



HAL
open science

Les hiéroglyphes de dieu. La "démonstration" des "Bestiaires" au regard de la "sénéfiance" des animaux selon l'exégèse de saint Augustin

Christopher Lucken

► **To cite this version:**

Christopher Lucken. Les hiéroglyphes de dieu. La "démonstration" des "Bestiaires" au regard de la "sénéfiance" des animaux selon l'exégèse de saint Augustin. Compar(a)ison, 1994, 1, pp.33-70. hal-03302673

HAL Id: hal-03302673

<https://hal.science/hal-03302673>

Submitted on 6 Jul 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Christopher Lucken

Les hiéroglyphes de Dieu

La *demonstrance* des *Bestiaires* au regard de la *senefiance*
des animaux selon l'exégèse de saint Augustin

Ne redeamur corde in Aegyptum
Saint Augustin, *En. in Psalm. LVII, 10*

«Dans ma jeunesse, avoue Socrate dans le *Phédon* de Platon, je fus pris d'un appétit extraordinaire pour cette forme de savoir qu'on appelle *science de la nature*. Elle me paraissait éblouissante, cette science capable de savoir les causes de chaque réalité, de connaître, concernant chacune, le pourquoi de sa génération, de sa disparition et de son existence. Je ne compte pas les fois où l'examen de questions de ce genre me mettait la tête à l'envers»¹. Socrate énumère alors succinctement les différentes hypothèses proposées par les *physiologiōi* pré-socratiques afin d'expliquer l'«histoire naturelle» de l'univers, la cause permettant à la vie et à la pensée de se constituer, la manière dont tout corps est voué à se transformer, se corrompre et périr. «Résultat: mon incapacité naturelle à ce genre de recherche m'apparut proprement incomparable!» En outre, affirme Socrate, un tel «genre de recherche eut pour effet de me rendre si profondément aveugle que je désappris même ce qu'avant je croyais savoir» (96c). C'est pourquoi, conclut-il un peu plus loin, «j'en arrivai à être lassé de cet examen des choses existantes; et il me sembla que je devais prendre garde à ne pas subir le même accident que ceux qui observent et examinent une éclipse de soleil: certains corrompent parfois complètement leurs yeux pour n'avoir pas regardé dans l'eau l'image de l'astre qu'ils étudient, ou n'avoir pas utilisé un moyen de ce genre. Et c'est à ce type d'accident que je réfléchissais; je me pris à craindre que mon âme ne devienne totalement aveugle à force de regarder les choses avec mes yeux et d'essayer de les atteindre par chacun de mes sens. Voici alors ce qu'il me sembla devoir faire: me réfugier du côté des raisonnements, et, à l'intérieur de ces raisonnements, examiner la vérité des êtres» (99de).

A l'observation directe de la nature entreprise par les *physiologiōi*, Socrate préfère la voie oblique de la dialectique: seuls en effet les *logoi* permettent

¹ Platon, *Phédon* 96ab; trad. M. Dixsault, Paris: GF-Flammarion, 1991.

d'échapper à cette connaissance illusoire à laquelle est ici condamné celui qui s'attache aux phénomènes sensibles; leur éblouissante présence ne serait que simple apparence, s'avérant pour l'âme source d'aveuglement et d'ignorance. Socrate n'oppose toutefois pas aux *choses existantes* une *image* qui en serait le double mimétique, c'est-à-dire la représentation dégradée d'un modèle inimitable, telles ces copies – ombres et images réfléchies sur la surface de l'eau – auxquelles il refuse, dans la *République*, tout statut de vérité (509d-511d), alors que s'en contentent ces «faiseurs d'illusions» que sont pour lui les peintres (598ad). Aussi prend-il soin de limiter la portée de son exemple. «Il se peut... que, dans un sens, ma comparaison ne soit pas ressemblante: car je n'accorde pas du tout que lorsque l'on examine les êtres à l'intérieur d'un raisonnement, on ait plus affaire à leurs images que lorsqu'on les examine dans des expériences directes» (99e-100a). Ce n'est pas à partir d'images proprement dites que se construisent en effet les raisonnements, mais sur la réalité même des êtres; et celle-ci ne relève pas du visible, mais de l'intelligible. La comparaison avancée par Socrate fonctionne donc, en quelque sorte, «la tête à l'envers». Le soleil n'est, ici, que l'ombre d'un reflet projeté au miroir lumineux des idées. C'est dire que, selon Socrate, et à travers lui Platon, la «réalité» sensible n'est jamais qu'une image, étrangère à la vérité et comme irréelle, au regard de sa «forme intelligible», cette «image» idéelle que seule peut retrouver une raison empruntant la voie de la spéculation et de la réminiscence (cf. *Phèdre* 249dc): celle-là même que trace la métaphysique.

Traitant de la théologie physique, ou naturelle, que Platon distingue de la morale et de la théologie rationnelle pour la réserver à la contemplation, soit à la connaissance approfondie de la vérité, et que Varron différencie de la théologie mythique des poètes et de celle, civile, du peuple, pour en faire l'apanage des philosophes, saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, souligne l'apport fondamental des platoniciens pour ce qui concerne l'analyse des réalités corporelles dans leur rapport à Dieu. En effet, affirme-t-il, «ces philosophes que nous voyons à bon droit placés au-dessus des autres par leur glorieuse renommée, ont compris qu'aucun corps n'est Dieu et c'est pourquoi ils se sont élevés au-dessus de tous les corps à la recherche de Dieu. Ils ont compris que rien de changeant n'est le Dieu souverain, et c'est pourquoi ils se sont élevés au-dessus de toute âme et de tout esprit muable à la recherche du Dieu souverain. Ils ont compris ensuite qu'en tout être changeant, toute forme qui le fait être ce qu'il est, quelle que soit sa nature et ses modes, ne peut elle-même exister que par celui qui est véritablement parce qu'il est immuablement»². Tout être vivant, soumis au temps

² *La Cité de Dieu* VIII, vi; trad. G. Combès, Paris: DDB, 1959. La théologie naturelle selon Platon est mentionnée en VIII, iv, et selon Varron, en VI, v, 1.

et à ses transformations, ne peut être, sur terre, que par celui qui recèle en lui, depuis toute éternité, le principe formel de son identité. Ainsi, poursuit saint Augustin, «les platoniciens ont compris que Dieu a fait tous les êtres et n'a pu être fait par aucun. Car ils ont observé que tout ce qui existe est corps ou vie, que la vie est chose supérieure au corps, que la forme du corps est sensible et celle de la vie intelligible. Ils ont donc placé la forme intelligible au dessus de la forme sensible. Or nous appelons sensible ce qui peut être perçu par la vue et le toucher du corps; intelligible, ce qui peut être saisi par le regard de l'esprit» (VIII, vi). Toute chose serait donc partagée entre un corps, dont la structure physiologique est perceptible par les sens, et une forme dont la réalité échappe à ces derniers. Le premier versant, soumis au temps et à l'espace, l'est également au changement; l'autre, immatériel, en est la part idéale, ou spirituelle. «D'où ces penseurs ingénieux, savants et experts en ces matières, ont facilement conclu que la forme première ne se trouve pas dans les êtres où elle s'avère changeante. A leur regard, le corps et l'âme apparaissent avec plus ou moins de forme, de sorte que si toute forme venait à leur manquer, ils perdraient absolument tout être: Ils ont donc vu qu'il existe un Etre où réside la première forme, immuable et dès lors incomparable; et ils ont cru très justement que là se trouvait un principe des choses qui n'aurait pas été fait et par qui tout serait fait» (*ibid.*).

Telles sont donc, selon saint Augustin, les conclusions auxquelles sont arrivés les philosophes platoniciens, ou néoplatoniciens (davantage d'ailleurs que Platon lui-même pour qui, selon le *Timée*, le domaine des idées reste distinct du Demiurge): le monde aurait été créé sur le modèle de la forme paradigmatique contenue tout entière dans le regard intérieur du Créateur. Cette théorie attachée à l'Antiquité est alors ponctuée par une célèbre citation de l'*Épître aux Romains* de saint Paul: «Ainsi, poursuit en effet saint Augustin, ce qui est connu de Dieu, Dieu lui-même le leur a dévoilé quand leur intelligence a perçu à travers les créatures ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité (*Rom. I, 19-20*): lui par lequel ont été créés tous les êtres même visibles et temporels» (*ibid.*). Les pensées platoniciennes et chrétiennes se trouvent réunies par saint Augustin dans une conception commune du rapport de l'homme à la création, selon laquelle la vérité immuable du monde, qui relève de Dieu, ne se révèle qu'à ceux qui sont capables de traverser, par les raisonnements de la dialectique, la réminiscence ou l'intelligence, le corps sensible et perpétuellement instable de ses créatures. «Et voilà, conclut saint Augustin, ce qui concerne cette partie de la philosophie appelée physique, c'est-à-dire naturelle (*physicam, id est naturalem*)» (*ibid.*).

La sentence de saint Paul citée par saint Augustin est, on le sait, au fondement même de la théorie chrétienne de la nature³. C'est par elle qu'Origène

³ Sur la conception du monde et de la nature dans la pensée chrétienne au moyen âge, cf. *La Filosofia della Natura nel Medioevo. Atti del III Congresso internazionale di Filosofia medievale*,

introduit l'important commentaire qu'il consacre au statut des créatures à propos de la comparaison du *Cantique des Cantiques* apparentant l'époux à une chèvre ou au faon du cerf⁴. Et «on chercherait en vain, affirme par exemple Michel de Boüard, une encyclopédie latine où la célèbre théorie de saint Paul et de saint Augustin ne soit pas citée en bonne place, non pas à titre documentaire, mais comme idée directrice du travail»⁵. A cette phrase de l'*Epître aux Romains*, s'ajoute, concernant la doctrine chrétienne relative à la création, celle, bien connue également, dans laquelle saint Paul affirme que: *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc cognoscam sicut et cognitus sum* (I Cor. XIII, 12). Les créatures de Dieu, comme l'ensemble de la nature, est un miroir derrière lequel le Créateur manifeste et dissimule à la fois l'invisible puissance de son véritable visage. L'homme peut en apercevoir un reflet, mais sous la forme d'une image énigmatique et fragmentaire, comme un voile allégorique qu'il lui faudra traverser, qu'il lui faudra lever, s'il veut que la perfection divine transparaisse dans toute sa splendeur.

Cette conception du rapport de l'homme à la création formulée par saint Paul se laisse interpréter de manière contradictoire, selon que l'on met l'accent sur la possibilité offerte par le miroir des créatures de réfléchir une image qui témoigne de la vérité divine du monde, ou sur la nécessité de le traverser aussi rapidement que possible de crainte qu'il ne forme un écran opaque empêchant de plonger jusqu'à la source authentique de sa genèse. C'est à ce second point

Milan, 1966, et notamment l'article de T. Gregory, «L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele» pp. 27-65. Parmi les nombreuses études consacrées au *Physiologus* et aux *Bestiaires*, voir, à propos de ses fondements théoriques, M.J. Curley, «*Physiologus, Physiologia, and the Rise of Christian Nature Symbolism*», *Viator* 11, 1980, pp. 1-10, ainsi que le riche article de Fr. Zambon, «Theologia del Bestiario», *Museum Patavinum* II/1, 1984, pp. 23-51, dont il existe une version synthétique en français, «*Figura Bestialis. Les fondements théoriques du bestiaire médiéval*», *Epopée animale, Fable, Fabliau. Actes du IV^e Colloque de la Société internationale Renardienne, Cahiers d'Etudes Médiévales* 2-3, 1984, pp. 709-19. L'histoire de cette conception allégorique, dont on trouve des traces jusqu'au XIX^e siècle, a fait l'objet d'une étude de C. Meier, «Argumentationsformen kritischer Reflexion zwischen Naturwissenschaft und Allegorese», *Frühmittelalterliche Studien* 12, éd. K. Hauck, 1978, pp. 116-59; voir encore J. Starobinski, «Dieu observable. Les commencements de la science genevoise», *Table d'orientation*, Lausanne: L'Age d'homme, 1989, pp. 13-34.

⁴ *Com. in Cant. Cantic. III*; éd. W.A. Baehrens, *Origenes Werke* 8, Leipzig, 1925, pp. 208-12. Sur ce texte, cf. M.J. Curley, «*Physiologus, Physiologia, and the Rise of Christian Nature Symbolism*», *op. cit.*, pp. 4-6 et Fr. Zambon, «Theologia del Bestiario», *op. cit.*, pp. 26-30.

⁵ M. de Boüard, «Encyclopédies médiévales. Sur la connaissance de la nature et du monde au moyen âge», *Revue des questions historiques*, troisième série, t. XVI, 1930, p. 285. Celui-ci considère même que c'est pour ces «raisons d'ordre métaphysique» que, «dans les traités encyclopédiques du moyen âge, l'étude de la nature doit être considérée comme l'élément essentiel» (p. 261, et cf. pp. 283-84).

de vue que se rattache principalement saint Augustin, ainsi qu'on peut le constater à partir du rapprochement qu'il effectue entre la sentence de l'*Épître aux Romains* et la théorie platonicienne des idées. C'est ce que nous aimerions montrer ici, en précisant le type de lisibilité qu'il attribue aux figures animales qu'il lui arrive de mentionner ou de commenter au cours de son oeuvre. Nous chercherons ensuite à distinguer le point de vue spécifique auquel répondent le *Physiologus* et les différents *Bestiaires* médiévaux.

Ad significandum

La démarche des philosophes platoniciens les menant à la découverte de l'existence de Dieu, sera plus ou moins rejouée par saint Augustin au cours de la biographie intérieure que retrace le dixième Livre des *Confessions*. Sur un mode qui n'est en effet pas sans rappeler ce que dit Socrate dans le *Phédon* à propos de l'intérêt qu'il avait porté dans sa jeunesse aux *physiologoi*, saint Augustin, brûlant de connaître Dieu, commence sa recherche par le monde qui l'entoure. «J'ai interrogé la terre et elle a dit: «Ce n'est pas moi». Et tout ce qui est en elle a fait le même aveu. J'ai interrogé la mer, les abîmes, les êtres vivants qui rampent. Ils ont répondu: «Nous ne sommes pas ton Dieu; cherche au-dessus de nous». J'ai interrogé les brises qui soufflent; et tous les espaces aériens ont dit avec ceux qui les habitent: «Anaximène se trompe: je ne suis pas Dieu». J'ai interrogé le ciel, le soleil, la lune, les étoiles: «Nous non plus nous ne sommes pas le Dieu que tu cherches», disent-ils. Et j'ai dit à tous les êtres qui entourent les portes de ma chair: «Dites-moi sur mon Dieu, puisque vous ne l'êtes pas, dites-moi sur lui quelque chose». Ils se sont écriés d'une voix puissante: «C'est lui-même qui nous a faites». Mon interrogation c'était mon attention; et leur réponse, leur beauté (*species*)»⁶. Aucun élément du monde ni aucune de ses créatures ne sait répondre autrement que par la négative à la question relative à l'identité de Dieu; ils ne peuvent que renvoyer saint Augustin à sa propre interrogation, l'obligeant à chercher au-delà de leur existence celui dont tout ce qu'ils sont capables d'affirmer c'est qu'ils tirent de lui leur beauté: qu'ils sont, dans le *speculum* du monde, les *species* de Dieu.

Après avoir traversé les «vastes palais de la mémoire» (X, viii, 12) qui composent l'espace psychique de l'homme, saint Augustin, toujours à la quête

⁶ *Les Confessions* X, vi, 9; trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris: DDB, 1962.

de Dieu, s'intéressera aux séductions provoquées par chacune des cinq «portes de la chair» (X, xxx, 41 et ss). Le dernier sens qu'il traite, la vue, est, selon la tradition antique, le plus important. Pour Aristote notamment, «la vue est les sens par excellence»⁷. «En effet, précise-t-il dans la *Métaphysique*, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous proposons aucune action, nous préférons, pour ainsi dire, la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances et nous découvre une foule de différences»⁸. C'est à elle que saint Augustin rapporte alors cette «sorte de convoitise, qui porte non pas sur une délectation prise dans la chair mais sur une expérience faite par la chair: c'est une vaine curiosité qui s'affuble du nom de connaissance et de science. Et comme elle réside dans le désir de connaître et que les yeux sont parmi les sens les principaux agents de la connaissance, l'oracle divin l'a nommée *concupiscence des yeux*... C'est ce désir malsain qui fait exhiber dans les spectacles tout ce qui peut étonner. C'est lui qui pousse à scruter les oeuvres de la nature placée hors de notre portée: il ne sert de rien de les connaître, et pourtant les hommes ne désirent rien d'autre que de les connaître»⁹. Ainsi, pour saint Augustin, comme pour Platon, le savoir qui constitue la connaissance du monde ne relève que d'une curiosité aveuglée par les images merveilleuses qui frappent le regard¹⁰. «O obscurité des choses de la nature, quel voile n'est-elle pas pour l'erreur?», s'exclame saint Augustin à

⁷ *De l'âme* III, 3. 3, 429a; trad. J. Tricot, Paris: Vrin, nouvelle éd., 1982.

⁸ *La Métaphysique* A1, 980a; trad. J. Tricot, Paris: Vrin, nouvelle éd., 1981.

⁹ *Les Confessions* X, xxxv, 54-55; «l'oracle divin» est saint Jean, *Épître* I, 2, 16. A. Solignac note à ce sujet qu'«il semble qu'il ne soit pas ici question de science proprement dite, mais plutôt de divination» (p. 241). Je pense que saint Augustin fait bien référence à la «science» au sens large; on pourrait même voir dans la dernière phrase de cette citation une référence implicite à la *Métaphysique* d'Aristote qui s'ouvre sur le postulat selon lequel «tous les hommes désirent naturellement savoir» (A, 1, 980a 21): ce dont le passage des *Confessions* («nihil aliud quam scire homines cupiunt», y lit-on exactement) pourrait bien offrir une sorte de citation, tout au moins indirecte. Sur la science selon saint Augustin, notamment en opposition à la sagesse, cf. Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958 (4e éd.), pp. 231-35, 370-76, 454-57, 471-73 et 687; sur la «curiositas», cf. pp. 277-80 et 350-52, et d'une manière plus générale, A. Labhardt, «Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion», *Museum Helveticum* 17, 1960, pp. 206-24. Sur le statut de la connaissance scientifique durant le moyen âge chrétien, cf. D.C. Lindberg, «Science and the Early Church», *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, éd. D.C. Lindberg et R.L. Numbers, Berkeley-Los Angeles: Uni. of California Press, 1986, pp. 19-48, et E. Grant, «Science and Theology in the Middle Ages», *idem*, pp. 49-75.

¹⁰ Sur le statut de l'image chez saint Augustin, cf. R. Dragonetti, «L'image et l'irreprésentable dans l'écriture de saint Augustin», *Qu'est-ce que Dieu?* Bruxelles, 1985, pp. 393-413, repris dans *La Musique et les lettres». Etudes de littérature médiévales*, Genève: Droz, 1986, pp. 3-23.

propos des exemples douteux utilisés par les manichéens en faveur de leur conception de la présence d'une partie divine au sein des corps. «Quel auditeur, poursuit-il, s'il ne possède aucune connaissance des causes et des effets, aucune lueur de vérité, se trouvant de surcroît d'autant plus apte à être trompé par les apparences matérielles, que les réalités manichéennes ne se voient absolument pas et sont pensées à l'aide d'images sensibles et peuvent s'exprimer en paroles éloquentes, quel auditeur ne croira pas à l'existence de ces réalités?»¹¹. Jeté devant des yeux incapables d'avoir un accès direct à la vérité même des choses, le vêtement de la nature n'est qu'un tissu d'apparences sur lequel miroitent des formes indéfinissables provoquant toutes sortes d'illusions d'optiques.

Dans un passage célèbre des *Confessions*, saint Augustin s'accuse lui-même de céder trop facilement à l'attrait des phénomènes naturels qui s'offrent à sa vue, alors que sa pensée devrait être entièrement concentrée sur Dieu: «Que de bagatelles infimes et méprisables tentent chaque jour notre curiosité, et que de fois nous tombons? Qui en fait le compte? Que de fois, quand on nous raconte des futilités, nous commençons par faire semblant de les tolérer pour ne pas choquer les faibles, et insensiblement nous finissons par nous y intéresser volontiers. Un chien qui court après un lièvre, je ne vois plus ce spectacle quand il a lieu au cirque; mais à la campagne, si je viens à passer, il détourne mon attention, peut-être même de quelque haute pensée, pour la tourner vers lui, vers cette poursuite, m'obligeant à dévier non par le corps de ma monture mais par le penchant de mon coeur. Et si, par cette preuve qui m'est donnée maintenant de ma faiblesse, tu ne m'avertis pas rapidement ou de tirer du spectacle lui-même quelque considération qui m'élève vers toi, ou de mépriser tout cela et de passer mon chemin, sottement je m'hébète. Eh quoi! Je suis assis chez moi, et un lézard qui cherche à prendre des mouches, une araignée qui les entortille dans ses toiles dès qu'elles s'y jettent, suffisent souvent à capter mon attention! Est-ce que par hasard, parce que ces animaux sont petits, il faut en conclure qu'il ne s'agit pas de la même chose? Je pars de cela pour te louer ensuite, toi le merveilleux créateur et ordonnateur de toutes choses, mais ce n'est pas par cela que mon attention commence. Autre chose de se relever promptement, autre chose de ne pas tomber» (X, xxxv. 57). Si les créatures peuvent ouvrir un chemin vers Dieu, le regard porté sur le monde implique d'abord, pour saint Augustin, la chute d'une pensée qui tentait de se maintenir au dessus des phénomènes sensibles. C'est d'ailleurs la représentation de sa *curiositas* et de sa propre captation qui s'offre ici en spectacle à celui qui se laisse prendre aux tentations de la vue. Le voici en effet, tel un chien, un lézard ou

¹¹ *De Moribus ecclesiae catholicae* II, «Les moeurs des manichéens», XVI, 38; trad. B. Roland-Gosselin, Paris: DDB, 1949. Voir l'ensemble du chap. XVI qui met en doute le témoignage des sens corporels.

une araignée, à la poursuite d'animaux minuscules, ou tel un lièvre et une mouche, pris dans le voile que tissent les yeux d'un désir éloigné de Dieu comme dans les filets d'un chasseur diabolique¹². L'intérêt porté au monde, l'attention dirigée vers les oeuvres de la nature, conséquences de la *concupiscence des yeux*, ont, dans le fil d'une pensée qui tente de se nouer au point fixe autour duquel tourne toute la création, l'effet d'une véritable coupure: *lapsus* jouant, dans le champ d'une connaissance dominée par le Logos, la Chute qu'entraîna le serpent lorsqu'il proposa à Adam et Eve de goûter le fruit qui permettrait à leurs yeux de s'ouvrir à la science du bien et du mal (cf. *Gen.* I, 3, 5-6).

Saint Augustin reconnaît néanmoins dans ce passage des *Confessions* la possibilité offerte aux créatures de jouer un rôle positif dans l'élévation de l'homme vers Dieu. Il arrive même, ailleurs, qu'il fasse appel à sa connaissance de la nature, témoignant par là de la perfection du projet conçu par «le merveilleux créateur et ordonnateur de toutes choses». Il en est ainsi, par exemple, lorsqu'il s'oppose à certains savants qui dénie toute forme de mémoire aux poissons. «Mais ils se trompent, faute d'expérience», affirme-t-il. «Je l'ai constaté moi-même, comme le constateront ceux qui peuvent et veulent en faire l'expérience. Il y a en effet dans la région de Bulla-Regia un grand bassin rempli de poissons. Les visiteurs qui d'en haut les observent ont l'habitude de leur jeter quelque nourriture: les poissons convergent pour s'en emparer ou luttent pour se l'arracher. Habitué à cette aubaine, ils suivent à la nage, en groupe, les gens qui se promènent au bord du bassin, vont et viennent avec eux, attendant que ceux dont ils sentent la présence leur jettent quelque chose»¹³.

Les animaux, pour saint Augustin, peuvent également servir d'arguments au cours de débats doctrinaux. C'est ainsi que le frétillement des queues des lézards lorsque celles-ci se sont séparées du corps, ou le maintien d'une vie propre dans chacune des deux moitiés d'un mille-pattes qui a été coupé en deux, parlent en faveur d'une présence de l'âme dans toute l'étendue du corps¹⁴. La salamandre, parce qu'elle vit dans le feu, témoigne à son tour que tout ce qui brûle ne

¹² «Je résiste aux séductions des yeux, affirmait peu avant saint Augustin, pour ne pas y embarasser mes pieds, qui me permettent d'entrer dans ta voie; et j'élève vers toi des yeux invisibles, pour que tu dégages *mes pieds du filet* (*Ps.* 24, 15). Tu les dégages souvent, car ils tombent dans le filet; toi, tu ne cesses pas de les dégager, tandis que moi je suis fréquemment immobilisé dans les pièges répandus partout» (*X*, xxxiv, 52).

¹³ *La Genèse au sens littéral* VIII, 12; trad. P. Agaësse et A. Solignac, Paris: DDB, vol. I, 1972. H.-I. Marrou estime cependant que les connaissances de saint Augustin concernant l'histoire naturelle sont surtout «d'origine livresque» (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, *op. cit.*, p. 136; un certain nombre d'occurrences d'animaux dans son oeuvre sont résumées aux pp. 139-41).

¹⁴ Cf. *La Grandeur de l'âme* XXXI, 62.

se consume pas, comme cela sera le cas de l'âme en enfer¹⁵. Cette merveille, de même que ce qui est rapporté, par exemple, de la chair morte du paon qui ne se corrompait pas, ou des cavales de Cappadoce qui seraient fécondées par le vent, apportent surtout la preuve de la toute-puissance du Créateur¹⁶; ainsi qu'en témoignent exemplairement la naissance virginale du Christ et les miracles, Dieu est capable de bouleverser l'ordre habituel de la nature.

Saint Augustin accorde encore une valeur d'enseignement au spectacle de la nature; il reprend notamment l'exemple de la fourmi utilisé par Salomon. L'homme mauvais «n'a point imité la fourmi; il n'a point amassé de grains quand c'était l'été (*Prov* VI, 6 et XXX, 25). Que veut dire, quand c'était l'été? Lorsque la vie était paisible, que la prospérité du monde était disposée à son profit, qu'il était oisif, c'était ça pour lui l'été. Imiter la fourmi, ce serait entendre le Verbe de Dieu, amasser les grains et les rentrer à l'intérieur. Lorsque sont arrivés les atteintes des tourments, que sont venus les frimas de la torpeur, la tempête de la crainte, le froid de la tristesse, que ce soit par quelque dommage, une santé menacée, la mort de certains proches, ou quelque déshonneur et humiliation, c'était pour lui l'hiver. La fourmi retourne à ce qu'elle a amassé en été; et à l'intérieur de son réduit secret, là où nul ne la voit, elle se repaît de son labeur estival. Quand elle amassait ses provisions en été, tous la voyaient; quand elle s'en nourrit en hiver, personne ne la voit. Qu'est-ce que cela? Regarde la fourmi de Dieu: chaque jour elle se lève, court à l'Eglise de Dieu, prie, entend la lecture des saintes Ecritures, chante un hymne, rumine ce qu'elle a entendu, médite en elle-même, enfouit en son for intérieur les grains qu'elle a récoltés sur l'aire. C'est ainsi que font ceux qui écoutent avec sagacité ce que je dis ici-même...»¹⁷. Saint Augustin énumère également différentes caractéristiques du cerf à propos du premier vers du *Psaume XLI*, au cas où la soif qui fait courir cet animal à la fontaine ne soit pas la seule chose que l'Ecriture veuille que le lecteur considère à son propos¹⁸. L'une des particularités de cet animal se retrouve dans la *Question 71* portant sur la nécessité qu'ont les hommes de s'entraider. «Voyez les cerfs, dit saint Augustin: suivant certains auteurs experts en ces matières, quand ils passent l'eau pour atteindre des herbages dans une île, ils s'alignent de façon à reporter les uns sur les autres le fardeau de leurs têtes, la charge de leurs bois, en sorte que le suivant repose la

¹⁵ Cf. *La Cité de Dieu* XXI, iv, 1.

¹⁶ Cf. *La Cité de Dieu* XXI, iv, 1 et v, 1.

¹⁷ *Enarratio in Psalmum LXVI*, 4; PL 36, col. 804-05 (lorsqu'il n'y a pas d'indication contraire, les traductions sont miennes: je remercie vivement Jean-Yves Tilliette d'avoir bien voulu les revoir); sur la fourmi, cf. également l'*Enarratio in Psalmum XLI*, 16, *idem*, col. 475.

¹⁸ «Sed forte non hoc Scriptura solum nos in cervo considerare voluit, sed et aliud» (*Enarratio in Psalmum XLI*, 3; PL 36, col. 465; et cf. col. 464-66). Saint Augustin cite d'ailleurs à ce sujet le passage célèbre de la première *Lettre aux Romains* de saint Paul.

tête sur le précédent en allongeant le cou. Et puisqu'il faut bien qu'il y en ait un en avant des autres, sans congénère par devant pour lui confier sa tête, il paraît qu'ils s'en chargent tour à tour; quand il est fatigué par le poids de sa tête, celui qui est en pointe passe à l'arrière, et il cède la place à celui dont il portait la tête quand il menait lui-même. Ainsi portant les fardeaux les uns des autres ils passent l'eau jusqu'à ce qu'ils atteignent la terre ferme (Plin., *Hist. nat.* VIII, xxxii). Peut-être Salomon pensait-il à cet instinct des cerfs en écrivant: «*Que le cerf de l'amitié et que le faon de tes affections s'entretiennent avec toi*» (Prov. V, 19). Car rien ne prouve aussi bien l'amitié que de porter le fardeau de l'ami¹⁹. Le spectacle offert par la fourmi et les cerfs doit permettre de tirer «quelque considération qui l'élève vers Dieu» et en particulier un enseignement moral; ce sont là des images exemplaires à partir desquelles l'homme peut modeler son propre comportement. Leur fonction apparaît donc comparable à celui des animaux dans la fable ésopique.

Mais «lorsqu'on se demande ce qu'il faut croire en matière de religion, affirme saint Augustin dans l'*Enchiridion*, il ne s'agit pas de fouiller la nature à la manière de ceux que les Grecs appellent physiiciens... Il suffit au chrétien de croire que la cause de toutes les choses créées, tant célestes que terrestres, tant visibles qu'invisibles, n'est pas autre que la bonté du créateur, qui est l'unique et vrai Dieu; et qu'il n'existe aucun être qui ne soit lui ou [ne provienne] de lui»²⁰. Si, comme le met en scène le Livre X des *Confessions*, saint Augustin interroge les créatures de Dieu au sujet de leur Créateur, il lui faudra s'en séparer pour arriver jusqu'à lui. C'est ce à quoi invitaient les réponses qu'elles lui avaient adressées. A l'instar de la conversion de Socrate se tournant vers les raisonnements de la dialectique, devra se substituer, aux sens de l'homme extérieur, le jugement de l'homme intérieur: «c'est à lui en effet qu'en réfèrent tous les messagers corporels, comme au président et au juge des réponses du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils renferment, quand ils disaient: «Nous ne sommes pas Dieu», et: «C'est lui-même qui nous a faits» (X, vi, 9).

Car, à la différence des bêtes qui s'en tiennent à leur expérience sensible, comme cela est souligné depuis l'Antiquité, l'homme se caractérise par sa capacité d'interroger et de juger. C'est ce que répète saint Augustin à propos de la beauté que le monde manifeste aux yeux de ceux qui le regardent. «Les animaux petits et grands la voient, mais ils ne peuvent interroger; car il n'y a pas en eux ce juge préposé aux messages des sens qu'est la raison. Les hommes, eux, peuvent interroger afin que les mystères invisibles de Dieu deviennent, par les êtres créés, intelligibles à leurs regards; mais, en aimant ces créatures, ils se mettent sous

¹⁹ *Questiones 83*, question 71, 1; trad. G. Bardy, J.-A. Beckaert et J. Boutet, Paris: DDB, 1952.

²⁰ *Enchiridion* III, 9; trad. J. Rivière, Paris: DDB, 1988.

leur dépendance, et cette dépendance les empêche de porter un jugement. Et ces créatures ne répondent à ceux qui interrogent que s'ils portent un jugement. Ce n'est pas qu'elles changent leur voix, c'est-à-dire leur beauté (*speciem*), si l'un se contente de voir tandis qu'un autre voit et interroge, de sorte qu'elle apparaîtrait autrement au premier, autrement au second; mais, apparaissant de la même manière à tous deux, elle est muette pour le premier, elle parle pour le second. Ou plutôt elle parle pour tous, mais ceux-là comprennent qui, accueillant sa voix au-dehors, au-dedans la comparent avec la vérité» (X, vi, 10). Si, à travers ses créatures, Dieu a manifesté aux yeux de l'homme la puissance invisible de son Verbe, ce dernier doit entendre la voix qui résonne en silence au coeur des *species*. «Tu m'as dit, Seigneur, poursuit plus loin saint Augustin, d'une voix forte à l'oreille intérieure, que toutes les natures et les substances, qui ne sont pas ce que tu es et sont pourtant, c'est toi qui les as faites» (XII, xi, 11). A l'oeil, ouvert sur le monde et considéré comme le principal organe des sens, doit répondre la raison de l'oreille intérieure.

Cependant, cette voix qui retentit au sein du monde ne peut que s'en tenir à la négation de l'identité divine des créatures: «De fait, la vérité me dit: «Ton Dieu n'est pas la terre ou le ciel, ni aucun corps». Cela, la nature de ces choses le dit (*hoc dicit eorum natura*)» (X, vi, 10). A l'homme qui l'interroge sur son Créateur, le miroir de la nature n'offre qu'une réponse – un reflet: *species* – qui en maintient le caractère énigmatique: l'image serait la figure inversée d'une voix vouée à n'être qu'une continuelle négation – dans l'attente que, du silence qu'elle ouvre ainsi au coeur de l'homme, jaillisse la plénitude du Verbe (cf. IX, x, 25). Seuls les anges «n'ont pas besoin de lever les yeux vers ce firmament et d'y lire pour connaître ton verbe. Oui, *sans cesse ils voient ta face* et y lisent, sans syllabes temporelles, ce que veut ton éternelle volonté. Il y a chez eux lecture, élection et dilection. Ils lisent sans cesse, et jamais ne passe ce qu'ils lisent. Car c'est par élection et avec dilection qu'ils lisent l'immutabilité même de ton dessein. Leur manuscrit ne se ferme pas et leur livre ne se replie pas, parce que toi-même tu es cela pour eux et tu es *éternellement*, parce que tu les as placés au-dessus de ce firmament, fermement établi par toi au-dessus de l'infirmité des peuples d'en bas, pour que ces peuples lèvent les yeux vers lui et y prennent connaissance de ta miséricorde, qui t'annonce dans le temps toi qui as fait le temps» (XIII, xv, 18). Pour l'homme, par contre, «c'est *dans la figure* des nuées, à *travers le miroir* du ciel, et non pas comme il est, que ton verbe nous apparaît» (*ibid.*). De plus, la faute originelle a introduit une fracture entre le Verbe créateur et son image, entraînant l'assujettissement de l'homme au corps et aux sens.

«Avant la Chute, affirme saint Bonaventure dans son *Breviloquium*, l'homme possédait une nature parfaite²¹». En lui avaient été conjoints sans hiatus «une

²¹ *Breviloquium*, Partie 2, chap. 11, 6; Paris: Editions franciscaines, 1967.

créature douée de sens interne pour connaître le livre intérieur, c'était l'ange», et une «créature douée du sens extérieur, c'était chaque animal». Chacune de ces deux créatures est pourvue d'un mouvement qui lui est propre: «le premier selon l'impulsion de la raison dans l'esprit, le second selon l'impulsion de la sensibilité dans la chair» (2, 11, 2-3). C'est ainsi qu'à travers les figures du monde, Adam pouvait avoir connaissance de Dieu. Certes, il ne le voyait encore qu'en miroir; mais, soutient saint Bonaventure, celui-ci était alors sans énigme²². C'est pourquoi, «dans l'état d'innocence, lorsque l'image n'était pas viciée, mais rendue déformée par la grâce, le livre de la créature suffisait, dans lequel l'homme pouvait s'exercer lui-même à saisir la lumière de la sagesse divine» (2, 12, 4). C'est ce que représente de manière exemplaire la nomination des animaux par Adam²³.

Mais avec la Chute, le firmament du ciel a sombré dans le miroir brisé du monde; c'est pourquoi Dieu lui a ajouté le «firmament» de la «divine Ecriture». «Oui, affirme saint Augustin, *le ciel se repliera comme un livre* (Es. 34, 4), et maintenant, comme une peau, il est tendu au-dessus de nous. Ta divine Ecriture en effet possède une plus sublime autorité, maintenant qu'ont subi la mort d'ici-bas ces mortels par qui tu nous l'as dispensée. Et tu sais, toi, Seigneur, tu sais comment tu as revêtu de peau les hommes, quand le péché les rendit mortels. Aussi as-tu étendu, *comme une peau* (Psalm. 103, 2), le firmament de ton livre, je veux dire tes paroles concordantes que, par le ministère des mortels, tu as établies au-dessus de nous» (Conf. XIII, xv, 16). Le parchemin contenant le texte biblique vient ainsi au secours du vêtement de peau qui, comme celui d'un animal, recouvre désormais l'homme réduit à son corps mortel.

L'homme dispose donc de deux livres. Aussi, selon l'*Homélie sur le prologue de Jean* de Jean Scot Erigène, «c'est d'une double manière que la lumière éternelle se fait connaître elle-même au monde: par l'Ecriture et par les créatures. Car la divine connaissance ne peut être restaurée en nous que par les lettres de l'Ecriture et par le spectacle des créatures. Etudie les paroles de l'Ecriture et, dans ton esprit, comprends-en la signification: tu y découvriras le Verbe. Par tes sens corporels, observe les formes et la beauté des choses visibles: en elles, ton intelligence reconnaîtra le Verbe de Dieu»²⁴.

²² «Per speculum, non autem in aenigmate» (II Sent., 23, 2, 3; cité par E. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1943 (2e éd.), p. 348, n. 2. Sur le rapport à la nature chez saint Bonaventure, cf. chap. XIV, pp. 347-62).

²³ Sur cette scène, cf. X. Muratova, «Adam donne leurs noms aux animaux. L'iconographie de la scène dans l'art du Moyen Age: les manuscrits des bestiaires enluminés du XIIe et du XIIIe siècles», *Studi Medievali* 16, 1975, pp. 367-94, et P. Dronke, «La creazione degli animali», *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo XXXI*, Spolète, 1985, t. II, pp. 809-48.

²⁴ *Homélie sur le Prologue de Jean*, XI; trad. E. Jeauneau, Paris: Cerf, 1969.

Saint Augustin met en rapport ces deux livres au cours d'un de ses commentaires des *Psaumes*. «Soyez attentifs et regardez la vérité, dit-il. Quand ces choses furent racontées, elles étaient obscures parce qu'elles ne s'étaient pas encore produites: mais maintenant, qui ne comprendrait qu'elles se sont enfin réalisées? Que la page de Dieu te soit un livre pour que tu entendes ces choses; que l'orbe de la Terre te soit un livre pour que tu puisses les regarder. Dans les livres ne peuvent lire que ceux qui connaissent les lettres; alors que même celui qui est ignorant peut lire dans le monde entier»²⁵. Il y a un livre pour les oreilles et un livre pour les yeux. Le premier, qui contient les saintes Ecritures, ne peut être déchiffré que par les *litterati*, ceux qui savent lire – c'est-à-dire ceux qui savent entendre ce que disent les lettres dessinées sur la page. Le second livre est accessible à tous les *illitterati*²⁶; incapables de donner un sens à l'écriture, ils doivent se reporter aux figures que Dieu a manifestées au livre d'images de la Création. Ainsi, quand les mots se révèlent incompréhensibles, il demeure toujours possible de s'en remettre aux choses, et de placer en regard de la *divina pagina*, les images du monde.

Cependant, ce livre d'images qui permet d'élucider la lettre de Dieu est ici un monde transformé par la révélation christique; et la Bible, le lieu d'une parole prophétique dont chacun doit pouvoir constater qu'elle s'est réalisée depuis sur Terre (sont commentés les versets 3 et 4 du *Psaume XLV*). Aussi, ne s'agit-il pas, pour saint Augustin, de reconnaître une quelconque supériorité du livre du monde sur celui de l'Écriture. L'orbe de la Terre apporte la preuve visible de ce que présageait cette dernière; elle seule permet toutefois d'en saisir la véritable signification. C'est là, «au *firmament* de ton Écriture», affirme saint Augustin, que «tu travailles à nous convaincre de faire une séparation entre l'intelligible et le sensible comme entre le jour et la nuit, ou plutôt entre les âmes les unes adonnées à l'intelligible, les autres au sensible» (*Conf. XIII, xviii, 22*). Pour saint Augustin, en effet, les créatures qui se reflètent dans le miroir de la nature sont devenues fondamentalement énigmatiques, insignifiantes, noyant l'intelligible dans le sensible sans véritablement permettre de percevoir à travers elles la puissance de Dieu. Les oiseaux, qui s'élevaient jusqu'au firmament afin d'indiquer aux hommes la direction que devait suivre leur regard, ont été obligés de se transformer en paroles de l'Évangile (cf. *XIII, xxiii, 34*). C'est à l'Écriture, pourvue d'une «plus sublime autorité» que le livre qu'elle remplace, de rendre aux créatures la lisibilité qu'elles ont perdue dans la Chute de l'homme. C'est ce que précise notamment saint Bonaventure dans le prologue

²⁵ *Enarratio in Psalmum XLV*; PL 36, col. 518.

²⁶ Cf. H. Grundmann, «*Litteratus – illitteratus*. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter», *Archiv für Kulturgeschichte* 40, 1958, pp. 1-65, repris dans ses *Ausgewählte Aufsätze*, Stuttgart, 1978, t. III, pp. 1-66.

de son *Breviloquium*: «L'Écriture a été donnée pour diriger l'homme vers ce qu'il faut savoir et ce qu'il faut faire afin de parvenir à ce qu'il faut désirer. Or, toutes les créatures ont été faites pour servir l'homme qui tend vers la patrie céleste. L'Écriture assume donc les diverses images de ces créatures afin de nous enseigner, par elles, la sagesse qui nous dirige vers les choses éternelles... Donc, l'Écriture sainte donnée par l'Esprit-Saint assume le livre de la créature en le rapportant à sa fin selon une triple intelligence, afin que par la tropologie nous ayions la connaissance de ce qu'il faut faire avec courage, par l'allégorie, de ce qu'il faut croire en toute vérité, par l'anagogie, de ce qu'il faut désirer avec délectation»²⁷. Le miroir défaillant du monde, devenu incompréhensible et comme illisible, a été suppléé par le livre de la Bible; seule une lecture allégorique fondée sur sa lettre peut désormais donner sens aux créatures animales qui, telles des images muettes, se reflètent au miroir de la nature.

Saint Augustin reconnaît pourtant une certaine utilité à la connaissance du livre du monde pour la compréhension du texte biblique. En effet, affirme-t-il dans le *De Doctrina christiana*, «l'ignorance des choses ... rend obscures ces expressions figurées, quand elle porte sur les propriétés des êtres animés, des pierres, des plantes, ou autres créatures qui sont mis dans les Écritures, en vue d'une signification symbolique. On sait, en effet, à propos du serpent qui, pour préserver sa tête, présente son corps tout entier à ceux qui le frappent, combien ce geste éclairé le sens des paroles du Seigneur, nous ordonnant d'être astucieux comme les serpents (*Matth. X, 16*), c'est-à-dire de préserver notre tête, le Christ, en présentant de préférence notre corps à nos persécuteurs, afin que la foi chrétienne ne soit pas, en quelque sorte, tuée en nous, si, pour épargner notre corps, nous renions le Christ. On sait encore à propos du serpent qui, se contractant dans les passages étroits de sa caverne, abandonne, dit-on, son ancienne peau, et reçoit des forces nouvelles, combien sa transformation nous incite à imiter son astuce, à nous dépouiller du vieil homme pour revêtir, selon le mot de l'Apôtre, l'homme nouveau (*Ephés. IV, 22, 2; Coloss. III, 9, 10*), et à nous dépouiller à travers les passages étroits, selon le mot du Seigneur: *Entrez par la porte étroite* (*Matth. VII, 13*). De même, d'ailleurs, que la connaissance des propriétés du serpent éclaire maintes figures que l'Écriture a coutume de donner à l'occasion de cet animal, de même aussi l'ignorance des propriétés de certains animaux dont elle fait également mention, embarrasse fort celui qui cherche à comprendre. Pareil embarras est produit par l'ignorance des pierres, des plantes, et de tous les arbustes qui tiennent par des racines»²⁸. Afin que celui qui ignore les natures animales auxquelles il est fait référence dans l'Écriture ne

²⁷ Saint Bonaventure, *Breviloquium*, Prologue 4, 5; Paris: Editions franciscaines, 1966.

²⁸ *De Doctrina Christiana* II, xvi, 24; trad. G. Combès et l'abbé Farges, Paris: DDB, 1949.

se retrouve pas dans la même situation qu'un illettré, incapable de donner sens à ce qu'il lit, il peut donc s'avérer nécessaire de s'en remettre au livre du monde.

Mais saint Augustin ne reconnaît pas pour autant une véritable lisibilité à la nature; il ne s'agit pas pour lui de lui attribuer un quelconque symbolisme propre, mais d'éclairer les figures utilisées par le texte biblique afin d'en comprendre la signification allégorique. C'est pourquoi les animaux peuvent être sujets à des interprétations contradictoires. Par exemple, la licorne signifie aussi bien l'orgueil que l'unité divine²⁹. Il en est pareillement des «bêtes de la forêt» ou du lion. En effet, dit saint Augustin, «le nom même du lion signifie Dieu, car le lion de la tribu de Judas a vaincu (Apoc.V, 5), et le diable, car il a foulé le lion et le dragon (Psalm. XC, 13). Apprenez à discerner quand les choses sont dites de manière figurée (*figurate*); ce n'est pas parce que vous lisez quelque part que la pierre signifie le Christ (I Cor. X, 4), que vous devez considérer que la pierre est partout le Christ. Elle peut signifier une chose ou l'autre, comme lorsque tu prêtes attention à la position dans laquelle une lettre a été placée, car c'est en fonction d'elle que tu en comprendras la signification. Si tu entends la première lettre du nom de Dieu, et que tu penses qu'elle doit toujours être placée à cet endroit, il te faudra l'effacer du nom du diable. Le nom de Dieu commence en effet avec la même lettre que celui du diable; et il n'y a pourtant rien de plus différent que Dieu et le diable. Vois donc comme il est éloigné des choses humaines et divines, celui qui dirait de la lettre D prise séparément qu'elle ne devrait pas se trouver en tête du nom du diable, et qui répondrait quand on lui demanderait pourquoi: «Je lis cette lettre dans le nom de Dieu». On se moquerait de lui, car il ne mérite même pas qu'on lui fasse entendre raison. Ne cherchez donc pas à connaître d'une manière aussi infantile les réalités divines, au point de penser que je me contredis parce que j'ai dit plus haut que les bêtes de la forêt signifient les Gentils et que je dis maintenant qu'elles signifient les démons et les anges de la prévarication. Ce sont là en effet des comparaisons (*similitudines*), et en quelque lieu qu'elles se trouvent, elles doivent être expliquées en fonction de leur contexte»³⁰. Les animaux n'ont pas davantage de signification qu'une simple lettre: leur sens dépend du passage où ils ont servi de comparaison, et non d'une quelconque valeur intrinsèque³¹.

²⁹ «*Et exalbitur sicut unicornis cornu meum. Quare dixit, sicut unicornis? Aliquando unicornis significat superbiam, aliquando unicornis exaltationem unitatis significat...*» (*Enarratio in Psalmum XCI*, 11; PL 37, col. 1178).

³⁰ *Enarratio in Psalmum CIII*, 22; PL 37, col. 1375-76.

³¹ L'exemple contradictoire du lion est également cité dans le *De Doctrina christiana* au sujet des mots «tirés de choses ayant un sens analogue (*a similibus rebus*) ou se touchant de très près par un sens voisin. Mais, poursuit saint Augustin, comme les choses sont semblables (*res similes*) sous de multiples aspects, gardons-nous de prendre pour règle qu'une chose signifie toujours, ce que, par analogie (*per similitudinem*), elle signifie en quelque endroit... A

Purs signifiants, les animaux cités dans la Bible ne nécessitent pas que la nature qui leur est conférée corresponde à la réalité des faits. Saint Augustin l'affirme notamment à propos du serpent aspic dont le *Psaume* LVII (5-6) dit qu'il se bouche les oreilles pour ne pas être séduit par la voix de l'enchanteur. «C'est ce que nous entendons dire, et qu'affirment les hommes qui se consacrent autant que possible à cette connaissance, mais que l'Esprit de Dieu connaît mieux que tous les hommes. Ce n'est pas en vain que cela a été dit, mis à part le fait que ce que l'on raconte au sujet de l'aspic soit vrai. L'aspic, quand il commença à souffrir de l'enchanteur Marsus qui l'attirait au moyen de quelques incantations appropriées, dont plusieurs même étaient magiques, écoutez ce qu'il fit. Mais avant que vous ne prêtiez attention à cela, mes frères, il me faut encore dire la chose suivante, afin que personne de ceux qui m'écoutent ne se montre perplexé: ce n'est pas, à chaque fois qu'une comparaison (*similitudo*) est fournie, la chose (*res*) en tant que telle qui est louée par l'Écriture, mais c'est seulement en tant qu'elle est un point de départ à la comparaison... Prends garde à ce qui t'est dit à des fins de ressemblance, ou à ce qui t'est montré en vue d'un interdit. C'est ainsi qu'a donc été proposée une certaine comparaison à partir de Marsus, qui enchantait l'aspic afin qu'il sorte de sa caverne ténébreuse: il veut surtout l'attirer à la lumière. Celui-là cependant, aimant les ténèbres dans lesquels il se vautre, se cache, et on rapporte que ne voulant pas sortir, refusant par conséquent d'entendre la voix par laquelle il se sent contraint de le faire, il colle une oreille contre terre, et obstrue l'autre avec sa queue; évitant ainsi ces voix autant qu'il lui est possible, il ne répond pas à l'incantation. L'Esprit de Dieu dit que lui sont semblables tous ceux qui n'entendent pas le Verbe de Dieu, et qui non seulement ne le font pas, mais ne veulent absolument pas qu'on le leur fasse entendre»³². C'est à la comparaison qu'il faut prêter attention,

l'examen, cette variété de sens se présente sous deux formes. Tous les objets, en effet, ont tantôt une signification tantôt une autre si bien que ces significations peuvent être soit contraires soit simplement différentes. Par exemple, elles sont contraires quand un même objet est pris analogiquement (*per similitudinem*), tantôt en bonne part tantôt en mauvaise. C'est... le cas du *lion* qui désigne le Christ dans le passage où il est dit: «Il a vaincu, le lion, sorti de la tribu de Judas» (*Apoc.* V, 5), et le diable dans le passage où il a été écrit: «Votre adversaire le diable rôde comme un lion rugissant, en quête de qui il peut dévorer» (*I Pierre* V, 8). De même le serpent est pris en bonne part dans: «Soyez prudents comme le serpent» (*Matth.* X, 16), et en mauvaise part dans: «Le serpent séduisit Eve par son astuce» (*II Cor.* XI, 3)» (III, xxv, 34-36, *op. cit.*). Fr. Zambon parle à ce propos d'un «mutamento di prospettiva» qui «corrisponde perfettamente a quello osservabile nello sviluppo dei Bestiari dalla primitiva forma greca alle successive rielaborazioni mediolatine e romanze» («Teologia del bestiario», *op. cit.*, pp. 39-40). Mais il s'agit moins, à notre avis et comme nous le précisons plus loin, d'une évolution liée aux Bestiaires que d'une différence de perspective due au point de vue exégétique de saint Augustin.

³² *Enarratio in Psalmum LVII*, 7; PL 36, col. 679-80.

non à la chose elle-même. Aussi celle-ci peut très bien se révéler erronée tout en gardant sa force signifiante ou sa valeur exemplaire. C'est pourquoi, «si quelqu'un, par exemple, vient à dire que les aiglons emportés dans le ciel par la serre paternelle et présentés aux rayons du soleil, sont rejetés à terre, comme dégénérés si leurs yeux ont cillé (comme si la lumière était, en quelque sorte une preuve à conviction), cet homme ne doit pas être jugé hérétique, même si le fait est faux. Mais, parce que nous découvrons cette histoire dans les écrits de gens instruits et que la renommée la divulgue, il ne faut pas penser que ce soit une sottise, même si ce n'est pas vrai. Cela, si on le croit, n'atteint pas la foi qui fait de nous des fidèles, pas plus qu'il ne la secourt»³³. Seule la raison pour laquelle ce trait est rapporté légitime son emploi. Commentant le verset 5 du *Psaume CII* (*renovabitur sicut aquilae juvenus tua*), saint Augustin reprend la question supposée de son auditeur demandant «quand sera renouvelée ta jeunesse. Et on ajoute, *comme l'aigle*. Il y a assurément quelque chose de caché ici: ce que l'on a l'habitude de dire au sujet de l'aigle, ne le passons pas sous silence, car on ne peut pas comprendre cette formule sans connaître la chose qu'elle désigne. Qu'il soit au moins insinué dans notre cœur que ce n'est pas sans raison que le Saint Esprit a dit: *renovabitur sicut aquilae juvenus tua*. Cela signifie en effet pour nous résurrection. Certes, la jeunesse de l'aigle se voit renouvelée, mais pas en vue de l'immortalité. C'est une comparaison (*similitudo*) qui est fournie, quand à partir d'une chose matérielle, celle-ci peut être employée pour signifier d'une certaine façon une chose immortelle, non pour la démontrer (*ad... significandam, non ad demonstrandam*)»³⁴. Saint Augustin ne mentionnera donc la nature de l'aigle, qui brise son bec contre une pierre afin de lui rendre son aspect primitif, que pour mieux comprendre la comparaison utilisée par le Psalmiste. Mais ce n'est pas parce qu'une telle caractéristique semble impliquée dans la Bible qu'elle en devient pour autant une preuve visible de la résurrection: ce n'est pas pour l'éternité que l'aigle retrouve en effet sa jeunesse. Sa nature n'en est que le signe, utilisée sous la forme d'une comparaison afin de signifier à l'homme sa propre résurrection.

On constate que saint Augustin considère les animaux cités dans la Bible principalement comme des comparaisons; ils répondent ainsi, selon la définition de la *Rhétorique à Herennius*, à «un procédé de style qui applique à une chose un élément emprunté à une chose différente»³⁵. On emploie la comparaison,

³³ *De Gestis Pelagii* VI, 18; trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, Paris: DDB, 1966.

³⁴ «...Data est enim similitudo, quantum de re mortali potuit trahi ad rem utcumque significandam immortalem, non ad demonstrandam» (*Enarratio in Psalmum CII*, 9; PL 37, col. 1323).

³⁵ «Similitudo est oratio traducens ad rem quampiam aliquid ex re dispari simile» (*Rhétorique à Herennius* IV, 59; éd. et trad. G. Achard, Paris: *Les Belles Lettres*, 1989). A

poursuit la *Rhétorique à Herennius*, «pour embellir, pour prouver, pour rendre plus clair, pour mettre sous les yeux. Etant utilisée pour quatre motifs, elle s'exprime aussi de quatre façons: par le contraire, la négation, le parallèle, le rapprochement rapide» (*ibid.*). Quintilien assimile quant à lui les comparaisons employées comme preuve, ainsi que les fables poétiques, et notamment ésopiques, à l'exemple. Ainsi, «pour exhorter à l'action politique, on peut montrer que même les abeilles et les fourmis, qui sont des êtres dénués de parole et qui sont même de petits animaux, n'en travaillent pas moins pour la communauté»³⁶. Quintilien souligne également l'importance de la comparaison «pour jeter avec éclat de la lumière sur les choses»; elle a ainsi «pour objet de rendre les images des choses» (*rerum imaginem*). Exemple: «Tels des loups ravisseurs dans la nuée obscure et: Comme l'oiseau rasant la surface des ondes / Vole autour du rivage et des rocs poissonneux»³⁷. La comparaison place la chose dont on parle devant les yeux, déplaçant ainsi le discours dans le champ du regard. Elle fournit une image qui permette de voir l'objet concerné, qui en soit en quelque sorte un équivalent visuel. Aussi, précise encore la *Rhétorique à Herennius*, «dans les comparaisons, il faut veiller avec soin, quand nous présentons le terme de comparaison pour lequel nous avons employé la figure, à utiliser un vocabulaire bien adapté. Exemple: *De même que les hirondelles sont là au temps chaud et s'enfuient quand elles sont chassées par le froid...* – nous empruntons alors les mots à ce même registre de comparaison, par métaphore – *...de même les faux amis sont là quand le ciel de notre vie est serein et, dès qu'ils voient notre situation subir les rigueurs du temps, ils s'envolent tous au loin*» (IV, 61).

L'utilisation d'animaux pour illustrer le fonctionnement de la comparaison n'est pas un hasard. En effet, la nature apparaît aux yeux de l'auteur de la *Rhétorique à Herennius*, comme un véritable réservoir de *similitudines*: «Il sera facile de trouver des comparaisons si l'on parvient à se représenter fréquemment tous les êtres, animés et inanimés, doués ou non de parole, sauvages et apprivoisés, vivant sur terre, dans le ciel et dans la mer, créés par l'art, le hasard et la nature, ordinaires et extraordinaires; et si l'on peut dépister quelque élément de comparaison propre soit à orner, soit à instruire, soit à clarifier une idée, soit à la mettre sous les yeux» (*ibid.*). Il en est de même pour Quintilien: «Fixons nos

comparer avec la formule de saint Augustin citée à la note précédente. Et à rapprocher de la définition de la *collatio* selon Cicéron, qui la rattache aux différentes formes de comparaisons utilisées comme argument en vue d'apporter un élément de probabilité, non de nécessité: «Comparabile autem est quod in rebus diversis similem aliquam rationem continet. Eius partes sunt tres: imago, collatio, exemplum... Collatio est oratio rem cum re ex similitudine conferens» (*De Inventione* I, xxx, 49; cf. xxix, 44 ss; éd. G.P. Goold, Cambridge Mass. – Londres: Loeb Classical Library, 1949).

³⁶ *Institution oratoire*, V, xi, 24; trad. J. Cousin, Paris: Les Belles Lettres, 1976.

³⁷ *Institution oratoire*, VIII, iii, 72; trad. J. Cousin, Paris: Les Belles Lettres, 1978.

yeux sur la nature, recommande-t-il; suivons-là» (VIII, iii, 71). Pour l'orateur, la nature fonctionne donc comme un répertoire d'arguments et de lieux communs devant servir à l'invention du discours. Aussi, comme le précise la *Rhétorique à Herennius*, «il n'est pas nécessaire que la similitude entre les choses soit totale, mais sur le point précis qui est comparé, il faut qu'il y en ait une» (IV, 61). Pour Cicéron, les comparaisons n'appartiennent qu'aux arguments apportant un élément de probabilité³⁸. Elles rendent plus probable, plus vraisemblable ce que l'on veut dire, ajoute à son tour Quintilien³⁹. Elles ne sont donc pas de véritables preuves. D'ailleurs, remarque ce dernier, elles «varient d'aspect avec le contexte (*alia facies in alia ratione*)» (*ibid.*), comme c'est le cas, selon saint Augustin du lion et des autres créatures; souvent, en outre, les comparaisons «trompent par leurs apparences (*species*)» (V, 11, 26). Si elles servent d'argument, si elles permettent à l'auditeur d'ouvrir les yeux sur ce dont on lui parle, elles n'en offrent qu'une image plus ou moins rapprochée, sans véritable connexion intrinsèque avec l'objet dont elles sont la représentation au sein du discours. Elles ne fournissent jamais qu'un semblant de preuve.

Considérés comme des comparaisons, les animaux appartiennent par conséquent, pour saint Augustin, à la rhétorique du texte biblique. Ils fonctionnent comme des lettres sans signification préétablie, non comme des éléments du verbe divin inscrits à même le livre du monde afin d'en être la présence visible. Ce sont des *signa translata*, c'est-à-dire des signes employés de manière figurée, «quand les objets même que nous désignons par leurs termes propres sont employés pour désigner un autre objet. Par exemple nous disons un *boeuf* et comprenons par ces deux syllabes l'animal qu'on a coutume d'appeler de ce nom. Mais, en revanche, cet animal nous fait songer à l'Évangéliste que l'Écriture, selon l'interprétation de l'Apôtre, a désigné par ces mots: «Tu ne mettras pas de frein au boeuf qui foule le grain» (*I Cor. IX, 9*)»⁴⁰. La nature n'est qu'un alphabet d'images où puiser de quoi alimenter les figures du discours. Il n'y aurait alors d'*allegoria in factis*, pour ce qui concerne les choses de la nature, que lorsqu'ils sont *in verbis*⁴¹: les animaux ne sauraient être pourvus d'une signification que si ils ont été précédemment transposés dans le livre des saintes Écritures. C'est ce que souligne encore saint Augustin à propos des comportements mystérieux du serpent ou de l'aigle rapportés par la Bible: «Soit, mes frères, ce que l'on dit du serpent ou de l'aigle est vrai, soit il s'agit

³⁸ Cf. *De Inventione* I, xxix, 44-46 (voir note 35).

³⁹ «...Quo probabilius fit quod intendimus» (*Institution oratoire*, V, xi, 24).

⁴⁰ *De Doctrina christiana* II, x, 15; *op. cit.*

⁴¹ Cf. J. Chydenius, «La théorie du symbolisme médiéval», *Poétique* 23, 1975, en particulier, concernant saint Augustin, les pp. 322-24; voir également A. Strubel, «*Allegoria in factis et Allegoria in verbis*», *id.*, pp. 342-57.

davantage d'une simple opinion des hommes que de la vérité; la vérité est cependant dans les Ecritures, et ce n'est pas sans raison que celles-ci ont dit ces choses: faisons tout ce que cela signifie, et ne nous donnons pas la peine de savoir si cela est vrai... Et lorsque ces comparaisons te seront proposées, si tu les trouves dans les Ecritures, crois-y; si tu ne les trouves pas rapportées ailleurs que dans l'opinion commune, n'y prête pas trop foi. La chose peut être ainsi, ou peut-être pas. Toi, fais-en ton profit; que cette comparaison soit favorable à ton salut. Tu ne le veux pas sur la base de cette comparaison? Fais-le à partir d'une autre, pour peu toutefois que tu le fasses; et en sécurité, attends le règne de Dieu, et que ton discours ne soit pas en lutte avec toi-même»⁴². Saint Augustin se montre donc fondamentalement indifférent à la réalité même des faits rapportés sur la nature; pourvu qu'ils se trouvent mentionnés dans l'espace de la sainte Parole, et qu'ils puissent être utilisés *ad significandum*. Car c'est toujours en vue d'une *senefiance* que Dieu a disposé «le firmament inébranlable des exemples au sein de l'écriture»⁴³. Saint Augustin s'en tient par conséquent à l'exégèse des figures de rhétorique que contient la Bible, plutôt qu'il ne s'intéresse à une physique du monde, serait-elle théologique, c'est-à-dire attachée à dégager le sens caché dans les natures des animaux qui composent le miroir de la création.

La position de saint Augustin peut être résumée de manière exemplaire à partir de son commentaire du pélican mentionné au verset 7 du *Psaume CI* (*similis factus sum pellicano qui habitat in solitudine*). Après avoir cité le passage concerné, saint Augustin affirme qu'«il faut commencer par dire ce qu'est un pélican. Il naît dans une région qui fait que cet oiseau nous est inconnu. Il naît dans les solitudes [ou dans le désert], principalement celles du Nil en Egypte. Quoi qu'il en soit de cet oiseau, examinons ce que le psaume a voulu en dire. *Il habite*, dit-il, *dans la solitude*. Pourquoi s'intéresser à son apparence, à ses membres, à sa voix, à ses moeurs? Tout ce que le psaume t'en dit, c'est que c'est un oiseau habitant dans la solitude»⁴⁴. Saint Augustin mentionnera toutefois la caractéristique singulière qui lui est attribuée par le *Physiologus*. «Ce qu'on dit, ou ce qu'on lit sur cet oiseau, ne le passons pas sous silence; sans vouloir affirmer quelque chose à la légère, mais sans taire toutefois ce qu'en ont écrit ceux qui voulurent que ce soit lu et répété. Vous, écoutez donc, et si c'est vrai, cela convient bien; si c'est faux, qu'on ne le retienne pas. On raconte que ces oiseaux tuent leurs petits à coups de bec, et déplorent ensuite pendant trois

⁴² *Enarratio in Psalmum LXVI*; 10; PL 36, col. 812.

⁴³ *Annotationum in Job I*, 39, 1; PL 34, col. 880 (à propos de l'hirco-cerf). Les exemples pourraient être multipliés. Ainsi, à propos de l'autruche: «Iam incipit de struthione dicere, id est de his quos per hoc animal significat» (*Annotationum in Job I*, 39, 1; *idem*, col. 882). Ou à propos de l'âne sauvage: «Onagri positi sunt ad significationem magnitudinis» (*Enarratio in Psalmum CIII*, 4; PL 37, col. 1360).

⁴⁴ *Enarratio in Psalmum CI*, 7; PL 37, col. 1298.

jours ceux-là même qui ont été tués dans leur nid. On dit ensuite que leur mère se blesse elle-même gravement et répand son sang sur ses enfants, qui, ainsi recouverts, reviennent à la vie. Cela est peut-être vrai, peut-être faux: cependant, si c'est vrai, voyez de quelle manière cela concorde avec celui qui nous a vivifié de son sang. Il convient que la chair d'une mère rende par son sang la vie à ses enfants; cela convient parfaitement... Si cela est vrai, cet oiseau a donc une grande ressemblance (*similitudinem*) avec la chair du Christ, par le sang de qui nous sommes rendus à la vie»⁴⁵. Saint Augustin préférera toutefois ne pas retenir l'analogie ainsi reconnue entre le comportement du pélican et la Passion du Christ. «Il semble que l'aient vu ceux qui l'ont écrit; nous ne devons cependant pas établir notre compréhension sur quelque chose d'incertain. Prenons plutôt en considération la solitude de cet oiseau; c'est en effet à partir de ce fait que le psaume a voulu mettre: *Pelicanus in solitudine*. Je pense qu'il faut comprendre cela comme le Christ né de la Vierge. Il a en effet été le seul dans ce cas, d'où la solitude: né dans la solitude, car le seul à être né ainsi» (*ibid.*). Par le jeu d'une sorte de dérivation étymologisante – *in solitudine, velut solus* – c'est-à-dire en s'appuyant sur la lettre du texte biblique plutôt que sur la nature du pélican telle qu'elle est rapportée par ceux qui l'ont observée, la solitude de cet oiseau viendra signifier la virginité de la naissance christique, comparable, par son caractère exceptionnel, à une naissance solitaire. L'histoire du meurtre de ses enfants et de leur résurrection, rapportée, on l'aura remarqué, à l'expérience visuelle de ceux qui l'ont mise par écrit, ne semble pas pouvoir être prise en compte. Même si l'interprétation qu'elle permet est conforme à l'histoire chrétienne, saint Augustin préfère en effet ne pas appuyer son commentaire sur elle. Cependant, il ne refuse pas de le faire parce que la réalité de cette nature n'est pas assurée. Preuve en est son utilisation des caractéristiques de l'aspic et de l'aigle, ou ce qu'il dit à propos de l'aiglon porté devant le soleil. Mais si, à propos de ces deux premiers animaux, saint Augustin avait fondé son interprétation sur leurs natures, c'est que celles-ci lui avaient été amenées par le texte même de la Bible. Par contre, cette dernière ne dit du pélican qu'une seule chose: qu'il est *in solitudinis*. L'histoire du meurtre et de la résurrection de sa progéniture apparaît étrangère à l'Écriture; rien ne l'appelle qui permettrait de lui accorder une certaine autorité et d'asseoir sur elle une interprétation légitime. Une telle nature ne semble donc pas véritablement s'imposer pour la compréhension du texte biblique, risquant d'apparaître surajoutée sans raison nécessaire. Car ce n'est pas l'oiseau lui-même, tel qu'a pu le décrire le *Physiologus*, qui fait l'objet du commentaire de saint Augustin, mais bien la comparaison (*similis factus sum pelicano*) employée par le Psalmiste.

⁴⁵ *Enarratio in Psalmum CI, 8; op. cit., col. 1299.*

Ad demonstrandum

On a longtemps considéré le *Physiologus* et les *Bestiaires* qui en sont issus comme des traités de zoologie entravés par la mentalité symbolique que l'on prêtait sans distinction au moyen âge chrétien, traités dans lesquels les animaux se trouvaient prisonniers d'un enseignement théologique et d'une exégèse allégorique empêchant le développement d'une connaissance scientifique analogue à celle d'Aristote ou, par exemple, de Buffon⁴⁶. On s'accorde aujourd'hui pour mettre en évidence l'importance donnée par leurs auteurs à la *senefiance*. Tel serait le véritable enjeu de ces ouvrages, qui se retrouvent ainsi rattachés à la pensée augustinienne⁴⁷. Il ne nous semble toutefois pas possible d'associer vraiment le

⁴⁶ «La struttura tipica di ciò che per consuetudine si qualifica il *bestiario medievale*, pouvait encore dire, en 1985, G. Orlandi, ha talora indotto i moderni a considerarlo come un trattato di zoologia adatto alla mentalità corente: un libro, dunque, con pretese scientifiche, sebbene con tutti i limiti dell'ambiente e del tempo suo proprio» («La tradizione del *Physiologus* e i prodromi del bestiario latino», *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, op. cit., t. II, p. 1057).

⁴⁷ A propos des critiques qui considéraient les *Bestiaires* comme des ouvrages à prétention scientifique, K. Ringger, faisant référence à saint Augustin, note qu'ils «semblent avoir oublié que les auteurs médiévaux étaient absolument conscients du fait que le registre allégorique inhérent à la *senefiance* se distingue fondamentalement du registre purement descriptif propre à la science naturelle – même celle du Moyen-Âge, bien entendu» («*Bestiaires et lapidaires: un genre littéraire?*», *Actes du XVIIIe Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*, t. VI, Tübingen, 1988, p. 139). S'opposant également à ceux qui prennent le *Physiologus* pour un *Zoologiebuch*, N. Henkel se réfère lui aussi à saint Augustin pour affirmer qu'il est essentiellement destiné *ad significandum* (*Studien zum Physiologus im Mittelalter*, Tübingen, 1976, pp. 139-46). De même, F. Zambon, s'appuyant sur le fait que les animaux ne sont, pour saint Augustin, «qu'un simple répertoire d'exemples», considère que «leur crédibilité scientifique est pour lui, de même qu'elle le sera plus tard pour les auteurs de *Bestiaires*, tout à fait insignifiante. Ce qui importe dans les animaux, ainsi que dans les arbres ou métaux, c'est uniquement leur congruence avec les doctrines révélées, leur qualité de chiffres ou de signes, leur *significatio* – ce que Philippe de Thaün ou Guillaume le Clerc appelleront, dans leurs *Bestiaires*, la *signefiance*» («*Figura Bestialis. Les fondements théoriques du bestiaire médiéval*», op. cit., p. 713, et «*Teologia del bestiario*», op. cit., pp. 32-40). «Essential to the author was not the natural history, affirme encore F.N.M. Diekstra, but the Christian symbolic aspects; these informed his selection of animals and the points of detail treated. In fact, the *Physiologus* is a catechism in a nutshell». Ce critique mentionnera notamment la remarque de saint Augustin faite à propos de l'aigle que nous avons citée plus haut («*The Physiologus, the Bestiaries and Medieval Animal Lore*», *Neophilologus* 69, 1985, pp. 143 et 145). «Peut-être, se demandait d'ailleurs M. de Boüard, la traduction latine du *Physiologus* est-elle le premier fruit de la semence répandue par l'évêque d'Hippone» («*Encyclopédies médiévales*», op. cit., p. 282). T. Gregory s'appuie également sur saint Augustin principalement afin de dégager «*L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele*» (op. cit., en particulier les pp. 27-30).

projet particulier du *Physiologus* à cette dernière. Alors que saint Augustin ne s'intéresse qu'à la signification des animaux mentionnés dans le texte biblique, refusant toute perspicacité à des yeux enchaînés à une réalité devenue un miroir d'images illisibles, c'est bien la nature comme telle que met en scène le *Physiologus*. C'est ce que nous voudrions montrer maintenant à partir de l'exemple du pélican.

Le texte du *Physiologus* commence par citer le passage des *Psaumes*: «Dicit David in psalmo centesimo primo: *Similis factus sum pellicano solitudinis*»⁴⁸. Vient ensuite la description de l'oiseau, c'est-à-dire sa *nature*, rapportée au personnage du *physiologus* (je cite le *Bestiaire* de Pierre de Beauvais):

Physiologes dist del pellican qu'il aime moult ses oiselès; et quant il sont né et creu, il s'esbanoient en lor ni contre lor père, et le fièrent de lor eles en ventelant ensi com il li vont entor; et tant le fièrent qu'il le blèchent ès ex. Et lors les refiert li pères et les ocit. Et la mère est de tel nature que èle vient al ni al tierc jor, et s'acoste sor ses oiselès mors, et èles oeuvre son costé de son bec, et en espant son sanc sur ses oiselès, et ensi les rescute de mort. Car li oiselet par nature rechoivent le sanc sitost comme il saut de la mère, et le boivent⁴⁹.

Cette caractéristique singulière du pélican est suivie de son interprétation, sa *senefiance*:

Tot autresi dit nostre sire Jhesu Crist par Ysaïe le prophète: *J'ou criai fils et norri, et il me dépiستrent* (Is. I, 2). Voirement li verais crière de totes créatures, quant nos n'estions mie nos fist que nos fuissions; et nos le ferons en la face. Car nos servons à toute créature qu'il fist, ne mie al créator. Por ce monta nostre sire Jhesu Crist en la crois, et sofrit [ou *s'ofrit*] à ovrir son saint costé, dont sans et aighe issi por nostre salu en vie perdurable; l'aighe est la grâce de baptesme, li sans est li calisses del novel testament que nostre sires rechut en ses mains et bénèi grâces rendans; et nos donna en rémission de nos péciés (*ibid.*).

La citation initiale des *Psaumes* pourrait laisser supposer que ce chapitre consacré au pélican par le *Physiologus* fonctionne comme un commentaire exégétique.

⁴⁸ *Physiologus latinus. Editions préliminaires versio B*, éd. F. Carmody, Paris: Droz, 1936, p. 17.

⁴⁹ Pierre de Beauvais, *Le Bestiaire* (version longue); éd. Ch. Cahier, «Le Physiologus ou Bestiaire», *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature*, Paris, 1852, t. II, p. 136. Ce texte correspond à la *versio B* du *Physiologus* latin.

On a d'ailleurs parfois considéré cet ouvrage comme un recueil d'animaux mentionnés dans le texte biblique⁵⁰. Mais s'il y a le plus souvent un ancrage explicite des animaux dans ce dernier, encore que cela soit loin d'être systématique, le *Physiologus* se distingue fondamentalement des différents «dictionnaires de symboles» qui, tels le *De Universo* de Raban Maur, rassemblent les motifs contenus dans la Bible en leur associant, conformément à la pratique habituelle de l'exégèse à laquelle ils se rattachent, une signification allégorique⁵¹. Car, pour le *Physiologus*, ce n'est pas le texte biblique qui est expliqué à l'aide des connaissances «physiologiques» qui ont pu être acquises sur les animaux, mais le livre du monde qui est rendu à son intelligibilité grâce aux saintes Ecritures. D'ailleurs, cet ouvrage ne s'appuie pas sur le passage des *Psaumes* pour établir son interprétation, ne prenant donc pas en considération le fait que

⁵⁰ «Ce que je voudrais signaler, affirme par exemple M.I. Gerhardt, c'est l'importance toute spéciale accordée aux animaux dont parle la Bible. Certes, le *Physiologus* traite aussi d'un certain nombre d'animaux non bibliques, avec, en outre, quelques arbres fabuleux et quelques pierres; mais le ton est donné par les chapitres consacrés aux animaux qu'une mention dans la Bible a, pour ainsi dire, ennoblis» («Zoologie médiévale: préoccupations et procédés», *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, éd. A. Zimmermann, Berlin, 1970, p. 233). Voir également Fr. Zambon, «Teologia del Bestiario», *op. cit.*, p. 26, et FN.M. Diekstra, «The *Physiologus*, the Bestiaries and Medieval Animal Lore», *op. cit.*, p. 144.

⁵¹ Dans ces ouvrages, l'interprétation dépend systématiquement d'un passage biblique qui lui donne sa légitimité. Ainsi, toujours à propos du pélican, Euchère de Lyon écrit: «Pelicanus, Dominus Christus in Passione, aut vir sanctus solitudini deditus» (*Liber formularum spiritalis intelligentiae*, chap.V, «De Animantibus»; PL 50, col. 749). Hildefonse de Tolède note à son tour dans le chap. LV, «De significantia pelicani», de son *Liber de itinere deserti*: «Pelicanus unice solitudinis, videlicet idem Christus virginalis generationis singulari utero editus, qui insolite generatus solus virgineae solitudinis est habitatione retentus» (PL 96, col. 183). Enfin, Raban Maur, dans son *De Universo* (VIII, 6), après avoir cité le passage des *Psaumes*, écrit: «Pelicanus enim avis Aegiptia est, ciconiis corporis granditate con similibus, quae naturali macie semper affecta est: quoniam (sicut physiologi volunt) tenso intestino per viscera, quidquid escarum accipit, sine aliqua decoctione transmittit. Hinc fit, ut adipe proprio minime farciatur, quia parvissimo ciborum succo reficitur: quae non gragatim ut caeterae aves volat, sed delectatione se solitaria consolatur. Eorum unum genus dicitur esse, quod stagnis inhabitat: aliud (sicut dictum est) quod in desertis locis secretisque versatur. Per hoc igitur avium genus pulcherrime significantur eremitae, qui hominum consortio derelicto, timore Domini, remota se afflictione discruciant» (PL 111, col. 250-51; et cf. col. 255). S'il s'agit, comme le précise Raban Maur dans les deux préfaces de son ouvrage, de conjoindre la nature des choses et leur signification mystique (col. 9-14), cela n'a de sens qu'en fonction de la Bible (cf. également col. 257-58). On constate ainsi, en dépit d'une référence à quelque *physiologus*, que la nature merveilleuse du pélican et son interprétation ne s'imposent pas dans cette tradition encyclopédique liée à l'exégèse. On peut encore remarquer qu'Isidore de Séville, dont les *Etymologies* ne sont pas tournées vers l'interprétation mais où il est fait écho au commentaire de saint Augustin, se montre également sceptique à l'égard de ce qu'affirme le *Physiologus* au sujet du pélican (XII, 7. 26). Sur la tradition relative à cet oiseau, on peut se référer à L. Porter, *Le Pélican. Histoire d'un symbole*, Paris: Cerf, 1984.

le pélican y est dit *in solitudinis*⁵². C'est un autre passage biblique, sans rapport avec le pélican lui-même, qui est convoqué afin de rendre compte de sa nature⁵³. Le *Physiologus* rattache par conséquent son interprétation à la description des *natures* animales. Si la *senefiance* se rattache à la Bible, n'est pas pour autant rejetée la réalité des créatures que Dieu a projetées dans son miroir et que l'oeil du *physiologus* s'est révélé capable de repérer⁵⁴. Le *Physiologus* est la conjointure, en un seul livre, de ces deux livres que sont le miroir du monde et la Bible, l'un ouvert au cours des six jours de la Création, l'autre transmis à Moïse afin de le

⁵² On peut encore remarquer que Philippe de Thaon ne cite même pas dans son *Bestiaire* le passage des *Psaumes* (*Le Bestiaire de Philippe de Thaon*, éd. E. Walberg, Paris et Lund, 1900, v. 2323ss), que Guillaume le Clerc, dans le sien dit d'une des deux variétés de pélican qu'il répertorie, qu'elle habite «en la desertine» (*Le Bestiaire, Das Thierbuch des normannischen Dichters Guillaume le Clerc*, éd. R. Reinsch, Leipzig, 1890, v. 537), mais sans rattacher ce trait à la citation «del bon Davi» (v. 525) ni lui accorder un sens allégorique, et enfin que Gervaise dans son *Bestiaire*, comme Pierre de Beauvais dans le sien, ne citent que le début du vers 6 du *Psaume* CI, s'en tenant ainsi à la seule formule de comparaison (cf. «Le Bestiaire de Gervaise», éd. P. Meyer, *Romania* I, 1872, v. 887, p. 437, et Pierre de Beauvais, *Le Bestiaire* (version longue), *op. cit.*, p. 136).

⁵³ On peut ainsi constater, outre que certains animaux du *Physiologus* ne sont pas contenus dans la Bible, que d'autres, alors même qu'ils s'y trouvent, ne sont pas accompagnés du passage concerné. C'est le cas, par exemple, du hérisson, qui est mentionné en *Is.* 14, 23 et 34, 11, ainsi que *Soph.* 2, 14, mais dont l'interprétation, dans le *Physiologus*, s'appuie uniquement sur *Jean* XV, 1-8 et *Cant.* I, 6.

⁵⁴ «In spite of patristic diatribes against secular learning, affirme G. Cronin, s'opposant également à certains critiques modernes, there seems every reason to believe that the Bestiary represented secular learning as well as homilistic device, and that it was, for the most part, taken very literally, at least until the twelfth-century revival of popular preaching». Les encyclopédistes comme Isidore ou Raban Maur, poursuit-il, en confondant toutefois deux perspectives différentes, «were not intent upon losing sight of this world in order to acquire an understanding of the next; rather was it their problem to acquire an understanding of the next world through the proper understanding of the present visible world» («The Bestiary and the Mediaeval Mind. Some Complexities», *Modern Language Quarterly* II, 1941, p. 194). «Il passaggio dai fenomeni fisici ai loro significati spirituali», affirme à son tour T. Gregory, mais qui se trompe en voulant attacher ce point de vue à la pensée augustinienne, «non è il sovrapporsi di un significato simbolico ad un discorso fisico dotato di un proprio senso compiuto, ma è la conclusione stessa del discorso fisico, la sola capace di indicare il senso e svelare la vera natura dei fenomeni» («L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele», *op. cit.*, p. 32). «Perché la natura, répète encore ce dernier, è – come la Bibbia – un libro scritto da Dio in senso proprio, non metaforico... Tutto quel popolo di animali che costituisce lo zoo dei trattati *de natura rerum*, dei bestiari, delle espressioni figurative, e che una mentalità moderna è tentata di considerare semplice creazione di una capacità fabulatrice, trova la sua realtà in un universo di conoscenze simboliche ove la natura propria degli oggetti sta nel loro essere segni, parole; così il discorso *de natura rerum* passa spontaneamente – direi logicamente secondo un tipo particolare di logica simbolica – dall'*historia* all'interpretazione allegorica, mistica, profetica che non solo spiega ma conferisce realtà al simbolo» (T. Gregory, «Discorso di chiusura», *L'Uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, *op. cit.*, vol. II, pp. 1458-59).

remplacer; l'un, pour des yeux tournés vers le visible, l'autre pour des oreilles ouvertes à l'intelligible. C'est ce qui est affirmé au terme du chapitre consacré au hérisson dans la *versio B*. En effet, peut-on y lire, «c'est d'une manière convenable que le *physiologus* a rassemblé les natures des animaux et qu'il les a rattachées à l'intelligence des Écritures saintes»⁵⁵. C'est à un tel projet que répond la structure formelle de cette oeuvre, qui se partage, à propos de chaque animal, en une partie consacrée à sa description et une autre à l'exposé de sa signification selon la doctrine chrétienne. Effectuant la jonction des *visibilia* et des *invisibilia Dei*, le *Physiologus*, comme les différents *Bestiaires* qu'il a engendrés, retrouve, ou recrée dans le miroir de son oeuvre, le bestiaire originaire qu'Adam composa au Paradis lorsqu'il nomma dans la langue adamique les animaux que Dieu fit défiler devant lui, avant que la Chute ne brise le rapport de transparence qui avait été ainsi noué entre les mots et les choses⁵⁶.

Plutôt qu'à saint Augustin, c'est à saint Ambroise que nous pourrions rattacher le point de vue du *Physiologus*. En effet, dans son *Hexaemeron*, commentaire sur les six jours de la Création prêché à Milan au cours du carême de l'an 389, saint Ambroise, au moment d'aborder l'oeuvre du sixième jour qui vit l'apparition des animaux terrestres, justifie les exposés qu'il consacre aux natures des créatures de Dieu afin de répondre aux objections de ceux qui, tel saint Augustin lui-même, préfèrent s'en passer pour arriver plus rapidement à l'homme: «J'entends... depuis longtemps certains chuchoter en disant: «Combien de temps étudierons-nous encore les choses qui nous sont extérieures, alors que nous ne savons rien de ce qui nous appartient? Pendant combien de temps devons-nous apprendre une science relative aux autres animaux, et nous ignorerons-nous nous-mêmes? Qu'il parle de ce qui m'est utile, afin que je me

⁵⁵ «Congrue igitur Physiologus naturas animalium contulit et contexit intelligentiae spiritalium scripturarum» (*Physiologus Latinus. Editions préliminaires versio B, op. cit.*, p. 27). La *versio Y* du *Physiologus* présente une modification: «Juste ergo Physiologus statuit naturas animalium spiritalibus rebus» («*Physiologus Latinus Versio Y*», éd. F.J. Carmody, *University of California Publications in Classical Philology* XII, 1941, p. 114). L'une ou l'autre de ces deux formules se retrouve, de manière variable selon les manuscrits, au début des deux versions, longues et courtes, du *Bestiaire* de Pierre de Beauvais (pour la version longue, cf. l'éd. de Ch. Cahier, *op. cit.*, p. 106; pour la version courte, cf. *Le Bestiaire de Pierre de Beauvais (Version courte)*, éd. G. Mermier, Paris, 1977, p. 59 et variantes, p. 95). Sur la manière dont le *Physiologus* procède pour assurer une telle conjointure, cf. M.J. Curley, «*Physiologus, Physiologia, and the Rise of Christian Nature Symbolism*», *op. cit.*, pp. 7-10.

⁵⁶ «Le texte du *Bestiaire*, affirme notamment X. Muratova, est une exposition et une explication développées du contenu de la scène de l'imposition des noms aux animaux, qui reflète, comme dans un miroir, le sens sacré de l'oeuvre. De même que les bêtes se présentent devant Adam lorsqu'il leur donne leurs noms, de même elles passent ensuite devant le lecteur du *Bestiaire* en un défilé solennel de symboles» («*Adam donne leurs noms aux animaux...*», *op. cit.*, p. 373).

connaisse moi-même». Et cette plainte est justifiée; mais l'ordre que l'Écriture a tissé doit être respecté. Nous ne pouvons pas nous connaître davantage, si nous ne connaissons pas auparavant la nature de tous les animaux»⁵⁷. Saint Ambroise reconnaît tout d'abord que c'est l'homme qui est en jeu: c'est pour lui que Dieu a ordonné l'Univers, et c'est sur son apparition que s'achèvera le dernier acte de la Création – avant que Dieu ne se retire le septième jour pour se reposer sur les pages blanches du manuscrit «sans syllabes temporelles» que seuls peuvent lire les anges et qui manquera toujours aux livres consacrés à la Création (l'*Hexaëmeron* de saint Ambroise se composant notamment de six livres). Mais l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (*ad imaginem et similitudinem*, Gen. I, 1, 26), pas plus qu'il ne peut voir son Créateur face à face, ne semble pouvoir se voir lui-même. De plus, il est devenu sourd à la Voix de Dieu: «Les coeurs des hommes sont plus sourds que la plus dure des pierres» affirme en effet saint Ambroise, qui poursuit en recommandant d'utiliser les yeux: «Vois dans les petites choses quelle est la providence de Dieu, et ce que tu ne peux comprendre, admire-le (*mirare*)»⁵⁸. Alors que saint Augustin souligne l'aveuglement de l'homme

⁵⁷ *Hexaëmeron*, VI, ii, 3; PL 14, col. 243. Cet ouvrage est en grande partie une traduction des *Homélies sur l'Hexaëméron* de Basile de Césarée. Celui-ci s'oppose d'ailleurs aux lectures allégoriques dont les créatures font l'objet et préfère leur accorder une valeur exemplaire: c'est dans la nature même que se trouve en effet l'enseignement de Dieu (cf. *Homélies sur l'Hexaëméron* IX, 1, 80c). Ces deux traités de saint Basile et de saint Ambroise, qui contiennent l'un et l'autre une sorte de *Bestiaire*, peuvent être rapprochés du *Physiologus*. Chacun se le verra d'ailleurs attribué. Le premier, les interprétations allégoriques, par une des rédactions byzantines (alors que Salomon serait l'auteur des descriptions animales: cf. Fr. Sbordone, *Physiologus*, Milan, 1936, p. 196): il ne semble toutefois pas possible de trouver trace du *Physiologus* dans ses *Homélies* (cf. B. Rowland, «The Relationship of St. Basil's *Hexaëmeron* to the *Physiologus*», *Épopée animale, Fable et Fabliau. op. cit.*, pp. 489-97). Quant au second, le décret de Gélase, texte apocryphe du VI^e siècle, associe à son nom le *Physiologus* au moment de ranger ce texte parmi les livres interdits, le décrivant de la manière suivante: «rédigé par des hérétiques, et précédé de la signature du bienheureux Ambroise, apocryphe» (cité par Hugues de Saint-Victor, *L'Art de lire. Didascalicon* IV, 15; trad. M. Lemoine, Paris: Cerf, 1991, p. 184). Il semble de plus, selon F. Carmody, que saint Ambroise ait emprunté le chapitre sur la perdrix à la *Versio B* du *Physiologus* (*op. cit.*, pp. 7-8). Mais on peut également supposer que le transfert s'est fait dans l'autre sens (cf. N. Henkel, *Studien zum Physiologus im Mittelalter. op. cit.*, p. 23, et G. Orlandi, «La tradizione manoscritta del *Physiologus* latino e i prodromi del bestiario latino», *op. cit.*, pp. 1067-68). C'est ainsi que le ms. de Berne de la *Versio C* ajoute à son texte un chapitre sur le coq qui provient de l'*Hexaëmeron* de saint Ambroise. En outre, ce dernier ouvrage sera mis à contribution par les différents *Bestiaires* latins qui fleuriront au cours du XII^e siècle. On constate en tous cas une certaine continuité entre ces deux traditions. Enfin, on peut émettre l'hypothèse que parmi le public qui assista, à Milan, au prêche de saint Ambroise sur l'*Hexaëmeron*, se trouvait saint Augustin (cf. *Conf.* VI, iii, 3-4). Et même si l'opposition que nous dégageons ici entre ces deux figures apparaît quelque peu schématique, et durcit peut-être la position de saint Augustin, elle nous semble néanmoins tout à fait significative.

⁵⁸ *Hexaëmeron* III, xvii, 70-71; PL 14, col. 186.

qui regarde la nature, pour lui demander d'ouvrir les oreilles de sa raison à la Voix intérieure de Dieu, c'est le contraire qu'exprime ici saint Ambroise. L'homme doit se tourner vers le miroir du monde, et conformément à la description fournie par la *Genèse*, suivre les différentes étapes qui ont mené à sa fabrication. Car la nature recèle en elle le Verbe de Dieu, répète saint Ambroise⁵⁹. En effet, affirme-t-il, «les lois de la nature n'ont pas été écrites au moyen de lettres, mais ont été imprimées dans les moeurs»⁶⁰. Il ne s'agit donc pas d'interpréter symboliquement le texte biblique, mais la nature elle-même. «Je n'ignore pas, dit saint Ambroise à propos de *Genèse* I, 24, que certains ont déplacé la signification attachée aux espèces (*species*) des bêtes sauvages, des bêtes de somme et des serpents de terre, de sorte qu'elles se rapportent aux monstruosité des crimes, à la folie des péchés et à la fourberie des pensées. Moi par contre, je m'applique aux seules natures de chaque genre»⁶¹. «Lisons le ciel, prenons en compte le ciel; lisons la terre, comprenons la terre fertile». «Tu veux détourner à l'usage de l'homme les choses qui ont été engendrées, demande encore saint Ambroise? Ne refuse pas la vérité d'une nature propre à chaque genre, mais adapte-la bien plutôt en faveur de l'homme»⁶². C'est en regardant la nature véritable des animaux se reflétant dans le miroir du macrocosme que l'homme peut se connaître lui-même. Car, affirme saint Ambroise, s'opposant à ceux qui préfèrent s'intéresser aux dimensions de la terre plutôt qu'à ses ornements, «le témoignage de la nature est plus efficace qu'un argument doctrinal... La nature est en effet le meilleur maître de la vérité (*melior enim magistra veritatis natura est*)»⁶³. Aussi, alors que saint Augustin traverse rapidement le spectacle que l'Univers représente à ses yeux, saint Ambroise invite ses auditeurs – ses lecteurs – à l'y suivre et à se transformer ainsi en spectateurs: «Rassemblez-vous autour de moi comme une couronne de juges, et entrez avec moi dans ce vaste et admirable théâtre de toute la création visible (*totius visibilis theatrum creaturae*). En effet, celui qui, remarquant l'arrivée de nouveaux hôtes, les conduit tout autour de la ville en leur montrant (*demonstrans*) chacune de ses éminentes réalisations, ne mérite pas une mince reconnaissance: combien davantage, étant donné que le Créateur de toutes choses vous a donné une grâce plus grande qu'à tous les autres, vous devez accepter sans difficulté que je

⁵⁹ «Sermo Dei virtus naturae est» (*Hexaemeron* II, iii, 10; *op. cit.*, col. 149). «Vox autem Dei, efficiens naturae est» (III, ii, 8; col. 159). «Vox Dei... lex naturae est» (III, vi, 26; col. 166).

⁶⁰ *Hexaemeron* V, xxi, 68; *op. cit.*, col. 234 (cf. également V, xvi, 55; col. 229).

⁶¹ *Hexaemeron* VI, ii, 4; *op. cit.*, col. 243. Saint Augustin interprète les créatures citées au verset 26 du premier livre de la *Genèse* dans un autre sens que ceux auxquels se réfèrent saint Ambroise, mais sur un mode allégorique tout à fait comparable (cf. *Conf.* XIII, xxi, 31).

⁶² *Hexaemeron* VI, ii, 6 et iii, 10; *op. cit.*, col. 244-45.

⁶³ *Hexaemeron* VI, iv, 21; *op. cit.*, col. 249.

vous conduise en vous tenant par la main du discours à travers cette patrie commune, et que je vous montre les espèces et les genres de chaque chose (*singularum rerum species et genera demonstro*), désirant en recueillir de toutes les sortes. C'est donc à vous que cette couronne est offerte, vous que je désire couronner par votre discernement. Ce ne sont cependant pas les couronnes vite fanées des athlètes que nous réclamons, mais la troupe toujours verdoyante de votre sainteté par laquelle vous choisissez de pénétrer la providence divine à travers toutes les créatures; et bien que vous soyiez comme toutes les autres par la fragilité du corps, vous les précédez par la force de l'âme, qui, seule, n'a rien de commun avec elles»⁶⁴. En comparant son auditoire à cette couronne toujours verte, nouée par le fil de sa parole, qui célébrera la victoire de ceux qui auront su pénétrer par le jugement de la raison jusqu'à Celui qui est la face providentielle des animaux dont il orne l'Arche de son discours, saint Ambroise rappelle l'enjeu du parcours qu'il propose à ceux qui le suivent. Il commence néanmoins par faire entrer l'homme dans le livre du monde. Car doit s'opérer, à travers les commentaires sur l'*Hexaameron*, une nouvelle création du monde: une récréation qui rende à l'homme la place qu'occupait Adam avant la Chute, lorsque Dieu mena les animaux devant lui pour qu'il les nomme.

Les créatures, que saint Ambroise passe en revue dans son *Hexaameron*, fonctionnent ainsi comme des exemples manifestant dans le monde les mystères invisibles de son Créateur. Par exemple, le vautour, dont saint Ambroise rapporte qu'il se reproduit sans avoir besoin de s'accoupler, témoigne de la possibilité d'une naissance virginale du Christ. «N'avons-nous pas déjà remarqué, souligne saint Ambroise à ce propos, que Dieu avait préalablement disposé plusieurs exemples tirés de la nature elle-même, par le recours desquels il pouvait prouver la beauté de l'Incarnation et en garantir la vérité»⁶⁵. Car, comme l'affirme également Pierre de Beauvais au seuil de son *Bestiaire*, «totes les créatures que Dex cria en terre, cria il por home, et por prendre essanple et de foi en eles et de créance»⁶⁶.

A la différence de la comparaison, qui se sert de la nature sans pour autant lui reconnaître une signification propre, et bien qu'il soit employé pour les mêmes motifs, l'exemple se rapporte à une réalité qui, comme un événement historique, détient par elle-même une autorité ayant valeur d'enseignement⁶⁷. Si la

⁶⁴ *Hexaameron* VI, i, 2; *op. cit.*, col. 242-43.

⁶⁵ *Hexaameron* V, xx, 65; *op. cit.*, col. 234.

⁶⁶ *Le Bestiaire* (version longue); *op. cit.*, p. 106.

⁶⁷ «L'exemple consiste à citer un fait ou un propos du passé dont on peut nommer l'auteur avec précision» (*Rhétorique à Herennius* IV, 62; *op. cit.*, p. 212). «*Exemplum est quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negoti confirmat aut infirmat*» (Cicéron, *De Inventione* I, xxx, 49). Nous avons vu que Quintilien associe la comparaison à l'exemple. Il les distingue néanmoins, considérant ce dernier comme «le rappel d'un fait historique ou présumé tel,

comparaison fournit à l'orateur une image lui permettant de faire voir ce dont il parle, c'est grâce à la capacité du langage d'éveiller l'imagination, alors que l'exemple ouvre en quelque sorte une fenêtre, ou est supposé le faire, sur la réalité elle-même. Aussi, davantage qu'un argument logique ou rhétorique apporté après coup comme témoignage ou comme preuve, l'exemple est la présence, au sein du discours, d'un fait pourvu d'une force d'évidence immédiate devant laquelle le langage ne peut que se retirer. «On introduit des exemples ici, affirme notamment la *Rhétorique à Herennius*, non pour servir de preuve ou de témoignage, mais pour servir de *demonstrances*»⁶⁸. L'exemple repose par conséquent sur une description de la réalité, c'est-à-dire sur ce que la *Rhétorique à Herennius* appelle justement une *demonstratio*, qui «consiste à narrer un fait (*verbis res exprimitur*) de telle manière que l'action semble se dérouler et l'événement se passer sous nos yeux» (IV, 68). C'est là, selon la définition qu'en donne Hugues de Saint-Victor à la suite du pseudo-Denys, et en s'appuyant sur le célèbre passage de l'*Épître* de saint Paul aux Romains, le propre d'un véritable symbole: c'est-à-dire, «le rapprochement de formes visibles pour la démonstration de choses invisibles»⁶⁹.

Alors que pour saint Augustin, les animaux sont comme des lettres, c'est-à-dire des signes pour les yeux par lesquels «ce qui relève des oreilles parvient à l'esprit»⁷⁰, soit des images arbitraires qu'un lecteur doit restituer à la vocalité du langage pour en comprendre la *senefiancé*, pour saint Ambroise, ce sont plutôt des monstres au sens où l'entend Isidore de Séville: «les monstres (*monstra*) ont été

qui sert à persuader l'auditeur de l'exactitude de ce que l'on a en vue» (*Institution oratoire* V, 11, 6; *op. cit.*). Jean de Garlande, au début du XIII^e siècle, en donnera la définition suivante: «*exemplum est dictum vel factum alicuius autentice persone dignum imitatione*» (*Poetria magistri Johannis anglici de arte prosayca metrica et rithmica*, éd. G. Mari, *Romanische Forschungen* 13, 1902, p. 888). Cf. Cl. Bremond, J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt, *L'Exemplum*, Typologie des sources du moyen âge occidental, Turnhout, 1982, principalement pp. 29, 37, et, pour l'opposition avec les *similitudines*, pp. 31 et 155-58.

⁶⁸ *Rhétorique à Herennius* IV, 5; *op. cit.* (je modifie la traduction que propose G. Achard pour le dernier terme). Ce texte ajoute un peu plus loin: «*Hoc interest igitur inter testimonium et exemplum: exemplo demonstratur id quod dicimus cuiusmodi sit; testimonio esse illud ita ut nos dicimus confirmatur*» (la traduction de G. Achard, qui ne conserve pas la cohérence de la terminologie originale, ne me semble pas pouvoir être utilisée ici). Sur l'opposition entre *verba et exempla* au moyen âge, cf. Cl. Bremond, J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt, *L'Exemplum*, *op. cit.*, pp. 48-49.

⁶⁹ «*Collatio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem*» (Hugues de Saint-Victor, *In Hier. Coel.*; PL 175, col 941. A remarquer toutefois que le terme de *collatio* est celui qu'employait Cicéron dans le *De Inventione* pour désigner la comparaison). Sur l'importance de cette définition et du terme de *demonstratio*, que M.-D. Chenu traduit par «monstrance», cf. le chapitre que ce dernier consacre à «La mentalité symbolique» dans *La Théologie au douzième siècle*, Paris: Vrin, 1976 (3^e éd.), part. les pp. 162, 180 et 185-86.

⁷⁰ *Le Maître*, IV, 8; trad. G. Madec, Paris: DDB, 1976.

ainsi appelés à partir du mot «avertissement» (*monitu*), soit parce qu'ils montrent (*demonstrent*) quelque chose en le signifiant, soit parce qu'ils dénoncent (*monstrent*) aussitôt ce qui apparaît⁷¹. A travers eux, quelque chose s'offre à la vue. En même temps qu'il implique une signification, c'est à une telle «monstration» que procède le *Physiologus*, qui ne retient d'ailleurs de la *nature* des animaux que les traits que l'on peut qualifier, au sens indiqué ici, de *monstrueux*.

En affirmant la possibilité, ou la nécessité, de voir à travers les oeuvres de Dieu son invisible puissance créatrice, saint Paul s'opposait, dans son *Épître aux Romains*, à tous ceux qui, transformant la divinité en une image (*similitudinem*) à effigies d'oiseaux, de quadrupèdes ou des serpents, semblaient préférer les créatures à leur Créateur (cf. I, 23-25). De tels rites zoolâtres caractérisent en premier lieu, affirme saint Augustin, les «superstitions des Egyptiens, adorateurs des bêtes et des oiseaux»⁷². Mais d'après Plutarque, qui aborde cette question dans son ouvrage sur *Isis et Osiris*, ce n'est pas l'idolâtrie qui explique le «culte rendu aux animaux» par les Egyptiens. Plutarque rejette notamment les explications fondées sur les croyances selon lesquelles les dieux se métamorphoseraient en animaux, ainsi que celles qui se réfèrent à la métempsycose. Aussi, constate-t-il, «il reste comme derniers motifs de ce culte, l'utilité de ces animaux et leur valeur symbolique»⁷³. C'est à cette dernière raison que nous nous arrêtons ici.

En effet, selon Plutarque, les Egyptiens voient dans les animaux «certaines images atténuées, comme celle du soleil dans une goutte d'eau, de la puissance des dieux. Ainsi, pour la belette, beaucoup de gens croient et affirment encore que cet animal conçoit par l'oreille et enfante par la bouche, ce qui est une image de la génération de la parole» (p. 214). Chaque animal serait un miroir reflétant une image des dieux – mais un miroir inversé par rapport à celui invoqué par Socrate, pour qui la goutte d'eau dans laquelle il faut regarder le soleil est celle que contient une mer qui n'a pas encore mis au monde les reptiles et les volatiles qui peuplent aujourd'hui la terre. «Ainsi donc, affirme à nouveau Plutarque, si les plus estimés d'entre les sages, dès qu'ils eurent remarqué dans les objets inanimés et dans les choses inorganiques quelque mystérieux rapport avec la divinité, ne crurent pas devoir les négliger, les mépriser, à plus forte raison, me semble-t-il, durent-ils respecter les particularités qui, dans des créatures sensibles, douées de vie, d'inclinations et de moeurs,

⁷¹ *Etymologiae* XI, 3, 3.

⁷² *La Cité de Dieu* II, xxii; *op. cit.*

⁷³ Plutarque, *Isis et Osiris*, trad. M. Meunier, Paris, pp. 205-12. Cf. également M.J. Curley, «*Physiologus, Physiologia, and the Rise of Christian Nature Symbolism*», *op. cit.*, pp. 3-5, et Fr. Zambon, «*Teologia del bestiario*», *op. cit.*, pp. 24-25.

leur présentaient, selon leur façon d'être, quelque analogie avec l'Être divin. Il faut donc approuver, non pas ceux qui les adorent, mais ceux pour qui ces êtres sont une occasion d'adorer le divin, et qui à bon droit les regardent comme les plus clairs miroirs de la Divinité qu'engendre la nature, comme les instruments et les oeuvres d'art de ce Dieu qui ne cesse point de régir et d'ordonner toutes choses» (pp. 221-22).

La justification proposée par Plutarque pour expliquer le culte rendu aux animaux par les Egyptiens rejoint ce que dit saint Paul à propos des créatures de Dieu. Toutefois, il ne s'agit pas seulement de percevoir, par les raisonnements et l'intelligence, la puissance invisible du Créateur derrière ses créatures, ainsi que le recommande saint Paul, et comme le souligne surtout saint Augustin à la suite de Platon, tous deux rejetant les images du monde de peur qu'elles ne les aveuglent. Les animaux, comme toutes les autres créatures, qui sont à la Divinité ce que les oeuvres d'art sont à l'homme, permettent à ce dernier de voir avec ses yeux une image qui participe intimement du divin – c'est-à-dire, en quelque sorte, à la manière des Egyptiens auxquels est traditionnellement rattachée la connaissance sensible⁷⁴. Au lieu que les figures animales servent uniquement de tremplin vers Dieu, avant qu'il faille s'en défaire pour arriver jusqu'à lui, elles apparaissent ici comme une véritable manifestation de la puissance divine qui les rend dignes d'être admirées. Plutarque souligne du même coup l'immanence de Dieu dans le monde: «Une nature qui vit, qui voit, qui tire d'elle-même le principe de son mouvement, qui discerne ce qui lui est propre de ce qui lui est étranger, a attiré en elle et reçu une émanation de la beauté et une portion de cette intelligence qui, selon Héraclite, *gouverne le grand Tout*. Il résulte de là que la Divinité n'a pas moins imprimé sa ressemblance en de telles créatures que dans les statues de bronze et de pierre que font les mains des hommes» (p. 223). Chaque animal, à travers notamment le caractère «monstrueux» qui le singularise, apparaît ainsi comme une lettre inscrite par le doigt de Dieu à la surface du livre du monde, ainsi que l'affirme notamment Maxime le Confesseur⁷⁵ – lettre que l'homme peut non seulement lire – avec ses oreilles – afin d'en comprendre le sens, mais qu'il peut également regarder – avec ses yeux – et, malgré le replis du septième jour et les conséquences de la Chute, contempler ainsi dans sa ressemblance le visage de Dieu.

C'est dans la continuité de cette symbolique «égyptienne» que s'inscrit le *Physiologus*. Sa rédaction originale, en grec, a d'ailleurs été très vraisemblablement écrite à Alexandrie, entre le IIe et le IVe siècle. On peut remarquer en outre un certain nombre d'analogies entre ce texte et les *Hieroglyphica* d'Horapollon,

⁷⁴ Cf., par exemple, Philon d'Alexandrie, *De Congressu eruditionis gratia* 20-21.

⁷⁵ Cf. *Ambiguorum Liber*, PG 91, col. 1128-29.

composé vers les IV^e et V^e siècles. C'est le cas par exemple du pélican. En effet, sa nature particulière peut être rapproché de ce que dit Horapollon du vautour, qui, lorsqu'il ne trouve pas d'autre nourriture, se coupe la cuisse pour que ses petits puissent boire son sang⁷⁶.

Aussi, plutôt que d'apparenter les animaux à des lettres dont le sens n'existe que pour autant qu'elles fassent partie du texte biblique, ainsi que l'affirme saint Augustin, en les réduisant à n'être qu'un élément du discours et à ne fonctionner que comme des comparaisons en vue d'un raisonnement ou d'une argumentation logique, c'est aux hiéroglyphes qu'ils peuvent être rattachés. En effet, remarque Plotin dans les *Ennéades*, «les sages de l'Égypte..., pour désigner les choses avec sagesse, ...n'usent pas de lettres dessinées, qui se développent en discours et en propositions et qui représentent des sons et des paroles; ils dessinent des images, dont chacune est celle d'une chose distincte; ils les gravent dans les temples pour désigner tous les détails de cette chose; chaque signe gravé est donc une science, une sagesse, une chose réelle, saisie d'un seul coup, et non [une suite de pensées comme] un raisonnement ou une délibération»⁷⁷. Alors que Socrate se tournait vers les raisonnements pour atteindre la forme véritable des *choses existantes*, ce sont, sur le modèle des hiéroglyphes et de leur représentations animales, les *images* que Plotin met en valeur. Celles-ci permettent, selon lui, une appréhension immédiate et totale de la pensée, tandis que le langage est soumis au découpage des mots et à une articulation logique. L'image, telle l'icône, participe ici de son modèle, qui, bien que sous une forme réduite, s'y trouve entièrement présent. L'image permet ainsi une relation directe à Dieu⁷⁸. Telle est donc, dans la perspective du *Physiologus*, la caractéristique de ces figures que le Créateur peignit à la surface du globe. Car, comme le souligne Jean Scot Erigène dans le *Periphyseon*, «l'autorité divine non seulement ne défend pas, mais nous exhorte au contraire à examiner les raisons des choses visibles et intelligibles. *Les réalités invisibles, dit l'Apôtre, peuvent être perçues par l'intelligence à travers les choses créées.* Ce n'est pas une petite avancée, mais une grande et fort utile, que la connaissance des choses sensibles pour l'intelligence des réalités intelligibles. De même en effet que par les sens on parvient à l'intelligence, de

⁷⁶ Cf. L. Porter, *Le Pélican*, op. cit., pp. 30 et 79ss. Sur les *Hieroglyphica*, cf l'introduction de G. Boas à sa traduction anglaise, *The Hieroglyphics of Horapollon*, New York: Bollingen Series XXIII, 1950 (nouvelle éd. en 1993 aux Princeton University Press, avec un avant-propos de A. Grafton).

⁷⁷ *Ennéades* V, 8, 6; trad. E. Bréhier, Paris: *Les Belles Lettres*, 1931.

⁷⁸ Sur l'importance de Plotin pour la théorie de l'image au moyen âge, cf. A. Grabar, «Plotin et les origines de l'esthétique médiévale», *Cahiers archéologiques. Fin de l'antiquité et moyen âge* I, 1945, pp. 15-34; et sur la reconnaissance progressive d'une théophanie de l'image en occident, J.-Cl. Schmitt, «L'occident, Nicée II et les images du VIII^e au XIII^e siècle», *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, 1987, pp. 271-301.

même, par les créatures on retourne vers Dieu»⁷⁹. Jean Scot Erigène s'oppose ainsi à la perspective strictement allégorique qui caractérise l'exégèse biblique augustinienne pour mettre en valeur un symbolisme fondé sur la nature visible de la création. Et si, comme il le précise ensuite, «on ne doit pas fixer les yeux sur la seule surface des choses visibles, comme les animaux privés de raison», mais qu'il faut «rendre raison de ce que nous percevons au moyen des sens corporels» (*ibid.*), c'est, contrairement à la manière dont saint Augustin comprend la sentence de l'*Épître aux Romains*, au sein même du monde sensible que se réalise ici la vision intellectuelle, sans dédaigner par conséquent la connaissance des créatures visibles que Jean Scot Erigène rattache à ces dépouilles que les descendants d'Abraham emportèrent avec eux lors de leur fuite hors d'Égypte⁸⁰. Le secret de la Création peut être non seulement perçu par l'intermédiaire des paroles de la Bible, mais également grâce aux «ailes de la contemplation de la nature (*phísicae theoriae pennis*)»⁸¹.

⁷⁹ *Periphyseon (de divisione naturae)*, III, 35; éd. I.P. Sheldon-Williams, avec la collaboration de L. Bieler, *Scriptores Latini Hiberniae*, vol. XI, Dublin, 1981, p. 262.

⁸⁰ Cf. *Periphyseon (de divisione naturae)*, III, 35; *op. cit.*, p. 264.

⁸¹ *Homélie sur le prologue de Jean*, X; *op. cit.* Sur le symbole chez Jean Scot Erigène, opposé à l'allégorie que Raban Maur reprend à saint Augustin, cf. E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, Bruges, 1946, t. I, pp. 343-58. Traitant de la pensée de Jean Scot Erigène concernant les animaux, R. Dronke la distingue de la tradition du *Physiologus*, mais d'une manière qui ne m'apparaît pas très claire («La creazione degli animali», *op. cit.*, pp. 818-28). Dans la discussion qui suivit la conférence où cet article a été lu, Monsieur Boureau se demande justement «si Augustin n'est pas à l'origine de la fermeture de l'Occident, jusqu'à Erigène, à l'esprit qui anime la tradition alexandrine de Clément, Philon et du Physiologue; cette fermeture s'expliquerait par la sémiologie théologique très rigoureuse d'Augustin, qui dans le *De Trinitate* ou le *De diversis quaestionibus* oppose radicalement l'*imago* (que je traduis par la «reproduction») et la *similitudo* (la ressemblance); il privilégie et dévalue à la fois la *similitudo* en en faisant un principe formel et général qui ne reçoit de sanctification que lorsqu'il est rempli par un contact direct avec le sacré, par l'*imago*. Ceci éloigne la pensée occidentale des glissements mystiques de l'école alexandrine; on le constate chez Grégoire le Grand, où les images animales deviennent de simples instruments de langage, où la richesse des évocations bibliques se réduit à un système d'oppositions binaires. Peu avant Erigène, Raban Maur recopie textuellement les textes de Grégoire sur les animaux bibliques. Je crois donc que la nouveauté d'Erigène fut tout à fait radicale». En outre, remarque Monsieur Boureau, «la méfiance augustinienne face au symbolisme animal s'accompagne, au sein de l'Eglise latine, d'une répression de la tradition alexandrine, puisque le *Physiologus* a été condamné par le décret pseudo-gélasien, pour des tendances gnostiques que l'on perçoit mal aujourd'hui» (pp. 847-48). Le lien entre le *Physiologus* et la pensée d'Erigène joue d'ailleurs sur le plan chronologique, puisque, si on peut supposer que ce texte circula en latin à partir du IV^e siècle, les plus anciens manuscrits conservés datent du VIII^e siècle (sur la réception et la tradition du *Physiologus*, cf. F. McCulloch, *Mediaeval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1960, pp. 15-69).

L'attention qui a été portée à la *senefiance* des *Bestiaires*, que ce soit pour en déplorer la présence ou pour en souligner l'importance, fait qu'ils sont le plus souvent considérés par la critique comme des sortes de livres de théologie populaire, ou de recueils d'*exempla* pour la prédication, et donc avant tout comme support à l'enseignement chrétien. Alors que s'affirme, au cours du XIIe siècle, une nouvelle conception de la nature et du monde, les *Bestiaires*, alors même qu'ils se multiplient, apparaissent ainsi comme des ouvrages relevant d'une mentalité périmée⁸². Cependant, d'une part ils constituent un véritable «genre littéraire», avec sa propre cohérence⁸³. D'autre part, ils se présentent principalement comme de vrais livres illustrés. Le plus ancien manuscrit enluminé du *Physiologus* qui nous soit parvenu, le ms. lat. 318 de la Bürgerbibliothek de Berne, exemplaire type de la *versio C*, date du IX^e siècle⁸⁴; mais cette oeuvre était certainement pourvue d'illustrations dès ses premières rédactions grecques⁸⁵. A partir du XIIe siècle, la plupart des *Bestiaires* latins comportent de nombreuses miniatures. En Angleterre, où cette oeuvre eut son plus grand rayonnement, elle appartient notamment, avec le *Psautier* et l'*Apocalypse*, aux plus importants textes enluminés. D'ailleurs, les manuscrits qui y ont été rédigés se présentent fréquemment comme de véritables livres d'artistes destinés à la bibliophilie, exécutés sans regarder à la dépense pour de riches commanditaires, dignitaires ecclésiastiques ou membres de la noblesse de cour.

Les *Bestiaires* en ancien français semblent contenus dans des manuscrits moins luxueux. Ils n'en sont pas moins, eux aussi, le plus souvent illustrés. Dans le *Bestiaire* de Philippe de Thaon, que celui-ci écrivit vraisemblablement peu après 1121 et qu'il dédia à Aélis de Louvain, épouse du roi Henri I^{er} d'Angleterre, la

⁸² «Ils apparaissent, affirme notamment Fr. Zambon, dans le climat théologique et scientifique du XIIe et du XIIIe siècles, comme les représentants d'une vision archaïque, périmée, «réactionnaire», de la nature» («*Figura Bestialis...*», *op. cit.*, p. 717).

⁸³ Ainsi que le souligne notamment M.I. Gerhardt, «Zoologie médiévale...», *op. cit.*, pp. 238-39.

⁸⁴ Cf. H. Woodruff, «The Physiologus of Bern», *Art Bulletin* XII, 1930, pp. 226-53, et J. Leclercq, «De l'art antique à l'art médiéval. A propos des sources du bestiaire carolingien et des survivances à l'époque romane», *Gazette des Beaux-Arts* 113, 1989, pp. 61-66.

⁸⁵ On peut remarquer que, parmi les manuscrits illustrés qui nous sont parvenus de l'Antiquité, les ouvrages concernant les sciences naturelles, et notamment ceux sur les plantes, sont particulièrement bien représentés. Cf. K. Weitzmann, *Late Antique and Early Christian Book Illumination*, New York, 1977, pp. 9-10 et 11-13. Sur l'illustration du *Physiologus*, cf. F. McCulloch, *Mediaeval Latin and French Bestiaries*, *op. cit.*, pp. 70-77, et, parmi les nombreux travaux de X. Muratova consacrés à ce sujet, on peut mentionner plus particulièrement, «I manoscritti miniati del bestiario medievale: origine, formazione e sviluppo dei cicli di illustrazioni. I bestiari miniati in Inghilterra nei secoli XII-XIV», *L'Uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, *op. cit.*, t. II, pp. 1319-72.

présence d'enluminures est explicitement mentionnée. Philippe de Thaon indique d'ailleurs régulièrement au cours de son texte les moments où apparaît une image, la situant de manière précise entre la description consacrée à la *nature* d'un animal et son interprétation. Ainsi, par exemple, après avoir présenté le comportement caractéristique du pélican (vv. 2323-64), Philippe de Thaon note:

E iço demustrum
Par ço que sis peignum. (vv. 2365-66)

L'enluminure qui intervient à cet endroit est accompagnée, comme c'est habituellement le cas au cours du texte, d'une rubrique latine. Celle-ci introduit à son tour la seconde partie du chapitre consacré au pélican:

Hic pellicanus et pulli ejus pinguntur.
Et pellicanus Cristum significat et pulli ejus gentes designant.
Cist oisels signefie
Le fiz Sainte Marie... (vv. 2367-68)⁸⁶

La description du pélican et l'enluminure qui l'accompagne doit déboucher sur une interprétation. C'est elle dont il faut se souvenir, ainsi que le répète régulièrement Philippe de Thaon au cours de son *Bestiaire* comme il le fait ici au terme de l'article consacré au pélican:

Aiez en remembrance
Ço est signefiance. (vv. 2387-88)

Mais si c'est bien la *signefiance* des *natures* animales qu'il faut conserver, il n'y a pas de *remembrance* sans *demonstrance*, sans que Dieu n'ait inscrit le pélican dans la réalité du livre du monde, sans sa description (sa *demonstratio*) par le *physiologus* et sa représentation picturale au sein des manuscrits des *Bestiaires*. Les traités rhétoriques soulignent d'ailleurs l'importance des images pour la mémoire. C'est pourquoi la mnémotechnique se fonde sur elles. En effet, comme le

⁸⁶ Sur l'attribution des didascalies latines à Philippe de Thaon lui-même, cf. l'introduction de E. Walberg, *Le Bestiaire de Philippe de Thaon*, op. cit., pp. XCVII-CI; celui-ci ne les insère toutefois pas au cours du texte qu'il édite, mais dans son introduction (p. CX pour le pélican). Voir également, sur les rubriques et les différentes questions posées par l'illustration de cette oeuvre, X. Muratova, «The Decorated Manuscripts of the Bestiary of Philippe de Thaon (The Ms. 3466 from the Royal Library in Copenhagen and the Ms. 249 in the Merton College Library, Oxford) and the Problem of the Illustrations of the Medieval Poetical Bestiary», *Proceedings of the Third International Beast Epic, Fable and Fabliau Colloquium*, éd. J. Goossens et T. Sodmann, Cologne-Vienne, 1981, pp. 217-46.

raconte par exemple Cicéron, «Simonide (ou l'inventeur, quel qu'il fut, de la mémoire artificielle) vit fort bien que de toutes nos impressions celles qui se fixent le plus profondément dans l'esprit sont celles qui nous ont été transmises et communiquées par les sens; or de tous nos sens le plus subtil est la vue. Il en conclut que le souvenir de ce que perçoit l'oreille ou conçoit la pensée se conserverait de la façon la plus sûre, si les yeux concouraient à le transmettre au cerveau; qu'alors l'invisible, l'insaisissable, prenant une forme, une apparence concrète, une figure, deviendrait perceptible, et que ce qui échappe plus ou moins à la pensée tomberait sous la prise de la vue»⁸⁷. D'ailleurs, une des principales fonctions de la peinture traditionnellement reconnue, est de ramener à la mémoire les histoires du passé⁸⁸. Au lieu d'inviter à une réminiscence menant vers l'intelligible à travers les raisonnements d'une pensée qui s'efforcerait de se détourner des images, les *Bestiaires* apparaissent ainsi comme de véritable «arts de mémoire» dans lesquels les animaux, représentés à travers les miniatures, sont les images permettant au sens de la vue de fixer une pensée qui, passant par les oreilles, ne pourrait être autrement saisie – à l'instar de la Création ouvrant le livre du monde afin que l'homme puisse voir le Verbe éternel de Dieu dans l'espace temporel de la mémoire où il a placé ses créatures. La *demonstrance* est la *remembrance* d'une *senefiance* qui, sans elle, resterait invisible et comme à jamais inconnue⁸⁹.

Conjuguant en un même livre, comprenant texte et peinture, la *demonstrance* des créatures et la *senefiance* de la Bible, la vue et l'ouïe, l'image et le langage, le *Physiologus* ne vise pas tant à transmettre un message chrétien en se servant arbitrairement des figures du monde animal, qu'à rendre à l'espace visible son intelligibilité et aux mystères divins une présence visuelle, littérale et sensible, recréant ainsi le livre du monde perverti par la Chute afin que l'homme retrouve la place privilégiée que Dieu lui avait fixée dans l'Univers. Si la Bible sert en quelque sorte de supplément à un livre d'images devenu incompréhensible, les *Bestiaires* proposent la restauration de ce livre paradisiaque perdu au seuil de l'existence: ils en sont la reproduction, et comme les fictions de sa réfection – miroirs recouverts de hiéroglyphes où brillerait à nouveau le soleil de la puissance invisible du Verbe à travers l'éclat des enluminures.

⁸⁷ *De Oratore* II, lxxxvii, 357; trad. E. Courbaud, Paris: *Les Belles Lettres*, 1922.

⁸⁸ C'est notamment le cas dans les *Libri carolini*, pour qui cependant c'est le *titulus* qui permet à l'image de devenir véritablement signifiante; cf. E. de Bruyne, *Essais d'esthétique médiévale*, op. cit., t. I, pp. 272-84.

⁸⁹ Sur les rapports des *Bestiaires* aux arts de mémoire, cf. B. Rowland, «The Art of Memory and the Bestiary», *Beasts and Birds of the Middle Ages*, éd. W.B. Clark et M.T. McMunn, Philadelphie: Uni. of Pennsylvania Press, 1989, pp. 12-25. Je traite de manière plus approfondie cette question, à propos du *Bestiaire d'Amours* de Richard de Fournival, dans ma thèse de doctorat, *Les Portes de la mémoire. Richard de Fournival et l'«ariereban» de l'amour*, Genève, 1993 (texte dactylographié, à paraître).

Longtemps nous sommes restés à boire cette fraîcheur qui coulait des images, puis l'un de mes camarades nous a rappelé que nous avions dit à notre batelier que nous serions de retour avant le coucher du soleil.

Or, le soleil était déjà très bas, accélérant sa chute.

Nous sommes remontés sur nos ânes, projetant de longues ombres devant nous au milieu de l'air rouge, comme les pylônes du temple funéraire de Ramsès III à notre droite, comme les colosses de Memnon à notre gauche, et je me sentais extraordinairement heureux parce que, oui, quelque chose du monde s'était dévoilé pour moi, confusément, mais dans une certitude absolue qui ne m'abandonnerait jamais, cette légère souffrance que je ressentais entre les vertèbres, cette fatigue qui soudain m'envahissait, en était comme le garant.

La nuit était tombée depuis longtemps lorsque nous sommes parvenus à la rive. Notre batelier se plaignait.

Quand retournerai-je en Egypte?

Michel Butor, *Le Génie du lieu*

Université de Genève