



HAL
open science

**La fin des temps et la fiction des origines.
L'historiographie des îles britanniques : du royaume des
Anges à la terre des Bretons**

Christopher Lucken

► **To cite this version:**

Christopher Lucken. La fin des temps et la fiction des origines. L'historiographie des îles britanniques : du royaume des Anges à la terre des Bretons. Médiévales, 2000, L'Invention de l'histoire, 38, pp.35 - 70. 10.3406/medi.2000.1478 . hal-04135374

HAL Id: hal-04135374

<https://hal.science/hal-04135374>

Submitted on 20 Jun 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

La fin des temps et la fiction des origines. L'historiographie des îles britanniques : du royaume des Anges à la terre des Bretons

Monsieur Christopher Lucken

Citer ce document / Cite this document :

Lucken Christopher. La fin des temps et la fiction des origines. L'historiographie des îles britanniques : du royaume des Anges à la terre des Bretons. In: Médiévales, n°38, 2000. L'invention de l'histoire. pp. 35-70;

doi : <https://doi.org/10.3406/medi.2000.1478>

https://www.persee.fr/doc/medi_0751-2708_2000_num_19_38_1478

Fichier pdf généré le 30/04/2018

Résumé

Deux tendances radicalement différentes semblent se partager la production historiographique médiévale. L'une, inaugurée par l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe et dominée par les réflexions que lui a consacrées saint Augustin (et de loin la plus importante), s'attache à retracer le destin des hommes appelés à se rassembler au sein de l'Église afin d'être portés vers un avenir qui doit leur permettre de sortir de l'histoire et de se retrouver à la fin des temps au sein de la Cité de Dieu. L'autre, renouant avec la tradition antique rejetée par l'historiographie chrétienne, se consacre à une communauté définie qu'elle pourvoit d'une origine et d'un passé qui fondent son identité et son existence présente, mais qui semblent en même temps constamment menacées par la fiction. Après avoir rappelé le point de vue de saint Augustin, et afin de mettre en lumière cette double orientation, cette étude s'appuie principalement sur l'historiographie des îles britanniques : à l'Histoire ecclésiastique du peuple anglais de Bède répond en effet l'Histoire des rois de Bretagne de Geoffroy de Monmouth. La critique adressée à ce dernier par Guillaume de Newburgh au seuil de son Histoire des choses anglaises, s'en prenant au caractère fictif des événements attribués au roi Arthur et aux prophéties de Merlin, éclaire de manière exemplaire le sens de l'opposition entre une histoire devant aboutir au ciel et celle qui trouve son assise sur la terre.

Abstract

The End of Time and the Fiction of Origins. Historiography of the British Isles : from the Kingdom of Angels to the Land of Britons - Two conceptions, radically different, seem to share the medieval historiography. The first (and far most important) one, initiated by Eusebius' Ecclesiastical History and dominated by the reflections saint Augustine has devoted to it, recalls the destiny of human beings who should put themselves together under the conduct of the Church, in the expectation of a future which will allow them to get out of History and find themselves at the End of Times inside the City of God. The other one, linked to the tradition produced in Antiquity but rejected by Christianity, assigns itself a clearly defined community to which is given an origin and a past, supposed to found its identity and present existence, yet constantly threatened by fiction. After having summoned saint Augustine's position, and in the view of making clear this double orientation, this paper concentrates on the historiography of the British Isles : to Bede's History of the English Church and People replies indeed Geoffrey of Monmouth' s History of the Kings of Britain. The criticism William of Newburgh addresses to the later in his History of English Affairs, reproving the fictitious- ness of the events ascribed to the reign of King Arthur and the prophecies of Merlin, reveals in a very illuminating way the meaning of the opposition between a History which should end in Heaven and one which finds its foundation on Earth.

Christopher LUCKEN

**LA FIN DES TEMPS ET LA FICTION DES ORIGINES.
L'HISTORIOGRAPHIE DES ÎLES BRITANNIQUES :
DU ROYAUME DES ANGES À LA TERRE DES BRETONS**

Lorsque Geoffroy de Monmouth écrivit, entre 1135 et 1138, son *Histoire des rois de Bretagne*, il fit bien plus qu'inaugurer une série d'œuvres littéraires consacrées au roi Arthur et à ses chevaliers qui allaient se succéder sans discontinuer jusqu'à la fin du Moyen Âge. En choisissant de raconter l'histoire des premiers habitants des îles britanniques, les Bretons, plutôt que celle des Anglo-Saxons, il s'écartait de manière radicale de l'*Histoire du peuple anglais* de Bède qui avait prévalu jusque là. Il rompait du même coup avec la tradition historiographique inaugurée par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe et à laquelle les réflexions de saint Augustin relatives à la mémoire, au temps et à la destinée humaine allaient donner toute son importance, tradition qui domine largement la production médiévale dans ce domaine. Rejetant l'histoire antique, romaine principalement, et la célébration d'un passé qu'elle couvre de gloire, l'historiographie chrétienne s'attache essentiellement à retracer le mouvement des hommes se réunissant au sein de l'Église en vue de rejoindre, à la fin des temps, la Cité de Dieu. L'Église, plutôt que la nation, devient ainsi le principe unificateur susceptible de donner sens à la vie des hommes qui traversent le temps. Au lieu de remonter à la fondation d'une ville, d'une généalogie ou d'un pays, plutôt que de se limiter à un espace géographique spécifique, un territoire unique ou à une institution particulière, l'histoire s'ouvre sur un avenir qui trouve sa vérité et sa légitimité dans la révélation du Jugement dernier. Au ciel plutôt que sur la terre.

Histoire ecclésiastique ou histoire « nationale » : récit tourné vers le futur ou fiction des origines. C'est cette double conception de l'histoire et de la destinée humaine qui l'accompagne que je voudrais confronter ici afin d'en souligner schématiquement les lignes de force et en préciser les orientations respectives. Je m'appuierai pour cela sur l'historiographie des îles britanniques : principalement Bède, Geoffroy de Monmouth qui renoue en quelque sorte avec l'histoire romaine, et

Guillaume de Newburgh, dont la critique qu'il adresse à l'œuvre de ce dernier permet de mettre en évidence ce qui se joue entre les deux auteurs précédents. Je commencerai toutefois par rappeler le point de vue de saint Augustin, qui permet de mieux comprendre la portée de l'histoire ecclésiastique dans laquelle le christianisme projette le parcours terrestre des futurs habitants du ciel.

Si ces deux formes d'histoire s'opposent sur de nombreux plans, elles ne sont pas sans interférences. Comment éviter notamment l'influence des intérêts locaux sur une histoire qui, tout en se tournant vers le royaume divin, doit en même temps s'inscrire sur la terre ? Elles possèdent en outre un élément commun : dans un cas comme dans l'autre, elles reposent sur l'élimination symbolique de la Rome antique et de son histoire (et s'il fallait définir le Moyen Âge, c'est d'abord cette élimination qu'il conviendrait de retenir), comme si l'on devait commencer par l'effacer avant de la réécrire, mais autrement et en un autre lieu¹. Mais elles ne lui opposent pas la même alternative. À la Cité de Dieu répondent les fantômes de Rome : la ville de Troie, qui en est l'ancêtre, et ses nouveaux avatars, notamment cette Bretagne féerique dominée par la figure fabuleuse du roi Arthur.

La chute de Rome ou la fin de l'histoire

« Qu'y a-t-il donc, dans l'histoire, qui ne soit à la louange de Rome ? » demande Pétrarque au moment où, rompant avec le Moyen Âge et rejetant du même coup toute sa production historiographique, s'inaugure la Renaissance (et le retour de Rome). Après Hérodote dont les investigations s'étendaient du côté des peuples barbares, après les historiens grecs qui s'étaient consacrés à Athènes et à leur patrie, l'histoire avait fini par se confondre avec Rome. Celle-ci est devenue le centre du monde et le principe d'une histoire universelle qui redouble dans l'écriture ses conquêtes politiques et militaires².

Comment l'histoire pouvait-elle encore exister après la chute de l'Empire romain ? Depuis que celui-ci a cédé la place à une multiplicité de hordes barbares le traversant de part en part, portées par leur soif de conquête et incapables de s'établir dans un territoire défini afin de former une société où puissent se retrouver les principes d'organisation et de cohérence susceptibles d'avoir à leur tour une histoire. Comment celle-ci pourrait-elle répondre à la célèbre définition de Cicéron³, lorsque le monde semble s'être écroulé et rendre vain toute mémoire du

1. Cf., par exemple, C. LUCKEN, « Écrire les fondations. Amiens et le *Roman d'Abladane* », *Espaces et sociétés*, 94, 1998, p. 95-111.

2. Cf. notamment POLYBE, *Histoires*, I, 1-4.

3. « L'histoire, enfin, témoin des siècles, flambeau de la vérité, âme du souvenir, école de la vie, interprète du passé, quelle voix, sinon celle de l'orateur, peut la rendre immortelle ? » (CICÉRON, *De l'Orateur*, II, 36, E. COURBAUD trad., Paris, 1928, p. 21. Voir également les chapitres 53 et 62 à 64).

passé, que l'ignorance s'est emparée des hommes et que les orateurs se sont tus, que la flatterie et les mensonges entravent toute vérité, que les événements paraissent emportés désormais par le mouvement irrationnel de la roue de Fortune et voués à une fatalité absurde ? Quel enseignement en tirer ? Dans quel contexte temporel situer les actions humaines quand le temps n'a plus de mesure ? Comment les dater si la référence à la fondation de Rome a perdu toute pertinence ? Selon quelle logique ordonner la succession des faits et décrire leurs causes ? Sur quelle géographie s'appuyer puisque chaque événement semble bousculer toute frontière ? Comment la chute de Rome ne signerait-elle pas la fin de l'histoire ?

Ce n'est évidemment pas par hasard – sinon que le destin fait ici bien les choses – que saint Augustin commence en 412 son ouvrage sur *La Cité de Dieu* avec le sac de Rome perpétré en 410 par le roi des Wisigoths, Alaric. Celui-ci mettait fin à l'unité d'un Empire qui semblait devoir rassembler le monde entier à l'intérieur d'une seule langue et d'une même culture. Rome incarne en effet de manière à la fois historique et exemplaire cette cité à laquelle saint Augustin oppose la Cité céleste, une cité terrestre qui ne peut déboucher que sur un échec. Il n'est guère étonnant que l'histoire de la « ville éternelle » – mais elle ne l'est pas – s'achève sur la mort et le viol, remarque l'évêque d'Hippone, puisqu'elle avait débuté par un fratricide, commis par Romulus sur Rémus, et par un viol, à quoi est assimilé l'enlèvement des Sabines. Rome rejoue l'histoire primitive de l'humanité d'après la Bible, inaugurée par la faute d'Adam et Ève et le meurtre d'Abel par Caïn – Caïn considéré comme « le premier fondateur de la cité terrestre » : « il ne faut donc pas s'étonner que, bien plus tard, lors de la fondation de la ville destinée à prendre la tête de cette cité terrestre dont nous parlons, et à régner sur tant de nations, se soit reproduite une sorte d'image de ce premier exemplaire, cet "archétype" comme disent les Grecs »⁴. Toute ville humaine comme toute nation semble ainsi devoir se fonder sur un meurtre. L'histoire, qui en retrace par écrit le récit, y trouve du même coup sa propre origine. Elle ne peut qu'aboutir à son tour à une faillite.

Si saint Augustin débute avec la chute de Rome, c'est pour mieux marquer son opposition aux historiens romains qui ont plutôt l'habitude de commencer avec le récit de sa fondation⁵. Alors même que ces derniers se proposent de louer cette ville, aux yeux de saint Augustin ils apparaissent comme les complices des malheurs qui ont accompagné son expansion et marqué sa vie politique. C'est ce qu'il laisse entendre en citant Salluste. Celui-ci « a dit à la gloire des Romains [...] : "Chez eux, le sens du droit et du bien tirait sa force moins des lois que de leur instinct naturel", exaltant cette époque où, au lendemain de l'expulsion

4. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XV, v, G. COMBÈS trad., Paris, 1960, p. 47.

5. Sur l'importance de ce motif pour l'historiographie antique et moderne, cf. A. GRANDAZZI, *La Fondation de Rome. Réflexions sur l'histoire*, Paris, 1991.

des rois, Rome en peu de temps prit une extension incroyable. Et pourtant, au premier livre de ses *Histoires*, dès le début, il avoue qu'après le passage de l'État des rois aux consuls, les injustices des puissants ne tardèrent pas à provoquer dans la Ville la séparation de la plèbe et des patriciens et d'autres dissensions »⁶. La célébration d'une cité dominée par un sens inné de la justice, cultivant les qualités qui auraient fait sa puissance et son rayonnement – image idéale d'une Rome primitive que des historiens comme Tite-Live ne cessent de rappeler à la mémoire de leurs concitoyens pour qu'ils imitent leurs ancêtres et retrouvent les valeurs essentielles sur lesquelles se fonde leur ville –, cette glorification du passé ne reposerait que sur une fiction. L'oppression subie par les citoyens romains aurait été omise au profit d'une mémoire privilégiant les entreprises de conquête. L'histoire ne serait qu'une forme de l'oubli : elle ne servirait qu'à masquer les vices des Romains, leurs exactions et tous les maux engendrés par leurs actions passées.

Saint Augustin s'en prend notamment à la manière dont les écrivains romains parlent de la guerre qui opposa Rome à Albe, qui n'est rien d'autre pour lui qu'un parricide entre une « cité-fille » et une « cité-mère ». Il s'en prend également aux mots qu'utilisent à ce sujet les historiens, qui font passer pour une *victoire* et un acte de *gloire* ce qu'il considère lui-même comme un *crime* ainsi réduit au silence⁷. Et tandis que Salluste ne mentionne qu'en passant la *libido dominandi*, ce désir de victoire et de gloire auquel il attribue la cause des guerres entreprises par des Grecs qui mirent fin à la sorte d'âge d'or dans lequel ils vivaient jusqu'alors, sans en tirer de conséquences ni pour l'histoire humaine en général ni pour l'histoire romaine en particulier, saint Augustin ne manque pas de s'y arrêter. C'est elle, cette *libido dominandi* « qui, entre tous les vices du genre humain, fut le plus enivrant pour le peuple romain tout entier » et qui « l'amena, après avoir vaincu les nations plus puissantes, à épuiser et broyer les autres pour les réduire en servitude »⁸. Telle serait la véritable raison des entreprises héroïques à laquelle répondent les hommes, lorsqu'on les appelle à prendre les armes et à manifester leur valeur en leur faisant miroiter la victoire qui se profile au terme du combat et la gloire immortelle que leur consacrerait la postérité. De semblables arguments ne sont que des « voiles trompeurs » et des « vernis illusoire »⁹, dissimulant derrière un discours tissé de mensonges séducteurs le véritable mobile qui entraîne les hommes à se battre et qu'il s'agit de rétablir. Les royaumes, occupés à dominer leurs voisins, ne sont eux-mêmes rien d'autre que de « vastes brigandages », qui s'arrogent ce titre de « royaume » afin de garantir

6. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, II, xviii, *op. cit.*, p. 357. Je ne peux proposer ici que quelques exemples de la manière dont saint Augustin analyse l'histoire romaine, principalement à partir de Salluste, dont il déconstruit littéralement le propos (voir aussi *La Cité de Dieu*, II, xvii-xviii et III, xvi-xvii).

7. *Ibid.*, III, xiv, p. 453-55.

8. *Ibid.*, I, xxx, p. 291.

9. *Ibid.*, III, xiv, p. 455.

leur impunité, qui se payent de mots mais qui ne sauraient pour autant effacer la cupidité qui les fonde¹⁰. Et si, comme le dit Ennius, « c'est sur ses mœurs antiques que repose l'État romain et sur ses grands hommes », non seulement ce « tableau magnifique » paraît désormais bien « dégradé [...] par son grand âge » et avoir perdu ses « couleurs primitives », comme le regrette Cicéron dans la *République*, on peut également douter que la République qu'il représente ait jamais été « vivante par ses mœurs » plutôt que « peinte en couleurs », selon saint Augustin, qui reprend ainsi « le mot échappé par mégarde à Cicéron » pour le retourner contre son auteur. La République qu'exalte ce dernier à travers la bouche de Scipion ne serait qu'une image feinte par les couleurs de rhétorique de son discours. « Elle ne fut jamais une vraie république, affirme saint Augustin, parce que jamais il n'y eut en elle de vraie justice »¹¹. Les victoires dont Rome tire son prestige dissimulent en réalité la défaite de la Cité de Dieu, représentée symboliquement par Albe, dont on déporta la population pour faire de ces deux villes « une seule cité » – une cité purement terrestre. Son histoire apparaît comme celle d'une ville corrompue dès l'origine par le mal sur lequel elle a fondé sa puissance et qui s'avance inexorablement en direction de sa propre disparition.

En ne retenant que le versant négatif de l'histoire romaine, utilisant ce que disent ses auteurs afin de démonter leur récit et de rendre leurs louanges suspectes, en déconstruisant leurs arguments et la logique même de leurs raisonnements, saint Augustin met en cause la pertinence et la légitimité de l'ensemble de l'entreprise historiographique de l'Antiquité. Car le passé de Rome, tel que le représentent les historiens, ne fait que masquer la réalité funeste de ses exactions et prolonger, en le répétant dans le théâtre des mots, le parricide inaugural que fut la victoire sur Albe. Une telle narration des faits passés ne vaut donc pas mieux, selon saint Augustin, qu'une histoire de brigands ou que le spectacle de « gladiateurs dont l'un serait le fils et l'autre le père »¹². Comment pourrait-on ne pas souhaiter y mettre fin ? « Pourquoi redire en détail les guerres sans cesse renouvelées sous les autres rois ? » « Pourquoi [...] perdre tant de temps à écrire et à en faire perdre à mes lecteurs ? »¹³ Si, comme on le lui reproche parfois, saint Augustin ne mentionne que quelques épisodes de l'histoire romaine et paraît en grande partie la négliger, ce n'est donc pas sans de solides raisons. « Si nous nous appliquions à raconter ou à commémorer, nous ne serions alors nous-mêmes pas différents de ceux qui écrivent l'histoire »¹⁴. Saint Augustin ne se veut en aucun cas un historien. Aussi ne lui est-il pas nécessaire de rappeler la série complète des désastres subis par la ville

10. *Ibid.*, IV, iv, p. 541 ; voir également IV, vi, p. 547.

11. *Ibid.*, II, xxi, p. 375-77.

12. *Ibid.*, III, xiv, p. 455.

13. *Ibid.*, III, xiv et xvii, p. 457 et 471.

14. *Ibid.*, III, xviii (j'ai sensiblement modifié la traduction proposée, p. 481-83).

de Rome ou d'énumérer des victoires cruelles et trompeuses qui ne peuvent, à terme, que déboucher sur une défaite.

Saint Augustin ne manque pas, par ailleurs, de mettre en doute la réalité même des faits rapportés par les historiens. La renommée d'une ville, le courage de ses habitants, ne sont, à ses yeux, qu'un effet produit par « des écrivains de grand génie », qui font briller « d'un vif éclat » ce qu'aucune réalité ne permet de justifier¹⁵. L'histoire s'apparente dès lors à la fable. Saint Augustin ne manque pas de les rapprocher. Ainsi, la théorie évhémériste permet à de « graves historiens » de consigner par écrit d'antiques récits consacrés, par exemple, à Mercure et à Hercule, tout en assurant que ceux-ci furent des hommes dont « les nombreux bienfaits qu'ils apportèrent aux mortels pour leur faciliter la vie [...] leur ont mérité de leur part les honneurs divins »¹⁶. Les dieux sont la version fictive des héros d'une histoire que des hommes, aux yeux éblouis par la renommée de personnages célèbres pour leurs actions, ont transformée en un récit fabuleux. Mais en voulant les restituer à l'histoire, on ne fait que prolonger l'existence de personnages dont rien ne permet de justifier l'existence. La fable a simplement pris le masque de l'histoire. D'ailleurs, les historiens romains semblent eux-mêmes reconnaître la réalité des dieux. Leurs récits ne diffèrent donc plus des fictions des poètes. Varron admet par exemple « dans son ouvrage, pour donner une explication historique et non fabuleuse du nom d'Athènes, ce fameux litige entre Neptune et Minerve ». Alors qu'il croit échapper à la fable, il y retombe. « Jusqu'à la guerre de Troie qui termine le second livre de Marcus Varron sur les origines du peuple romain, ces fables furent créées par l'imagination des hommes à partir de récits qui contiennent des faits historiques, de telle manière qu'elles ne tournent pas à la honte des dieux »¹⁷. Parce qu'il ne veut pas mettre en cause le pouvoir et les entreprises démoniaques des dieux, parce qu'il veut préserver leur renommée et le culte qu'on leur voue, contrairement à saint Augustin qui commença son propre ouvrage par les dénoncer, l'historien antique ne peut s'empêcher d'insérer dans ses écrits des fables qui sont pourtant le fruit d'une déformation de la réalité historique qu'il est censé transmettre. Ceux qui racontèrent la chute de Troie – désastre « auquel son ampleur et les hautes qualités de la langue de ses narrateurs ont valu une prestigieuse renommée » – firent de Diomède un dieu. Aussi, « que ses compagnons auraient été métamorphosés en oiseaux, ils le prouvent non par la fable mensongère des poètes mais par le témoignage de l'histoire »¹⁸. Non seulement les écrits consacrés par les anciens à de semblables métamorphoses, des hommes en dieux ou des hommes en animaux, mais également les témoignages oraux des contemporains qui s'appuient sur ce qu'ils ont vu ou entendu d'une

15. *Ibid.*, XVIII, ii, p. 487.

16. *Ibid.*, XVIII, viii, p. 503.

17. *Ibid.*, XVIII, x et xiii, p. 511 et 523.

18. *Ibid.*, XVIII, xvi, p. 531-33.

source dont l'autorité est garantie, peuvent pervertir la vérité du discours historique : à l'instar du personnage de l'*Âne d'or* d'Apulée qui se transforme en âne après avoir absorbé quelque breuvage maléfique, l'histoire, glorifiant les ancêtres, apparaît vouée à se métamorphoser en fiction romanesque¹⁹.

Consacrée à un passé dont on célèbre les réussites exemplaires, que l'on décrit afin d'en assurer la renommée et en maintenir la permanence, la tradition historique antique a perdu, pour saint Augustin, toute crédibilité, toute pertinence et toute utilité. Ses ouvrages sont ceux de la cité terrestre. En l'absence d'un principe transcendant qui puisse garantir la vérité de la parole, ils n'offrent aucune certitude. Il ne reste alors que la Bible. « À quel narrateur du passé pouvons-nous croire davantage qu'à celui qui a même prédit les événements futurs que nous voyons maintenant accomplis ? Le désaccord des historiens nous laisse toute liberté, nous impose même d'ajouter foi à celui d'entre eux qui ne s'oppose pas à notre histoire sainte. Les citoyens de la cité impie répandue par toute la terre, quand ils lisent de savants auteurs, jouissant tous d'une autorité sérieuse, mais d'opinion divergente sur les faits les plus reculés de l'histoire, ne savent auquel d'entre eux se fier de préférence. Quant à nous, forts de l'autorité divine dans l'histoire de notre religion, nous sommes certains qu'est absolument faux tout ce qui la contredit, quelle que soit d'ailleurs la valeur des autres affirmations de l'histoire profane : fausse ou vraies, elles n'apportent rien d'important pour nous apprendre rectitude et béatitude de vie »²⁰. Non seulement les récits des historiens antiques n'ont aucune valeur sur le plan moral, car, contrairement à ce qu'ils prétendent, ils ne proposent aucun exemple qui puisse vraiment servir à l'édification des hommes, mais, même sur le plan strictement factuel, ils ne servent à rien puisqu'il faut se rapporter à la Bible pour trancher parmi les différentes hypothèses qu'on rencontre dans leurs écrits et savoir enfin ce qu'il en était réellement du passé. Saint Augustin connaît certes l'histoire antique et l'utilise pour sa propre démonstration. Mais il ne fait que la traverser avant de l'abandonner. Après avoir servi à se dénoncer elle-même, elle se trouve privée de toute raison d'être.

L'histoire au futur

Si la cité terrestre représentée par Rome a été fondée par Caïn, la cité de Dieu appartient à Abel. Mais celui-ci n'en est pas pour autant le fondateur ; il est seulement l'habitant de cette ville. En effet, contrairement à son frère, « Abel en tant qu'étranger n'en a pas fondé. Car la cité des saints est au ciel, bien qu'elle enfante ici-bas des citoyens en qui elle habite comme à l'étranger jusqu'à ce qu'arrive le temps de son

19. *Ibid.*, XVIII, xviii, p. 535-37.

20. *Ibid.*, XVIII, xl, p. 623.

règne »²¹. Cette cité céleste vit encore en dehors d'elle-même, comme en exil. Elle n'a pas d'assise territoriale, pas de racine ni d'origine, pas de citoyens formant une nation distincte repoussant d'autres qui lui seraient étrangères. Elle n'existe encore qu'en puissance. C'est une ville en devenir. Son « fondateur » est le Christ²². C'est lui qui, le jour du Jugement dernier, rassemblera autour de lui tous ceux qui l'auront suivi à l'intérieur de cette Cité du futur.

Alors que la cité du monde « se glorifie en elle-même » et « demande sa gloire aux hommes », comme le répète saint Augustin²³, qu'elle ne cesse de courir après sa renommée, de célébrer les victoires qu'elle a obtenues sur les nations qu'elle a subjuguées et les actions remarquables des hommes illustres qui l'ont gouvernée ou qui en ont été les principaux représentants, s'efforçant de retrouver son identité passée, de ressembler à cette image prestigieuse que lui renvoient les récits des faits mémorables dont elle a été le théâtre, alors même qu'elle en a refoulé le caractère meurtrier, préférant ignorer cette *libido domnandi* qui la domine, la cité du ciel n'existe que dans l'attente de la glorification du Christ. Elle ne sera achevée qu'avec la fin des Temps, au moment de réunir dans une paix éternelle les élus de Dieu.

À l'histoire de la cité terrestre s'oppose, désormais, celle de la cité céleste. C'est une histoire prophétique, orientée vers l'avenir. Elle n'est donc pas véritablement celle des hommes et des actions qu'ils entreprennent, mais celle de Dieu. C'est lui qui en est le véritable auteur, comme le souligne saint Augustin dans son *De Doctrina christiana* : « Bien que les institutions passées des hommes soient relatées dans des narrations historiques, l'histoire elle-même ne doit pas être comptée parmi les institutions humaines. Car les événements qui ont eu lieu et qui ne peuvent être défaits doivent être considérés comme faisant partie de l'ordre du temps, dont le créateur et le gouverneur sont Dieu »²⁴.

Il ne s'agit pas pour autant de rejeter les observations de témoins objectifs, la connaissance des *res gestae* ou la dimension temporelle de l'existence humaine. Mais, plutôt que de se reconnaître dans l'histoire d'une cité terrestre hantée par son passé, plutôt que de se retourner sur ses origines, réelles ou fantasmagiques, de s'inscrire dans un récit qui a été rédigé par des auteurs qui ignorent tout du plan tracé par Dieu et, du même coup, d'être condamné à prolonger leurs écrits sans pouvoir échapper à cette défaite à laquelle est voué leur objet, il s'agit, selon saint Augustin, de repérer les actions des « futurs citoyens » de la Cité de Dieu « au cours de son pèlerinage dans le monde » ; soit, d'anticiper le Jugement dernier qui séparera les deux cités « mêlées et enchevêtrées l'une dans l'autre en ce siècle »²⁵. De même que les Juifs « témoignent

21. *Ibid.*, XV, i, p. 39.

22. *Ibid.*, XVIII, i, p. 481.

23. *Ibid.*, XIV, xxviii, p. 465.

24. SAINT AUGUSTIN, *La Doctrine chrétienne*, II, 28. 44, G. COMBÈS et l'abbé FARGES trad., Paris, 1949.

25. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, I, xxxv, *op. cit.*, p. 299 et 301.

par leurs Écritures que nous n'avons pas inventé les prophéties relatives au Christ »²⁶, le récit des événements passés annonce l'avènement du Royaume futur. Tirés de la Bible plutôt que des textes laissés par les auteurs de l'Antiquité, même si ceux-ci peuvent être également convoqués, les faits comme les exemples retenus servent principalement à témoigner de l'intervention de la Providence divine dans l'histoire de la cité terrestre depuis le début de la Création.

Une telle perspective implique une lecture des textes historiques conforme à l'exégèse biblique, qui oppose à la lettre du texte – le sens historique – une interprétation allégorique ouverte sur son avenir. « Le lecteur uniquement préoccupé de la suite des faits accomplis » (*historiae rerum gestarum*) est ainsi invité, par saint Augustin, à se réveiller de sa torpeur pour « scruter la profondeur de la prophétie » ; « à s'élever de l'histoire à la recherche des réalités que l'histoire elle-même a pour mission de symboliser »²⁷. S'opère ainsi le même geste que celui qu'effectue la Cité de Dieu elle-même vis-à-vis de la cité terrestre à laquelle elle était conjointe dans un premier temps.

Aussi, plutôt que de rechercher les causes des événements historiques dans ceux qui leur sont antérieurs et d'en dégager les conséquences, de courir après les tours incohérents de la roue de Fortune en cherchant une logique aux interventions démoniaques qui ont provoqué les malheurs de Rome, il s'agit pour saint Augustin d'y échapper en s'inscrivant dans une histoire portée par la révélation des fins dernières et la providence divine, une théologie de l'histoire qui n'a pas d'autre sens que celle que lui imprime la cité « qui n'aura pas de fin », et vers laquelle elle tend même si elle l'ignore²⁸. Après avoir justifié dans les dix premiers livres de la *Cité de Dieu* la chute de l'empire romain, après avoir retracé l'origine et le développement des deux cités entrelacées l'une à l'autre dans le cours du temps, saint Augustin consacre les quatre derniers livres de son ouvrage à la victoire finale de la cité céleste sur son double terrestre.

Une telle conception de l'histoire n'est pas sans rapport avec les réflexions sur la mémoire et le temps qui se trouvent aux livres X et XI des *Confessions*. « Ceux qui racontent les choses passées ne raconteraient pas la vérité, bien sûr, s'ils ne les discernaient par l'esprit », remarque-t-il. Or, ces choses n'existeraient plus si elles étaient indissociables du passé qui les a vues naître, puisque celui-ci n'est plus ; il serait alors impossible de les discerner et d'en tirer un récit véridique. Elles ne sont donc plus « comme passées », mais, souligne saint Augustin, « comme présentes ». Et ce « présent du passé, c'est la mémoire »²⁹.

26. *Ibid.*, XVIII, xlvi, p. 651.

27. *Ibid.*, XVIII, xliv, p. 641.

28. *Ibid.*, XXII, xxx, p. 719. Cf. J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin : temps et histoire*, Paris, 1956, et « Anti-historicisme et théologie de l'histoire », *Recherches augustiniennes*, 1, 1958, p. 287-302, ainsi que W. M. GREEN, « Augustine on the Teaching of History », *University of California Publications in Classical Philology*, 12, 1944, p. 315-32.

29. SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, XI, xvii-xviii et xx, 22-23 et 26, E. TRÉHO-

Celle-ci permet au passé d'échapper à l'écoulement du temps. Aussi, « quand on raconte des choses vraies mais passées, c'est de la mémoire qu'on tire, non les choses elles-mêmes, qui ont passé, mais les mots conçus à partir des images qu'elles ont gravées dans l'esprit, comme des empreintes, en passant par les sens. Ainsi mon enfance, qui n'est plus, est dans le temps passé, qui n'est plus ; mais son image, quand je l'évoque et la raconte, c'est dans le temps présent que je la regarde, parce qu'elle est encore dans ma mémoire »³⁰. L'histoire est donc le double, dans le langage, de l'image du passé conservée dans le présent de la mémoire.

Cependant, au lieu de susciter l'émotion grâce à une éloquence capable de projeter devant les yeux de l'auditoire une image saisissante des faits passés, comme l'entendent la rhétorique classique et les historiens qui en suivent les préceptes³¹, la mémoire, selon saint Augustin, ressemble à un estomac où les aliments qui s'y déposent sont dépourvus de goût. Les passions qu'éveille l'expérience sensible ne seraient donc pas stimulées par elle : aucune « ne me trouble, quand je les remémore par le souvenir ». Elles continuent certes à exister au sein de la mémoire, mais uniquement comme notion, sans se manifester à nouveau lorsqu'on les désigne. « Qui consentirait en effet à parler de ces choses, si chaque fois que nous prononçons le mot de tristesse ou de crainte, chaque fois nous étions contraints de nous attrister ou de craindre ? »³² Au désir mimétique d'une âme stimulée par les modèles exemplaires des historiens qui font revivre par la lecture les actions glorieuses des ancêtres afin qu'elles soient reproduites de génération en génération, saint Augustin oppose la vision impassible d'une mémoire qui a su arracher le passé au cours du temps pour le transformer en un éternel présent. La mémoire se libère du même coup des passions surgies au moment où les événements ont été vécus par les sens.

Mais, aussi longtemps que l'homme est engagé dans le cours du temps, il ne peut se contenter de la mémoire du passé. Il lui faut d'abord

REL et G. BOUISSOU trad., Paris, 1962, t. II, p. 307-309 et 313. Sur l'importance de la mémoire et le rapport au passé chez les philosophes antiques et dans la tradition chrétienne, cf. J. COLEMAN, *Ancient and Medieval Memories. Studies in the Reconstruction of the Past*, Cambridge, 1992 (livre qui ne prend toutefois pas en considération l'historiographie de l'Antiquité). Sur la réflexion augustinienne relative au temps, voir aussi les pages que lui consacre P. RICŒUR dans *Temps et récit*, t. I, Paris, 1983.

30. SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, XI, xviii, 23, *op. cit.*, p. 309.

31. Salluste justifie l'utilité de l'histoire en remarquant à propos d'illustres citoyens romains que « chaque fois qu'ils contemplaient les portraits de leurs ancêtres, leur âme s'embrasait très fort pour la vertu. Sans doute, disait-on, ce n'était pas cette cire ni cette argile qui avaient en elles une telle faculté, mais c'est au souvenir des faits passés que cette flamme prenait son essor dans le cœur des hommes d'exception et ne s'apaisait pas avant que leur propre vertu eût égalé leur réputation et leur gloire » (SALLUSTE, *Guerre de Jugurtha*, IV, 1). À rapprocher de l'*hypotypose* (ou *enargeia*) dont l'importance pour la narration historique est fréquemment soulignée (cf. CICÉRON, *De l'Orateur*, III, 202 et QUINTILIEN, *L'Institution oratoire*, VI, 2, 32 et VIII, 3, 62).

32. SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, X, xiv, 22, *op. cit.*, p. 181 (l'image de l'estomac se trouve en xiv, 21).

se porter vers ce qui n'a pas encore eu lieu : car la véritable mémoire, selon saint Augustin, c'est-à-dire celle de Dieu, est encore à venir. En effet, le temps est comme un son qui résonne aussi longtemps qu'il n'a pas fini de parcourir la durée qui a été prévue pour lui en silence par celui qui l'a émis (Dieu, en l'occurrence, dont le Verbe résonne à travers la Création du monde). Il va vers son achèvement, « tandis que l'intention présente fait passer le futur dans le passé, en faisant croître le passé par diminution du futur, jusqu'à ce que par l'épuisement du futur tout soit devenu passé »³³ – jusqu'à ce que le temps ait complètement versé dans la mémoire. Cette image se poursuit avec celle du chant, qui est une forme accomplie du son. « Je me prépare à chanter un chant que je connais. Avant que je commence, mon attente se tend vers l'ensemble de ce chant ; mais quand j'ai commencé, à mesure que les éléments prélevés de mon attente deviennent du passé, ma mémoire se tend vers eux à son tour ; et les forces vives de mon activité sont distendues, vers la mémoire à cause de ce que j'ai dit, et vers l'attente à cause de ce que je vais dire. Néanmoins mon attention est là, présente ; et c'est par elle que transite ce qui était futur pour devenir passé. Plus cette action avance, plus s'abrège l'attente et s'allonge la mémoire, jusqu'à ce que l'attente tout entière soit épuisée, quand l'action tout entière est finie et a passé dans la mémoire »³⁴. Il en est de l'histoire comme du chant. Il faut commencer par aller jusqu'au terme du chant qui traverse le temps, c'est-à-dire jusqu'à la fin de l'histoire, si on veut comprendre chacun des éléments qui en forment le tout. Impossible de s'interrompre au milieu de la partition pour se retourner en arrière. Cela ne ferait qu'introduire une dissonance ; et rompre le mouvement de l'histoire. Ce qui est encore à venir ne saurait donc être négligé si on veut entendre en chaque partie l'harmonie du monde. C'est seulement à partir de la fin de l'écoulement temporel qu'on peut donner sens au passé. On ne saurait donc écrire l'histoire si l'on ne la considère pas d'abord dans sa totalité.

Aussi, plutôt que de confier le destin de la cité à un éducateur dont l'âge vénérable lui permet de bien connaître le passé, comme le suggère le rôle attribué par l'Antiquité à l'histoire³⁵, saint Augustin préfère l'ignorer et retrouver une nouvelle jeunesse en se tournant vers la cité du futur. « Abandonnant les jours du vieil homme, je me rassemble en suivant l'Un. Ainsi, oubliant le passé, tourné non pas vers les choses futures et transitoires mais vers celles qui sont en avant et vers lesquelles je suis non pas distendu mais tendu, je poursuis, dans un effort non pas de distension mais d'intention, mon chemin vers la palme à laquelle je suis appelé là-haut pour y entendre la voix de la louange et contempler tes délices, qui ne viennent ni ne passent »³⁶. Au lieu de se reposer sur

33. *Ibid.*, XI, xxvii, 36, p. 335.

34. *Ibid.*, xxviii, 38, p. 337.

35. Outre les définitions de Cicéron auxquelles j'ai déjà renvoyé, cf. *L'Orateur*, xxxiv, 119.

36. SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, XI, xxix, 39, *op. cit.*, p. 339 (avec une cita-

la mémoire d'un vieil homme occupé à retracer sa vie antérieure depuis ses origines, et de laisser cette mémoire diriger le présent et l'avenir (au risque de s'éparpiller dans une « distension » temporelle), l'*homo novus* doit orienter son regard en direction du futur et se soumettre à cette tension qu'avait prônée saint Paul, à cette attente des fins dernières manifestant une « intention » de l'être tout entier, et cela aussi longtemps que le chant de l'histoire n'aura pas rejoint le terme assigné par le Verbe divin qui a résonné au seuil de la Création.

Dieu seul, toutefois, parce qu'il est hors du temps, est capable de prendre la mesure d'un passé définitivement immobilisé dans le présent de sa mémoire. « Oui, affirme saint Augustin, ce n'est pas comme pour celui qui chante un air connu ou entend un chant connu, et chez qui l'attente des sons futurs et la mémoire des sons passés font varier les impressions et provoquent la « distension » des sens ; ce n'est pas ainsi que les choses se passent pour toi, immuablement éternel, c'est-à-dire vraiment éternel »³⁷. Mais si l'écriture de l'histoire a un sens et une valeur pour les futurs habitants de la Cité de Dieu, c'est dans la mesure où, portée par l'avenir, elle se soumet à la *tension* que cet avenir lui imprime afin de prendre en compte le temps jusqu'au jour où il aura fini de s'écouler et se sera fixé tout entier dans la mémoire. Alors, après être passée à travers la cité terrestre, la Cité de Dieu jouira d'une joie éternelle, « oubliant ses fautes, oubliant ses peines, sans oublier pour autant sa délivrance, pour ne pas être ingrate envers son Libérateur, gardant bien le souvenir de ses malheurs passés, quant à leur connaissance spéculative, mais, quant à leur sensation réelle, les oubliant tous »³⁸. C'est seulement à la fin des temps que les élus pourront se retourner sur une histoire à laquelle ils seront désormais devenus étrangers et pour laquelle ils n'éprouveront plus aucun sentiment, se souvenant de leur passé avec la même distance que lorsqu'ils regardent les peines infernales des damnés alors qu'ils jouissent de la présence de Dieu.

Anticipant cette mémoire à venir en faisant accéder le passé à son éternité future et le délivrant du même coup des passions qui lui étaient attachées, le chant de l'histoire doit faire écho à la voix de Dieu qui résonne en silence au cœur de l'homme, afin de lui permettre de juger de la vérité des choses³⁹ : manière d'annoncer cette ville éternelle laissant Rome derrière elle se rappeler les discordes de son histoire.

L'Église à travers le temps

Si l'histoire, telle que la conçoit saint Augustin, est centrée sur la

tion de saint Paul, *Phil.*, III, 13-14). La même idée se trouve exprimée dans *La Trinité* du même auteur, IX, I, 1.

37. *Ibid.*, XI, xxxi, 41, p. 343.

38. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XXII, xxx, *op. cit.*, p. 713.

39. SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, XI, iii-ix, 5-11.

Cité de Dieu en marche vers la fin des temps, celle-ci est incarnée par l'Église, au sein de laquelle se rassemblent les citoyens de toutes les nations qui n'en feront bientôt plus qu'une seule : une Église qui se meut encore dans une temporalité la condamnant à l'inachèvement, impliquée malgré elle dans les événements de la cité terrestre avec laquelle elle se débat, acceptant de se soumettre à ses lois tout en essayant de s'arracher à elle, serait-ce par le martyre, et qui préfigure ainsi le Royaume de Dieu.

Saint Augustin reprend l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée (265-341, env.), qu'il avait lue dans la traduction latine de Rufin. Eusèbe, qui « revendique pour lui-même le mérite de l'invention de l'histoire ecclésiastique », comme le dit Arnaldo Momigliano⁴⁰, tout en s'inscrivant dans le prolongement de l'histoire juive telle qu'on la trouve dans la Bible et chez Flavius Josèphe, avait retracé la lignée des apôtres, des évêques et des différents membres du clergé élu de Dieu qui se sont succédé au sein de l'Église depuis la naissance de son fondateur, le Christ, les hérésies qui ont divisé l'Église, la dispersion du peuple juif et les persécutions subies par les chrétiens.

L'*Histoire ecclésiastique* s'achevait sur la victoire que Dieu aurait accordée à l'empereur Constantin, la destruction des ennemis de la foi et la restauration des églises détruites au cours des persécutions antérieures. Cette victoire permettait de réaliser les promesses « que beaucoup d'hommes avant nous, réellement justes et témoins de Dieu, ont désiré voir sur la terre et n'ont pas vues, entendre et n'ont pas entendues » (mais qui avaient « obtenu dans les cieux mêmes des biens de beaucoup supérieurs »), soit l'« union des membres du corps du Christ en une seule harmonie d'hommes assemblés » dans une Église qui semblait pouvoir se confondre désormais avec l'Empire⁴¹. Cette alliance passée entre « Dieu le souverain roi » et « le pieux empereur » qui s'était converti, débouchait sur un temps qui voyait « l'oubli des maux anciens, la perte du souvenir de toute impiété, la jouissance des biens présents, et, plus encore, l'espérance des biens futurs »⁴². Désormais, l'Église n'avait plus à redouter les souffrances, les persécutions et les hérésies qui avaient caractérisé son passé, mais pouvait se consacrer à la célébration d'un règne enfin débarrassé des ennemis de Dieu et dont les habitants sont unis dans l'amour. L'*Histoire* retracée par Eusèbe apparaît ainsi comme le prélude d'un monde nouveau qui semble avoir aboli les vicissitudes du temps. Celui-ci prend fin au moment même où s'achève son récit.

La mort de Constantin brisera cependant cette union harmonieuse entre Rome et l'Église. Au lieu d'appeler au retour d'un nouveau Constantin pour qu'il chasse les Barbares comme ce dernier avait libéré

40. A. MOMIGLIANO, « Les origines de l'historiographie ecclésiastique », dans *Les Fondations du savoir historique* [1990], I. ROZENBAUMAS trad., Paris, 1992, p. 162.

41. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, X, i. 4-5 et iii. 1, G. BARDY trad., Paris, 1958, t. III, p. 78 et 80.

42. *Ibid.*, X, ix. 7-8, t. III, p. 120.

Rome du tyran, au lieu de se plonger dans l'ouvrage d'Eusèbe pour trouver « dans la connaissance de l'histoire l'oubli des maux présents », comme Rufin le propose à ceux qui lisent sa traduction (sur le modèle de Tite-Live)⁴³, saint Augustin va projeter au-delà de toute inscription terrestre le Royaume idéal auquel Eusèbe avait conduit son lecteur.

L'*Histoire ecclésiastique*, qui commence avec l'avènement du Christ, concernait la septième et ultime période de l'histoire humaine qu'Eusèbe avait découpée dans ses *Canons chronologiques et résumé de l'histoire universelle des Hellènes et des Barbares*. Saint Augustin en fera la sixième période et imposera son découpage à ses successeurs. Conformément au modèle offert par les six jours de la Création, ce sixième âge doit déboucher sur un septième jour qui verra le repos éternel. Ainsi, avant même que Denys le Petit, au VI^e siècle, ne fixe la naissance du Christ au 25 décembre de l'an 753 de la fondation de Rome et ne favorise une comptabilité du temps déterminée par cet événement, plutôt que de suivre le calendrier romain comme cela avait prévalu jusque-là, l'histoire se voit marquée par une fracture fondamentale, et fondatrice, qui ouvre sur un temps radicalement différent de ceux qui l'ont précédé. Contrairement aux âges antécédents, nous dit saint Augustin, le sixième s'écoule « sans qu'on doive compter les générations »⁴⁴. Il s'étend, sans qu'aucun chiffre ne puisse en fixer la durée, entre la naissance du Christ qui a mis fin à l'histoire ancienne, celle de la Bible fondée sur la succession des prophètes comme celle de Rome, et son retour à la fin des Temps, où il pourra mettre un terme à une histoire humaine qui n'attend désormais que cette seule issue.

Cette histoire universelle, en rupture avec l'histoire nationale de l'Antiquité classique, sur laquelle débouche l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe et, de manière plus radicale, la *Cité de Dieu* de saint Augustin, sera poursuivie et systématisée par un élève de ce dernier, Orose. Celui-ci rédigera ses *Histoires contre les païens*, qui vont de la Création à l'époque de leur rédaction en suivant la périodisation établie par saint Augustin tout en établissant les correspondances nécessaires avec l'organisation chronologique de la tradition historiographique, afin de donner corps à la thèse défendue par son maître dans la *Cité de Dieu* au sujet de l'histoire païenne, dominée par la guerre et la mort, à laquelle s'oppose le Royaume de paix vers lequel tend le christianisme.

Il n'y a désormais plus vraiment besoin des historiens antiques. On ne trouve, par exemple, aucun de leurs ouvrages dans les *Institutiones* de Cassiodore (485-580, env.), qui doivent servir de guide pour les moines venant consulter la bibliothèque du monastère de Vivarium. Il est vrai que Cassiodore se contente d'énumérer les historiens chrétiens. Toutefois, une telle option suffit pour témoigner du rejet dont les his-

43. RUFIN, *Prologus in libros historiarum Eusebii*, cité d'après l'introduction de G. BRADY à son édition d'Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, op. cit., t. IV, p. 76. Cf. TITE-LIVE, *Ab urbe condita*, Préface, I, 5.

44. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XXII, xxx, op. cit., p. 717.

toriens grecs et romains sont devenus l'objet. On trouve par contre les *Antiquités judaïques* et la *Guerre juive* de Flavius Josèphe, l'*Histoire* d'Eusèbe et sa continuation par Rufin, les *Histoires* d'Orose, les *Chroniques* d'Eusèbe prolongées par saint Jérôme, celles de Marcellin Illyricianus, de Prosper d'Aquitaine, ainsi que le *De Viris illustribus* de saint Jérôme⁴⁵. Si ces différents textes peuvent se servir à l'occasion des ouvrages de Tite-Live ou de Tacite, l'histoire est devenue avant tout celle de l'Église. Il n'est donc pas étonnant de la voir déboucher sur les vies des Pères et leurs écrits, ainsi que sur la littérature hagiographique.

En rédigeant son *Histoire des Francs*, Grégoire de Tours (538-594 env.) ne rompt point avec une telle histoire universelle. Au contraire, il commence par la chronologie du monde depuis Adam et Ève, s'appuyant sur la *Chronique* d'Eusèbe et sa continuation par saint Jérôme ainsi que sur les *Histoires* d'Orose. La suite n'est pas davantage étrangère au modèle offert par Eusèbe. Comme ce dernier, Grégoire a l'intention de « décrire les luttes des rois avec les nations adverses, celles des martyrs avec les païens, celles des églises avec les hérétiques »⁴⁶. Les événements recueillis par Grégoire, les calamités et les massacres subis par les peuples à cause de leurs péchés comme la vie bienheureuse et les miracles des saints, s'inscrivent dans une histoire qui rejoue le conflit entre les deux cités. Le baptême de Clovis, qui serait survenu en 496, répète par conséquent la conversion de Constantin. Grégoire ne manque pas de le souligner⁴⁷. Un tel parallélisme témoigne ici davantage de la constance du projet divin que d'un mimétisme engendré par les livres d'histoire (même si c'est, bien sûr, un tel mimétisme qui explique la présence de ce motif au sein de ce texte). Comme Constantin, c'est avec l'aide de Dieu que Clovis va vaincre les Ariens. « Dieu prosternait chaque jour ses ennemis sous sa main et agrandissait son royaume parce qu'il marchait d'un cœur droit devant lui et faisait ce qui plaisait aux yeux de Dieu »⁴⁸. Quant aux malheurs qu'entraînent les guerres civiles qui déchirent les Francs depuis la mort de Clovis, et que Grégoire affirme à plusieurs reprises avoir de la peine à raconter,

45. Cf. *Cassiodori Senatoris Institutiones*, I, XVII, R. A. B. MYNORS éd., Oxford, 1937, p. 55-57.

46. GRÉGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs*, I, R. LATOUCHE trad., Paris, 1963, p. 33.

47. « Il s'avance, nouveau Constantin, vers la piscine pour se guérir de la maladie de la vieille lèpre et pour effacer avec une eau fraîche de sales tâches faites anciennement » (GRÉGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs*, II, *op. cit.*, p. 120-121). Cf. I. N. WOOD, « Grégoire of Tours and Clovis », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 63, 1985, p. 249-72.

48. *Ibid.*, II. « Cette apologétique est puérite et son indigence s'explique par l'absence d'esprit scientifique », écrit R. Latouche dans son introduction. Cette remarque, comme celles du même acabit dans les notes qui courent au bas de cette traduction, est certes déjà ancienne. On continue toutefois à l'imprimer.

ils semblent appartenir aux catastrophes qui annoncent la fin du monde⁴⁹.

L'*Histoire ecclésiastique du peuple anglais* de Bède le Vénérable (672/673-735) est elle aussi le récit d'une conversion écrit dans une perspective eschatologique. Ou, plus précisément, il s'agit d'une succession de conversions, à commencer par celle des Bretons, suivie surtout de celle des Saxons et des Angles, dont le roi Éthelbert fut chargé par le pape « d'étendre la foi chrétienne chez les peuples » qui lui étaient assujettis, de pourchasser le culte des idoles et de mener une vie irréprochable afin de montrer l'exemple, comme l'avait fait avant lui « l'empereur très pieux Constantin »⁵⁰. Bède continue son récit en racontant les conversions qui se succédèrent jusqu'en 731 parmi les différents peuples se partageant le territoire de la Grande-Bretagne.

Si cette *Histoire* est consacrée à « notre nation », comme le dit Bède, il ne s'agit pas pour autant d'une histoire nationale telle qu'on pouvait en trouver à Rome, pas plus que ce n'est le cas pour l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours. Même si l'on peut y repérer des traces d'une histoire magnifiant le passé des Anglo-Saxons sur le mode de la tradition antique, conséquence de l'ambition terrestre d'une Église qui s'appuie à la fois sur ses institutions et sur le pouvoir royal, c'est avant tout une histoire qui se veut dirigée par Dieu⁵¹. Bède s'inscrit dans le cadre d'une histoire générale de l'Église, autour de laquelle sont appelés à se rassembler à leur tour les différents peuples qui composent la Grande-Bretagne. Le pouvoir papal ne fait, d'ailleurs, que s'étendre à une région qui, depuis que Jules César l'avait conquise, était placée sous la juridiction de l'Empire romain auquel a succédé l'Église. Bède le laisse entendre en commençant son récit par cet événement. Auparavant, la Bretagne était inconnue. L'histoire ne cherche donc pas à remonter jusqu'à l'origine propre d'un espace territorial donné, qui détiendrait la légitimité des institutions et des pratiques sociales qui s'y déroulent. Ainsi, à la question d'Augustin de Cantorbéry lui demandant quelles coutumes parmi toutes celles en cours dans les différentes Églises nationales il lui fallait suivre, le pape Grégoire lui conseille d'introduire « dans l'Église des Angles qui est encore nouvelle dans la foi, par un arrangement spécial, les usages que tu as pu glaner dans les diverses Églises. En effet, il ne faut pas apprécier les usages pour leur lieu d'origine mais apprécier les lieux pour leurs bons usages. Choisis donc dans chaque Église ce qui est pieux, ce qui est religieux, ce qui est juste ; fais-en comme un bouquet et fais-le rentrer dans les usages anglais »⁵². Au respect de pratiques locales singulières, Augustin de Cantorbéry oppose les usages susceptibles de favoriser « l'unité de l'Église ». C'est

49. Cf. GRÉGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs*, V, *op. cit.*, p. 245.

50. BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, O. SZERWI-NIACK et al. trad., Paris, 1999, t. I, p. 69.

51. Cf. K. F. WERNER, « Dieu, les rois et l'Histoire », dans *La France de l'an Mil*, R. DELORT dir., Paris, 1990, p. 264-81.

52. BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, *op. cit.*, p. 49.

la raison pour laquelle il accuse les Bretons de « préférer leurs propres traditions à celles de l'ensemble des Églises qui dans le monde entier sont en accord dans le Christ »⁵³. Bède leur reproche en particulier de ne pas accepter la nouvelle manière de calculer la date de Pâques adoptée par Rome sur la base de la méthode élaborée par Denys le Petit, et donc de maintenir des chronologies divergentes au sein de la chrétienté, sans parler des calendriers païens encore employés. En datant tous les événements qu'il mentionne à partir de l'Incarnation du Christ telle qu'elle a été fixée par Denys le Petit, ce qu'il est le premier à faire de manière systématique, Bède ordonne la chronologie selon une mesure identique qui doit permettre de coordonner l'ensemble des actions humaines en fonction de l'événement fondateur du christianisme, qu'elles le précèdent ou qu'elles le suivent. Tous doivent désormais s'inscrire à l'intérieur d'un temps unique, celui d'une seule et même Église à laquelle correspond le sixième âge défini par saint Augustin.

Prise dans cette perspective eschatologique, l'histoire est le récit de la conversion des royaumes qui se partagent les différentes régions du monde en vue d'atteindre cette Cité céleste qu'anticipe l'Église (et les îles britanniques elles-mêmes, que la description qui ouvre le texte de Bède apparente au Paradis terrestre). « La fin du monde présent est désormais proche », affirme le pape Grégoire dans une lettre à Augustin de Cantorbéry que cite Bède, « et le royaume des saints, qui n'aura jamais de fin, va venir »⁵⁴. Aussi les temps verront-ils se multiplier les cataclysmes météorologiques, « des guerres, des famines, des épidémies », soit tout ce qui fait la matière même du récit de Bède dont Grégoire annonce ainsi les principales composantes. « Tous ces phénomènes n'arriveront pas tous de notre vivant, mais après notre mort, tous suivront. C'est pourquoi, si vous apprenez que certains de ces phénomènes surviennent dans votre pays, n'en soyez nullement troublés, car ces signes précurseurs sont envoyés, afin que nous veillions au salut de notre âme, attentifs à l'heure de notre mort, et que le Juge qui doit venir nous trouve prêts, en train d'accomplir de bonnes actions »⁵⁵. *L'Histoire* est le récit de ces signes annonciateurs par lesquels les hommes doivent se préparer à la fin des temps.

Conformément à la perspective définie principalement par saint Augustin, l'écriture de l'histoire apparaît donc moins tournée vers un passé dont on voudrait conserver précieusement la mémoire, que vers l'avenir auquel l'homme est promis. Si Bède félicite le roi Cœlwulf, auquel il adresse son ouvrage, non seulement pour l'attention qu'il consacre à « écouter les paroles de l'Écriture sainte », mais également pour le soin qu'il met « à connaître les faits et les propos des ancêtres et surtout des hommes illustres de notre peuple »⁵⁶, ce n'est pas parce

53. *Ibid.*, p. 83.

54. *Ibid.*, t. I, p. 70.

55. *Ibid.*, p. 70-71.

56. *Ibid.*, p. 3.

que cela lui permet de recueillir l'héritage glorieux de sa nation afin d'en perpétuer les frontières et les traditions, ou parce qu'il aurait suivi les recommandations de Tite-Live, qui demandait à chacun de « porter une attention passionnée à ce que furent la vie, les mœurs, aux hommes et aux conduites, dans la paix comme dans la guerre, grâce auxquels l'Empire a été engendré et s'est accru »⁵⁷. L'empire auquel doit se consacrer Céolwulf n'est pas le territoire que lui a transmis le passé. Le roi doit au contraire poursuivre son extension en même temps que la conversion entamée avant lui, et suivre par conséquent l'exemple de ses prédécesseurs dont l'*Histoire* lui offre le modèle. Celle-ci doit lui permettre du même coup de convaincre ses sujets de le suivre dans sa marche en direction du Royaume divin. « Parce que toi aussi tu comprends tout cela avec beaucoup d'acuité, tu souhaites par souci du Salut de tous que cette histoire soit diffusée plus largement pour que vous la connaissiez tous, aussi bien toi que ceux à la tête desquels l'autorité divine t'a placé pour que tu les diriges »⁵⁸. L'histoire a pour objectif de faire comprendre à ses lecteurs (ici, principalement les Anglais) qu'il leur faut se placer sous l'autorité de leur roi afin de sortir avec lui d'un passé dominé par le mal pour s'engager en direction du Salut promis par la parole divine dont l'Église poursuit le chant. Bède joue un rôle analogue à Augustin de Cantorbéry lorsque celui-ci apporta de Rome au roi Éthelbert « la meilleure des nouvelles, qui assurait à ceux qui croyaient en elle des joies éternelles au ciel et un règne qui ne finira jamais en compagnie du vrai Dieu vivant »⁵⁹. L'histoire du passé est bien, là aussi, une annonce : celle d'un futur qui se situe en dehors même du temps. Plutôt que de promettre simplement à ses lecteurs de faire partie à l'avenir de l'histoire du passé s'ils ont réalisé quelque action digne de louange, elle les appelle à en sortir. Telle est l'« instruction du peuple à la vie éternelle » qu'elle propose⁶⁰.

L'histoire apparaît donc comme un des principaux fondements de l'Église au Moyen Âge. Comme le souligne au XII^e siècle Hugues de Saint-Victor dans son *Didascalicon*, « les fondations et le principe de l'enseignement sacré sont l'histoire ». Aussi, « ce qui convient, quand on étudie, c'est d'apprendre d'abord l'histoire et de confier à ta mémoire la réalité des événements, en reprenant du début à la fin les événements qui se sont produits, quand, où, avec quels acteurs. [...] Ne méprise pas ces détails »⁶¹. Il ne s'agit surtout pas d'en rajouter sur la réalité. Comme l'affirme Thomas de Chobham vers 1220, « nous ne pouvons ni ne devons en aucun cas inventer (*invenire*) un récit historique, parce que

57. TITE-LIVE, *Ab Urbe condita*, I. 8.

58. BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, op. cit., t. I, p. 3.

59. *Ibid.*, p. 44.

60. *Ibid.*, p. 173.

61. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'Art de lire. Didascalicon*, M. LEMOINE trad., Paris, 1991, p. 213 et 210-211.

ce serait mélanger le mensonge au texte sacré. Nous ne devons donc pas ajouter quoi que ce soit qui vienne de nous lorsque nous racontons les œuvres de Dieu ou celles des saints, mais seulement raconter la chose telle qu'elle s'est accomplie »⁶². Serait-ce que la réalité terrestre prendrait le pas sur la perspective céleste ?

Cependant, si l'histoire du passé s'avère aussi importante, s'il ne faut pas la pervertir par des fictions, c'est parce qu'elle est, non pas un savoir indépendant ou le résultat d'un intérêt soudain pour le passé, mais le fondement de l'exégèse allégorique sur laquelle repose l'enseignement chrétien. Si la connaissance historique permet d'admirer les réalisations de Dieu sur terre, elle ne cesse pas pour autant d'amener l'homme à comprendre, à travers elle, le sens de son action tel qu'il en aura la révélation à la fin des temps. Le développement de l'exégèse historique qui se manifeste au XII^e siècle, si elle répond à une attention croissante portée à l'existence humaine, ne contredit pas fondamentalement une telle perspective. Comme l'écrit Henri de Huntington dans son *Histoire des Anglais* composée entre 1129 et 1145, « l'*historia* représente les choses passées comme si elles étaient présentes à la vue ; elle discerne les choses futures en les imaginant à partir des choses passées »⁶³. À une première partie correspondant à la célèbre définition d'Isidore de Séville, répond une seconde qui l'ouvre sur l'avenir.

Aussi l'histoire peut-elle servir, paradoxalement, de support à un discours sur le mépris du monde. C'est notamment le cas chez Henri de Huntington. Par exemple, après avoir énuméré les noms des rois du Kent, il conclut par cette adresse : « Regarde donc, lecteur, et considère attentivement à quelle vitesse d'aussi grands noms succombent au néant. Prend garde, je te le demande, et observe comme ici rien ne dure, afin que tu acquières pour toi-même ce royaume et cette substance qui ne te feront pas défection, ce nom et cet honneur qui ne passeront pas, ce mémorial et cette clarté qui ne vieilliront en aucun siècle. La plus grande prévoyance est de bien méditer cela, la plus grande adresse de l'acquiescer, le plus grand bonheur de l'atteindre »⁶⁴. Il n'est guère étonnant que, dans une telle perspective, la mort soit l'événement principal à partir duquel se structure l'histoire comme la destinée humaine. Au héros fondateur et conquérant de l'histoire antique, né sous un oracle favorable, s'oppose le saint qui, comme Abel et sur le modèle christique, est prêt à rompre avec la vie et à souffrir le martyre pour rejoindre la cité de Dieu (raison pour laquelle on retient d'abord la date de sa mort). Les croisades apparaissent comme l'accomplissement par excellence de cette vision théologique du monde. En s'efforçant de prolonger le scé-

62. THOMAS DE CHOBHAM, *Summa de arte praedicandi*, F. MORENZONI éd., Turnhout, 1988, p. 272-73 (traduction mienne).

63. HENRI DE HUNTINGTON, *Historia Anglorum*, Th. ARNOLD éd., Londres, 1879, p. 2 (traduction mienne).

64. *Ibid.*, p. 67 (traduction mienne). Sur Henri de Huntington, cf. N. F. PARTNER, *Serious Entertainments. The Writing of History in Twelfth-Century England*, Chicago et Londres, 1977, p. 9-48.

nario représenté par Eusèbe et ses successeurs afin d'en devenir à leur tour les acteurs, les croisés écrivent de leur sang l'histoire que Dieu a prévue pour les hommes – au point qu'on a pu se demander si les récits consacrés notamment à la première croisade ne l'ont pas, dans une certaine mesure, « inventée » afin que l'expédition qui débouchera sur la prise de Jérusalem corresponde parfaitement au palimpseste divin⁶⁵.

Quelle que soit l'importance qu'elle accorde au monde, l'histoire ecclésiastique se veut d'abord le récit d'une *conversion* : ce qu'elle raconte, c'est le passage d'un temps à un autre, la succession des événements qui marquent la vie des hommes pendant que le siècle se dirige vers son terme et avant qu'il ne débouche sur un autre monde. Les nombreuses continuations qui caractérisent l'historiographie médiévale viennent s'inscrire à la suite de leurs prédécesseurs dans un temps linéaire dont elles se chargent de poursuivre le mouvement aussi longtemps que la fin ne sera pas arrivée. *Translation* qui s'inscrit également dans l'espace géographique, dessinant un parcours qu'empruntent le pouvoir des hommes et la culture qui l'accompagne, depuis l'Orient jusqu'à Occident⁶⁶.

Mais comment ne pas succomber au pouvoir du passé et aux possibilités de légitimation qu'il offre au présent ? Comment échapper à l'invention de l'histoire ? L'Église peut-elle vraiment s'en tenir à la perspective que lui a tracée saint Augustin sans subir les contrecoups de son passage dans le temps, sans que son existence terrestre ne provoque le retour d'une histoire qui cherche à défendre les prérogatives d'une institution, serait-elle ecclésiastique, qui s'attache à un territoire donné et qui s'arroge à son profit la volonté divine ? L'historiographie médiévale est dans une large mesure le résultat de ce conflit entre une perspective eschatologique tournée vers les fins dernières et les exigences d'une société qui accepte de s'inscrire dans le temps ou qui revendique un pouvoir sur un territoire défini. Plutôt que de m'en tenir à l'histoire ecclésiastique, je voudrais, afin de radicaliser mon propos, me tourner du côté des histoires « nationales ».

Le retour du passé ou l'invention de l'histoire

À l'historiographie chrétienne qui domine largement le Moyen Âge, on peut opposer une série d'œuvres qui semblent renouer avec la tradition antique, qu'elles se proposent de dresser le portrait d'un empereur idéal en utilisant Suétone comme le fait Éginhard avec sa *Vie de Charlemagne*, ou de retracer le destin d'une nation donnée sans chercher à la rattacher à l'Église. À partir du x^e siècle, en effet, plusieurs

65. Cf. C. TYERMAN, *The Invention of the Crusades*, Londres, 1998.

66. Ainsi que le décrit notamment Otton de Freising dans le prologue de son *Historia* (cf. M.-D. CHENU, « Conscience de l'histoire et théologie », dans *La Théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, p. 79-80).

histoires ont été consacrées à différentes nations barbares qui, après avoir envahi les régions dans lesquelles elles étaient désormais installées, devaient encore légitimer leur présence et confirmer leur pouvoir en s'identifiant au territoire conquis. Il leur fallait pouvoir revendiquer une noblesse ancestrale, dont le sang coulerait encore dans leurs veines, qui puisse expliquer pourquoi elles se trouvaient là. Il leur fallait un passé. C'est ainsi qu'à l'image des Francs, les Saxons avec Widukind, les Normands avec Dudo, et les Germains avec Ekkehard, trouvèrent les mêmes racines que celles que l'*Énéide* de Virgile avait fournies aux souverains de Rome, et descendirent à leur tour de la ville de Troie. L'histoire sert en quelque sorte à s'inventer une parenté avec l'empire romain dont le modèle est resté dans les mémoires. Il en sera de même pour les Bretons avec l'*Histoire des rois de Bretagne* de Geoffroy de Monmouth, qui me servira ici à illustrer cette histoire « nationale »⁶⁷. Sa préface commence de la manière suivante :

Comme j'agitais sans cesse dans mon esprit toutes sortes de matières et de sujets et que j'en étais venu à lire l'histoire des rois de Bretagne, je fus très surpris de constater qu'excepté la mention qui en était faite dans les brillants ouvrages de Gildas et de Bède, je n'avais rien trouvé concernant les rois qui vécurent avant Jésus-Christ, rien même concernant Arthur et tous les autres rois qui lui succédèrent ; leurs actions étaient pourtant dignes d'une éternelle louange et de nombreux peuples les transmettaient oralement, leur mémoire suppléant aisément l'écriture.

Je songeais fortement à tout cela lorsque Gautier, archidiacre d'Oxford – un homme versé dans l'art oratoire et l'histoire des peuples étrangers – me présenta un livre très ancien écrit en langue bretonne. Dans un très bon style, ce livre exposait en suivant la chronologie les glorieuses actions de ces rois depuis Brutus, premier roi des Bretons, jusqu'à Cadvalladr, fils de Cadvallo. Et c'est pourquoi, répondant à la demande de Gautier, j'ai entrepris la traduction de ce livre en latin.⁶⁸

Le livre dont Geoffroy propose la traduction lui est parvenu selon un scénario qui s'apparente parfaitement à ceux, emblématiques, qui introduisent les textes de Darès et Dictys⁶⁹. Ce scénario s'appuie ici sur un tiers qui, à l'instar du personnage de Cornelius Nepos dans l'*Histoire*

67. Cf. R. W. SOUTHERN, « Aspects of the European Tradition of Historical Writing. 1. The Classical Tradition from Einhard to Geoffrey of Monmouth », *Transactions of the Royal Historical Society*, 20, 1970, p. 188-95.

68. GEOFFROY DE MONMOUTH, *Histoire des rois de Bretagne*, L. MATHEY-MAILLE trad., Paris, 1993, p. 25-26. Le texte latin a été édité par E. FARAL au tome III de *La légende arthurienne. Études et documents*, Paris, 1929.

69. DICTYS DE CRÈTE, *Éphéméride de la guerre de Troie*, et DARÈS LE PHRYGIEN, *Histoire de la destruction de Troie*, dans *Récits inédits sur la guerre de Troie*, G. FRY trad., Paris, 1998. Voir ci-dessus C. LUCKEN et M. SÉGUY, « L'invention de l'histoire », en introduction à ce numéro de *Médiévales*, p. 10-12.

de la destruction de Troie et le *Roman de Troie*, sert à garantir l'existence même du livre concerné : il s'agit d'un archidiacre auprès duquel Geoffroy semble avoir passé plusieurs années et qui incarne à la fois l'art de l'écriture et la connaissance du passé, soit les deux composantes principales de l'ouvrage qui aurait été mis devant les yeux de notre « traducteur » alors qu'il cherchait à retrouver l'histoire des Bretons. Ce *liber vetustissimus*, que de nombreux érudits modernes ont essayé à leur tour de retrouver, vient ainsi combler un manque au sein de l'historiographie des îles britanniques. Celle-ci était en effet centrée sur les Saxons. Geoffroy choisit de traduire « cet ouvrage, consacré à l'histoire vraie des rois de Bretagne et écrit en leur honneur », tandis qu'il laisse à son « contemporain Caradoc de Llancarfan la tâche d'évoquer » les rois qui se sont succédé au Pays de Galles depuis l'époque des Bretons, et à Guillaume de Malmesbury, l'auteur des *Histoires des papes*, du *De l'Antiquité* et surtout des *Histoires des rois des Anglais* rédigés entre 1135 et 1140, ainsi qu'à Henri de Huntington, le soin de transcrire l'histoire des rois saxons, les invitant « à ne pas parler des rois bretons puisqu'ils ne sont pas en possession de ce livre en langue bretonne que l'archidiacre Gautier d'Oxford a rapporté de Bretagne »⁷⁰. Mais un tel livre est à l'évidence une fiction, destinée à en couvrir une autre : celle en quoi consiste finalement cette *Histoire* dans laquelle Geoffroy raconte « comment et d'où » les Bretons sont venus en Bretagne, depuis les premiers exploits de leur héros éponyme jusqu'au jour où ils furent soumis aux Pictes et aux Saxons⁷¹.

L'*Histoire* de Geoffroy, qui retrace chronologiquement la succession des rois de Bretagne en remontant à leur origine, peut être rapprochée des récits généalogiques dont on a montré l'importance croissante à partir du XI^e siècle au sein de l'historiographie médiévale⁷². De même que les histoires consacrées aux différentes nations barbares, ces textes répondent à la nécessité éprouvée par la noblesse féodale de fonder « son privilège sur la seule naissance et la qualité des ancêtres »⁷³ en s'inscrivant dans une structure à la fois sociale et temporelle reposant sur la filiation. Celle-ci, essentiellement masculine, permet aux familles nobles de s'appuyer sur l'ancêtre prestigieux auquel elles doivent leur

70. GEOFFROY DE MONMOUTH, *Histoire des rois de Bretagne*, *op. cit.*, p. 284-85.

71. *Ibid.*, p. 28.

72. Cf. G. DUBY, « Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI^e et XII^e siècles » [1967], dans *La Société chevaleresque*, Paris, 1988, p. 167-80 (voir aussi la série d'articles qui se trouvent aux p. 82-180). Voir également G. M. SPIEGEL, « Genealogy : Form and Function in Medieval Historical Narrative », *History and Theory*, XXII, 1981, p. 43-53 ; R. H. BLOCH, « Genealogy as a Medieval Mental Structure and Textual Form », dans *La Littérature historiographique des origines à 1500*, GRLMA XII/I, Heidelberg, 1987, p. 135-56, son livre, *Étymologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen Âge français* [1983], trad. Paris, 1989 (en particulier à propos des liens que l'on peut établir entre la structure lignagère et la linéarité de la narration), et É. BOURNAZEL, « Mémoire et parenté (le problème de la continuité dans la noblesse de l'an Mil) », dans *La France de l'an Mil*, *op. cit.*, p. 114-124.

73. G. DUBY, « La Noblesse dans la France médiévale » [1961], dans *La Société chevaleresque*, *op. cit.*, p. 12.

existence et dont elles portent le nom, et de légitimer leur assise territoriale en revendiquant son patrimoine. « Du côté du père, écrit Duby, la mémoire s'ordonne très nettement en fonction de la conscience d'une race et d'un sentiment lignager dont l'expression, le soutien, est un *cognomen*, un surnom patronymique. Celui-ci désigne un lieu, une terre »⁷⁴.

Retraçant le fil des générations et décrivant leurs entreprises successives – « de rei en rei e d'eir en eir », comme le dit Wace dans sa traduction de l'ouvrage de Geoffroy, le *Roman de Brut*⁷⁵ –, l'histoire se fait le récit de cette mémoire généalogique et nationale attachée à une figure tutélaire dont elle se charge de transmettre l'héritage symbolique. C'est « pur remembrer des ancesurs / les feiz e les diz e les murs » que l'on doit lire « les livres e les gestes / et les estoires », affirme Wace, cette fois dans le *Roman de Rou*⁷⁶. Il en est de même pour l'histoire de France, qui, comme le dit Bernard Guenée, « pouvait se résumer à l'histoire des rois de France, et l'histoire des rois de France à la suite de leurs noms »⁷⁷ – l'arbre généalogique de la famille royale servant d'armature symbolique à l'histoire du pays : support privilégié de la cohésion « nationale » ou politique d'une communauté qui y trouve la preuve de son insertion territoriale et de sa pérennité⁷⁸. Les *Grandes Chroniques de France*, qui commencent elles aussi par raconter les aventures de l'ancêtre troyen, Francion, affirment notamment qu'elles ont été rédigées « pour ce que plusieurs gens doutoient de la généalogie des roys de France, de quel original et de quelle ligniée ils sont descendus »⁷⁹.

Qu'ils concernent une famille ou une nation, de tels récits se heurtent à un obstacle important. Au-delà de quelques générations, au maximum une centaine d'années (soit la durée correspondant à la « modernité » selon Gautier Map), et en l'absence d'une conservation par des documents d'archives ou des chroniques historiques authentiques, le passé a sombré dans l'oubli⁸⁰. Devant l'impossibilité de remonter le temps et d'atteindre la source du présent, affirme Duby à propos de la

74. G. DUBY, « Structure de parenté et noblesse dans la France du Nord aux XI^e et XII^e siècles » [1967], dans *La Société chevaleresque*, op. cit., p. 152.

75. WACE, *Le Roman de Brut*, v. 2, I. ARNOLD éd., Paris, 1938, t. I, p. 5.

76. WACE, *Le Roman de Rou*, III, v. 1-6, A. J. HOLDEN éd., Paris, 1970, t. I, p. 161.

77. B. GUENÉE, *Histoire et Culture historique*, op. cit., p. 157.

78. Cf. Ch. KLAPISCH-ZUBER, *L'Ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris, 2000. Comme l'écrit Michel De Certeau, l'histoire « autorise » la force qui exerce le pouvoir ; il la pourvoit d'une *généalogie* familiale, politique ou morale ; il accrédite l'"utilité" présente du prince lorsqu'il la transforme en "valeurs" qui organisent la représentation du passé » (*L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 14, souligné par l'auteur).

79. *Les Grandes Chroniques de France*, P. PARIS éd., Paris, 1836, t. I, p. 1. Cf. B. LUISELLI, « Il Mito dell'origine troiana dei Galli, dei Franchi e degli Scandinavi », *Romanobarbarica*, 3, 1978, p. 89-121 et C. BEAUNE, *Naissance de la nation France*, Paris, 1985.

80. Cf. B. GUENÉE, « Temps de l'histoire et temps de la mémoire au Moyen Âge » [1976-77], dans *Politique et histoire au Moyen Âge*, Paris, 1981, p. 34.

mémoire familiale, « on inventa, et les écrivains spécialisés imaginèrent comme premier ancêtre des grandes familles princières un étranger, jeune et brave, *miles peregrinus*, remarqué pour ses qualités guerrières, et conquérant sa seigneurie parfois par un mariage »⁸¹. La production écrite semble s'être d'ailleurs considérablement accrue à partir du XI^e siècle afin de combler les trous de la mémoire⁸². Mais on peut également penser, comme le montre Patrick J. Geary dans *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, qu'on s'est aussi appliqué à provoquer l'oubli, afin de remplacer une mémoire par une autre (une tradition orale par une œuvre littéraire, qui passe par l'ouïe plutôt que par la vue...) et de justifier ainsi la (re)découverte du passé par l'écriture. Si les nations barbares se tournèrent donc vers l'histoire romaine afin de constituer le récit de leur origine et de leur destinée, plutôt que de retrouver leur passé dans leurs propres légendes, ce n'est pas seulement parce qu'elles en étaient partiellement coupées (du fait de leur conversion au christianisme et de leur adoption d'une langue étrangère à leur tradition, le latin, favorable par contre à la tradition antique), mais, probablement, parce qu'il s'agissait pour elles de rivaliser avec Rome et de ne pas se maintenir enfermées dans une culture distincte des autres.

Le « roman familial » et national des Bretons commence donc par retracer les pérégrinations de Brutus, petit-fils d'Énée, et son arrivée sur une île britannique encore peuplée de géants. Geoffroy reprend à ce sujet ce que dit l'*Histoire des Bretons* rédigée vers le IX^e siècle et attribuée à Nennius. Mais il s'attache surtout au personnage d'Arthur, dont il a également trouvé mention dans ce précédent texte. Il en développe le rôle et l'importance afin d'en faire un souverain prestigieux dont les actions sont à la fois dignes d'une « éternelle louange » et à même de légitimer la lignée des rois bretons comme leur empreinte sur l'île tout entière dont « il détenait le droit héréditaire » et qu'il avait reprise aux Saxons⁸³ (Arthur est d'ailleurs le seul roi breton avancé dans la préface de Geoffroy, apparaissant en quelque sorte comme une figure tutélaire, à la source de la lignée royale qui lui succéda).

Afin de célébrer la race des Bretons, Geoffroy de Monmouth ne cesse de modifier en leur faveur les éléments de l'histoire britannique qu'il recueille auprès des différents auteurs qu'il utilise, comme ceux

81. G. DUBY, « Les « Jeunes » dans la société aristocratique dans la France du Nord-Ouest au XII^e siècle » [1964], repris dans *La Société chevaleresque*, *op. cit.*, p. 141 ; voir encore ce que dit Duby à propos de l'*Historia comitum Ghisnensium* composée par Lambert d'Ardres à la fin du XII^e siècle, dans « Structure de parenté et noblesse », *La Société chevaleresque*, *op. cit.*, p. 160, et P. J. GEARY, *La Mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, J.-P. RICARD trad., Paris, 1996, p. 83-129.

82. Cf. M. T. CLANCHY, *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, Oxford-Cambridge (USA), 1993².

83. GEOFFROY DE MONMOUTH, *Histoire des rois de Bretagne*, *op. cit.*, p. 204. Cf. S. M. CINGOLANI, « "Pour remembrer des ancessurs", ovvero : Goffredo di Monmouth e Wace fra *historiae* e *aventures* », dans *Storiografia e poesia nella cultura medievale*, F. SIMONI éd., Rome, 1999, p. 81-95, où l'on trouvera en note la bibliographie nécessaire à ce sujet.

qu'il nomme dans son propre texte, Gildas, Bède, Caradoc de Llancarfan, Henri de Huntington et Guillaume de Malmesbury. Ainsi, et les exemples pourraient être multipliés, alors que ce dernier attribue la construction des bains romains de la ville de Bath à Jules César, Geoffroy affirme qu'ils sont l'œuvre du roi Bladud⁸⁴. En outre, à chaque fois qu'il se situe à l'intérieur de la chronologie universelle, il le fait à l'occasion d'un événement qui se révèle fictif, ce qui ne saurait être l'effet du hasard⁸⁵. Il pare en quelque sorte de couleurs bretonnes tout le passé des îles britanniques dont il offre ainsi une histoire entièrement renouvelée.

Nombreux sont les chroniqueurs médiévaux, en Angleterre, à avoir mis en doute la vérité de l'ouvrage de Geoffroy. C'est le cas d'Henri de Huntington. Mais la réaction à la fois la plus virulente et la plus argumentée est certainement celle de Guillaume de Newburgh (1136-1199), qui consacre le Prologue entier de son *Histoire des choses anglaises* (*Historia Rerum Anglicarum*) à sa réfutation et à celle des *Prophéties de Merlin* composées peu avant par Geoffroy puis insérées dans son *Histoire*. Guillaume commence tout d'abord par remarquer que Bède, qui « a rédigé l'histoire de notre nation, c'est-à-dire des Anglais », a mentionné brièvement les « actions les plus célèbres des Bretons », mais que ceux-ci avaient eu avant lui leur propre historien en la personne de Gildas. Celui-ci est alors félicité pour son intégrité, « parce qu'il n'épargne pas sa propre nation en dévoilant la vérité et que, tandis qu'il dit très rarement de bonnes choses sur les siens, il déplore en eux beaucoup de mauvaises »⁸⁶. En effet, le *De Excidio et Conquestu Britanniae* (*Sur la ruine et la conquête de la Bretagne*) composé vers 540, est pour l'essentiel un récit extrêmement critique des vices dont Gildas afflige ses compatriotes. À une telle attitude, Guillaume de Newburgh oppose celle de Geoffroy :

Afin de laver de ces souillures les Bretons, un écrivain est apparu tissant des fictions ridicules à leur sujet, les élevant avec une impudente vanité bien au-dessus de la vertu des Macédoniens et des Romains. Il s'appelle Geoffroy et porte le surnom d'Arthur, parce que les fables sur Arthur qu'il a prises aux anciennes fictions des Bretons et qu'il a lui-même amplifiées, il les a revêtues de l'honnête nom d'histoire en les recouvrant de la couleur de la langue latine. Et ce qui est encore plus audacieux, les prédictions les plus fausses de Merlin, auxquelles il a d'ailleurs beaucoup

84. GEOFFROY DE MONMOUTH, *Histoire des rois de Bretagne*, op. cit., p. 58. Sur ce point, cf. V. I. J. FLINT, « The *Historia Regum Britanniae* of Geoffroy of Monmouth : Parody and its Purpose. A Suggestion », *Speculum*, LIV/3, 1979, p. 453-58.

85. *Ibid.*, p. 456-57.

86. WILLIAM OF NEWBURGH, *The History of English Affairs*, P. G. WALSH et M. J. KENNEDY éd. et trad. anglaise, Warminster, 1988, p. 28 (la traduction française de ce texte est à chaque fois la mienne). Sur cet auteur, cf. N. F. PARTNER, *Serious Entertainments*, op. cit., p. 49-140.

ajouté de lui-même alors qu'il les traduisait en latin, il les a divulguées comme s'il s'agissait de prophéties authentiques soutenues par une vérité immuable. [...] En réalité, la fausseté des divinations de Merlin est évidente en ce qui concerne les choses dont on sait qu'elles se sont produites dans le royaume des Anglais après la mort du surnommé Geoffroy, qui a traduit du breton les enfantillages que sont de telles divinations, auxquelles, ainsi qu'on le croit à juste titre, il a ajouté beaucoup de sa propre invention. En outre, il a disposé ses fictions selon les événements qui sont arrivés avant lui ou durant sa vie, ce qu'il pouvait faire en tout cas facilement, de telle sorte qu'elles puissent recevoir une interprétation concordante. Aussi n'est-il permis à personne tombant sur son livre, sinon à ceux qui sont ignorants des histoires anciennes, de douter que, dans ce livre qu'il appelle l'*Histoire des Bretons*, il ment effrontément et impudemment sur presque tout. Car celui qui n'a pas appris la vérité des choses du passé, accepte avec confusion la vanité des fables. Je passe sur tout ce que cet homme a forgé au sujet des Bretons avant la domination de Jules César, ou les fictions venues d'autres qu'il a rapportées comme authentiques. Je passe sur tous les délires qu'il a produits à la gloire des Bretons et à l'encontre de la fidélité à la vérité historique [...]. Étant donné que cela peut être établi d'après la vérité historique exposée par le vénérable Bède, il est un fait que tout ce que cet homme a pris soin d'écrire au sujet d'Arthur et de ses successeurs ou de ses prédécesseurs après Vortigern, a été fabriqué en partie par lui-même et en partie par d'autres, soit par un désir effréné de mentir, soit en vue de faire plaisir aux Bretons, dont la plupart semblent si stupides qu'on dit qu'ils attendent Arthur comme s'il devait encore venir, ne supportant pas d'entendre qu'il est mort.⁸⁷

Guillaume de Newburgh porte exactement la même accusation contre Geoffroy que celle de Pierre-Daniel Huet à l'encontre des historiens médiévaux : préférant ses propres fictions à la vérité, il aurait perverti l'histoire en la transformant en fable, ou, si l'on veut, fait passer ses fables pour une œuvre historique⁸⁸. L'*Histoire des rois de Bretagne* ne serait donc qu'une parodie de l'histoire véritable représentée par l'œuvre de Bède. Empruntant les contes transmis oralement par les Bretons (comme Geoffroy le revendique d'ailleurs lui-même dans sa préface, mais en les considérant comme le produit d'une mémoire qui serait fiable), les amplifiant en usant de son pouvoir d'imagination, jouant des possibilités de transformation que lui offre l'exercice de la traduction, tout en s'arrangeant pour que son récit concorde avec les événements

87. WILLIAM OF NEWBURGH, *The History of English Affairs*, op. cit., p. 28-32.

88. Voir ci-dessus C. LUCKEN et M. SÉGUY, « L'Invention de l'histoire », en introduction à ce numéro de *Médiévales*, p. 5.

et la chronologie connus par ailleurs, Geoffroy de Monmouth substitue en quelque sorte aux *res gestae*, à un passé véritable, un univers purement fictif.

On peut penser que le principal mobile qui anime une telle parodie est, comme l'affirme Christopher Brooke, « le désir de mettre en scène les dons littéraires de l'historien »⁸⁹. C'est bien ce qui fait de *l'Histoire des rois de Bretagne* une œuvre littéraire et non un texte qui afficherait une ambition historique véritable. Cela paraît néanmoins un peu court. Ou, en tout cas, un tel désir n'est pas sans implication sur le genre même dans lequel s'inscrit ici (ou feint de s'inscrire) son auteur, ni sans conséquences plus profondes. On le perçoit bien à la réaction de Guillaume de Newburgh. Aussi peut-on penser, comme le soutient Valérie Flint, que si parodie il y a, celle-ci a un objectif, et que celui-ci est explicitement l'historiographie anglo-saxonne⁹⁰. Mais s'agit-il simplement de s'en moquer ou de la tourner en ridicule, ainsi que le suggère Valérie Flint ? Celle-ci finit d'ailleurs par remarquer que l'œuvre de Geoffroy met en cause la politique ecclésiastique, les prétentions des ordres monastiques et de leurs abbayes, ainsi que les privilèges habituels dont bénéficient les différentes nations qui se partagent le territoire de l'île. À l'encontre de l'Église, *l'Histoire des rois de Bretagne* semble exalter la bravoure des guerriers et le rôle des femmes dans la société, c'est-à-dire des valeurs qui sont celles d'une société laïque. Ce texte apparaît ainsi comme « une puissante alternative à la littérature monastique et à la société monastique »⁹¹.

En célébrant les Bretons, Geoffroy glorifie non seulement leurs descendants, en particulier les Gallois. Il fournit également aux Normands – auxquels il semble s'adresser en dédiant son ouvrage aux descendants de Guillaume qui règnent sur l'Angleterre, tandis que leur invasion est encore dans toutes les mémoires – une arme leur permettant de mettre en cause la légitimité des nations qu'ils avaient dû affronter, notamment celle des Saxons qui seraient arrivés après les Bretons, qui auraient été plusieurs fois vaincus par eux et qui n'auraient jamais bénéficié d'un souverain aussi prestigieux qu'Arthur. Il met du même coup en cause le pouvoir ecclésiastique, principalement associé aux Saxons. Geoffroy offre en quelque sorte aux Normands des ancêtres qui, à défaut de leur transmettre un héritage justifié par une lignée généalogique, pouvaient servir de référence mythique et de modèle à leurs propres entreprises de conquête. D'ailleurs, comme nous l'avons vu, les Normands seraient également venus de Troie.

Toutefois, *l'Histoire des rois de Bretagne* ne cherche pas simple-

89. Cf. Ch. BROOKE, « Geoffroy of Monmouth as a Historian », dans *Church and Government in the Middle Ages*, Ch. BROOKE, D. LUSCOMBE, G. MARTIN et D. OWEN éd., Cambridge, 1976, p. 77-91 (cit. p. 90). Ce point de vue rejoint d'une certaine manière la thèse, plus traditionnelle, d'E. Faral dans *La Légende arthurienne*.

90. C'est la thèse de V. I. J. FLINT, « The *Historia Regum Britanniae* of Geoffroy of Monmouth », *loc. cit.*, p. 447-68.

91. *Ibid.*, p. 467 ; cf. p. 463.

ment à valoriser une nation au détriment d'une autre, ni même à promouvoir une société laïque contre une société monastique. Ou, si l'on veut, l'opposition qui se dégage ainsi va bien au-delà d'une simple préférence entre deux groupes humains distincts, certes, mais finalement comparables, ou capables tout au moins de s'entendre. De même, la condamnation de Geoffroy par Guillaume de Newburgh dépasse largement ce qui pourrait s'apparenter à la réaction scandalisée d'un clerc féru de vérité et attaché à une « critique historique » élaborée au moyen d'une « méthode raisonnée », face à une parodie d'histoire⁹². Au fond, je ne suis pas sûr que ce soit là le véritable reproche adressé à Geoffroy. Ou plutôt, la vérité revendiquée par Guillaume de Newburgh dépend moins, ici, de la réalité objective des événements passés que du type de récit qui les représente – et qui est ainsi à même de fonder leur autorité : finalement, Guillaume ne connaît de ce passé que ce qu'en disent Gildas et Bède ; en outre, il mentionne une série de prodiges réalisés par des puissances démoniaques, dont il souligne le caractère incroyable mais qu'il accepte parce que, non seulement ils auraient été rapportés par des témoins dignes de foi, mais qu'ils sont en fin de compte une manifestation de la puissance divine⁹³. En effet, plus que la vérité historique au sens où nous pouvons l'entendre aujourd'hui, ce qui est mis en cause par l'*Histoire des rois de Bretagne*, c'est la tradition de l'histoire ecclésiastique représentée par Bède, c'est-à-dire le sens même de l'histoire telle qu'elle avait été pensée par saint Augustin et depuis lui, soit la conception chrétienne de la destinée humaine. C'est cette dernière, comme nous l'avons vu, qui détermine en dernière analyse la vérité de l'histoire.

Geoffroy fait référence dans sa Préface à Bède et à Gildas. Mais il ne faudrait pas croire qu'il se contente ainsi de se plier à un *topos* habituel de l'historiographie médiévale, destiné à garantir « ses dires aux yeux du lecteur en citant des références de manière purement formelle », comme l'écrit Laurence Mathey-Maille⁹⁴. D'ailleurs, les noms de Gildas et de Bède servent moins à convoquer des figures d'*auctoritas* qu'à remarquer que leurs ouvrages ne contiennent rien sur les rois bretons avant Jésus-Christ, rien sur Arthur ni sur les rois qui lui ont succédé et que, par conséquent, la mention qu'on trouve à ce sujet y est tout à fait insuffisante. Geoffroy s'en prend à eux comme étant à la fois les ancêtres et les principaux représentants d'une historiographie qui a mis les Bretons à l'écart. Selon Bède, en effet, ceux-ci se seraient comportés

92. Cf. P. G. WALSH et M. J. KENNEDY, en introduction à leur édition de WILLIAM OF NEWBURGH, *The History of English Affairs*, *op. cit.*, p. 8.

93. Cf. WILLIAM OF NEWBURGH, *The History of English Affairs*, *op. cit.*, p. 118-21 ; sur ce passage, cf. N. F. PARTNER, *Serious Entertainments*, *op. cit.*, p. 114-40, et M. OTTER, *Inventiones. Fiction and Referentiality in Twelfth-Century English Historical Writing*, Chapell Hill-Londres, 1996, p. 102-08. L'attachement des historiens médiévaux à une « vérité historique » objective est fortement problématique quand on prend en compte les procédures que décrit P. J. GEARY dans *La Mémoire et l'oubli*.

94. L. MATHEY-MAILLE, en introduction à sa traduction de GEOFFROY DE MONMOUTH, *Histoire des rois de Bretagne*, *op. cit.*, p. 15.

comme une « race pécheresse », contre laquelle Dieu aurait décidé d'envoyer les Saxons. Alors qu'ils n'avaient pas daigné propager la Parole divine auprès de ces derniers, « Dieu dans sa bonté n'abandonna [...] pas son peuple » et le pape Grégoire dépêcha, en l'an 596, Augustin de Cantorbéry pour qu'il les convertisse. Les Angles et les Saxons écrasèrent alors les Bretons qui refusaient toujours de faire la paix avec eux et de leur « prêcher la voie de la vie éternelle ». « Tout fut accompli comme il l'avait prédit, par l'œuvre du jugement divin »⁹⁵. L'histoire « officielle » de l'Angleterre fait ainsi des Anglo-Saxons les élus de Dieu au détriment des Bretons. La plupart des historiens postérieurs à Bède s'inscriront dans son prolongement et feront constamment référence à son *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*. Henri de Huntington affirme par exemple avoir commencé par l'utiliser pour composer son propre texte, suivant en cela les conseils de son commanditaire, l'évêque de Lincoln⁹⁶.

Telle est la tradition historiographique que met en question Geoffroy de Monmouth. Si sa perspective s'avère radicalement différente, ce n'est pas seulement, comme je l'ai déjà dit, parce qu'il privilégie la nation bretonne ; c'est aussi, et peut-être surtout, parce qu'il s'écarte en même temps du type d'histoire à laquelle sont attachés les Anglo-Saxons, c'est-à-dire de cette histoire ecclésiastique qu'incarne Bède. Ce qui n'est évidemment pas sans conséquences si l'on prend en compte non seulement la nature même de ce texte, qui semble finalement relever plutôt de ce qui deviendra le roman et qu'on appellera la littérature, mais ses effets : sur l'imaginaire national et, éventuellement, sur l'organisation future de la société, mais aussi, plus fondamentalement, sur la manière dont l'homme pense son insertion dans le temps et sur la façon dont il conçoit son existence par rapport à la réalité, passée ou future. C'est contre cette « nouvelle » forme d'histoire que s'élève Guillaume de Newburgh lorsqu'il s'en prend aux fictions de Geoffroy : une histoire qui signe en fait le retour de l'histoire nationale telle qu'elle existait chez les Romains et dont la diffusion impressionnante (deux cents manuscrits environ nous ont été transmis) va bien au-delà de ce qu'ont pu connaître les textes analogues composés en faveur des nations saxonnes ou normandes. Car ce qui se rejoue ici, d'une manière plus véhémentement mais qui revient fondamentalement au même, c'est le rejet de l'historiographie romaine par saint Augustin, qui l'assimilait à la fable.

Parmi les nombreux éléments de l'*Histoire des rois de Bretagne* qu'il considère comme mensongers, Guillaume de Newburgh retient notamment ce qui est dit du personnage de Merlin, dont Geoffroy aurait imaginé la conception par un démon succube et auquel il aurait ensuite

95. BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, op. cit., p. 28-29, 41 et 85.

96. *Tuo quidem consilio Bedae venerabilis Ecclesiasticam, qua potui, sequutus Historiam, nonnulla etiam ex aliis excerpens auctoribus, inde chronica in antiquis reservata librariis compilans, usque nostrum ad auditum et visum praeterita repraesentavi* (HENRI DE HUNTINGTON, *Historia Anglorum*, op. cit., p. 3).

attribué « la très excellente et très vaste prescience du futur venue de son père ». Toutefois, selon Guillaume,

[...] nous avons appris à la fois grâce à de vrais raisonnements et par les lettres sacrées que les démons sont séparés de la lumière de Dieu et qu'ils ne connaissent en aucune manière le futur en le contemplant, mais qu'ils recueillent certains événements futurs, plutôt qu'en s'efforçant de les apprendre, en les conjecturant d'après des signes connus d'eux davantage que de nous. Aussi, ils se trompent souvent dans leurs conjectures qui se veulent très subtiles, et trompent lorsque, par les fantasmagories de leurs divinations, ils s'arrogent auprès des ignorants la prescience du futur, qu'ils n'ont de toute façon pas⁹⁷.

Guillaume de Newburgh fait ici référence à saint Augustin qui, dans la *Cité de Dieu* et le *De la divination des démons*, rejette la tradition antique relative à ces derniers⁹⁸. Les démons ne feraient qu'utiliser les pouvoirs répartis par Dieu pour transformer selon leur bon vouloir les choses qui ont été créées, feignant ainsi d'avoir une influence sur l'avenir tout en induisant les hommes en erreur et les trompant à la fois sur leur pouvoir réel et sur la nature véritable des choses⁹⁹. Aussi s'attribuent-ils fallacieusement la vision prophétique du futur dont le christianisme revendique le privilège¹⁰⁰. Car, affirme saint Augustin, à part Dieu, seuls les Anges « connaissent avec [...] certitude les choses temporelles et changeantes, parce qu'ils en perçoivent les causes dans le Verbe de Dieu par qui le monde a été fait », c'est-à-dire en les contemplant dans la lumière divine¹⁰¹.

Si Merlin et les Bretons sont du côté des démons, les Anglais, eux, ressemblent aux Anges. En effet, selon Bède, il faut entendre dans leurs noms ces Anges qu'ils sont appelés à devenir – et auxquels les apparente une physionomie qui fait d'eux « les cohéritiers des Anges dans le ciel », selon le pape Grégoire : c'est ainsi que celui-ci aurait expliqué ce qui « l'incita à se consacrer avec un si grand soin au salut de notre nation »¹⁰².

97. WILLIAM OF NEWBURGH, *The History of English Affairs*, *op. cit.*, p. 28-31.

98. Cf. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, VIII, XIV-XXII et IX, XVIII-XXII, ainsi que le *De divinatione daemonum* (Guillaume de Newburgh reprend textuellement certaines expressions de ces deux œuvres ; il mentionne explicitement saint Augustin au moment de revenir sur le sujet à propos de la nature des prodiges). À ce sujet, cf. N. F. PARTNER, *Serious Entertainments*, *op. cit.*, p. 66-67 et 114-140.

99. Cf. WILLIAM OF NEWBURGH, *The History of English Affairs*, *op. cit.*, p. 121.

100. Cf. R. W. SOUTHERN, « Aspects of the European Tradition of Historical Writing. 3. History as Prophecy », *Transactions of the Royal Historical Society*, 22, 1972, p. 159-80 (qui inclut dans son étude les prophéties de Merlin, en remarquant que Guillaume de Newburgh semble être le seul à les condamner : p. 168-69).

101. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, IX, xxii, *op. cit.*, p. 409 (le passage d'où est extraite cette citation est clairement présent à l'arrière-plan du texte précédemment cité de Guillaume de Newburgh).

102. BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, *op. cit.*,

À une *Histoire* où l'Église est principalement représentée par ces Anges du futur que sont les Anglais, s'oppose une histoire qui, en privilégiant les Bretons et se fondant sur les prophéties de Merlin, apparaît analogue à cette « mystification démoniaque » que seraient, selon saint Augustin, les récits de métamorphoses issus de la mythologie antique¹⁰³. Car derrière les mensonges de la fable, que condamne Guillaume, se dissimule en fait le discours séducteur du diable. En effet, affirme saint Augustin, « en répudiant et en prohibant les fictions poétiques, ce ne sont pas les dieux, tous bons et nobles, que Platon a privés du charme des jeux scéniques, mais les démons »¹⁰⁴. En s'en prenant à l'œuvre de Geoffroy de Monmouth, Guillaume de Newburgh ne fait pas autre chose : si l'on veut priver les démons du spectacle que leur offrent les fables poétiques auxquelles ils se complaisent, ainsi que les récits à vocation historiographique qui peuvent leur être apparentés, il faut y mettre fin.

D'ailleurs, la « mystification démoniaque » de Merlin est plutôt celle de Geoffroy lui-même. C'est lui qui serait au fond le véritable démon. Les prédictions, dont il s'est ingénié à insérer les réalisations dans l'histoire des îles britanniques, n'existent en effet que dans sa propre fable. Merlin apparaît en quelque sorte comme le double de Geoffroy, qui aurait commencé par inventer son discours prophétique pour ensuite en raconter les manifestations dans la réalité, laissant du coup les démons qui l'habitent s'emparer de l'histoire humaine. L'*Histoire des rois de Bretagne* ne serait, en fin de compte, que la version pseudo-historique des *Prophéties de Merlin*.

Comme Merlin, Geoffroy n'offrirait à ses lecteurs que des promesses illusoire. Une des raisons qu'avance Guillaume de Newburgh afin d'expliquer la composition de cette *Histoire des rois de Bretagne*, c'est, en même temps qu'une passion pour le mensonge, le désir de faire plaisir aux Bretons qui espèrent toujours qu'Arthur reviendra – Geoffroy leur laissant croire qu'ils retrouveront leur gloire passée alors même qu'il achève son texte en racontant la défaite de leur nation, lorsque « la vengeance divine intervint pour punir leur orgueil »¹⁰⁵, conformément au début de l'*Histoire* de Bède. Guillaume le répète : après avoir raconté le départ d'Arthur pour l'île d'Avalon, Geoffroy, « à cause de la crainte des Bretons, n'a pas osé dire qu'il était mort, lui dont les stupides Bretons attendent le retour »¹⁰⁶. Une telle attente, dont on trouve des témoignages dans plusieurs textes historiques de cette

p. 81-82. Ce sont les Anges, précise également Bède, qui habitent la Jérusalem céleste ; c'est à eux que ressembleront les hommes qui trouveront place en son sein dans la vie à venir (*De templo*, I.1).

103. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XVIII, xviii, 1, *op. cit.*, p. 535 (et voir ci-dessus).

104. *Ibid.*, VIII, xiv, 1, p. 279-81 (cette remarque se trouve au tout début du commentaire de saint Augustin sur le pouvoir des démons).

105. GEOFFROY DE MONMOUTH, *Histoire des rois de Bretagne*, *op. cit.*, p. 28. Cf. également p. 262.

106. WILLIAM OF NEWBURGH, *The History of English Affairs*, *op. cit.*, p. 36.

période, comme chez Henri de Huntington, ne peut être, aux yeux de Guillaume de Newburgh comme de ce dernier, que chimérique. À l'instar des prophéties de Merlin, le texte de Geoffroy entretient un espoir qui, se substituant à la réalité dans laquelle se trouvent désormais les Bretons, ne peut qu'engendrer des illusions quant à leur avenir. Pire, ici, il apparaît comme une version parodique de l'histoire prophétique du christianisme. En effet, de même que la conception de Merlin est une version parodique de l'Annonciation, le retour d'Arthur ne serait qu'une imitation de l'apparition du Christ revenant au jour du Jugement dernier, et le royaume à venir des Bretons une version fictive de la Cité de Dieu. Ces croyances seraient entretenues par des Bretons incapables d'accepter que leur roi est mort et de comprendre par conséquent le sens véritable de l'histoire. Au lieu de regarder vers les fins dernières, comme le christianisme le demande à ses fidèles, ils se retourneraient sur le passé et se plongeraient du même coup dans des fictions démoniaques. Les deux arguments avancés conjointement par Guillaume de Newburgh me paraissent de fait liés. Il remarque en effet que, si l'on en croit Geoffroy, « le règne d'Arthur et l'entrée d'Augustin en Bretagne auraient dû coïncider »¹⁰⁷. Il faut donc choisir : entre une histoire diabolique qui raconte un passé fictif peuplé de fantômes dont on espère le retour, et une histoire ecclésiastique qui raconte la christianisation des îles britanniques.

L'espoir des Bretons (et de tous ceux qui rêvent avec eux, comme les Gallois ou peut-être les Normands, de recréer un monde à leur image¹⁰⁸) apparaît comme le résultat d'une histoire qui projette dans le futur la fiction du passé. Il révèle une attente dont le véritable objectif serait le retour du passé, ou, plutôt, un retour au passé, c'est-à-dire un attachement à cette nation bretonne imaginaire et à ce royaume arthurien dont Geoffroy offre un tableau prestigieux afin que leur gloire surpasse celle dont ont bénéficié Grecs et Romains. L'origine démoniaque de Merlin et les prophéties qui lui sont attribuées manifestent une histoire hantée par un passé disparu, dont personne n'a rien vu et qui n'est finalement que le produit d'un discours de louange. Aussi n'est-il pas étonnant que cette histoire soit fondée, non pas sur la vérité – sur la passion du Christ et le royaume de Dieu, selon l'histoire ecclésiastique – mais, comme l'histoire romaine et celle de l'humanité à la suite de Caïn, sur un meurtre : celui commis par Brutus contre son père, qu'il

107. WILLIAM OF NEWBURGH, *The History of English Affairs*, op. cit., p. 32. Ce qui n'est pas exact : chez Geoffroy, Arthur meurt en 542 et Augustin arrive bien après, sans toutefois que l'on fournisse de date (*Histoire des rois de Bretagne*, op. cit., p. 258 et 263). Mais cela est d'autant plus significatif.

108. Guillaume de Newburgh écrit à un moment où Richard I^{er} est parti pour la Terre Sainte, après avoir désigné comme héritier au trône d'Angleterre son neveu, Arthur I^{er}, duc de Bretagne. On peut se demander s'il n'y a pas là quelque rapport : d'ailleurs, la lignée des Plantagenêts, héritiers des Normands, ne serait-elle pas née du diable, si l'on en croit ce qu'aurait dit Richard I^{er} lui-même d'après Giraud de Barri ? (cf. *De Principis instructione*, III, 2, dans *Richard Cœur de Lion. Histoire et légende*, Paris, 1989, p. 26-28).

« tua par mégarde d'une flèche » – meurtre qui symbolise au fond celui dont seraient victimes la réalité et l'histoire elles-mêmes, tuées par une fiction aveugle (car à l'origine du héros fondateur, il y a toujours le meurtre d'un père). À la suite de cet événement, Brutus dut s'exiler et fut en proie à de multiples errances jusqu'à ce qu'un oracle de la déesse Diane – l'oracle d'un démon par conséquent, du démon de la fiction là aussi... – le dirige vers l'île où il ira édifier « une nouvelle Troie »¹⁰⁹. Une telle histoire ne peut qu'épouser, à son tour, le mouvement de la roue de Fortune sous laquelle elle a été placée à son origine et aboutir à une chute : c'est-à-dire à la disparition du règne des Bretons comme du royaume arthurien, après que Dieu s'est vengé de leur orgueil, ce que l'attente du retour d'Arthur ne fait que masquer vainement. On comprend que, pour Guillaume de Newburgh, cette histoire ne puisse être qu'une histoire complètement dépassée. Elle l'est même à double titre : parce que les Bretons n'ont plus de véritables héritiers et qu'un récit de ce type n'a désormais, avec la vision chrétienne du temps, plus lieu d'être.

Plutôt que de se tourner comme Geoffroy vers le passé breton antérieur à l'*Histoire ecclésiastique* de Bède, il vaut mieux, selon Guillaume de Newburgh, s'inscrire à sa suite. « Ils n'ont pas manqué, remarque-t-il tout d'abord, ceux qui ont poursuivi la série des temps et des événements de notre île depuis son époque jusqu'à notre mémoire ». Mais, ajoute-t-il, « il est arrivé de nos temps des choses si nombreuses et si mémorables que la négligence des modernes serait jugée à juste titre blâmable si ces choses n'étaient pas consignées dans des monuments littéraires en vue d'une éternelle mémoire »¹¹⁰. Guillaume de Newburgh retracera l'histoire « moderne » de l'Angleterre depuis l'invasion de Guillaume le Conquérant, en 1066, jusqu'à 1198, soit peu avant sa mort. Au lieu de présenter aux Normands la geste illusoire des Bretons, et de les opposer aux Saxons en les enfermant sur un récit consacré à leur propre nation, il les situe dans la continuité de leurs prédécesseurs, les intégrant, indépendamment de leur provenance et de leur identité nationale, à l'intérieur d'une histoire ecclésiastique qui ne cesse d'avancer avec son temps.

La critique que Guillaume de Newburgh adresse à l'œuvre de Geoffroy de Monmouth met donc en évidence, par-delà une opposition entre fiction et vérité, deux conceptions foncièrement différentes de l'histoire. L'une regarde vers un passé dont l'homme ne serait pas capable d'accepter la disparition et dont il attend le retour. L'autre se tournerait vers l'avenir. La première n'aurait pas d'autre destin que de terminer son parcours par une catastrophe (celle que raconte notamment *La Mort le roi Artu*). La seconde donnerait accès à la Cité de Dieu (ce que retrouverait, par opposition à l'œuvre citée précédemment, *La Quête del Saint Graal*).

109. GEOFFROY DE MONMOUTH, *Histoire des rois de Bretagne*, op. cit., p. 29 et 42.

110. WILLIAM OF NEWBURGH, *The History of English Affairs*, op. cit., p. 36.

* * *

La fiction des origines – et l'*invention* de l'histoire qui lui est associée – se situe à l'évidence, pour Guillaume de Newburgh, du côté de l'histoire « nationale » représentée par Geoffroy. Alors que l'histoire ecclésiastique se fonderait sur la *révélation* promise à la fin des temps. Pourtant, les fables du passé ne manquent pas de pénétrer également cette dernière. Comme si elle ne pouvait s'empêcher de se tourner en arrière plutôt que de regarder vers l'avenir afin de fonder le présent, qu'il lui fallait se plonger dans les abîmes de la terre pour *inventer* des reliques de saints ou toutes sortes de restes du temps écoulé afin de légitimer ses propres institutions, dans l'impossibilité de garder les yeux constamment levés en direction du ciel¹¹¹. La Cité de Dieu se retrouve ainsi prisonnière de celle des hommes. Par exemple, Otton de Freising, qui suit le modèle impérial de Constantin tel que le décrit Eusèbe bien plus que la Cité de Dieu selon saint Augustin, voit en cette dernière le principe d'un ordre universel qui trouverait dans l'Empire romain-germanique sa manifestation présente et en justifierait du même coup les prétentions, comme si les deux cités pouvaient se fondre en une seule¹¹².

Nombreux seront les textes qui, à partir de l'*Histoire des rois de Bretagne* de Geoffroy de Monmouth, continueront à « romancer le passé » – pour reprendre ici le titre de l'ouvrage de Gabrielle Spiegel consacré à l'historiographie en prose vernaculaire du XIII^e siècle français¹¹³. Ce qui semble être le plus souvent le cas lorsqu'il s'agit de raconter l'histoire passée d'une nation : celle de la Bretagne avec Arthur et le roman ; et celle de la France avec Charlemagne, la *Chronique du pseudo-Turpin* et la chanson de geste. La littérature médiévale, notamment le roman arthurien, paraît d'ailleurs naître en grande partie de cette écriture « parodique » de l'histoire, comme si elle répondait à une nouvelle forme de « conscience historique »¹¹⁴ – à moins qu'elle ne tire plutôt son inspiration de l'historiographie afin de la détourner à ses propres fins et de créer un autre monde, sans avant ni après, sans plus rien avoir à faire avec le temps de l'histoire, qui se substitue du même

111. Cf. M. OTTER, *Inventiones* et P. J. GEARY, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, 1978 et *La Mémoire et l'oubli* (mais je ne pense pas qu'on puisse dire comme ce dernier que « la place centrale de la mémoire dans l'épistémologie et la théologie augustiniennes ne fit que renforcer l'importance du passé dans la société traditionnelle du Moyen Âge », *op. cit.*, p. 40 : ainsi que j'ai essayé de le montrer plus haut, la mémoire augustinienne n'a rien à voir avec la valorisation du temps passé). Voir encore les articles de P. J. GEARY recueillis dans *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1994.

112. Voir ce que dit à ce sujet M.-D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle*, *op. cit.*, p. 81 et 85.

113. G. M. SPIEGEL, *Romancing the Past : The Rise of Vernacular Prose, Historiography in Thirteenth-Century France*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1993.

114. Cf. D. BOUTET, *Formes littéraires et conscience historique. Aux origines de la littérature française. 1100-1250*, Paris, 1999.

coup à la Cité de Dieu. Cependant, au fondement même de la fiction des origines comme de l'invention de l'histoire, derrière la fascination que provoquent les reliques ou les livres que l'on a tirés du tombeau, se dissimule un principe de mort. Comme le suggère Guillaume de Newburgh, celui qui reconstitue le passé glorieux d'une nation en lui laissant croire qu'il pourra revenir ou qu'elle lui ressemblera à nouveau, s'apparente au diable : il introduit dans le monde une fiction qui, non seulement porte avec elle le meurtre de la réalité antérieure, mais, en invitant celui qui s'y laisse prendre à imiter cette fiction, se substitue en outre à l'avenir du présent et introduit l'homme dans une temporalité déchirée désormais entre un passé qui a été perdu et un futur où l'on voudrait le retrouver. Fiction qu'il ne faut pas confondre cependant avec la littérature. Si elle se nourrit du meurtre de l'histoire, si l'ouïe se développe grâce à l'aveuglement du regard, la littérature tire sa force de sa capacité à révéler la présence de la mort au cœur de la fiction. C'est ce que fait, en réalité, Geoffroy de Monmouth (quoi qu'en dise finalement Guillaume de Newburgh), lorsqu'il redouble l'attente du lecteur par celle des Bretons, dont ce dernier s'aperçoit bien qu'elle est illusoire, ou quand il se représente sous les traits de Merlin. C'est ce que fait également le *Roman de Mélusine*, lorsqu'il dévoile la nature diabolique de la fée à l'origine de la lignée des Lusignan¹¹⁵. Si l'histoire dégénère en fiction, la littérature ne manque pas de la renvoyer à son pouvoir d'invention.

Christopher LUCKEN, Département de littérature française, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, 2, rue de la Liberté, F-93526 Saint-Denis Cedex 02

La fin des temps et la fiction des origines. L'historiographie des îles britanniques : du royaume des Angles à la terre des Bretons

Deux tendances radicalement différentes semblent se partager la production historiographique médiévale. L'une, inaugurée par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe et dominée par les réflexions que lui a consacrées saint Augustin (et de loin la plus importante), s'attache à retracer le destin des hommes appelés à se rassembler au sein de l'Église afin d'être portés vers un avenir qui doit leur permettre de sortir de l'histoire et de se retrouver à la fin des temps au sein de la Cité de Dieu. L'autre, renouant avec la tradition antique rejetée par l'historiographie chrétienne, se consacre à une communauté définie qu'elle pourvoit d'une origine et d'un passé qui fondent son identité et son existence présente, mais qui semblent en même temps constamment menacées par la fiction. Après avoir rappelé le point de vue de saint Augustin, et afin de mettre en lumière

115. Cf. C. LUCKEN, « *Roman de Mélusine ou Histoire de Lusignan ? La fable de l'histoire* », dans *Mélines continentales et insulaires*, J.-M. BOIVIN et P. MACCANA éd., Paris, 1999, p. 145-73 et « L'Œil dans l'oreille. L'histoire ou le monstre de la fable », dans *L'Histoire dans la littérature*, L. ADERT et E. EIGENMANN éd., Genève, 2000, p. 37-57.

cette double orientation, cette étude s'appuie principalement sur l'historiographie des îles britanniques : à *l'Histoire ecclésiastique du peuple anglais* de Bède répond en effet *l'Histoire des rois de Bretagne* de Geoffroy de Monmouth. La critique adressée à ce dernier par Guillaume de Newburgh au seuil de son *Histoire des choses anglaises*, s'en prenant au caractère fictif des événements attribués au roi Arthur et aux prophéties de Merlin, éclaire de manière exemplaire le sens de l'opposition entre une histoire devant aboutir au ciel et celle qui trouve son assise sur la terre.

Geoffroy de Monmouth – Fiction – Guillaume de Newburgh – Historiographie – Temps

The End of Time and the Fiction of Origins. Historiography of the British Isles : from the Kingdom of Angels to the Land of Britons

Two conceptions, radically different, seem to share the medieval historiography. The first (and far most important) one, initiated by Eusebius' *Ecclesiastical History* and dominated by the reflections saint Augustine has devoted to it, recalls the destiny of human beings who should put themselves together under the conduct of the Church, in the expectation of a future which will allow them to get out of History and find themselves at the End of Times inside the City of God. The other one, linked to the tradition produced in Antiquity but rejected by Christianity, assigns itself a clearly defined community to which is given an origin and a past, supposed to found its identity and present existence, yet constantly threatened by fiction. After having summoned saint Augustine's position, and in the view of making clear this double orientation, this paper concentrates on the historiography of the British Isles : to Bede's *History of the English Church and People* replies indeed Geoffrey of Monmouth's *History of the Kings of Britain*. The criticism William of Newburgh addresses to the later in his *History of English Affairs*, reproving the fictitiousness of the events ascribed to the reign of King Arthur and the prophecies of Merlin, reveals in a very illuminating way the meaning of the opposition between a History which should end in Heaven and one which finds its foundation on Earth.

Geoffrey of Monmouth – Fiction – Historiography – Time – William of Newburgh