lamentations, le poème et les hélas » (*et scriptae erant in eo lamentationes et carmen et vae*), Odon explique que les lamentations désignent la vie sur terre, qui n'est pas de joie mais de tristesse, et que le poème signifie la félicité qui lui fait suite et qui, quant à elle, est désirable⁵¹. Le principal moteur qui doit ainsi conduire le fidèle sur la voie du salut et l'aider à endurer toutes les épreuves sur terre est celui du désir (*desiderare*⁵², *appetere*⁵³). Constituant le second pilier de l'économie du salut au côté du sentiment de peur, le désir est ainsi présenté par Odon comme la raison d'être même de la créature humaine (*quoniam ad solum Deum appetendum creata est*⁵⁴). Ainsi défini, l'homme apparaît alors essentiellement comme un être de peur et de désir. Ces deux affects intimement liés à la conception des deux cités développée dans les *Collationes* autour de la notion de justice divine marque une évolution par rapport au *De civitate Dei* d'Augustin et conduit Odon à une approche où la question du droit prend une place importante.

Dans un chapitre de son traité, Augustin explique en effet comment Dieu réussit à récupérer le Mal introduit par l'homme et les anges au sein de la Création en rehaussant la beauté de l'univers grâce au schème formel de l'antithèse, opposant l'un à l'autre le mal et le bien, la vie et

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

49. Sur la notion d'amour au Moyen Âge, cf. P. ROUSSELOT, « Pour une histoire de l'amour au Moyen Âge », dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. 6, Münster-en-W., 1908 ; — G. GOMBES, *La charité d'après saint Augustin*, Paris, 1934 ; — J. BURNABY, *Amor Dei : A Study of the Religion of Saint Augustin*, Londres, 1938 ; — G. GIL-LEMAN, *Théologie morale et charité*, Louvain, 1951 (Coll. Museum Lessianum) ; — J. C. MOORI, *Love in Twelfth-Century France*, Philadelphie, 1972.

50. « Sed rursus ne increpatione praedictae perturbationis deficiamus, sanctificatam Scripturam, quae dissolvi non potest, majori gratia misit in mundum : quatenus, ut ait Petrus, in caliginoso vitae hujus loco pedibus nostrae actionis resplendeat, et inter quaelibet adversa patientiam et consolationem, juxta Pauli vocem, subministret », *Collationes*, col. 519 CD.

51. « Lamentationes, id est angustiae, ad tolerandum graves sunt : quia, juxta Apostolum, omnis disciplina in praesenti quidem non videtur esse gaudii, sed moeroris, Carmen vero, id est, gaudium, quod succedit, desiderabile est, sicut ibi securus adjungit : quia fructum pacatissimum reddit exercitatus per justitiam », *Ibid.*, col. 522 CD.

52. « Carmen vero, id est, gaudium, quod succedit, desiderabile est... », *Ibid.*, col. 522 D ; « Sed si cujuslibet mens ad desiderium Conditoris incalescit... », *Ibid.*, col. 527 C ; « Sed quisquis vult crudelitatem Cain evadere, studeat internis desideriis jungi... », *Ibid.*, col. 541 BC.

53. « Sed quoniam ad solum Deum appetendum creata est, postquam ab illo recessit, nihil invenit, quod ei sufficiat, donec ad ipsum redeat », *Ibid.*, col. 525 B ; « Quisquis ergo superna appetit... », *ibid.*, col. 528 D.

54. *Loc. cit.*

la mort, le juste et le pécheur avant de conclure : « Et ainsi, contemple toutes les œuvres du Très-Haut, allant deux par deux, l'une contraire à l'autre »⁵⁵. C'est dans le respect de cette logique de la confrontation des contraires qu'Odon choisit d'exposer lui aussi la raison de la justice divine. Mais au lieu de souligner la dimension esthétique du schème de l'antithèse comme le faisait Augustin, c'est avant tout sur sa dimension juridique qu'il met l'accent. Parce que l'homme a préféré le plaisir que lui procurent les choses extérieures aux préceptes divins, explique Odon, il était juste que celles-ci deviennent pour lui source de souffrance. C'est ainsi en termes de droit (*jure*) qu'il exprime l'origine des malheurs qui accablent l'homme, cherchant à souligner le caractère équitable de ce droit inscrit par Dieu dans la Création en montrant bien que chacun des termes de la transgression trouve son équivalent et sa juste contrepartie dans la punition⁵⁶. Après avoir exposé les différentes sortes de malheurs qui accablent l'homme, il ajoute : « Que les difficultés adviennent par l'homme ou par l'antique Ennemi, Dieu les proportionne dans tous les cas à nos mérites. Car l'ordre du monde se trouve perturbé par nos mérites et les invisibles insolences de nos cœurs sont à l'origine du châtement visible des peines »⁵⁷. La notion de mérite (*meritum*) suppose une conception très comptable du droit et de la justice divine qui le conduit de nouveau, quelques lignes plus loin, à exprimer le bien fondé du droit divin en soulignant la stricte correspondance quantitative entre la faute et son châtement (*quot... tot*⁵⁸).

L'antithèse apparaît ainsi sous la plume d'Odon comme la forme privilégiée lui permettant d'exprimer les termes d'un droit naturel et divin dans lequel le péché a entraîné l'homme. Naturel, parce qu'il fait partie de la condition humaine depuis la Faute ; divin, parce que, quoique non voulu par Dieu à l'origine, il relève néanmoins d'un ordre qu'il a désormais reconnu. Cherchant à prouver que Dieu était bien dans son droit lorsqu'il fut contraint d'imposer à l'homme peines et souffrances suite à la transgression des premiers parents, c'est à l'établissement d'une sorte de droit des affects qu'Odon aboutit ainsi dans ses *Collationes*. Placé en situation de juge, Dieu règle les agissements de l'homme et le cours de l'histoire en usant des deux affects fondamentaux d'*amor* et de *timor* comme d'un moyen de faire respecter un ordre du monde (*status mundi*⁵⁹) que l'homme lui-même a instauré en commettant la Faute. À l'image du dieu-*artifex* du *De civitate Dei* qui compose la Création comme un tableau unissant les couleurs claires au couleurs sombres⁶⁰ se substitue dans les *Collationes* le modèle du dieu-juge qui sait allier peur et consolation pour composer un modèle de justice fondé sur la notion de « tempérance »⁶¹. « Il

55. « Neque enim deus ullum, non dico angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos honorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithesi honestaret. [...] Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt : ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositio saeculi pulchritudo componitur. Apertissime hoc positum est in libro ecclesiastico isto modo : 'Contra malum bonum est et contra mortem vita; sic contra pium peccator. Et sic intueri in omnia opera Altissimi, bina bina, unum contra unum (Eccl. 33, 15)' ». *De civitate Dei*, XI, 18, p. 337.

56. « Nam quia praeceptum Conditoris transgredi praesumpsit, ad hunc suimet defectum jure devenit, ut quia suam delectationem, quam in rebus exterioribus habuit, eidem Conditori praeposuit, nunc in ipsis rebus et in seipso molestias sentiat, quas voluptates esse contempto Deo stultus putavit ». *Collationes*, col. 525 B. A *suam delectationem in rebus exterioribus* correspond en effet *nunc et in ipsis rebus et in seipso molestias sentiat*, où « *delectationem* » répond à son opposé *molestias*, *suam* fait écho à *in seipso* et *in rebus exterioribus* est repris par *in ipsis rebus*.

57. « Sive autem per hominem, seu per antiquum hostem adversa veniant, a Deo utique juxta nostrum meritum modificantur. Nam status mundi ex merito nostro perturbatur, et per occultas cordium insolentias aperta prodeunt flagella poenarum ». *Ibid.*, col. 525 BC.

58. « Jure igitur restat ut simul nos omnia feriant, quae simul vitiis male subacta serviebant ; et qui in cunctis delinquimus, in cunctis feriamur : ut quot prius in mundo incolumes habuimus gaudia, tot de ipso post nodum sentire cogamur tormenta ». *Ibid.*, col. 525 CD.

59. *Ibid.*

60. « Nec mala voluntas, quia naturae ordinem servare noluit, ideo iusti Dei leges omnia bene ordinantis effugit ; quoniam sicut pictura cum colore nigro loco suo posito, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet ». *De civitate Dei*, op. cit., XI, 23, p. 342, ll. 26-30.

61. Dieu est en effet définit dès la première phrase du Livre premier comme « l'auteur et juge des hommes » (« Auctor et iudex hominum Deus, licet ab illa felicitate paradisi genus nostrum juste repulerit : suae tamen bonitatis

convient de noter, écrit en effet Odon, combien Dieu tempère les paroles des Écritures avec miséricorde, tantôt nous effrayant par de dures incitations, tantôt nous réconfortant par d'agréables consolations, mélangeant la terreur aux incitations et les incitations à la terreur (*terrorem fomentis miscet, fomenta terrori*⁶²). Faisant ainsi tour à tour usage du sentiment de peur pour abaisser l'homme (*ad humilitatem inclinet*⁶³) ou au contraire du sentiment de réconfort pour le consoler et le relever dans ses malheurs (*consolationum fomentis attolat*⁶⁴). Dieu accomplit son magistère de juge suprême en tempérant l'un par l'autre les deux sentiments opposés d'*amor* et de *timor* avec un art admirable (*utrumque circa nos mira arte magisterii temperatur*⁶⁵), évitant ainsi l'excès de peur qui mène au désespoir ou au contraire l'excès de confiance en soi qui mène à l'imprudence.

La forte coloration affective des textes des X^e et XI^e s. et en particulier leur fréquente tendance à chercher à éveiller auprès du lecteur ou du spectateur un sentiment de peur a fait l'objet de nombreuses études qui ont contribué à relativiser l'impact des frayeurs millénaristes et leur manipulation par les autorités religieuses. Dominique Barthélemy a bien souligné que les exemples de peur des X^e et XI^e s. relèvent la plupart du temps d'une conception deutéronomiste de l'histoire conçue comme une alternance de punitions et de consolations divines⁶⁶. Reprenant une définition proposée par Dominique Iogna-Prat et Edmond Ortigues⁶⁷, il insiste sur le caractère avant tout « pédagogique » du sentiment de peur⁶⁸. Le texte des *Collationes* me paraît mériter l'attention dans la mesure où il montre que le sentiment de peur participe bien chez Odon d'un projet pédagogique, ainsi que le suggèrent les trois historiens précédemment cités. Comme l'explique Odon en effet, l'affect de peur est, avec celui d'amour, constitutif du mode sur lequel Dieu s'adresse aux hommes et les guide sur la voie du salut. Mais à cause de la Faute, ce sentiment s'est émoussé, plaçant l'homme en dangereuse situation d'insensibilité aux avertissements divins et aux pièges du diable. Il est donc de la responsabilité des autorités religieuses de conduire les fidèles à l'apprentissage de ce sentiment salutaire en mettant en œuvre ce que, prolongeant la formule proposée par D. Iogna-Prat et E. Ortigues, nous pourrions nommer une « pédagogie des affects ».

Mais ce n'est pas là le seul enseignement des *Collationes*. Ce traité révèle en outre que l'affirmation de l'utilité du sentiment de peur participe chez Odon d'une réflexion plus vaste sur la nature de l'homme et sur les moyens dont il dispose pour entamer une réforme que la souillure par le péché rend nécessaire. Au cœur de cette réflexion se trouvent les notions de « raison » et de « rationalité »⁶⁹. « L'homme a ainsi été créé rationnel, déclare en effet Odon, qu'il ne peut

memor, ne totus reus homo quod meretur incurrat, hujus peregrinationis molestias multis beneficiis demulect ». *Collationes*, col. 519 B). La notion de *pulchritudo* n'est pas absente du modèle du Dieu-juge (tel ce passage, par exemple, où les *invisibilia* sont qualifiés de *pulchra* [*ibid.*, col. 545 AB]), mais elle passe au second plan.

62. « Notandum sane est quam misericorditer Deus praedictae suae Scripturae verba temperans, modo nos asperis incitationibus terret, modo blandis consolationibus refovet, terrorem fomentis miscet, fomenta terrori, et corda peccatorum indicatis terroribus ad humilitatem inclinet, et humilem moerorem enarratis consolationum fomentis attolat : quatenus dum utrumque circa nos mira arte magisterii temperatur, nec desperate inveniamur territi, nec incaute securi ». *Ibid.*, col. 522 CD.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*

65. *Ibid.*

66. « Cet auteur (Raoul le Glabre) relie la paix des années 1030 au millénaire de la Passion, mais non pas de manière apocalyptique. C'est la « conception deutéronomiste de l'histoire », familière aux clunisiens et répandue dans leur hagiographie, qui prédomine ici ». *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?*, Paris, 1997, p. 356.

67. D. IOGNA-P RAT ET E. ORTIGUES, « Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne », *Studi Medievali*, 3^e s., 26, 1995, p. 537-572.

68. « Mais au lieu de terreurs psychologiques, millénaristes et subversives, ce sont des terreurs pédagogiques conduisant au renouvellement périodique d'une allégeance à Dieu, à ses saints, à ses prêtres, à une *reuerentia* ». *Ibid.*, p. 358.

69. Sur la raison au Moyen Âge, cf. l'article d'A. MURRAY et la bibliographie qu'il y propose dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, p. 934-949. Voir également : R. C. TAYLOR, « Faith and Reason, Religion and Philosophy : 4 Views from Medieval Islam and Christianity », dans *Philosophy of the God of Abraham, Essays in Memory of James A. WEISHEIPL*, éd. R. J. LONG, Toronto, 1991 (Papers on Medieval Studies, 12), p. 217-233 ; — J. A. BURROW, « Reason's Horse », *Yearbook of Langland Studies*, 4, 1990, p. 139-144.

ignorer ce qu'il fait ». C'est donc par la raison que l'homme prend conscience de ses actes. Par cette reconnaissance de la faculté de raison comme fondement de la nature humaine, Odon reste très proche de la pensée philosophique classique héritée d'Aristote et transmise, entre autres, par Augustin⁷⁰. Mais, explique par ailleurs Odon, cette haute dignité qu'est l'acuité rationnelle (*rationalis videlicet acuitas*⁷¹) dont l'homme avait été doté à l'origine se trouve en état d'hébétéude (*hebetata est*⁷²) depuis la Faute. Ainsi privé de sa « lumière intérieure » (*interno lumine*⁷³), l'homme doit s'en remettre à une autre forme de rationalité. Alors que la faculté rationnelle mise en avant par les philosophes classiques s'inscrivait dans la perspective d'un discernement entre le vrai et le faux, l'être et le non-être, fondé sur la possibilité de voir et de se représenter (*discernere*) l'objet du discernement⁷⁴, celle-ci prend chez Odon la forme d'une « mise en cause de la conscience » fondée sur le sentiment de peur (*dum timor conscientiam arguit*⁷⁵). L'aiguillon de la peur (*quasi quibusdam stimulis pungit*⁷⁶) vient ainsi compenser le défaut d'acuité de la raison.

Le modèle de rationalité qui se dégage des *Collationes* apparaît donc comme une forme de synthèse entre deux traditions de pensée : d'une part une conception héritée de la philosophie classique — et que l'on retrouve chez des auteurs tels qu'Augustin⁷⁷, Porphyre et Boèce⁷⁸ — qui fait de la raison l'attribut spécifique de l'homme et d'autre part la nécessité de penser l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament — identifiés l'un à la peur et l'autre à l'amour par Augustin⁷⁹ — qui conduit les auteurs postérieurs à résumer en ces deux affects la spécificité de la foi chrétienne alors définie comme « crainte et amour de Dieu » (*timor amorque Dei*)⁸⁰. Ces deux conceptions de ce qui constitue l'essence de la nature humaine, c'est-à-dire sa raison, fusionnent

70. « Nam illud nos mouere maxime debet, quod ipse homo a ueteribus sapientibus ita definitus est : *homo est animal rationale mortale* ». SAINT AUGUSTIN, *De ordine libri duo*, CSEL, 63, 1922, lib. 10, cap. 31, p. 169. Sur la raison et la rationalité dans la philosophie grecque classique, cf. *La naissance de la raison grecque*, Actes du congrès de Nice (mai 1987), Paris, 1990 : — N. VALDIARA et M. LINDA, *Lo sguardo nel buio : metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Laterza, 1994 ; — M. FREDE et G. STRIKER, *Rationality in Greek Thought*, New York, 1996.

71. « Quorum mentis excaecatio in tantum densata est, ut iidem, cum illa invisibilia sentire per experimentum rei non valent, iam dubitent utrumne sit aliquid quod oculis corporeis non videtur, nisi quibusdam visibilibus exemplis eadem visibilia quodammodo monstrarentur... ». *Collationes*, col. 612 C.

72. « Porro ille magnus honor, quo inter caeteras corporeas creaturas ditatus est, rationalis videlicet acuitas in eo sic hebetata est, ut cum omni creaturae visibili praesente debuerat, nunc exemplo formicae vivere jubeatur ». *Ibid.*, col. 524 A.

73. « Privatus est interno lumine, et tamen in hac vita diu vult perpeti caecitatem suam ». *Ibid.*, col. 525 AB.

74. Cette conception néoplatonicienne d'une vérité éternelle que la raison contemple grâce au regard de l'esprit (*visu mentis aspiciamus*) pour donner naissance au concept (*conceptam rerum veracem notitiam*), substitut de la chose semblable à un mot intérieur (*tamquam verbum apud nos*), apparaît encore très présente chez Augustin, comme par exemple dans ce passage du *De trinitate* : « In illa igitur aeterna veritate ex qua temporalia facta sunt omnia forma secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur visu mentis aspiciamus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam tamquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit ». *De trinitate*, lib. IX, VII, Turnhout, 1968 (CCSL, 50), p. 303-304.

75. *Loc. cit.*, n. 2.

76. « Nam id circo terribilibus suis sentiis cor nostrum quasi quibusdam stimulis pungit, ut homo terrore pulsatus expavescat, et divina judicia quae aut voluptate carnis, aut terrena sollicitudine discissus oblivisci facile solet, ad memoriam reducat ». *Ibid.*, col. 520 CD.

77. « Nam illud nos mouere maxime debet, quod ipse homo a ueteribus sapientibus ita definitus est : *homo est animal rationale mortale* », 10, cap. 31, p. 169. Également : « Nihil aliud me pecori praeponit, nisi quod animal rationale sum ». *De ordine*, lib. 19, 49, pp. 181-182.

78. Cf. concernant ces deux auteurs l'utile synthèse proposée par J. WIRTH dans *L'image médiévale*, Paris, 1989, p. 53-77.

79. « Nam haec est brevissima et apertissima differentia duorum testamentorum, timor et amor ». *Contra Adimantum Manichaei discipulum*, P.L., 42, col. 159.

80. Telle est l'expression utilisée p. ex. par Othlon de Saint-Emmeran dans son ouvrage intitulé *De la course spirituelle* composé vers 1065 lorsqu'il explique que les laïcs peuvent tout autant que les clercs participer à cette grande course spirituelle qu'est la vie sur terre, pour peu qu'ils choisissent d'élever leurs fils dans la crainte et l'amour de Dieu, c'est-à-dire dans la foi chrétienne (« si filios ad timorem amoremque Dei instruant », *De cursu spirituali*, P.L., 146, col. 144 CD). Pour une récapitulation de l'histoire des concepts de « crainte » et « d'amour », cf. l'article consacré à la notion de « crainte » par E. BOULARAND, dans *DS*, col. 2463-2511, ainsi que celui consacré à la notion de « charité » par G. DE BROGLIE, *ibid.*, col. 507-691.

sous la plume d'Odon, pour donner naissance à un modèle de « raison chrétienne » fondée sur les deux affects de *timor* et d'*amor*. Comme le rappelle Carole Straw dans son ouvrage sur Grégoire le Grand, deux conceptions différentes de l'acte de discernement (*discretio*) parcourent la réflexion gréco-latine classique, puis chrétienne⁸¹. Le discernement peut en effet se définir comme un processus intellectuel fondé sur la capacité à contempler par l'esprit un idéal constituant la règle et permettant de prononcer un jugement⁸². Mais il existe également une acception morale de la *discretio* définie alors comme la capacité à modérer ses actes en évitant les excès⁸³. C'est ce second modèle de raison et de rationalité que les auteurs monastiques ont privilégié⁸⁴. Ces deux conceptions ne sont pas exclusives l'une de l'autre mais correspondent à deux approches différentes de l'acte de jugement qui fonde la raison et supposent en outre deux postures différentes du sujet rationnel. Dans un cas, c'est dans l'immobilité de la contemplation, ou tout du moins dans l'indifférence aux mouvements du corps, que s'opère le discernement, tout entier absorbé dans un regard. Dans l'autre, au contraire, c'est à travers le corps, à travers ses mouvements et ses affects, que se manifeste l'idéal de modération. Dans ce cas, l'acte de discernement entre le vrai et le faux, ce qui est et ce qui n'est pas, fondateur de l'activité rationnelle, ne s'appuie plus sur une distinction de catégories conceptuelles mais dépend d'abord des mouvements d'attraction et de répulsion, de désir et de peur qui règlent l'économie chrétienne du salut.

Ce glissement d'une rationalité de la vision-représentation vers une rationalité de l'affect me paraît avoir plusieurs conséquences importantes. En effet, ainsi que le conçoit Augustin — qui puise aux sources de la philosophie classique —, l'affect se définit d'abord comme un mouvement⁸⁵. La montée d'une rationalité des affects appelait nécessairement la reconnaissance d'une rationalité du mouvement. Et c'est bien en effet ce que l'on constate sous la plume d'Odon. Voyant que les hommes s'attachent plus aux dons qu'Il leur fait qu'à Lui-même en raison d'une perversion de leur désir (*peruerso ordine diligimus*), explique-t-il, Dieu retourne ces dons contre eux afin de leur montrer que ce qu'ils aiment est en fait source de souffrance, les incitant ainsi à diriger leur amour vers Lui⁸⁶. L'une des conséquences majeures de la Faute est donc d'avoir entraîné un désordre du mouvement de tension vers l'objet de désir que représente l'affect d'*amor* et la fonction principale de l'affect de *timor* qu'incarnent la douleur et la peur est de réorienter le sentiment amoureux dans la bonne direction.

81. « Discretion is both the power to discern the ideal and distinguish differences from that ideal (διακρίσις : *discernere, discutere, distinguere, examinare, considerare, pensare, perpendere, etc.*) ». *Op. cit.*, p. 16, n. 60. Sur les notions *discernere* et *discretio*, cf. l'article de A. CABASSUT : « Discrétion » dans *DS*, t. 9, col. 1311-1330. Également Fr. DINGHANS, *Discretio : les origines patristique et monastique de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Assen, 1967, p. 86-102 ; — A. DE VOGUE, « Discretione praecipuam : À quoi Grégoire pensait-il ? », *Benedictina*, 22, 1975, p. 325-327 ; — Cl. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris, 1977, p. 117-124 ; — A. VAN DER HAVER, « Discretio : het onmisbare wapen tegen de meesterlijke listen van het Kwaald (« The indispensable weapon against the masterly tricks of Evil »), *Aanzet*, 12/3, 1994, p. 189-202 ; — K. WAHMAN, « Discernment : Its History and Meaning », *Studies of Spirituality*, 7, 1997, p. 5-41.

82. C'est en effet ce modèle de la *regula supra mentem manens* que propose Augustin dans *De trinitate* lorsqu'il écrit : « Unde etiam phantasias rerum corporalium per corporis sensum haustas et quodam modo infusas memoriae, ex quibus etiam ea quae non visa sunt ficto phantasmate cogitantur sive aliter quam sunt fortuito sicuti sunt, aliis omnino regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus vel probare apud nosmetipsos vel improbare convincimur cum recte aliquid approbamus aut improbamus ». *De trinitate* (*op. cit.* n. 74), lib. IX, VII, p. 302.

83. « It (discretion) is also the power to moderate one's conduct so that one might obtain the ideal (μετρον : *moderare, moderamen, discretionis, temperare*) ». C. STRAW, *Gregory the Great* (*op. cit.* n. 31), p. 16, n. 60.

84. C'est ainsi que Claude Dagens rappelle à propos de la notion de *discretio* : « Ce terme ne se rattache pas chez lui (Grégoire le Grand) au vocabulaire de la connaissance, intellectuelle ou mystique, avec le sens des séparations, mais presque exclusivement au vocabulaire de la vie morale et spirituelle. À cet égard, Grégoire est l'héritier d'une longue tradition : celle-ci s'enracine dans la sagesse grecque, qui, de Platon à Aristote, ne cesse d'enseigner dans tous les domaines l'ordre, l'harmonie, l'équilibre des facultés, et s'épanouit dans la spiritualité monastique, en Orient d'abord, mais surtout en Occident ». *Saint Grégoire le Grand* (*op. cit.* n. 81) p. 118.

85. Pour une analyse des mouvements du corps à travers les gestes au Moyen Âge, cf. J.-Cl. SCHMITZ, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990.

86. « Deus autem videns quod ea quae nobis donat, et non ipsum qui dator est, perverso ordine diligimus, ex his quae ei praepominus salubriter nos ferit, ut tanto citius ad eius amorem respiciamus, quanto plenius senserimus plena esse doloribus ea quae affectamus ». *Collationes*, col. 526 B.

Afin d'illustrer ce désordre du désir, Odon se tourne vers les deux modèles d'Abel et Caïn. Tandis que le premier a supporté la mort pour être libéré des châtements éternels (*ab aeterno verbera liberatur*⁸⁷), le second fut au contraire libre de suivre les impulsions de sa volonté⁸⁸. Comparant Caïn à un âne sauvage (*onager*) en s'appuyant sur une citation de Job, Odon explique que l'animal, libre d'aller où il veut et de se reposer quand il veut, n'est tenu par aucune contrainte, avant de conclure sur cette généralité concernant la nature humaine : « L'homme destiné à la vie future doit de toute nécessité être restreint dans tous ses mouvements par les règles de la discipline afin que, tel un animal domestique tenu par les rênes, il vive dans la contrainte de la providence éternelle »⁸⁹. À l'aide de cette opposition entre animal sauvage et animal domestique, c'est ainsi la nécessité d'une maîtrise des mouvements qu'Odon met en avant.

Ce lien entre affects et mouvements l'amène alors à dédier tout un paragraphe aux attitudes corporelles, et en particulier à la démarche⁹⁰. Condamnant un maintien trop « composé » (*compositus*⁹¹), il ajoute : « De même en effet que, selon la parole du Seigneur, la bouche parle par l'abondance du cœur, de même les mouvements de l'homme extérieur sont-ils informés par la qualité de l'homme intérieur »⁹². Qu'entend au juste Odon par le terme « qualité » (*qualitate*) ? La réponse est fournie par un passage malheureusement défectueux dans l'édition de la *Patrologie Latine*, où le futur abbé de Cluny met en relation la notion de « réédification » (*ipsam reedificamus*) et les « actes, les paroles et les gestes du corps lui-même qui, explique-t-il, traduisent à l'extérieur les affects de l'homme intérieur »⁹³. Le mouvement incarné dans le corps de l'homme extérieur par les gestes est donc l'expression de ce mouvement de l'homme intérieur qu'est l'affect. En vertu d'une distinction familière à la pensée monastique entre homme intérieur et homme extérieur⁹⁴, Odon dresse ainsi un parallèle entre le mouvement du corps et celui de l'esprit. Comment alors réformer les mouvements de l'homme pécheur et faire de ce Caïn aux gestes mal orientés un nouvel Abel contraint par les règles de la discipline chrétienne ?

Saint Augustin, explique Odon, condamne ceux qui prennent plus de plaisir aux douces mélodies des respons (in *divinis responsoriis modulatione*⁹⁵) qu'au sens des mots. Saint Jérôme, également, rejette les voix trop soucieuses des agréables et théâtrales modulations (*dulci ac theatriali modulatione*⁹⁶) lorsqu'il s'agit de chanter pour Dieu. « Quant à nous au contraire, poursuit-il, nous croyons qu'elle concerne plus les oreilles des hommes que celle de Dieu, car l'usage du chant a été institué afin que les chanteurs expulsent du cœur des auditeurs les désirs diaboliques par leurs mélodies comme David apaisait l'esprit mauvais en Saül à l'aide de sa cithare »⁹⁷. Cette

87. « Justus vero oppressus caput levare non sinitur, sed transitoriis doloribus expiatus ab aeterno verbera liberatur ». *Ibid.*, col. 542 B.

88. « Caput itaque justus Abel in mortem premitur, et impius Caïn in effrenatione suae voluntatis abire sinitur, ut in illo felix bonorum adversitas, in isto malorum infelix prosperitas monstraretur ». *Ibid.*

89. « Onager dicitur asinus agrestis. Agrestia vero animalia libertatem habent et ire quo volunt, et quiescere quando volunt. [...] Homo autem qui ad sequentem vitam dicitur, necesse est profecto, ut in cunctis motibus sub disciplinae dispositione religetur, et quasi domesticum animal loris vinctum serviat, atque aeternis dispositionibus restrictus vivat ». *Ibid.*, col. 542 CD.

90. Cf. *ibid.*, cap. XIX, col. 565 CD.

91. « Compositus vero incessus cum a religione, tum etiam ab honestate multum abhorret ». *Ibid.*, col. 565 BC.

92. « Sicut enim os juxta vocem Domini ex cordis abundantia loquitur, sic exterioris hominis motus ex qualitate interioris formantur ». *Ibid.*

93. « Nos econtra et factis, et vocibus et ipso gestu corporis, quo semper interioris hominis affectus exteriorem produunt, ipsam reedificamus ». *Ibid.*, col. 564 B. Le sujet auquel renvoie le *ipsam* est malheureusement manquant dans ce passage.

94. Sur la notion d'*homme intérieur* que l'on rencontre déjà chez saint Augustin, cf. G. MATTHEWS, « The Inner Man », dans *Augustine : A Collection of Critical Essays*, éd. Robert A. MARKUS, New York, 1972, p. 176-190.

95. « Siquidem beatus Augustinus in libro Confessionum perhibet quia poenaliter peccat, qui in divinis responsoriis modulatione magis quam sensu verborum delectatur ». *Collationes*, col. 564 BC.

96. « Sanctus quoque Hieronymus in epistola ad Ephesios disserit, quod non sunt in Ecclesia guttur, et voces dulci ac theatriali modulatione colendae, quia Deo non voce sed corde cantandum sit ». *Ibid.*, col. 564 C.

97. « Nos vero econtra modulatione magis humanas aures quam divinas pensamus : cum ad hoc institutus sit psallendi usus, ut sicut David citharizando nequam spiritum compecebat in Saul, ita cantores modulando quaelibet diabolica desideria de cordibus audientium expellant ». *Ibid.*, col. 564 CD.

soudaine transition de la réforme des actes, des paroles et des gestes par la maîtrise du mouvement à des considérations sur la pratique du chant peut surprendre si l'on oublie que la musique se définit d'abord en termes de mouvement. « La musique, écrit en effet Augustin, est la science du bon mouvement »⁹⁸. Pour cette raison, la musique se trouve indissociablement associée à la danse (*saltare*)⁹⁹.

C'est ici la seconde conséquence importante du déplacement d'une rationalité de la vision-représentation vers une rationalité de l'affect : il pose avec une acuité redoublée la question du corps et de sa place au regard de la foi chrétienne. En effet, les mouvements contraires d'attraction et de répulsion qui constituent le fondement des affects sont d'abord ceux d'un corps, fût-il métaphorique. Au-delà du corps lui-même, c'est la question plus générale de la relation entre l'âme et le corps que croise toute réflexion chrétienne sur les affects dans le sillage des premiers auteurs chrétiens. En effet Augustin rappelle dans la *De civitate Dei* que le rôle du corps dans les affects fut à l'origine d'un débat entre les philosophes tels que Platon et Aristote d'une part, et les stoïciens de l'autre¹⁰⁰. Tandis que les seconds affirment que le sage ne saurait se laisser toucher par les passions ou affects, explique l'évêque d'Hippone, les premiers admettent au contraire que ceux-ci peuvent atteindre l'esprit du sage, mais sous le contrôle et l'autorité de la raison qui les encadre de lois et les réduit au minimum. En fait, poursuit Augustin en citant une anecdote rapportée par Aulu-Gelle, il n'y a pas, ou vraiment peu, de différence entre platoniciens, aristotéliens et stoïciens. « Les uns et les autres mettent à l'abri de leur hégémonie l'esprit et la raison du sage »¹⁰¹.

C'est en rupture avec cette conception d'une rationalité à peine touchée par les affects essentiellement rejetés du côté du corps et à travers une redéfinition des notions de « charnel » et de « spirituel » inspirée des Épîtres de Paul qu'Augustin présente la position de la foi chrétienne. Le terme « chair », explique-t-il, est souvent utilisé dans les Écritures pour désigner non pas seulement le corps, mais l'homme tout entier, à la fois âme et corps¹⁰². Lorsque le désir ou la douleur sont attribués à la chair, c'est de l'homme tout entier ainsi défini qu'il s'agit, ou d'une partie de son âme, qui reçoit de la chair une impression soit pénible, soit agréable, qui donne du plaisir ou de la douleur. « Car la chair seule sans âme, interroge pour finir Augustin, que peut-elle souffrir ou désirer ? »¹⁰³. Ainsi redéfinie, la question de l'affect ne se pose plus en termes d'un choix entre le corps ou bien l'âme dans laquelle la perspective adoptée par les anciens philosophes l'avaient cantonnée, mais suppose la prise en compte de la nature fondamentalement duelle de l'homme, tout à la fois corps et âme, que le mystère de l'Incarnation fondant la foi chrétienne impose de reconnaître.

Comme l'a bien montré Barbara Rosenwein, le modèle du saint qu'Odon propose dans sa *Vita Geraldi* déjà évoqué au début de cet article incarne une conception du combat sans effusion de

98. « Musica est scientia bene movendi » SAINT AUGUSTIN, *De musica, P.L.*, 32, lib. I, cap. 3, 4, col. 1085. C'est également le mouvement que Boèce situe à l'origine de la consonance musicale lorsqu'il écrit : « Consonantia, quae omnem musicae modulationem regit, praeter sonum fieri non potest, sonus vero praeter quandam pulsum percussionemque non redditur, pulsus vero atque percussio nullo modo esse potest, nisi praecesserit motus ». BOÈCE, *De institutione musica*, éd. Godfredus FRIEDRICH, Leipzig, 1867, I, 3, p. 189, ll. 15-19.

99. « Numquidnam hoc verbum quod modulari dicitur, aut nunquam audisti, aut uspiam nisi in eo quod ad *cantandum saltandumque* pertineret? [...] et multa etiam in *canendo ac saltando* quamvis delectent [...] Non enim tale aliquid hic discendum, quale quilibet *cantores histrionesque* noverunt ». *De musica*, col. 1084-1085.

100. « Hoc qui sentiunt, Platonici sunt sive Aristotelici, cum Aristoteles discipulus Platonis fuerit, qui sectam Peripateticam condidit. Aliis autem, sicut Stoicis, cadere ullas omnino huiusmodi passiones in sapientes non placet ». *De civitate Dei*, IX, 4, p. 251, ll. 7-12.

101. « Quae si ita sunt, aut nihil aut paene nihil distat inter Stoicorum aliorumque philosophorum opinionem de passionibus et perturbationibus animorum: utriusque enim mentem rationemque sapientis ab earum dominatione defendunt ». *Ibid.*, p. 253, ll. 72-75.

102. « Carnem quippe appellat non solum corpus terreni atque mortalis animantis [...], sed et aliis multis modis significatione huius nominis utitur, inter quos varios locutionis modos saepe etiam ipsum hominem, id est naturam hominis, carnem nuncupat, modo locutionis a parte totum, quale est: *Ex operibus legis non iustificabitur omnis caro* ». *Ibid.*, XIV, 2, p. 415, ll. 15-21.

103. « Quid enim caro per seipsam sine anima vel dolet vel concupiscit? ». *Ibid.*, XIV, 15, p. 438, ll. 53-54.

sang qui témoigne d'une évolution importante par rapport au saint Martin inerme de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère (360-420) dont Odon s'inspire pourtant en partie. Il marque en effet la reconnaissance de la dimension combattante du saint désormais conçu comme un *miles* néanmoins tenu par l'obligation de ne pas verser de sang¹⁰⁴. Ces deux dimensions antagonistes de la puissance du saint à la fois guerrier redoutable dans la victoire, mais dont le bras vengeur se trouve toujours retenu au moment de frapper par le sentiment chrétien de piété donne lieu à un mode d'expression de la puissance caractérisé par un art du combat imprégné de miséricorde (*novo praeliandi genere mista pietate*¹⁰⁵). Ce modèle du combat apparaît comme un compromis entre l'affirmation de l'efficacité guerrière du saint au sein de la société du x^e s. pour laquelle, selon B. Rosenwein, combat et pouvoir paraissent indissociables, et les vertus de charité et de patience dont le saint Martin de Sulpice était à l'origine porteur¹⁰⁶. Mais l'idéal de combat qu'incarne le saint Martin d'Odon me semble également avoir d'autres causes que celle d'une influence de la société guerrière du x^e s.

Tandis en effet que dans la *Vita Martini* Sulpice explique que Dieu voulut accorder la victoire à saint Martin avant même que celui-ci ait eu à livrer bataille afin de ne pas l'envoyer au combat sans armes, Odon dépeint au contraire un saint Martin contraint de descendre dans l'arène pour y mener combat (*cum inevitabilis ei praeliandi necessitas incumberet*), mais choisissant de se présenter face à l'ennemi les armes retournées (*mucronibus gladiatorum retroactis, hastas inantea dirigentes*)¹⁰⁷. Quoique acquise dans les deux *Vies* sans effusion de sang, la victoire s'opère donc selon des modalités fort différentes, puisqu'elle est obtenue dans un cas sans la présence physique du saint sur le lieu de bataille (*ne inermis ad praelium mitteretur*¹⁰⁸), tandis que dans l'autre, au contraire, le saint se présente en personne face à l'ennemi auquel il réussit à se rendre insupportable malgré ses armes retournées (*mox eisdem hostibus intolerabilis esset*¹⁰⁹).

Saint Martin incarne ainsi pour Odon un idéal du puissant (*potens*¹¹⁰), juge (*iudex*¹¹¹) et combattant (*miles, pugnator*¹¹²), qui sait frapper et se montrer miséricordieux tout à la fois. Mais ce combattant qui se présente sur le champ de bataille les armes à l'envers au risque de paraître ridicule (*ridiculum hoc hostibus foret*¹¹³) incarne un mode du combat d'un genre nouveau fondé sur la contradiction. En effet, saint Géraud est un *miles* qui se bat sans se battre, un juge miséricordieux dans sa sévérité, un puissant fort par sa faiblesse¹¹⁴. C'est donc en contradiction avec ce qui les définit et qui constitue leur identité et leur fonction au sein de la société que les différentes facettes qui composent l'identité du saint se manifestent. C'est dans la négation du combat que le saint se révèle comme combattant, dans la négation de son pouvoir de punir qu'il se révèle comme juge, dans la négation de sa force enfin qu'il se montre puissant. La définition de l'identité sociale au sein d'une telle conception ne peut donc pas ne pas en être modifiée.

104. « Nemo sane moveatur, quod homo justus usum praeliandi, qui incongruus religioni videtur, aliquando habuerit ». *De vita Geraldi Auriliacensis comitis, P.L.*, 133, col. 646 D (abrégé *Vita Geraldi* par la suite), col. 647 B.

105. « Cum ergo viderent quod novo praeliandi genere mista pietate triumpharet, irrisorem vertebant in admirationem ». *Ibid.*, col. 647 AB.

106. « In Odo's work the 'bloodless victory' was interpreted in the light of tenth-century conditions. Battles had become routine in the lives of men for whom fighting was part of power ». *Ibid.*, p. 326.

107. « Aliquoties autem cum inevitabilis ei praeliandi necessitas incumberet, suis imperiosa voce praecepit, mucronibus gladiatorum retroactis, hastas inantea dirigentes pugnarent ». *Vita Geraldi*, col. 646 D.

108. « Unde quis dubitet hanc vere beati viri fuisse victoriam, cui praestitum sit ne inermis ad praelium mitteretur ». Sulpicius Severus, *Vita S. Martini*, t. 1, éd. J. Fontaine, Paris, 1967 (Sources chrétiennes, 133), 4, 7, p. 260 et 262.

109. « Ridiculum hoc hostibus foret, nisi Geraldus vi divina roboratus, mox eisdem hostibus intolerabilis esset ». *Vita Geraldi*, col. 646 D.

110. « In the process the *potens*, in addition to being a richman (*ditior*), tended to be a soldier (*miles*), prince (*princeps*), and a judge (*iudex*) as well. In the tenth century a text from Cluny used interchangeably the words *potens* and *pugnator*, strong man and fighter ». *Op. cit.*, p. 326.

111. *Ibid.*

112. *Ibid.*

113. *Vita Geraldi, loc. cit.*

114. « Causabantur enim sui querelosa voce dicentes : Cur potens vir ab infimis personis quae res suas populabantur, violentias pateretur ». *Ibid.*, col. 646 BC.

Il me semble que ce mode de construction de l'identité à travers l'opposition et la contradiction constitue un élément fondamental de la pensée monastique entre le ^{x^e} et la fin du ^{xi^e} s. lié à une conception contradictoire de l'identité inspirée des *Épîtres* de Paul¹¹⁵ et dont le modèle est le Christ lui-même, à la fois divin et humain, fort dans sa faiblesse, élevé par son humiliation¹¹⁶. En choisissant de relater dès le début de sa *Vita Geraldi* un événement fort intrigant, Odon semble clairement indiquer que la vie du saint toute entière se range sous le sceau de la contradiction. « Trois fois, écrit-il en effet, la voix de Géraud se fit entendre alors qu'il était encore dans le ventre de sa mère »¹¹⁷. Ce fait est d'autant plus admirable, commente Odon, que cela s'est produit contre le mode habituel de la nature (*contra naturae modum*¹¹⁸). « Et puisqu'un tel événement n'a pas eu lieu par hasard, mais est l'œuvre de Dieu qui dispose toute chose selon son ordre, conclut-il, cette voix annonçait sans doute déjà les actes de vie que Géraud allait commettre dans cette prison de mort »¹¹⁹. Cette logique christique de la vie dans la mort et de la force dans la faiblesse conduit ainsi Odon à une conception de la notion d'*ordre* inspirée du *De civitate Dei* d'Augustin qui n'est pas sans influence sur le modèle des trois ordres, et en particulier celui des guerriers. « Il fut ainsi permis à un homme laïc et appartenant à l'ordre des guerriers (*in ordine pugnatorum posito*), déclare Odon, de porter le glaive pour défendre le troupeau innocent des foules sans armes contre les loups du soir »¹²⁰. Porter le glaive en le tenant à l'envers, on voit à quel point la métaphore des armes retournées est ici riche et prégnante pour souligner la nature contre nature du modèle du combattant incarné par Géraud d'Aurillac. La prise en considération du corps qui se dégage du modèle de sainteté proposé par Odon dans sa *Vita Geraldi* apparaît de façon plus nette encore dans son sermon sur l'incendie de la basilique Saint-Martin et dans les *Collationes*. Admonestant dans celui-là ceux qui accusent saint Martin de ne pas avoir usé de son pouvoir pour empêcher le terrible incendie, Odon s'exclame : « Il ne leur suffit pas que saint Martin ait enduré l'incendie de son temple en raison de nos fautes. Voici que ceux pour lesquels il a subi ce dommage, quel malheur, cherchent maintenant à le calomnier »¹²¹. L'incendie de sa basilique est ainsi pour saint Martin un préjudice dont il ressent comme physiquement l'effet (*hanc injuriam sensit*). Cette pénible expérience qu'il lui faut souffrir à cause du péché des hommes doit conduire ces derniers à prendre en charge la douleur du saint pour la faire leur. « Sachant que c'est à cause de nous que tout ceci est arrivé, écrit en effet Odon, nous devons en conséquence nous lamenter du tort causé à saint Martin, ou plus exactement nous lamenter sur nous-mêmes »¹²².

La douleur qui accompagne cette prise de conscience passe par une expérience où le corps joue métaphoriquement un rôle de première importance, puisque c'est par comparaison avec la souffrance physique que celle de l'âme est décrite. Piqûre (*punctiones*¹²³, *compuncti*¹²⁴), morsure (*bes-*

115. « Propter quod ter Dominum rogaui ut discederet a me. Et dixit mihi sufficit tibi gratia mea nam uirtus in infirmitate perficitur libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis ut inhabitet in me uirtus Christi [...] cum enim infirmor tunc potens sum », 2 Co 12, 9-10 ; « me ipsum humilians ut uos exaltemini », *ibid.* 11, 7.

116. Une telle logique de la force dans la faiblesse, de l'élevation dans l'abaissement se retrouve encore dans les écrits de saint Anselme, à la fin du ^{x^e} s. Ainsi, ce passage de sa *Méditation sur la Rédemption humaine* : « Quae autem fortitudo in tanta infirmitate ? Quae altitudo in tanta humilitate ? [...] O uirtus occulta ! ». *Meditatio 3 redemptionis humanae, Opera omnia*, vol. 3, éd. F. S. SCHMITT, Édinburgh, 1946, p. 84-85.

117. « Ter igitur un ventre matris auditus est, quo profecto tam mirum est, quam et contra naturae modum constat accidisse », *Vita Geraldi*, col. 644 AB.

118. *Ibid.*

119. « Et quia non casu, sed disponente rerum ordinatore Deo factum est, forte vox illa jam praesagabat, quod in hujus mortalitatis clausura vitales actus erat habiturus », *Ibid.*, col. 644 B.

120. « Lieuit igitur laico homini in ordine pugnatorum posito gladium portare, ut inerme vulgus velut innocuum pecus a lupis, ut scriptum est, vespertinis defensaret », *Ibid.*, col. 647 CD.

121. « Non satis fuerat quod nostris exigentibus culpis, secundum illud templum pertulit conflagrari, adhuc, pro dolor ! ii, pro quibus hanc injuriam sensit, nituntur ei calumniari », *Sermo IV*, col. 734 BC.

122. « Nos itaque scientes quia peccata nostra fecerunt haec, consequens est, ut ingemiscamus super injurias domni Martini : imo potius super nos, quia si in viridi ligno haec faciunt, in arido quid fiet ? », *Ibid.*, col. 735 D.

123. « Job propter praesentis angustiae punctiones dicit... », *Collationes*, col. 546 C.

124. « Sed de his nunc sermo est qui divinae praeceptioni resistentes timorem Domini dereliquerunt : languorem animae incurrunt, nec tamen compuncti », *Ibid.*, col. 571 BC.

*tiarum dentes*¹²⁵), coups (*flagella*¹²⁶, *percutitur*¹²⁷), brûlure (*adustionem*¹²⁸), dévoration (*devorat*, *deglutiens*¹²⁹), telle est la longue litanie des épreuves que Dieu laisse s'abattre sur l'homme pour le sortir de sa torpeur et éveiller en lui le sentiment de peur. La forte coloration corporelle de ces affects qui sont pourtant également ceux de l'âme est directement liée au mode perceptif dont l'homme a hérité suite à la Faute. Rendus étrangers aux plaisirs du Paradis, explique en effet Odon, nous ne sommes plus en mesure de cerner les choses spirituelles telles qu'elles sont en réalité. « D'où il résulte, poursuit-il, que les créatures charnelles ne peuvent connaître les choses, sans les palper, en quelque sorte, avec leurs yeux du corps »¹³⁰. C'est donc aux conditions mêmes de toute expérience sensible (*experimentum rei*¹³¹) de la créature humaine qu'est liée la corporéité du processus cognitif, y compris lorsqu'il vise les choses spirituelles. En raison de l'aveuglement de l'esprit (*mentis excaecatio*¹³²) par le péché, l'homme est réduit à une expérience tactile où l'esprit ne peut désormais atteindre ses objets de connaissance que dans l'épreuve d'un corps à corps.

Cette prise en compte du corps dont témoignent les écrits d'Odon me paraît liée au désir des auteurs monastiques d'étendre à d'autres sphères de la société leur modèle d'ordre et donc à la nécessité de reconnaître qu'à côté de la face spirituelle qu'incarne le monastère où le chœur des anges semble descendu sur terre coexiste également une face charnelle, le corps de la société si le monastère en est son âme, que leur ambition ne permet plus aux moines de circonscrire simplement à l'extérieur comme le lieu du péché absolu. Le problème auquel se trouvent ainsi confrontés les auteurs attachés à l'idéal monastique est donc le suivant : comment transposer un modèle élaboré par l'ordre des *oratores* aux autres ordres de la société. À celui des *bellatores* tout d'abord, dont le modèle du *miles* qu'incarne saint Géraud constitue un exemple dans la seconde moitié du X^e s., mais également à celui des *laboratores*, avec le modèle du rustre (*rudus*) et de la rusticité (*rusticitas*) qu'incarne par exemple le Romuald proposé par Pierre Damien au milieu du XI^e s.¹³³.

Dans la perspective de l'exportation du modèle monastique aux autres ordres, le modèle de rationalité élaboré en milieu monastique présentait un intérêt certain. Ainsi qu'Odon l'affirme en effet, il n'est pas besoin d'être lettré et d'avoir une connaissance des livres pour éprouver la peur ou la fierté, puisque c'est par une sorte de « loi naturelle » fondée sur les affects que l'homme juge du caractère moral ou immoral de ses actes. La reconnaissance d'une rationalité naturelle était ainsi de nature à fournir un modèle à proposer non seulement aux *militēs*, dont beaucoup étaient sans doute plus forts dans le maniement des armes que dans celui du livre, mais également à la frange de la société la plus inculte et la plus proche de l'animalité¹³⁴.

125. « Quod utique fit quando in poena delinquentium adversitas elementorum militat [...] Bestiarum dentes et scorpij oppressiones, contritio et flagella », *Ibid.*, 525 D.

126. « Hoc itaque attendentes flagella non refugiamus, sed ea velut quaedam medicamenta animae magis optemus », *Ibid.*, col. 523 A.

127. « Quartum genus est, quando quisque sic in praesenti percutitur, ut etiam in futuro puniatur », *Ibid.*, col. 523 CD.

128. « Non ergo resultemus manibus medici nostri Dei. Nam etsi tribulationis adustionem prolongat, non tamen aeger debet vociferari », *Ibid.*, col. 523 AB.

129. « Neque enim magnum putat si illos devorat [...] ut in ecclesiastico gradu posito absorbeat, quod et per suae calliditatis insidias, tanquam Jordanem deglutiens, necat aliquando », *Ibid.*, col. 545 BC.

130. « Unde factum est, ut carnales quique nulla jam noverint, nisi ea quae corporeis oculis palpando, ut ita dixerim, cognosci valent », *Ibid.*, col. 612 BC.

131. « cum illa invisibilia sentire per experimentum rei non valent », *Loc. cit.*

132. *Loc. cit.*

133. L'ermite Marin qui initie Romuald à la foi chrétienne est en effet présenté par Pierre Damien dans sa *Vita beati Romualdi* comme inculte (« rudis », *Vita beati Romualdi*, éd. G. TABACCO, Rome, 1957 (Fonti per la Storia d'Italia, 94), p. 20) et Romuald lui-même comme ignorant (« idiota », *ibid.*, p. 21).

134. Cette proximité est à entendre dans le double sens de proximité physique, puisque le paysan côtoie l'animal au quotidien, mais également proximité intellectuelle, comme en témoigne ce passage d'une lettre de 1065 adressée par Pierre Damien à trois archiprêtres, dans laquelle les deux sens se trouvent résumés : « Puisque je m'adresse ici à des

Qu'une réflexion sur la raison et les formes de rationalité ait tenu une place centrale au sein de la pensée monastique n'est alors guère surprenant. Par-delà la nécessité de justifier la logique difficile, parce que contradictoire, des mystères de la foi chrétienne, les auteurs devaient également proposer un modèle social conduisant à envisager l'union des deux faces composant la société, sa face spirituelle et sa face charnelle. Ils avaient donc besoin d'un modèle logique leur permettant de penser l'union des contraires. C'est dans deux champs principaux que cette nécessité se manifeste avec le plus de netteté : celui de la pensée politique d'une part, avec les écrits émanant du milieu monastique dans le cadre des tensions entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir impérial¹³⁵, et celui de la pensée juridique d'autre part, avec le travail des canonistes, les deux étant souvent étroitement liés. D'un côté il s'agissait de penser un ordre social, de l'autre, un ordre textuel, mais dans les deux cas s'affirmait la même nécessité de trouver un modèle structurel admettant l'union des opposés. Ce n'est pas ici le lieu d'approfondir la nature de ce modèle d'ordre¹³⁶. En revanche, le modèle de rationalité qu'il suppose et que les écrits d'Odon ont permis d'évoquer suscite deux questions.

La première concerne son histoire. À quel(s) courant(s) philosophique(s) se rattache-t-il ? Comment évolue-t-il dans la pensée chrétienne des premiers auteurs au XI^e s. ?

La seconde concerne les notions de *timor* et d'*amor* qui, en raison du rôle qu'elles jouent dans ce mode de rationalité, nécessiteraient une étude philologique plus approfondie. Comme un passage des *Collationes* le suggère, par exemple, la honte s'apparente pour Odon à une forme du *timor*. La traduction du terme *timor* par « peur » — qui conduit à projeter notre représentation du monde avec ses topographies sémantiques propres sur un texte dont rien ne prouve *a priori* qu'il suive les mêmes découpages — peut conduire à des décalages, voire à des erreurs d'interprétation, si l'on ne s'assure pas d'abord que l'un est bien superposable à l'autre.

La même remarque vaut également pour la notion d'*amor*. Comme l'analyse des *Collationes* l'a également montré, l'*amor* est avant tout de l'ordre du désir. Il convient donc de bien saisir ce que la traduction de cette notion par le terme français « amour » peut avoir de trompeur si l'on oublie que l'on ne désigne pas seulement par là une attirance purement spirituelle, mais, même lorsque Dieu en est l'objet, un désir également très charnel où le plaisir des sens, et en particulier celui de la bouche, joue un rôle essentiel¹³⁷. Ce versant charnel des deux notions d'amour et de crainte qui s'inscrivent profondément dans le corps me semble constituer un élément important du discours monastique des X^e et XI^e s. qui le distingue de la conception plus spéculative de la contemplation néo-platonicienne et érégénienne¹³⁸. La contemplation est moins affaire

rustres et à des incultes totalement ignorants des lettres, il est normal que j'adopte moi-même un style rustique », ajoutant un peu plus loin : « Il arrive aujourd'hui que certains rustres et ignares ne sachant rien faire d'autre que tracer le sillon de leur araire ou garder les pores et les enclos renfermant leur bétail, se lancent sans honte dans une dispute sur les textes sacrés en recourant au calcul et aux arts du langage devant un parterre de congénères femmes et vachers ». *Die Briefe des Petrus Damiani (Die Briefe + n du volume par la suite)*, éd. K. REINDEL, n. 121, t. 3, Munich, 1989, p. 393, ll. 5-8 et 18-20.

135. Le modèle d'identification du pape à l'empereur et de l'empereur au pape supposant une entité à l'identité dédoublée au sommet de la société (« quodam mutuae caritatis glutino et rex in Romano pontifice et Romanus pontifex inveniatur in rege », *Die Briefe*, vol. 2, n. 89, p. 571-572) que propose Pierre Damien dans sa *Disceptatio synodalis* en fournit un exemple frappant (concernant la thématique des deux corps composant le pouvoir, cf. E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957).

136. Je me permets de renvoyer à nouveau pour cela à l'analyse que j'ai proposée dans *Consonantia : construction d'une raison chrétienne (op. cit. n. 13)*.

137. Parmi les nombreux exemples qui pourraient ici être invoqués, citons ce passage d'une lettre de Pierre Damien adressée aux sœurs Rodelinda et Sufficia datée des années 1062-63 : « Absit autem ut nummus uiro in uestri cordis amore succedat, sed potius pro carnalibus deliciis spiritalis epulae mentes uestras delectabiliter pascant » (n. 94, *Die Briefe*, t. 3, Munich, 1989, p. 41, ll. 10-12), ou cet autre, tiré d'un lettre du même auteur adressée au pape Alexandre en 1063 : « Sed o dulcedo melliflua, cum Dominus in seruo et seruus delectatur in Domino ! Unde Psalmista : *Suauis sit, inquit, ei laudatio mea, ego uero delectabor in Domino* » (*ibid.*, n. 96, p. 50, ll. 11-14).

138. Il ne s'agit pas, bien sûr, de soutenir ici la position selon laquelle les écrits dionysiens et les commentaires qu'en proposa Jean Scot Érigène n'auraient eu aucune influence sur la pensée monastique des X^e et XI^e s. — ce que les faits démentent, ainsi que Dominique Iogna-Prat et Paul Edward Dutton l'ont bien montré en ce qui concerne la litté-

de regard (*speculationem*¹³⁹), que de goût, en vertu d'une conception déjà exprimée par saint Grégoire qui, comparant la connaissance de la contemplation à celle que permet d'atteindre la croyance, opposait la dimension visuelle de la première (*uidere quoque per speciem*) à la qualité gustative de la seconde (*eius dulcedinis suauitatem...degustant*)¹⁴⁰.

Depuis l'article pionnier de Lucien Febvre¹⁴¹ en France et l'ouvrage de Norbert Élias¹⁴², divers travaux ont été menés sur les affects et les sensibilités au Moyen Âge¹⁴³. L'histoire de la notion de peur, et plus généralement celle des affects, reste encore cependant largement à écrire¹⁴⁴. L'ouvrage collectif édité par B. Rosenwein montre que les approches possibles sont nombreuses et même souhaitables, puisque de leur croisement naissent des questions stimulantes pour la réflexion¹⁴⁵. Celle proposée ici ne vise pas directement les réalités sociales, psychologiques, etc., dont parlent les textes, mais leur logique de mise en représentation du monde. L'historien face aux textes et aux images est un peu dans la position de celui qui chercherait à se représenter à quoi ressemblaient les animaux du XI^e s. à partir d'un bestiaire de l'époque. Une hydre redoutable qui pénètre la gueule du crocodile et lui lacère les viscères, un castor qui s'émascule pour décourager le chasseur, une panthère dont l'odeur merveilleuse embaume l'espace où elle se trouve¹⁴⁶. Ces animaux étaient décidément bien différents de ceux que nous connaissons aujourd'hui ! Et pourtant, c'est sans doute bien plus le regard que les hommes portent sur elles que l'apparence des bêtes qui a changé au cours des mille ans qui nous séparent. Pourquoi une telle distorsion n'aurait-elle pas également touché d'autres éléments de l'univers des hommes du XI^e s. tels que les réalités sociales, psychologiques, etc. ? Comment réussir alors à cerner le référent auquel renvoient les textes si l'on ne saisit pas également la façon dont ils construisent du sens ? L'omniprésence de la notion de *timor* dans les textes de l'époque, par exemple, est-elle le reflet d'une réalité historique ou bien l'effet d'une logique de représentation ? Il me semble que les

rature hagiographique clunisienne et les *Histoires* de Raoul le Glabre —, mais de reconnaître que la forte dimension visuelle et spéculative qui caractérise la pensée dionysienne devenait problématique au sein d'une théologie mettant en avant l'état de cécité (« *mentis excaecatio* », *loc. cit.*) et d'hébététe (« *sic hebetata est* », *loc. cit.*) dans lequel le péché a plongé l'homme.

139. « Oportet igitur, ut estimo, primum exponere quam quidem esse *speculationem* omnis ierarchie estimamus. Hoc est : ordo rerum exigit, ut arbitror, priusquam ad expositionem dissimilium symbolorum, per que *ad param* celestium uirtutum *uisionem* animus introducitur humanus, primum explanare *qualem speculationem*, id est *qualem diffinitionem*, iudicamus esse omnis ierarchie, id est uniuersalis ierarchie ». *Expositiones in ierarchiam coelestem*, éd. J. BARBIT, Turnhout, 1975 (CCCM, 31), cap. 2, 1, p. 20, ll. 23-30.

140. « Sed aliud est cognoscere per fidem atque aliud per speciem : aliud inuenire per credulitatem, aliud per contemplationem. Ex qua re agitur ut electi omnes eum quem fide cognouerunt uidere quoque per speciem anhelent. Cuius amore flagrantis aestuant, quia eius dulcedinis suauitatem iam in ispa suae fidei certitudine degustant ». *Moralia in Iob*, Paris, 1974, XVI, 33, p. 188, ll. 3-9.

141. L. FEBVRE, « La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois ? », dans *Combats pour l'histoire*, Paris, 1953, pp. 221-244.

142. N. ÉLIAS, *La civilisation des mœurs* (traduit de l'allemand *Ueber den Prozess der Zivilisation*), Paris, 1976 (Agora, 49).

143. Parmi les principaux et sans prétention à l'exhaustivité, on peut citer notamment, outre les articles et monographies déjà évoqués à propos des notions de peur et d'amour, le fruit des réflexions d'un groupe de jeunes chercheurs rassemblant plusieurs essais parus sous le titre « Du bon usage de la souffrance » (*Médiévales*, 27, 1994, p. 5-67). Les auteurs dressent notamment un état des lieux de la recherche sur l'histoire des sensibilités en France depuis Lucien Febvre. Plus récemment, un groupe de chercheurs s'est penché au États-Unis sur la notion de « colère » et ses fonctions sociales au Moyen Âge. L'ouvrage né de ces échanges intitulé *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages* (éd. B. H. ROSENWEIN, Ithaca-Londres, 1998) a montré tout l'intérêt d'une réflexion croisant ainsi divers champs de compétence autour de l'histoire d'un affect.

144. Tel est le constat que dresse Barbara H. Rosenwein au début de l'ouvrage précédemment cité en écrivant : « The history of anger has yet to be written », wrote Theodore Zeldin in 1977. « The comment could still be made today. Apart from a few studies, pursued mainly by the husband-and-wife team of Carol and Peter Stearns, very little attention has been given to the history of anger or, for that matter, most emotions other than love ». *Anger's Past* (*op. cit.* n. 143), p. 1.

145. Cf. en particulier l'introduction et le dernier chapitre où l'éditrice expose plus particulièrement les problèmes de méthode (*ibid.*, p. 1-5 et 233-247).

146. Cette description des animaux est en effet celle que propose Pierre Damien dans une lettre adressée en 1061 à l'abbé Didier du Mont-Cassin (n. 86, *Die Briefe*, vol. 2, p. 459-504).

écrits d'Odon, comme ceux de Grégoire le Grand¹⁴⁷, invitent en tous cas à se poser la question. Comme l'analyse des *Collationes* a permis de le montrer en effet, l'univers est pour Odon régi par un ordre au sein duquel les affects jouent un rôle important. Ces affects lui permettent de donner un sens aux événements et aux choses à travers une articulation de concepts structurés selon une logique propre qui ne peut être considérée comme le simple reflet de la réalité, puisque face à une réalité semblable, notre conception des affects, de leur nature et de leur mode de fonctionnement, est aujourd'hui fort différente. Cette attention particulière portée à la forme prend en compte le fait que la structure formelle des concepts tient une part importante dans la production du sens. Plus la logique de représentation dans laquelle s'inscrit un concept ou une notion est éloignée de la nôtre, plus l'effet de distorsion est important et plus l'historien doit éviter de lire le texte comme s'il était transparent au sens, c'est-à-dire comme si sa propre logique de représentation collait parfaitement à celle des textes qu'il lit.

Cette remarque est particulièrement vraie pour les notions de *timor* et d'*amor* et ce qu'elles mettent en jeu : la frontière entre le corps et l'âme, entre le lieu du charnel et celui du spirituel, du fait de la spécificité de la conception que la pensée chrétienne, et plus encore la pensée monastique, ont développée concernant le corps, notamment sous l'influence de la logique complexe de la notion de *chair* propre au texte paulinien¹⁴⁸. En raison de l'importance que prend le corps à partir du x^e s. dans la pensée théologique — avec l'affermissement de la doctrine du dédain du monde — et dans la pensée politique et sociale — en raison de la nécessité face à laquelle se trouvent les auteurs monastiques d'intégrer la frange charnelle et séculière de la société à leur vision de l'ordre chrétien —, une étude plus approfondie des conceptions des réformateurs des x^e et xi^e s. concernant le corps et les affects devrait contribuer à une meilleure compréhension des termes dans lesquels ils ont envisagé l'instauration d'un ordre chrétien de la justice au sein de la société de leur temps.

Thierry LESIEUR
Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale
24, rue de la Chaîne
BP 603
F-86022 POISSIERS

147. Soulignant la très forte binarité des découpages conceptuels chez Grégoire le Grand, C. Straw écrit : « Ces écrits doivent cependant être lus avec la même attention que celle accordée à la poésie. La forme et le fond, la structure et l'idée sont inséparables dans les écrits de Grégoire, plus encore que chez de nombreux théologiens chrétiens antérieurs. [...] Du fait que cette grammaire interne ou structure de pensée est si importante dans la spiritualité de Grégoire et si frappante, y compris pour le lecteur non spécialiste, tous ceux qui ont étudié Grégoire ont à juste titre relevé cette caractéristique et ont plus ou moins cherché à l'approfondir ». *Op. cit.*, p. 16-17.

148. Pour une approche des notions de corps, de chair, cf. notamment: H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, Paris, 1949; J.-L. SCHEFFER, *L'invention du corps chrétien*, Paris, 1975; — P. CAMPORISI, *La chair impassible*, Paris, 1986; — J. JOUBERTI, *Le corps sauvé*, Paris, 1991; — *Le corps*, dir. J. Ch. GODDARD et M. LABRIE, Paris, Vrin, 1992; — P. BROWN, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, 1995; — C. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity from 200 to 1336*, New York, 1995; — M. FROMAGET, *L'homme tridimensionnel : corps, âme, esprit*, Paris, 1996.