



L'Ange et la Bête. Sur quelques motifs hagiographiques

Jean-Pierre Albert

► To cite this version:

Jean-Pierre Albert. L'Ange et la Bête. Sur quelques motifs hagiographiques. Des bêtes et des hommes, B. Lizet et G. Ravis-Giordani (dir.), CTHS, pp.245-253, 1995. halshs-00332901

HAL Id: halshs-00332901

<https://shs.hal.science/halshs-00332901>

Submitted on 22 Oct 2008

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.

L'Ange et la Bête. Sur quelques motifs hagiographiques

Commençons par un exemple, emprunté au livre de Léon Boré *Les stigmatisées du Tyrol* dont la seconde édition, que j'utilise, est de 1846. L'ouvrage regroupe une quinzaine de témoignages sur deux femmes, Marie de Moerl et Marie-Dominique Lazzari, qui connurent une grande célébrité dans l'Europe entière au cours des années 1830. A peu près du même âge et vivant à quelques dizaines de kilomètres l'une de l'autre, elles menèrent simultanément, pendant plus de vingt ans, une vie d'extase et de souffrances et furent considérées comme des saintes. Ce qui suit concerne Marie de Moerl, alors âgée de 32 ans. Un pèlerin lui rend visite dans la chambre du couvent où elle est hébergée. Il la voit d'abord en extase, agenouillée sur son lit dans une position qui, aux dires de certains, défie les lois de l'équilibre : elle est quasiment en lévitation. Son confesseur la rappelle à l'existence terrestre. Une petite fille, qui accompagne notre pieux visiteur, a apporté un agneau et le pose sur le lit. Marie le nourrit avec amour, le caresse, le pare avec des rubans. "Cette toilette finie, elle se prit à le considérer avec une singulière expression de joie et de tendresse ; puis sa pensée s'étant sans doute envolée vers *l'Agneau sans tache que les vierges suivent partout dans le Ciel*, elle rentra soudainement en extase". L'animal, quant à lui, reste paisiblement couché sur le lit. Et chacun s'émerveille. Le R. P. Capistran, confesseur de Marie, précise : "J'ai remarqué que les animaux se plaisent dans le voisinage de Marie, et qu'ils éprouvent pour elle une sorte d'attrait. Ainsi, par exemple, des lièvres, des pigeons sauvages, que de braves gens de la campagne lui apportent quelquefois pour lui faire plaisir s'approprient instantanément sous sa main"¹. Des colombes offertes à la sainte se sont longuement posées sur elle au cours d'une extase. A sa fenêtre, on peut voir une cage avec des tourterelles.

Sans être très répandus, des récits de ce genre sont assez communs dans les vies de saints, et l'on peut noter leur présence bien au-delà des productions, toujours généreuses en merveilles diverses, de l'hagiographie médiévale. Elles relèvent, bien entendu, du miraculeux au sens large, mais ce n'est pas leur aspect surnaturel qui est mis en avant : il s'agit plutôt d'un prodige répétable, automatique, pouvant faire l'objet d'une véritable expérimentation. Mon propos sera d'analyser le sens de cette séquence en la comparant à d'autres modalités de la confrontation d'un saint et d'un animal sauvage ou domestique. Il est clair, en effet, qu'elle vaut comme preuve de sainteté, mais il faut encore préciser ce qu'apporte le "témoignage", passablement inattendu, d'êtres sans âme et sans raison. Cela nous permettra d'éclairer à la fois les représentations chrétiennes de la sainteté et de

l'animalité en mettant en évidence, par-delà le dogme, quelques éléments d'une mythologie chrétienne de la nature.

L'anecdote qui m'a servi de point de départ associe en fait plusieurs motifs que l'on retrouve, ensemble ou séparément, dans bon nombre de vies de saints. On peut, schématiquement, en retenir trois, que j'analyserai successivement :

- le thème de l'obéissance merveilleuse d'un animal sauvage ou, si l'on préfère, du pouvoir merveilleux du saint sur le monde naturel.

- celui de l'affinité ou de l'harmonie entre le règne animal et la sainteté : attirance manifestée par les animaux eux-mêmes, et qui ne se réduit pas à une forme de soumission.

- celui, enfin, de l'amour du saint pour les animaux -sauvages ou domestiques - qui se traduit en particulier par son refus de les faire mourir.

Obéissance

Le premier de ces motifs est le plus commun dans l'ancienne hagiographie, celui également qui relève le plus directement de la catégorie du miracle. Un lion aide à l'inhumation de saint Antoine du désert, un autre est apprivoisé saint Jérôme. Le loup de Gubbio est ramené par saint François d'Assise à des sentiments plus fraternels envers les hommes et les brebis, nombre de ses congénères -et aussi quelques ours- sont contraints par des ermites à remplacer à la charrue le bœuf qu'ils ont dévoré. Des vipères et autres serpents se font caressants avec les saintes - Christine et quelques autres - au lieu de les martyriser. Ils vont jusqu'à se pendre avec douceur à leurs mamelles. Un dragon redoutable devient soudain inoffensif et se livre sans résistance aux armes des chasseurs²... Chacun de ces exemples traduit un pouvoir du saint sur l'animal, dans un contexte où l'homme est menacé. Il faudrait bien entendu examiner cas par cas leurs ressorts mythologiques : ce n'est pas par hasard qu'un ours vient occuper la place d'un bœuf, ou que des serpents se mettent à téter une femme³. Retenons simplement ici la forme commune d'une relation et les valeurs qu'elle met en jeu : le miracle vient, par exception, conformer à un ordre voulu par l'homme ce qui d'ordinaire lui échappe. Aussi les moyens mis en œuvre, de même que leur cible, n'ont-ils rien de spécifique. La soumission peut être obtenue par la prière, le signe de la croix, l'eau bénite. Elle concerne un animal, mais parfois aussi un élément -l'eau, le feu, la tempête. Quant au résultat, il est lui-même variable : apprivoisement durable de l'animal, neutralisation momentanée, mise à mort.

On comprend toutefois que ce type de récits mette le plus souvent en scène une bête sauvage. Alors que la maîtrise d'un animal domestique fait partie des potentialités normales de l'humanité, le miracle suppose une exception aux lois de la nature. Mais ce principe général autorise des exceptions. Ainsi, Marie-Madeleine de Pazzi a-t-elle le

privilège de maîtriser un cochon furieux échappé dans les jardins du couvent⁴. On ne compte pas les anecdotes similaires relatives au pouvoir merveilleux des saints sur les animaux domestiques. Il suffit que la façon dont il s'exerce contrevienne aux attentes de l'expérience: la houlette plantée par sainte Germaine de Pibrac garde son troupeau, les bœufs de saint Isidore labourent tout seuls pendant que leur maître prie...

Il reste que, dans ce premier cas de figure, ni le comportement du saint, ni celui de l'animal ne se différencient en profondeur des schémas de l'expérience ordinaire. Gestes de maîtrise d'un côté, de soumission de l'autre : il n'y a là rien qui excède un rapport instrumental à la nature, rien non plus qui révèle en l'animal - au moins à première vue - une dimension sacrée. Tout au plus pourrait-on voir émerger, parfois, le *topos* moral d'une innocence animale qui rend une bête capable, mieux qu'un homme, de se comporter en auxiliaire docile et généreux, voire de se soumettre à la loi divine. C'est en ce sens que l'on pourrait interpréter les nombreux exemples d'animaux nourriciers venant seuls au secours de saints abandonnés ou rabroués par des hommes impies. Ou encore les deux schèmes légendaires, extrêmement fréquents, de la bête de somme s'agenouillant devant l'eucharistie en présence d'incroyants ou d'hérétiques, et du taureau immobilisé par le respect sur le lieu où est enterrée une statue de la Vierge. On peut citer enfin l'anecdote de saint Antoine de Padoue prêchant les poissons avec succès après que la ville de Rimini a refusé de l'entendre.

Affinité

Ce dernier exemple nous conduit au second type de motifs : celui de l'attirance des animaux pour les saints. Nous avons vu l'exemple de Marie de Moerl. Il entre, en vérité, dans une série bien fournie. Un petit oiseau, dit-on, suivait de ses trilles sainte Rose de Lima lorsqu'elle chantait des cantiques. Elle se faisait également accompagner par un chœur de moustiques, qui bourdonnaient autour d'elle harmonieusement et se gardaient de la piquer⁵. Anne-Catherine Emmerich, l'une des stigmatisées les plus célèbres du XIX^e siècle, vivait comme Marie de Moerl dans une extraordinaire familiarité avec les animaux. Alors que, malade et abandonnée de tous, elle gisait dans sa chambre, "les colombes et les moineaux venaient la visiter familièrement sur la fenêtre, les souris sautaient sur sa couverture pour jouer près d'elle et recevoir ses reproches quand elles avaient détruit les œufs d'un nid de colombes."⁶ Citons enfin Colette de Corbie (XV^e siècle), dont un hagiographe du début du siècle signale que "les oiseaux s'empressaient autour d'elle pour prendre de joyeux ébats". Elle conserva quelque temps une alouette apprivoisée, posséda un agneau qui se mettait spontanément à genoux pendant l'élévation et fut même visitée, au dire de Pierre de Vaux (l'un de ses premiers biographes) par "une beste petite, blanche comme neige", d'une grande beauté : "jamais les sœurs ne purent l'attraper, et on eut la conviction que ce mystérieux animal était un signe surnaturel"⁷.

De tels phénomènes sont évidemment miraculeux. Mais, si l'on en juge par la manière dont ils sont rapportés, ils doivent d'abord être expliqués par des *propriétés objectives* du saint vivant. En ce sens, ils ne s'écartent pas vraiment des lois de la nature : ils relèvent plutôt des effets normaux de la rencontre de l'ordre de la nature avec celui de l'Esprit et s'expliquent par l'existence de *conditions naturelles de la sainteté* qui restent à préciser.

A la suite du récit résumé au début de cette étude, le narrateur ajoute : "Ces détails, qui pourraient sembler puérils aux yeux de beaucoup de graves personnes, me semblent propres à donner, mieux que toutes les paroles abstraites, une juste idée de l'inexprimable simplicité de Marie de Moerl. Nous restâmes encore une demi-heure [...], après quoi nous nous retirâmes, emportant au fond de notre cœur le sentiment d'avoir goûté une des plus pures et des plus douces jouissances de notre vie"⁸.

Qu'y avait-il donc de si délicieux et de si édifiant dans ce spectacle ? Tous les visiteurs sont frappés par l'image de Marie en extase : regarder la voyante, c'est déjà voir au-delà du visible. L'humble présence de l'agneau ajoute au personnage (qui déjà cumule bien des signes de sainteté), la certitude de sa profonde différence d'avec le reste des humains. "L'inexprimable simplicité" de Marie ressort de sa joie enfantine en présence de l'animal et, bien plus encore, du comportement confiant de celui-ci. Ne sommes-nous pas revenus au jardin d'Eden, au temps où l'homme et les animaux vivaient en bonne intelligence ? Marie, créature presque angélique, ne subit pas la malédiction du péché. La confiance de l'animal exprime sa totale innocence.

Essayons d'aller plus loin dans la définition de cette notion. L'image d'une jeune fille apprivoisant les animaux sauvage - Marie de Moerl des lièvres et des pigeons, Marie-Madeleine de Pazzi un cochon furieux, mais aussi un chevreuil captif qu'elle seule parvenait à calmer- tout cela rappelle le motif médiéval de la Dame à la licorne, dont la source d'inspiration est la rubrique des bestiaires consacrés à cet animal fabuleux. Voici ce qu'en dit Pierre de Beauvais (début du XIII^e siècle):

"[...] Elle possède une corne au milieu de la tête et elle est si féroce qu'aucun homme ne peut s'emparer d'elle, si ce n'est de la manière que je vais vous dire : les chasseurs conduisent une jeune fille vierge à l'endroit où demeure la licorne, et ils la laissent assise sur un siège, seule dans le bois. Aussitôt que la licorne voit la jeune fille, elle vient s'endormir sur ses genoux. C'est de cette manière que les chasseurs peuvent s'emparer d'elle et la conduire dans les palais des rois."⁹

Vient ensuite l'interprétation allégorique : la licorne représente le Christ qui s'incarna dans le sein de la Vierge Marie. Depuis le très ancien *Physiologus* (que tous les autres imitent), l'ensemble des bestiaires propose cette séquence avec peu de variantes. L'*exemplum* zoologique est-il simplement construit en fonction du message spirituel ? La chose n'est pas impossible, puisque l'histoire naturelle gréco-romaine

accueille la licorne mais, à ma connaissance, ne mentionne pas les modalités singulières de sa capture. Est-ce à dire, en conséquence, que nous sommes à mille lieues du registre de la "physique" ? Bien au contraire : le texte des bestiaires nous fait revenir à la physiologie en précisant que seule une *vierge* a pouvoir sur la licorne. Et la glose religieuse nous aide à comprendre ce qui la qualifie pour jouer ce rôle à travers sa comparaison avec la Vierge Marie. En effet, si le Christ est le Nouvel Adam, Marie est aussi la Nouvelle Eve. Si elle n'avait péché, Eve aurait été exemptée des douleurs de l'enfantement et donc, plus généralement, de toutes les manifestations physiologiques de la sexualité. De même Marie, selon une tradition controversée mais toujours renaissante, ne connut pas l'impureté menstruelle. La chasteté, la virginité et l'aménorrhée semblent constituer trois aspects, éventuellement cumulables et toujours, peut-être, symboliquement cumulés, d'une même exclusion de l'ordre de la chair, d'une même pureté à la fois corporelle et spirituelle. L'innocence, ou "l'inexprimable simplicité" d'une Marie de Moerl, qui lui permet d'entrer dans une heureuse familiarité avec la vie animale passe ainsi par une pureté d'abord inscrite dans le corps : sa virginité -attestée par ailleurs dans les récits la concernant- et peut-être, de façon plus globale, la singularité de son rapport à la chair et au sang.

Négations de la chair

Le motif de la vierge à la licorne n'est pas entièrement dépourvu de précédents dans l'Histoire naturelle antique. Il semble plutôt démarquer le modèle qu'offrent, dès l'Antiquité, les relations des hommes aux abeilles. De l'avis unanime - et ces croyances sont encore présentes dans les collectes des folkloristes du XIX^e siècle - les abeilles détestent les personnes dépravées. Une femme menstruée qui s'approche des ruches les fait mourir, il est vivement déconseillé d'avoir des rapports sexuels avant de récolter le miel, etc.¹⁰ Cette incompatibilité tient, dans une large mesure, à la singularité du mode de reproduction des abeilles, supposé exclusif de toute véritable vie sexuelle. On peut y lire également une représentation plus globale des relations entre sexualité, monde sauvage et espace de la culture dont l'abeille, du fait de sa position équivoque, explicite le fonctionnement. Confrontée à l'excès de la sexualité humaine, elle agresse ou elle meurt, bref, elle se dérobe à l'emprise de la culture. Si l'on respecte son amour de la chasteté, elle devient féconde et répond aux attentes de l'apiculteur. Se trouvent ainsi superposés absence de vie sexuelle et lien positif avec les animaux et, corrélativement, luxure et conflit. Par ailleurs, l'alimentation carnée, souvent comparée à la "consommation" sexuelle, est une des expressions les plus sensibles du rapport négatif à l'animal. Or les textes antiques prennent soin de préciser que les abeilles, à la différence des mouches et des guêpes, ne s'approchent jamais de la viande. C'est donc la chair, dans les deux sens du terme, qui sépare l'homme de l'animal -et de Dieu. On comprend ainsi

que le refus de la nourriture carnée soit bien plus qu'une pratique ascétique. Associé à la chasteté, il modifie radicalement les propriétés physiques et métaphysiques de la personne, allant jusqu'à la situer en marge de la condition humaine. Dans l'ordre du mythe, cette extériorité prend volontiers la forme d'un "avant" : temps d'une commensalité avec les dieux antérieure à l'âge du sacrifice, pour les pythagoriciens ; temps édéniques, pour les chrétiens, ou temps d'après le temps du *millenium* final.

La littérature chrétienne offre des indices tout à fait explicites de cette construction mythologique. On lit ainsi dans l'*Elucidarium* d'Honorius Augustodunensis (XII^e siècle): "D'Adam à Noé, il ne plut pas, il n'y eut pas d'arc en ciel, les hommes ne mangeaient pas de viande et ne buvaient pas de vin ; c'était un printemps perpétuel et il y avait abondance de toute chose. Tout cela fut changé ensuite à cause des péchés des hommes".¹¹ Malgré son étrangeté, ce texte est compatible avec celui de la Genèse : il se fonde en effet sur les premières mentions dans la Bible de la pluie, de la nourriture carnée etc. et, du silence des premiers chapitres à leur sujet, conclut à leur inexistence. En pratique, cela revient à élargir jusqu'au déluge un temps des origines caractérisé par la négation de données typiques de l'ordre du monde et de l'existence humaine. Ainsi le régime alimentaire. Un peu comme dans les mythes grecs, la Bible (telle du moins que la lit Honorius) rapporte la nourriture carnée à un commencement de l'humanité actuelle. Une humanité imparfaite, mais installée dans une imperfection qui fait dire à Dieu, en réponse au sacrifice de Noé : "Je ne maudirai plus la terre à cause de l'homme ; car les penchants du coeur de l'homme sont mauvais dès sa jeunesse, et je ne frapperai plus tout être vivant comme je l'ai fait ; désormais, durant tous les jours de la terre, semences et moissons, froid et chaud, été et hiver, jour et nuit ne cesseront point."¹² Vient, aussitôt après, l'énoncé des lois relatives au sang : interdiction de consommer celui des animaux et prohibition du meurtre.

L'humanité survivant au déluge se trouve ainsi impliquée dans des institutions -cosmiques et légales- qui admettent à la fois l'imperfection et le changement. L'existence de la Loi et de tout ce qui, en elle, touche à la gestion de la chair et du sang suffit à marquer les limites de la nature humaine, mais également les moyens dont l'humanité dispose pour honorer ses engagements : en particulier, l'obligation sacrificielle et les règles de pureté. Bien loin des inévitables impasses de l'ascétisme, l'ancien judaïsme ne semble proposer d'autre idéal que celui d'une vie bien réglée, une vie que le *Lévitique* désigne comme "sainte". C'est dire que ni l'alimentation carnée, ni la sexualité ne sont considérées comme des fautes sitôt qu'elles se conforment aux impératifs de la "pureté légale".

En rejetant toute réglementation explicite à ce propos, le christianisme semble émanciper l'expression de la foi de toute considération naturaliste : s'il n'est plus de nourriture impure, c'est que la nature n'est plus susceptible de supporter des

qualifications pertinentes d'un point de vue religieux, que l'ordre de l'esprit s'est clairement séparé de celui de la matière. Cette nouvelle formulation est inséparable d'une métaphysique dualiste héritée du monde grec (et peut-être aussi d'autres traditions mystiques). Or le dualisme est logiquement associé à un idéal ascétique qui, d'une nouvelle manière, fait du rapport au corps un enjeu religieux décisif. A défaut de concerner l'alimentation, ces prescriptions se concentrent sur la vie sexuelle. Dans ce registre, la notion de "pureté" poursuit sa carrière, et il est possible de montrer - comme la chose a été esquissée ci-dessus à propos des menstrues - qu'elle conserve encore beaucoup d'affinités avec la définition qu'en donne le *Lévitique*.

On trouve également dans les pénitentiels du Haut Moyen Age des restrictions de consommation comparables à celles du *Lévitique*. Mais elles concernent uniquement des cas de pollution de la nourriture, et non des interdits portant sur des espèces animales. Beaucoup plus connues sont les restrictions alimentaires pénitentielles ou ascétiques, en particulier, l'exclusion -plus ou moins rigoureuse- d'aliments d'origine animale pendant le carême et en de nombreuses autres occasions. Tout le problème est de savoir à quel titre ces nourritures sont ainsi désignées. Et c'est là qu'une fois encore, les choses sont loin d'être claires.

Dans la logique pénitentielle ou ascétique, il suffit que les aliments momentanément prohibés (ou dont il est louable de s'abstenir) apparaissent comme les meilleurs au double point de vue de la gastronomie et de la médecine. Or, si la viande est en général considérée comme un bon aliment par les médecins -au moins en certaines circonstances-, sa réputation reste controversée. Dans son traité *De l'abstinence*, Porphyre souligne ainsi les liens entre l'excès de nourriture (et en particulier de nourriture carnée) et le renforcement des passions "animales"¹³. Nous retrouvons ainsi d'une nouvelle manière l'équivalence entre sexualité excessive et nourriture carnée d'une part ; entre abstinence sexuelle et végétarisme d'autre part. Cela suffit à fonder une "diététique spirituelle" qui exclut de la table des saints tout ce qui, à défaut d'être en soi l'objet d'un interdit, risquerait de les entraîner dans le péché. Mais j'ai bien dit la table des *saints* : car si le dualisme a eu pour effet d'ôter toute légitimité à la vie sexuelle et, à la limite, au fait même de s'alimenter, seuls les plaisirs excessifs du lit et de la table seront pris en compte dans les règles destinées aux simples fidèles. Se conformer à ces prescriptions dans leur forme la plus radicale est réservé à une élite, celle des saints aux vertus héroïques. Et, en effet, les saintes que nous avons mentionnées sont toutes des vierges spécialistes du jeûne, lorsqu'elles ne sont pas miraculeusement exemptées de tout besoin alimentaire. Quant à leur pureté, elle s'exprime encore dans le destin particulier de leur sang : toutes sont des stigmatisées ou des spécialistes des macérations sanglantes, ce qui peut s'interpréter comme des figures d'un détournement du sang menstruel¹⁴.

Au terme de cette analyse, il est donc évident que les deux négations de la chair que sont l'absence de vie sexuelle et le végétarisme permettent aux saints de se rapprocher des animaux, par delà les "nouveauautés" introduites dans la condition humaine par le péché originel : reproduction sexuée et nourriture carnée. "La virginité", écrit Jean Bruchman, le biographe de Lydwine de Schiedam, qui ne fait que reprendre une idée reçue de l'anthropologie chrétienne, "établit comme une sorte de parenté entre les hommes et les anges¹⁵". L'Ange et la Bête, également étrangers à l'humanité, peuvent être crédités d'une parfaite innocence, et celle-ci les rapproche de la façon la plus concrète qui soit : c'est bien là ce que disent, de façon explicite, les légendes qui font l'objet de cette étude.

Végétarisme et respect de la vie

Il reste encore une question. À l'exception bien connue de la fève¹⁶, il n'y a guère de tabous relatifs à la consommation de végétaux. Cela suggère évidemment que la consommation de viande est rendue problématique par la proximité de l'animal, et en particulier de l'animal "à sang chaud" (ou peut-être "à sang" tout court) en tant qu'être vivant. N'existerait-il donc pas aussi, dans le cadre du christianisme, un respect de la vie qui suffirait à expliquer les mérites du saint végétarien ? Quelques textes suggèrent une réponse positive. C'est ainsi que sainte Douceline, au XIII^e siècle, refusait de faire tuer les oiseaux offerts par les fidèles pour nourrir sa communauté de béguines¹⁷. Un épisode bien connu de la vie de saint Martin de Porres - une vie riche en prodiges passablement fantaisistes - va dans le même sens :

"Un jour, le frère sacristain se plaignit au bienheureux que les souris rongeaient tous les ornements de l'église ; il voulait les détruire, mais le bienheureux l'en empêcha : 'Non, non, dit-il, ce sont les créatures de Dieu ; elles sont excusables quand elles n'ont pas autre chose à manger.' Alors il prit une grande corbeille, qu'il mit au milieu de la sacristie, puis il les appela. A sa voix, toutes les souris sortirent de leurs trous et vinrent se réunir dans la corbeille. Il les porta dans un coin du jardin, où il les nourrissait, leur défendant de faire aucun dégât, et elles étaient dociles à ses ordres¹⁸."

Le refus de tuer des "créatures de Dieu", même nuisibles -pour ne pas dire sacrilèges! - est ici clairement affirmé. La même préoccupation, associée au désir de mortification, se manifeste chez les saints qui, tel Joseph Labre, s'interdisent de se débarrasser de la vermine dont leur corps est couvert. De façon générale, les animaux nuisibles sur lesquels les saints exercent leur pouvoir sont chassés, interdits de séjour, mais rarement mis à mort, à l'exception toutefois de quelques dragons... Il semble donc que le christianisme ne soit pas aussi indifférent qu'on veut bien le dire au sort des animaux, sauvages ou domestiques. S'il a, en principe au moins, désacralisé la nature, il n'est pas incapable de lui reconnaître une signification religieuse : cela, au moins, dans

l'implicite de sa mythologie et de ses choix effectifs de valeurs plus, peut-être, que dans l'espace réflexif de la théologie et du droit canon.

Que conclure de ces anecdotes ? Au niveau de sa signification la plus immédiate, la confrontation du saint avec l'animal semble d'abord fonctionner comme une ordalie. Par son comportement familier, l'animal administre une preuve de pureté. Or celle-ci, dans le contexte du christianisme, fait signe vers le paradis perdu, mais aussi vers la fin des temps, où sera rétablie l'harmonie du cosmos. A ce premier niveau -celui d'une eschatologie presque explicite- s'ajoute une "physique" beaucoup moins maîtrisée, plus proche aussi de la "pensée sauvage" : théorie des humeurs et, plus précisément, malédiction du sang. Notons enfin qu'à travers ces récits se fait jour une pensée de l'animalité qui ne respecte guère l'exigence tranchante d'un "désenchantement du monde". Des valorisations contrastées du monde animal sont à l'œuvre dans l'espace d'une religiosité populaire qui admet volontiers l'existence d'animaux bénis et maudits et partage le monde de la vie en créatures de dieu et créatures du diable¹⁹. De la démonologie à l'hagiographie, on découvre que des partages analogues sont reconnus, de fait sinon de droit, au sein d'expressions plus orthodoxes du christianisme.

Notes :

1. L. BORÉ, *Les stigmatisées du Tyrol*. Paris, 1846, p. 232 pour les deux citations.
2. Les exemples sont trop nombreux pour que l'on en tente un relevé systématique. Pour se convaincre de leur fréquence, cf. *La Légende dorée*, de Jacques de Voragine, trad. J.-B. M. Roze, Paris, 1967, 2 vol.
3. Pour une interprétation de ces motifs : D. Fabre, "L'ours, la vierge et le taureau", *Ethnologie Française*, 1993-1, t. 23, pp. 9-19 ; M. Albert-Llorca, "Le serpent, la mère et l'enfant, 110 Congrès national des sociétés savantes, Montpellier, 1985, *Anthropologie, ethnologie*, pp. 99-110.
4. *Vie de sainte Marie-Madeleine de Pazzi*, par le Père Cépany, Clermont-Ferrand, 1846, vol.2, p. 126-27.
5. M. J. Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, Paris, 1895, vol. II, p. 679.
6. E. Schmoeger, *Vie de Anne-Catherine Emmerich*, trad. M. de Cazalès, Paris, 1868-72, vol. 1, p. 262.
7. A. Pidoux, *Sainte Colette*, Paris, 1907, p. 103 et 104.
8. L. Boré, *op. cit.*, p. 234.

9. Pierre de Beauvais, dans *Bestiaires du Moyen Age*, éd. G. Bianciotto, Paris, 1980, p. 39.

10. Pour un dossier et une interprétation des croyances relatives à l'abeille depuis l'Antiquité : M. Albert-Llorca, "Les servantes du Seigneur. L'abeille et ses œuvres" dans *Terrain* n°10, 1988, p. 23-36 ; J.-P. Albert, "Vierges nées d'un taureau mort. Technique apicole et mythologie de l'abeille dans l'Antiquité" dans *Métis* (à paraître en 1994).

11. Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris, 1954, p. 93.

12. *Genèse*, VIII, 21-22.

13. Porphyre, *De l'abstinence*, Paris, Les Belles Lettres, livre 1, *passim* et § 33 : "Il faut donc (...) s'abstenir de certaines nourritures qui sont de nature à exciter l'élément passionné de notre âme".

14. Cf. J.-P. Albert, "Le parfum et le sang" dans *Apocrypha. Le champ des apocryphes*, n°4, 1994.

15. J. Bruchman, *Vie de la bienheureuse Lidwine, vierge*. Paris, s.d., p. 77.

16. Les pythagoriciens s'interdisaient de la consommer. Cf. M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, p. 147.

17. R. Gout (éd. et trad.), *La vie de Sainte Douceline*. Texte provençal du XIV^e siècle. Paris, 1927, p. 94.

18. J. Ribet, *op. cit.*, p. 677-78.

19. Sur ce dossier, cf. M. Albert-Llorca, *L'ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*, Paris, Eds. du CTHS, 1991.