



Philippe Faure

Paysages naturels et manifestations spirituelles dans l'Occident médiéval

NATURAL LANDSCAPES AND SPIRITUAL PHENOMENA IN MEDIEVAL EUROPE

ABSTRACT

Using examples drawn from hagiographic literature and iconography, including those of St. Francis of Assisi, we analyze the terms of the relationship between man seeking God and the landscape which surrounds him, between nature and the supernatural. On the one hand, the retreat to the desert is a key moment of contemplative life. On the other hand, as the elements are considered by spiritual writers as traces (*vestigia*) of the presence of God or of his action, their contemplation is recommended as a first step in the quest for knowledge of God. In this perspective, nature becomes the scene of a spiritual journey that includes trials and after which the elements of nature become mirrors of inner states experienced by the individual; virgin and wild nature tends to turn into a reality ordered for man. Man finds in himself a theophanic dimension; the image and likeness of God was lost long time ago, while nature displays a heavenly original status. The transfiguration of the landscape and of living beings then forms the outer projection of the spiritual state and a sign of holiness.

KEYWORDS

Hagiographic Literature; Hagiographic Iconography; Middle Ages; Landscape; Spirituality.

PHILIPPE FAURE

Université d'Orléans, France
philippe.faure@univ-orleans.fr

Dans la spiritualité monastique chrétienne, la retraite au désert est un moment essentiel de la vie contemplative. Les éléments naturels étant considérés par les auteurs spirituels comme des traces (*vestigia*) de la présence ou de l'action divine, leur contemplation est recommandée comme première étape dans la quête de la connaissance de Dieu¹. Dans les pages qui suivent, on se propose d'analyser les modalités de la relation entre l'homme en quête de Dieu et le paysage dans lequel il évolue, entre la nature arpentée par cet homme et le surnaturel.

On s'appuiera pour cela sur quelques exemples précis, issus de la tradition hagiographique, à l'aube du haut Moyen Âge, les *Vies* de saints irlandais et anglo-saxons, et d'autre part sur la littérature franciscaine des XIII^e-XIV^e siècles. Ce choix correspond à l'essor en Occident de thèmes spirituels liés à la vie érémitique, dont la légende franciscaine constitue à maints égards à la fois le dernier flamboiement et une récapitulation ultime. Ces sources balisent ainsi le début et la fin d'une longue tradition religieuse.

Dans cette perspective, on mettra l'accent sur le paysage en tant que théâtre de l'expérience monastique ; la nature devient l'espace d'un itinéraire spirituel ; à la fois lieu d'épreuves, de combat, de théophanies, d'apparitions, de prodiges qui sont autant de projections d'une réalité céleste sur la terre et qui donnent au paysage un nouveau sens.



La sollicitation d'une symbolique des éléments naturels, de la faune et de la flore, dont on explorera quelques témoins clés, notamment dans la légende franciscaine, rendent le paysage comme transparent à un autre univers, celui des mystères divins. Enfin, on mettra en exergue la figure du saint comme agent de la transformation du paysage : par sa seule présence, par son action concrète, par sa réalisation et son rayonnement spirituel, il manifeste le ciel sur la terre et parvient à remodeler le paysage aux yeux en tout cas de ceux qui subissent son influence ; c'est du moins ce qui résulte des récits d'apparitions dont il est l'objet.

Le paysage naturel, théâtre de l'expérience monastique

Nourri aux sources des pères du désert, le développement du monachisme en Europe occidentale est inséparable de l'expérience de la retraite au sein de la nature vierge et sauvage. Le paysage forestier et escarpé est en Occident l'équivalent de ce que fut le désert pour les anachorètes égyptiens dès le III^e siècle. La littérature des pères du désert a fourni les modèles et schémas que reprend et développe la littérature hagiographique du haut Moyen Âge².

La littérature hagiographique présente d'abord le paysage comme un lieu de combat spirituel, un lieu ambivalent, qui donne lieu à des manifestations démoniaques, hostiles, mais aussi à des prodiges et à des signes divins. Les catégories du prodige (*mirabilium*) et du miracle (*miraculum*) témoignent de cette ambivalence³.

Paul de Thèbes, dont la vie fut rédigée par saint Jérôme⁴, est la figure fondatrice du monachisme oriental et le prototype de l'anachorète, associé à saint Antoine. Bien que située à l'époque de l'empereur Dèce (249-251), son historicité fut discutée du vivant

même de Jérôme, et il pourrait s'agir d'une figure modèle de la vie érémitique, complémentaire de la vie cénobitique. C'est entre 337 et 341 que, selon la *Légende dorée*, à l'âge de 90 ans, saint Antoine se mit en route pour aller trouver l'ermite Paul, âgé de 113 ans, qui avait passé la plus grande partie de sa vie dans la solitude⁵. En chemin, entre autres prodiges, il rencontra un hippocentaure et un satyre, dieu des forêts, puis un loup, qui le guidèrent. Les deux vieillards s'étreignirent et un corbeau descendit du ciel, porteur de deux miches de pain. Paul raconte alors que l'oiseau lui avait apporté la moitié d'un pain chaque jour depuis 40 ans. Dans la peinture du XIII^e siècle, l'oiseau prend parfois la forme d'une colombe. Elie et d'autres ermites auraient aussi été ravitaillés par un corbeau.

La littérature hagiographique du haut Moyen Âge, et tout spécialement la littérature irlandaise et anglo-saxonne, met fortement l'accent sur cette relation du moine ou de l'ermite à la nature qui l'entoure, et ce d'autant plus que les îles britanniques, peu ou pas touchées par la romanisation et l'urbanisation, ont vu l'évangélisation de leur population et la structuration de leurs églises passer essentiellement par le développement de communautés monastiques et par l'expérience d'une sainteté ascétique, pour ne pas dire athlétique, celle des saints ermites et moines pèlerins, qui exportèrent ce modèle de sainteté et de vie mystique sur le continent avec la figure de saint Colomban à la fin du VI^e siècle⁶.

Un remarquable exemple nous est fourni par la *Vie* de saint Columba d'Iona (521-597) disciple de Colomban et évangéliste de l'Angleterre⁷. Rédigée par Adomnan, abbé de Iona, vers 688-692, sa troisième partie est consacrée aux visions angéliques qui comportent une dimension cosmique et trouvent leur accomplissement dans les visions de l'ascension de l'âme des saints dans la nature vierge, qui mène au « pays céleste » (*patria caelestis*) ou paradis.



À l'instar de saint Antoine et des pères du désert, Columba doit lutter durement tout le jour contre une troupe de démons dans un lieu sauvage où il s'était retiré. La lutte est incertaine jusqu'à la victoire remportée avec l'aide des anges qui mettent en fuite les démons. L'ascète atteint alors un état spirituel qui lui permet de commander aux anges et de relier le ciel à la terre : alors qu'il s'est retiré dans la plaine occidentale de l'île de Io, Columba est l'objet d'une vision de l'un de ses compagnons, qui n'a pas obéi à l'ordre du saint de quitter les lieux : il voit Columba debout sur un promontoire, yeux levés et bras tendus vers le ciel, les anges descendant pour se tenir autour de lui. Il apparaît comme l'axe du monde autour duquel gravitent les êtres de la Création. Après un entretien avec le saint, les anges retournent au ciel et le lieu sera baptisé *Cnoc-Nan-Aingael* (*colliculus angelorum*, la colline des anges). On retrouve ici le modèle biblique de la vision de l'échelle de Jacob, à la suite de laquelle le lieu est oint d'huile par le prophète (Gn 28, 18). Le saint réalise donc l'union du ciel et de la terre, la jonction des deux mondes au sein de la nature.

Les anges qui sont envoyés à la rencontre de l'âme du saint pour l'emporter au ciel sont retenus sur un rocher, en face de l'île d'Io, car Columba a reçu le privilège de connaître la date de son ascension au ciel, qui est différée de quatre ans. La mort du saint est mise en scène comme une apothéose. Elle survient le dimanche dans l'église, et s'accompagne de manifestations cosmiques : l'un des moines voit l'île toute entière irradiée par la lumière des anges descendus chercher l'âme, un autre voit une colonne de feu qui illumine la nuit et la déchire de haut en bas. Le lieu du tombeau du saint demeure un lieu d'apparition de la lumière céleste et des anges.

Dans ce récit, les angélophanies viennent donc sacraliser l'espace dans lequel se meut le saint, qu'il s'agisse des lieux

sauvages où il se retire pour combattre les démons ou des lieux déjà sanctifiés, consacrés, où se déroule la liturgie. Les apparitions angéliques tissent une nouvelle géographie sacrée liée à la sainteté de l'homme de Dieu et non à des objets, des éléments naturels ou des êtres qui auraient une valeur intrinsèque. L'idée d'un espace qualifié, avec des isolats favorables ou protégés par Dieu et des espaces hostiles est bien présente encore à la fin du XII^e siècle dans la description de l'Irlande ou *Topographia hibernica* de Giraud de Barri⁸.

La *Vie* de saint Cuthbert († 687), l'un des saints patrons de l'Angleterre, a donné lieu à deux versions principales, l'une anonyme, l'autre de Bède le Vénérable⁹. Illustrée au XII^e siècle, elle comporte une vision de l'ascension d'un saint, l'évêque Aidan. Alors qu'il n'est encore qu'un simple gardien de troupeau, Cuthbert voit en esprit les anges descendre du ciel et y remonter, en emportant l'âme du saint évêque dans un globe de feu. Cette vision est à l'origine de la vocation monastique de Cuthbert, qui occupe diverses fonctions, notamment d'accueil, au monastère de Ripon. C'est au terme de son existence, après avoir été l'évêque de Lindisfarne, sur la côte orientale de l'Angleterre, qu'il retourne à la vie érémitique sur l'île de Farne, qui n'est reliée à la terre que par le reflux de la marée. Ce retour au sein de la nature s'accompagne d'un combat contre les démons : selon Bède, personne n'a pu, avant Cuthbert, occuper Farne sans être perturbé par les illusions (*phantasiae*) des démons qui séjournent là et pourraient être identifiés aux esprits mauvais issus du paganisme. Soldat du Christ, Cuthbert construit son ermitage avec l'aide d'un ange, coopération qui illustre le compagnonnage de l'ange et de l'homme au plan spirituel pour édifier la cité intérieure, la citadelle de l'âme déifiée par la présence divine au sein d'un monde hostile, évoquée



par les Psaumes (Ps 84 (83), 5-8)¹⁰.

On retrouve dans la légende franciscaine une telle opposition : le paysage est le théâtre du combat contre le démon, qui opère des dévastations qui le transforment : chutes de pierres, glissement de terrain, tempêtes, chocs de roches qui produisent des étincelles¹¹. A contrario, le paysage est illuminé et sanctifié par les apparitions des saints, des anges ou du Christ : à cet égard, les visions du frère Jean de l'Alverne sont un point culminant de cette spiritualité cosmique : le Christ apparaît dans la forêt, l'illumine de ses rayons ; cette splendeur se maintient durablement sur le sentier que ses pieds ont foulé¹². Les anges et les saints que le frère Jean voit au-dessus de sa cellule dans la forêt font resplendir toute la contrée¹³.

Le saint, medium d'une transfiguration de l'ordre naturel

Depuis saint Antoine en Orient et saint Martin en Occident jusqu'à saint François d'Assise, il est aisé de repérer une idée commune : la réalisation des états spirituels, l'accomplissement de la sainteté se manifestent par une inversion de l'ordre naturel et une domination du saint sur les éléments, végétaux et surtout animaux. Le saint apparaît comme l'agent d'une projection du ciel sur la terre. Il tend à transformer le désert, considéré comme lieu infernal et terrain d'action des forces démoniaques, en une image terrestre du paradis¹⁴. Il existe des lieux et des hommes sur lesquels le mal n'a aucune prise et où tout danger disparaît de lui-même. La paix y règne par soumission à la volonté divine.

Le modèle oriental est celui des *Vies* de saint Antoine et de saint Paul l'ermite évoquées plus haut. Selon la *Vie* de saint Paul l'ermite, après sa mort deux lions creusèrent

Philippe Faure

une fosse pour l'ensevelir car saint Antoine n'en avait plus la force. La scène fut mise en images aux XIV^e et XV^e siècles, dans des psautiers et dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, qui suit fidèlement le texte de saint Jérôme, alors que Jacques de Voragine se borne à reprendre un résumé de Barthélémy de Trente. Les lions sont parfois représentés grattant le sol de leurs pattes pour pratiquer un trou¹⁵. La *Vita* les compare à deux colombes, et c'est Antoine qui dépose le corps de Paul dans la fosse. Les lions reçoivent sa bénédiction et lui obéissent en quittant les lieux. Animaux sauvages devenus serviteurs du solitaire, ils manifestent le pouvoir de l'homme spirituel qu'était l'ermite et la maîtrise qu'il exerçait sur la nature. Cet épisode montre le souci monastique de renouer avec l'état paradisiaque originel, illustré par le passage du livre de la Genèse, dans lequel Adam donne leur nom aux animaux (Gn 2, 19). C'est aussi une allusion à la vie au désert et à la victoire du moine sur les démons qui y séjournent. La mise en scène funéraire évoque l'harmonie de la Création avant la chute comme figure du paradis retrouvé, la mort paisible et sereine comme accomplissement spirituel du saint.

En Occident, c'est dans la littérature hagiographique insulaire, irlandaise et anglo-saxonne, que l'on rencontre, à travers de multiples anecdotes, cette idée d'une transformation de l'ordre naturel par la puissance de la sainteté.

La *Vie* de saint Keivin (*Coemgen*, † 618), fondateur du monastère de *Glendaloch* ou *Glendalough*, en est un exemple remarquable. Devenu ermite dans un espace isolé, entre une montagne et un lac, il transforme par sa présence spirituelle le paysage, la flore et la faune : les branches et les feuilles des arbres chantent parfois des chants célestes qui lui font supporter son pénible travail ; des animaux sauvages viennent boire l'eau de ses mains ; un



chasseur poursuivant un sanglier qui s'est réfugié dans son oratoire voit le saint en prière à l'écart ; des abeilles se tiennent sur ses mains, ses épaules, et volettent autour de lui en chantant de doux chants à la gloire de Dieu. Le sanglier a la vie sauve et le chasseur s'en retourne bredouille¹⁶. Suite à la prière du saint, un saule produit des fruits qui rendent la santé à un disciple souffrant, et ce prodige demeure, les fruits de l'arbre gardant leurs vertus médicinales d'une année à l'autre¹⁷. Un merle vient se poser dans la main levée de Keivin, y fait son nid et y dépose ses œufs ; le saint parvient à les garder jusqu'à ce que les petits soient éclos¹⁸. L'iconographie fait mémoire de cet épisode en représentant le saint avec un merle posé ou enfermé dans sa main tendue¹⁹. Le saint modifie donc l'ordre naturel et parvient même à l'inverser. L'hagiographie britannique offre le même genre d'anecdotes, comme en témoigne la *Vie* de saint Cuthbert de Northumbrie. Après être longuement demeuré en prière dans une étendue d'eau glacée, il se fait sécher et réchauffer par des loutres venues de servir²⁰.

Sur le continent, les missionnaires ont exporté ce *topos* de l'hagiographie insulaire, à travers saint Colomban et ses disciples. C'est à propos des animaux sauvages que les textes sont les plus diserts. En effet, au contact des saints, ils abandonnent leur nature indomptée, deviennent doux et inoffensifs, parfois même serviteurs. La lutte de l'homme de Dieu contre les animaux sauvages, leur défaite, et parfois leur transformation en créature inoffensive témoigne du combat victorieux contre les puissances démoniaques et, dans le même temps, de la conquête de nouveaux espaces par la foi chrétienne et ses illustres représentants.

À cet égard, on sait que l'ours est privilégié par l'hagiographie car il est considéré comme roi des animaux, à la force brutale et redoutable²¹. La vie de saint Colomban témoigne d'un partage de l'espace entre

les moines et l'ours ; l'homme de Dieu définit les modalités d'une cohabitation en partageant en deux le terrain nécessaire à l'alimentation de la petite communauté monastique et l'animal respecte cet arrangement²². Il en va de même à propos de la dépouille d'un cerf, convoitée par un ours, auquel Colomban ordonne de ne pas abîmer la peau, dont la communauté a besoin pour fabriquer des chaussures. L'animal obéit, abandonne le cadavre, et les oiseaux de proie se tiennent à l'écart²³. L'histoire de saint Gall (v. 560-v. 645), disciple de Colomban, évangéliste de la Suisse au début du VII^e siècle et fondateur du monastère qui porte son nom au bord du lac de Constance, va dans le même sens : il ordonne à un ours affamé en quête de nourriture de ramasser du bois et de ranimer le feu. L'ours lui obéit, et Colomban le récompense en lui offrant du pain et en lui retirant l'épine qui le faisait boiter. La cohabitation de l'ours et du saint culmine dans leur coopération pour construire un ermitage, première ébauche du futur monastère de Saint-Gall²⁴. Ainsi, on assiste à une pacification du paysage hostile par l'intermédiaire du saint, donc à une descente du ciel, au sens spirituel, sur la terre.

Ce processus va jusqu'à une transformation des bêtes sauvages en animaux domestiques. Grégoire le Grand relate l'histoire du moine Florent, qui, ayant prié pour trouver un compagnon de vie, trouve un ours à l'entrée de son oratoire et lui ordonne de devenir le gardien de ses brebis. L'ours s'exécute et devient un serviteur ponctuel mais finit par être mis à mort par des moines jaloux de la réputation de sainteté de Florent²⁵. L'ours se charge du bagage de Maximin, évêque de Trèves († 349), de Corbinien, évangéliste de la Bavière et évêque de Freising († 730), de saint Amand, évêque de Maastricht († 679)²⁶. Le schéma narratif, dont le prototype semble être la vie de saint



Maximin, compilée au V^e siècle, est toujours le même : l'ours sauvage dévore un animal domestique avant d'être contraint par la parole du saint de le remplacer et de devenir une bête de somme²⁷. En Provence, lors du transport à Uzès du corps du bienheureux évêque Firmin († v. 552), un ours vient remplacer le bœuf qu'il a tué pour compléter l'attelage du chariot mortuaire ; il se retire ensuite dans les montagnes, mais revient chaque année dans l'église d'Uzès le jour de la fête de saint Firmin. Abandonnant ce jour-là sa cruauté, il accepte de se faire caresser par la population²⁸. La même substitution de l'ours au bœuf qu'il a tué se trouve encore dans la *Vie* de l'ermite auvergnat saint Viance († 672) lors de ses obsèques, sur l'ordre de l'évêque Rusticus de Limoges et l'injonction du prêtre Savinien²⁹.

Le loup a la même fonction. L'idée de son retournement comme bête de somme survit dans la fête du loup vert en Normandie, c'est-à-dire du loup versé, converti³⁰. La conversion définitive à la douceur survient après une période d'obéissance ; cela implique un accord, une sorte de pacte dont témoigne au XIII^e siècle le rapport de saint François à cette bête sauvage, à travers l'épisode des loups qu'il dompte à l'ermitage de Greccio³¹ et l'histoire du loup de Gubbio, qui tend une patte à saint François et prête serment avant de regagner les bois³². La violence animale disparaît sous l'action du saint ; on n'échappe à cette violence qu'en obéissant à Dieu et en luttant contre le péché.

On observe donc dans cette littérature une transformation de l'espace qui résulte non seulement de l'implantation monastique et du développement d'un habitat religieux, mais d'une influence céleste dont le saint est le vecteur et le catalyseur, influence qu'il reflète et propage autour de lui par son rayonnement spirituel.

Le paysage naturel, une langue de signes à décrypter

Lieu de quête spirituelle, le paysage est un lieu d'initiation, propice à un enseignement. À travers la parole et l'expérience du saint, le paysage se fait langage du Ciel ; transparent, il devient signe, il « fait signe » pour ainsi dire, afin de nourrir un enseignement spirituel, d'éveiller la conscience. En tant que Création divine, il est un mode de révélation de Dieu et permet précisément une première connaissance de Dieu, certes pas au même niveau et de même portée que l'Écriture ; mais plus d'une fois il entre en résonance avec celle-ci, car les éléments naturels sont également présents dans l'Écriture et porteurs de sens spirituel. Il y a donc un jeu qui s'instaure à trois termes, entre la nature, l'Écriture et l'interface qu'est l'homme en quête de Dieu.

L'itinéraire spirituel de saint François d'Assise est un terrain d'observation privilégié de cette relation qui se noue entre le saint et le paysage, à la faveur de son séjour sur le mont Alverne, en Ombrie, où il accomplit des périodes de retraite avec quelques compagnons. Certains textes de la légende franciscaine mettent particulièrement l'accent sur cette dimension de l'expérience du Poverello, notamment ceux qui se rattachent au courant des spirituels, favorables à une stricte application de la règle. Rédigés en latin entre 1327 et 1337-41, les *Actes du bienheureux François (Acta sancti beati Francisci)* sont une défense désespérée, par la mouvance des spirituels franciscains, d'un choix de vie radical, à un moment où ce choix est mis en péril par l'évolution de l'ordre et les décisions de la papauté. Comme le souligne Jacques Dalarun à propos de ce document, « à la prédication de masse dans les cités se substitue l'initiation confidentielle sous le murmure des frondaisons. Dans le secret des futaies, c'est l'âme qui part en



mission vers Dieu pour trouver sa consolation en Lui et en Lui se fondre³³. » On ne saurait mieux définir la légende franciscaine comme « chant du cygne », ultime flamboiement de la tradition érémitique occidentale.

Utilisé comme manuel pédagogique de la vie contemplative, les *Actes*, dont sont issus les fameux *Fioretti*, rédigés en toscan à la fin du XIV^e siècle, font la part belle à la rencontre de Dieu dans la nature, alors même que l'ordre franciscain se répand dans les villes européennes et devient un des instruments essentiels de l'évangélisation de la société urbaine en plein essor, avec le soutien actif de la papauté. Les *Actes du bienheureux François* apparaissent comme un miroir de la simplicité vécue, du quotidien à l'extase, qui récapitule la tradition ascétique et érémitique, et reflète l'amour de la Création dans le dénuement, la sérénité et la joie. Le paysage naturel est sollicité comme « forêt de symboles » ou langage symbolique qui enseigne la connaissance de Dieu. Ce langage n'est pas immuable, comme on va le voir, il ne se limite pas aux données traditionnelles issues de l'expérience monastique au désert, mais il s'enrichit et se nourrit des inflexions de la piété du XIII^e siècle et notamment de la polarisation de la dévotion sur la Passion du Christ.

La montagne de La Verna en Ombrie (L'Alverne, en français) est un lieu privilégié de l'expérience spirituelle de saint François. C'est un mont solitaire et couvert de forêt situé à environ douze cent mètres d'altitude, sur lequel François a fait retraite avec ses compagnons les plus proches à la fin de sa vie.

Le sanctuaire de l'Alverne se laisse découvrir à partir du village de Chiusi, au terme d'une lente montée dans un bois épais d'où émergent d'imposants rochers assez abrupts, aux formes tourmentées. Dans une courbe du sentier, se dresse une petite chapelle, la *Capella Degli Uccelli*, la « Chapelle des oiseaux », qui, selon la tradition, accueillirent

François en ces lieux. On atteint enfin le porche d'entrée que surmonte une inscription en latin qui signifie « *qu'il n'y a pas de Mont plus saint ailleurs au monde.* » Actuellement, se trouvent en ce lieu la petite église primitive Sainte Marie des Anges, la basilique, la chapelle des stigmates, et un couvent. Or, avant d'être couvert de bâtiments, alors que François ne voulait, pour lui et ses frères, que des huttes de branchages pour s'abriter et vivre pauvrement, l'Alverne n'était qu'un mont perdu dans la campagne, couvert de roches et d'arbres, déchiré par des cavernes monstrueuses ; un lieu hostile et sauvage, mais idéal pour les ermites. Outre François, d'autres saints vécurent ici, dont saint Bonaventure, qui y vint en pèlerinage sur les traces de son maître spirituel. Un escalier mène à ce lieu primitif, impressionnant, que découvrit François et que l'on appelle maintenant le *Sasso Spicco*.

Les éléments clés du paysage du mont Alverne, haut lieu de l'expérience spirituelle du saint, donnent lieu à une lecture spirituelle qui montre que le paysage est devenu transparent à l'homme, du moins dans certains de ses éléments, dans la mesure où ceux-ci font sens et nourrissent une interprétation qui s'appuie elle-même sur un symbolisme biblique déjà exploité par la tradition exégétique et spirituelle des Pères de l'Église.

C'est ainsi que, selon la tradition allégorique, le rocher représente le Christ, que les fissures manifestent ses plaies et son sacrifice, que les tourterelles représentent les âmes chastes humbles et fidèles. Présent dans le *Cantique des cantiques*, abondamment commenté et réactivé au XII^e siècle par saint Bernard, cette symbolique du paysage est fortement sollicitée dans les textes franciscains, les *Actes du bienheureux François*, puis au XV^e siècle les *Considérations sur les stigmates*. On est en présence d'une nouvelle lecture symbolique, d'inspiration néo-testamentaire, centrée sur la



Passion du Christ, et non plus sur des références vé-téro-testamentaires à l'itinéraire spirituel des patriarches ou des prophètes.

Les *Considérations sur les stigmates* développent l'aspect progressif de l'itinéraire de saint François sur l'Alverne, cet itinéraire étant à la fois géographique et spirituel. Si ce texte est tardif, il témoigne d'une réflexion symbolique qui met en correspondance les étapes d'une montée et d'une pérégrination et celle d'une initiation et d'un accomplissement spirituel. C'est dans la phase initiale de l'ascension que François emprunte un âne à un paysan et fait jaillir miraculeusement une source du rocher. Les miracles du saint sont un signe divin et un vecteur d'enseignement, comme dans l'Évangile³⁴ et la Bible hébraïque, qui évoquent l'homme buvant l'eau jaillie de la pierre (Ps 78 (77), 16) et suçant le miel ou l'huile de la roche la plus dure (Dt 32, 13). Aux pieds du mont, les oiseaux manifestent leur allégresse et se posent sur le saint³⁵. Ailleurs ils restent immobiles rassemblés pour l'écouter³⁶. Ils forment quatre groupes vers les quatre points cardinaux, c'est-à-dire une croix cosmique. Cette phase correspond à un enseignement des principes de la vie en ermitage aux compagnons de François : pérégrination, prédication, communion avec la nature. Puis François se sépare de ses compagnons.

Dans sa prière, François a la révélation que les fissures et crevasses de l'Alverne sont apparues lors de la Passion du Christ. La contemplation et la méditation de ce paysage semblent produire le dévoilement d'un sens caché du paysage, une transparence aux mystères divins qui déclenche un processus spirituel qui le mène à l'extase. Il entre dans une contemplation intense qui le rend semblable aux anges, ce dont témoigne le phénomène de la lévitation. Puis François recherche un lieu plus secret et solitaire, il franchit une faille dans le rocher ; cette

coupure dans l'espace du mont est aussi une coupure d'avec le monde et tous ses compagnons, y compris Léon, qui n'y a accès que pour le ravitailler. François subit les ultimes épreuves du combat contre les démons. Attaqué, il s'accroche à un rocher qui s'ouvre miraculeusement, se liquéfie comme de la cire épousant la forme de son visage et de ses mains³⁷. Cet épisode réactive la symbolique des fissures et du rocher³⁸ déjà assimilées par saint Bernard aux plaies du Christ³⁹. Le refuge dans la fissure est refuge dans le cœur du Christ ; la transformation du rocher et sa liquéfaction annoncent la transformation de l'homme en rocher à travers le sang des stigmates. L'apparition du séraphin crucifère vient couronner l'ensemble de cette séquence. L'onction de la pierre ordonnée par François au frère Rufin confirme l'inspiration vé-téro-testamentaire, la prégnance du modèle de la vision de l'échelle de Jacob. Les *Actes du bienheureux François* donnent une ampleur cosmique à l'angélophanie : la splendeur du séraphin illumine vallées et montagnes. Le paysage en est transfiguré, à l'image de l'annonce aux bergers (Lc 2, 8).

La littérature hagiographique du haut Moyen Âge et la légende franciscaine délivrent indéniablement un message spirituel à propos de la nature et de son rapport à l'homme. À l'aube du Moyen Âge, où le paysage n'est pas encore profondément transformé par l'activité productive agricole, et où domine l'idéal de la retraite monastique, le paysage apparaît comme un lieu de combat, et même un lieu hostile, mais susceptible d'être transformé par la dimension spirituelle de l'homme de Dieu, moine ou ermite. C'est en ce sens que l'on peut parler d'un ciel qui se manifeste dans le paysage par des prodiges, des apparitions, mais aussi à travers un langage symbolique dont le saint est le révélateur et le médiateur, relayé par le témoignage des textes. Dans le courant du XIII^e siècle, la légende



franciscaine s'emploie à donner un sens nouveau au paysage naturel en activant un langage symbolique centré sur le mystère de l'amour du Christ et de la Rédemption ; la nature devient le réceptacle d'un surnaturel qui fait irruption sous des formes à la fois traditionnelles et nouvelles. Ainsi, le mode de relation entre l'homme de Dieu et la nature dans laquelle il évolue se modifie en fonction des inflexions et des orientations de la piété du temps. En dépit de ce renouvellement manifesté dans la légende franciscaine, la symbolique spirituelle des éléments naturels va s'estomper dans le christianisme occidental, jusqu'à disparaître généralement de l'expression de la vie spirituelle pendant la période moderne.

Notes

¹ Cf. Saint Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, ch. II, Henry Duméry (éd.), Paris, Vrin, 1994, p. 45-60.

² Christine Delaplace, « Aux origines du « désert » en Occident. Érémitisme et premières fondations monastiques en Gaule et en Italie aux V^e-VI^e siècles après Jésus-Christ », Serge Brunet, Dominique Julia, Nicole Lemaitre (dir.), *Montagnes sacrées d'Europe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 219-226 (p. 221).

³ Voir notamment *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge, XXV^e Congrès de la S.H.M.E.S. (Orléans, juin 1994)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995.

⁴ Saint Jérôme, *Vita s. Pauli primi eremitaie*, P.L. 23, col. 17-30 ; trad. Jean Miniac, *Vivre au désert : Vies de Paul, Malchus et Hilarion*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

⁵ Jacques de Voragine, *La légende dorée*, A. Boureau (éd.), Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2004, ch. 15, p. 116-118.

⁶ Voir l'ouvrage classique de Léon Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, 1911, réédition, Crozon, Editions Armeline, 1995.

⁷ Alan Orr Anderson, Marjorie Ogilie Anderson, *Adomnan's life of Columba*, Londres, 1961, p. 464-543. Voir Franz Brünholzl, *Histoire de la littérature latine au Moyen Âge*, I, 1, *L'époque mérovingienne*, Turnhout, 1990, p. 171-175 ; Nathalie Stalmans, *Saints d'Irlande. Analyse critique des sources hagiographiques (VII^e-IX^e siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 82-87 et p. 124-130.

⁸ Giraud de Barri, *Topographia hibernica*, II, 40, cf. Jeanne-Marie Boivin, *L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barri et la Topographia Hibernica (1188)*, Paris, Champion, 1993, p. 227.

⁹ *Vitae anonymae sancti Cuthberti ; Bedae vita sancti Cuthbert*, B. Colgrave (éd.), *Two lives of saint Cuthbert*, Cambridge, 1940. Voir F. Brünholzl, *Histoire de la littérature latine au Moyen Âge*, I, 1, p. 208-211.

¹⁰ La version de Bède est illustrée dans quelques manuscrits remarquables, comme celui d'Oxford (Bodl. Lib., Univ. Coll., ms 165, ff. 18, 26, 35 et 55) daté de 1110-1120 et celui de Londres (B.L., MS Yates Thompson 26, Add 39 943) des années 1200, dont l'iconographie dépend du premier, via un intermédiaire perdu. Sur ces deux manuscrits, voir C.M. Kauffmann, *Romanesque manuscripts (1066-1190)*, Londres, 1975, cat. 26 (p. 66-67) ; N.-J. Morgan, *Early gothic manuscripts, I, 1190-1250*, Oxford, 1982, cat. 12, p. 59-60 ; M. Baker, « Medieval illustration of Bede's life of saint Cuthbert », *Journal of Warburg and Courtauld institute*, 41 (1978), p. 16-49.

¹¹ *Actes du bienheureux François et de ses compagnons*, ch. XXXIII, *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, Jacques Dalarun (éd.), Paris, Éditions du Cerf-Éditions franciscaines, 2010, t. II, p. 2853.

¹² *Actes du bienheureux François*, ch. XLIX, *ibid.*, p. 2893-2894.

¹³ *Actes du bienheureux François*, ch. LI, *ibid.*, p. 2897.



- ¹⁴ Christine Delaplace, « Aux origines du « désert » en Occident », *op. cit.*, p. 223-224.
- ¹⁵ *Vie de saint Antoine*, Bibliothèque de l'École Nationale Supérieure des Beaux-Arts de Paris, ms Masson 99, fol. 43. Voir *Miniatures flamandes, 1404-1482*, Paris-Bruxelles, 2011, p. 295 ; Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, trad. Jean de Vignay, 1463, Paris, BnF, ms fr. 51, fol. 29v.
- ¹⁶ *Vita Coemgen*, C. Plummer, *Vitae Sanctorum Hibernae*, Oxford, 1910, I, p. 234-257 ; AA.SS. Juin I, 304-315 ; Georges et Bernadette Cerbelaud-Salagnac (éd.), *Irlande, île des saints*, Paris, Fayard, 1961, p. 77-78.
- ¹⁷ Giraud de Barri, *Topographia hibernica*, II, 28, Jeanne-Marie Boivin, *L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barri et la Topographia Hibernica (1188)*, Paris, Champion, 1993, p. 219.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 221.
- ¹⁹ Voir notamment le plus ancien manuscrit de la *Topographia hibernica* de Giraud de Barri, Londres, B.L., Ms Royal 13.B. VIII, fol. 20.
- ²⁰ Londres, B.L., MS Yates Thompson 26, fol. 24r ; voir supra, note 10.
- ²¹ Michel Pastoureau, *L'ours. Histoire d'un roi déchu*, Paris, Seuil, 2007.
- ²² *Vita Columbani abbatis*, P.L. 87, col. 1011-1047 et M.G.H., *Scriptores rerum merov.*, t. IV, B. Krusch (éd.), p. 1-62 et 56-156 ; trad. Jonas de Bobbio, *Vie de saint Coloman et de ses disciples*, 55, Adalbert de Vogüé (éd.), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1988, p. 161 ; M. Pastoureau, *L'ours*, p. 132-134.
- ²³ Jonas de Bobbio, *Vie de saint Coloman*, 27, Adalbert de Vogüé (éd.), p. 131.
- ²⁴ Walafrid Strabon, *Vita Galli*, 11, M.G.H., S.R.M., t. IV, p. 293 ; Michel Pastoureau, *L'ours*, p. 134-135 ; Jacques Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du V^e au XII^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 209.
- ²⁵ Grégoire le Grand, *Dialogues*, III, 15, Adalbert de Vogüé (éd.), Paris, Cerf, Sources chrétiennes 260, 1979, p. 314-319.
- ²⁶ *Vita Maximini*, II, 3, AA.SS. Mai VII, 21 ; *Vita Corbiniani*, M.G.H., S.R.M., t. VI, p. 609-610 ; *Vita Amandi*, M.G.H., S.R.M., t. V, p. 450-485 ; P.L. 121, col. 927-968 ; AA.SS., février II, 882-897.
- ²⁷ M. Pastoureau, *L'ours*, p. 136-138.
- ²⁸ Giraud de Barri, *Topographia hibernica*, II, 28, Jeanne-Marie Boivin, *L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barri et la Topographia Hibernica (1188)*, Paris, Champion, 1993, p. 220.
- ²⁹ *Vita Vincentiani*, M.G.H., S.R.M., t. V, p. 125 ; Jacques Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval*, p. 211 ; M. Pastoureau, *L'ours*, p. 139-140.
- ³⁰ C. et G. Ragache, *Les loups en France*, Paris, 1980, p. 20.
- ³¹ Bonaventure, *Légende majeure*, VIII, 11, *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, Jacques Dalarun (éd.), Paris, Cerf, Éditions franciscaines, 2010, t. II, p. 2320-2321 ; Thomas de Celano, *Mémorial*, VII, 35-36, *ibid.*, t. I, p. 1509-1511 ; *Compilation d'Assise*, 74, *ibid.*, t. I, p. 1302.
- ³² *Actes du bienheureux François et de ses compagnons*, ch. XXIII, *ibid.*, t. II, p. 2815-2819.
- ³³ *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, t. II, p. 2730.
- ³⁴ Bonaventure, *Légende majeure*, VII, 12, *ibid.*, t. II, p. 2309.
- ³⁵ *Actes du bienheureux François*, ch. IX, 23, *ibid.*, t. II, p. 2815-2819.
- ³⁶ *Actes du bienheureux François*, ch. XVI, 17-34, *ibid.*, t. II, p. 2793-2796.
- ³⁷ *2^e Considération sur les stigmates*, Théophile Desbonnets et Damien Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise. Documents*, Paris, Éditions franciscaines, 1981, p. 1225.
- ³⁸ *Cantique des Cantiques*, 2, 13-14.
- ³⁹ Bernard de Clairvaux, *Sermon XLI sur le Cantique des cantiques*, 3.