



HAL
open science

Le ” crâne qui parle ” : du motif aux récits. Vertu chrétienne et vertu poétique

Claudio Galderisi

► To cite this version:

Claudio Galderisi. Le ” crâne qui parle ” : du motif aux récits. Vertu chrétienne et vertu poétique. Cahiers de civilisation médiévale, 2003, 46 (183), pp.213-231. 10.3406/ccmed.2003.2856 . halshs-00916449

HAL Id: halshs-00916449

<https://shs.hal.science/halshs-00916449>

Submitted on 7 Mar 2017

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.

Le « crâne qui parle » : du motif aux récits. Vertu chrétienne et vertu poétique

Claudio Galderisi

Citer ce document / Cite this document :

Galderisi Claudio. Le « crâne qui parle » : du motif aux récits. Vertu chrétienne et vertu poétique. In: Cahiers de civilisation médiévale, 46e année (n°183), Juillet-septembre 2003. pp. 213-231;

doi : 10.3406/ccmed.2003.2856

http://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_2003_num_46_183_2856

Document généré le 01/06/2016

Résumé

L'article recense et analyse une série de récits du motif du « crâne qui parle » — de la littérature folklorique à la légende de Trajan, dans la tradition de la patrologie et dans la *Comédie* de Dante, jusqu'à deux contes de la *Vie des Pères* — , qui paraissent illustrer de manière exemplaire le conflit entre illusion référentielle et merveilleux fictionnel. A travers l'étude de la configuration syntaxique et morphologique du motif, l'auteur cherche à montrer comment la construction narrative de sa séquence minimale aboutit à des issues narratives opposées, selon qu'elle se fait à travers une rhétorique de la transmission orale ou une poétique de la lettre écrite, mais aussi de quelle manière elle est soumise au code d'une transcendance mythologique ou aux principes d'une théologie monothéiste.

L'étude du traitement du motif dans les deux contes de la *Vie des Pères*, *Crâne* et *Païen*, tend à mettre en valeur la revendication d'une subjectivité esthétique, d'une autorité du verbe poétique, à travers lesquelles s'opère le miracle de la conversion et de l'ascension au Paradis du juste païen, pour montrer comment l'illusion référentielle du miracle cache le miracle de l'illusion référentielle, la lettre celui de la littérature.

Abstract

The article enumerates and analyzes a series of stories based on the motive of the « speaking skull », ranging from folklore (as in the legend of Trajan, in the patrological tradition and in Dante's *Comedy*) to the two stories of the *Vie des Pères* (*Lives of Fathers*), and which appear to illustrate in exemplary fashion the struggle between referential illusion and marvelous fiction. Through the study of the motive 's syntactic and morphological configuration, the author tries to show how the narrative construction of its minimal sequence results in opposed narrative outcomes, according to whether it is accomplished through the rhetoric of oral tradition or a poetic of the written letter, but also the manner in which it is either subject to the code of a mythological transcendence or to the principles of monotheistic theology. The study of the treatment of the motive in the two stories, *Crâne* (*Skull*) and *Païen* (*Pagan*), of the *Vie des Pères*, tends to highlight the demands of aesthetic subjectivity, or an authority of the poetic verb, through which the miracles of conversion and of the ascension to Heaven of the deserving pagan come into being, serving to show how referential illusion of the miracle hides the miracle of referential illusion, much as the written letter hides this one of literature.

Claudio GALDERISI

**Le « crâne qui parle » : du motif aux récits.
Vertu chrétienne et vertu poétique¹**

Ars est homo, additus naturae
Francis BACON, *Novum Organum*

RÉSUMÉ

L'article recense et analyse une série de récits du motif du « crâne qui parle » — de la littérature folklorique à la légende de Trajan, dans la tradition de la patrologie et dans la *Comédie* de Dante, jusqu'à deux contes de la *Vie des Pères* —, qui paraissent illustrer de manière exemplaire le conflit entre illusion référentielle et merveilleux fictionnel. A travers l'étude de la configuration syntaxique et morphologique du motif, l'auteur cherche à montrer comment la construction narrative de sa séquence minimale aboutit à des issues narratives opposées, selon qu'elle se fait à travers une rhétorique de la transmission orale ou une poétique de la lettre écrite, mais aussi de quelle manière elle est soumise au code d'une transcendance mythologique ou aux principes d'une théologie monothéiste.

L'étude du traitement du motif dans les deux contes de la *Vie des Pères*, *Crâne* et *Païen*, tend à mettre en valeur la revendication d'une subjectivité esthétique, d'une autorité du verbe poétique, à travers lesquelles s'opère le miracle de la conversion et de l'ascension au Paradis du juste païen, pour montrer comment l'illusion référentielle du miracle cache le miracle de l'illusion référentielle, la lettre celui de la littérature.

ABSTRACT

The article enumerates and analyzes a series of stories based on the motive of the « speaking skull », ranging from folklore (as in the legend of Trajan, in the patrological tradition and in Dante's *Comedy*) to the two stories of the *Vie des Pères* (*Lives of Fathers*), and which appear to illustrate in exemplary fashion the struggle between referential illusion and marvelous fiction. Through the study of the motive's syntactic and morphological configuration, the author tries to show how the narrative construction of its minimal sequence results in opposed narrative outcomes, according to whether it is accomplished through the rhetoric of oral tradition or a poetic of the written letter, but also the manner in which it is either subject to the code of a mythological transcendence or to the principles of monotheistic theology.

The study of the treatment of the motive in the two stories, *Crâne* (*Skull*) and *Païen* (*Pagan*), of the *Vie des Pères*, tends to highlight the demands of aesthetic subjectivity, or an authority of the poetic verb, through which the miracles of conversion and of the ascension to Heaven of the deserving pagan come into being, serving to show how referential illusion of the miracle hides the miracle of referential illusion, much as the written letter hides this one of literature.

1. Ce travail reprend et développe une étude à paraître dans les *Mélanges offerts à Claude THOMASSET*, Paris, Presses de la Sorbonne.

S'il est vrai que les êtres de papier n'ont comme les morts « d'autre existence que celle que les vivants imaginent pour eux »², il est vrai aussi qu'ils sont les seuls à pouvoir traverser dans les deux sens la frontière entre la vie et la mort, à pouvoir accomplir une descente dans l'autre monde mais aussi une anabase vers le monde des vivants, que reflète le miroir mimétique de l'illusion référentielle. C'est ce que raconte Platon dans la fable qui clôt sa *République*³, lorsque Er le Pamphylien, le revenant, rapporte la scène impensable d'âmes choisissant elles-mêmes leur destinée parmi des lots étalés sur la place du marché public⁴.

La tenue épistémologique de la lettre, suspendue entre superstition littéraire⁵ et superstition mythologique, serait-elle consubstantielle à sa contradiction référentielle, à la continuité ininterrompue de sa *problématicité*? Une première réponse se trouve peut-être dans une autre fable, celle que Socrate raconte à la fin du *Phèdre*⁶. Ici, le roi-dieu des Égyptiens, Thamous, en s'adressant au dieu Theuth qui vient de lui présenter l'invention de l'écriture, lui rappelle la destinée erratique de la parole écrite, dépourvue de la possibilité de la parole vivante de « se porter secours à soi-même », incapable de choisir son destinataire, autrement que par un hasard *insensé*. Telle une « peinture muette », cette parole *cuite*⁷ s'en irait d'un lecteur à l'autre sans autre autorité que celle de son bavardage circulaire, sans autre énergie que celle de son autotélisme sans cesse remodelé sur les fins de chaque lecteur, dans une coïncidence ontologique entre existence fictionnelle et existence réelle.

Mais qu'en est-il de la parole d'un être de papier mort, d'un « crâne qui parle », d'une parole qui met en scène le conflit entre illusion référentielle et illusion fictionnelle en même temps que son oralité fictionnelle, son autonomie de parole parlante par rapport à la parole parlée⁸? Une telle configuration épistémologique semble lui conférer à l'intérieur du récit une dimension vivante. Elle peut être interpellée par les êtres de papier qu'elle choisit comme cible, en même temps qu'elle ouvre à la phrase poétique un crédit de sens à l'égard de la langue. Cependant, le secours qu'elle peut porter à elle-même à travers l'autorité mystificatrice de son maître, un crâne qui parle, est destiné à son tour à se disperser et à disparaître dans la lettre écrite qui la rend muette⁹. La parole du personnage *crâne*¹⁰ est une parole alors prophétique et littéraire parce que trop muette et trop bavarde à la fois. La mise en scène de son *être-orpheline* en désigne sa littérarité, son statut de lettre vivante destinée au questionnement de l'autre, que celui-ci soit un destinataire infradiégétique ou un lecteur-victime, dans les deux cas impertinent.

Les récits du « crâne qui parle » me paraissent illustrer exemplairement, au Moyen Âge, le conflit entre illusion référentielle et merveilleux fictionnel, en même temps qu'ils permettent de vérifier comment le contenu conceptuel qui est attaché à leur configuration syntaxique, et qui dépend des coordonnées épistémologiques des textes dont il est le *moteur*, contribue à construire un parcours thématique intrinsèquement lié au suspense fictionnel. Je voudrais montrer comment la construction narrative de sa séquence minimale aboutit à des issues narratives opposées selon

2. Jean-Claude SCHMIDT, *Les Revenants, les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, 1994, p. 13.

3. PLATON, *République*, X, 613e6-621d3.

4. « Er, fils d'Arménios, de la race des Pamphiliens, après que jadis il eut été tué au combat, parmi les morts qu'on enlevait au bout de dix jours déjà putréfiés, il fut tout d'abord enlevé en bon état, puis, transporté chez lui, alors qu'on s'apprêtait à lui rendre les honneurs funèbres, au douzième jour, étendu sur le feu, il revint à la vie, et, revenu à la vie, raconta ce qu'il aurait vu là-bas » (trad. Suzanne BERNARD, Paris, 1999.)

5. Je reprends ici la définition de Valéry à propos des superstitions littéraires, c'est-à-dire « toutes croyances qui ont en commun l'oubli de la condition verbale de la littérature. Ainsi existence et *psychologie des personnages*, ces vivants *sans entrailles* » (Paul VALÉRY, *Tel Quel*, dans *Œuvres complètes*, éd. Jean HYTHÈR, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1961, p. 569).

6. PLATON, *Phèdre*, 274b.

7. Cf. Pascal QUIGNARD, *La Leçon de musique*, Paris, Hachette, 1987, p. 27.

8. Au sens où l'entend MERLEAU-PONTY (cf. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 229).

9. Jacques RANCHÈRE, *La Parole muette*, Paris, Hachette, 1998, p. 81-82.

10. La caractéristique sémiotique principale du *crâne*, qui est celle de signaler plus encore que la non-vie de l'être de papier, sa passivité élocutoire, sa non-production de parole, se trouve renversée dans ces récits, puisque le référent *crâne* est utilisé pour transmettre l'information sur la non-vie du *corps* auquel il appartenait et dont il est détaché, alors même que sa prise de parole met en scène le leurre de l'illusion référentielle.

qu'elle se fait à travers une rhétorique de la transmission orale ou une poétique de la lettre écrite : mais aussi de quelle manière elle est soumise au code d'une transcendance mythologique ou aux principes d'une théologie monothéiste.

Le « crâne qui parle »

Le motif ne semble pas avoir eu une grande diffusion en Occident¹¹, où on le retrouve dans un sermon apocryphe attribué à saint Jean Damascène¹², concernant saint Macaire. C'est ce même récit qui est repris par Jacques de Voragine dans la *Légende dorée*¹³. Mais, c'est sans aucun doute dans la *Vie des Pères* que l'on trouve les deux développements littéraires les plus intéressants. Il s'agit de deux contes, *Païen* et *Crâne* — appartenant respectivement à la première et à la deuxième *Vie des Pères*¹⁴ — qui sont pratiquement ignorés par tous les répertoires folkloriques et d'*exempla*. Avant d'y revenir, je tâcherai d'abord de reconstituer le parcours et les modalités de ce motif, ses variantes et ses actualisations.

Dans son *Motif-Index...*, Stith Thompson ne signale que trois occurrences de « *speaking skull* »¹⁵, recensées dans des recueils anglais du début du xx^e s., rapportant des vieilles légendes indiennes¹⁶. Les trois occurrences relevées par Thompson et celle signalée par Tubach¹⁷ ne

11. Il est vrai qu'il est possible d'identifier deux thèmes différents associés au motif du « crâne qui parle » : celui de la résurrection du crâne et celui de la mort de l'être humain, venu au contact du symbole de mort que représente le crâne. Dans ce sens on pourrait parler de deux motifs différents ou « cousins » (cf. Jean-Jacques VINCENSINI, *Motifs et thèmes du récit médiéval*, Paris, Nathan, 2000, p. 67). Cependant, ce qui pousse au mouvement, et qui est le moteur du récit — ce que l'on appelle en anc. en français *motif* — est représenté dans les deux cas par la même cause, « un crâne qui parle », tête de mort qui parle de la mort. Dans un cas l'illusion référentielle du monde du crâne, celui de la mort, finira par englober l'être de papier vivant, dans l'autre cas le conflit entre mort et vie se résoudra en faveur de celle-ci, obligeant le crâne à vivre et mourir une deuxième fois. Dans les deux cas, le récit se dirige vers un même point et a pour mobile le même conflit épistémologique entre immanence et transcendance. Le motif fonctionne alors dans les deux cas comme une *stimulation programmée* du récit selon une création régie par les règles de sa propre épistémè. C'est cette invariance sémiologique qui me pousse à choisir le singulier *motif* à la place d'un pluriel qui aurait mis l'accent davantage sur la variance de leur configuration syntaxique et thématique.

12. JEAN DAMASCÈNE, *Vitae Patrum*, lib. VI, III, sermon n° 16, et n° 10, *De his qui in fide dormiuntur*. Le caractère inauthentique du sermon *De his qui in fide dormiuntur* fut démontré par Léon Allatius et par l'auteur des *Dissertationes damascenicae*, citées par saint Thomas, et reproduites dans le tome 94 de la *Patrologie grecque* de Migne. Saint Thomas, dans la question LXXI de la *Somme théologique*, cite ce passage des *Vitae Patrum* : « *Macarius, inventa in via calvaria cuiusdam defuncti, oratione praemissa, quaesivit cuius caput fuisset; et caput respondit quod fuerat sacerdotis gentilis, qui in inferno erat damnatus; et tamen confessus est oratione Macarii se et alios iuvare. Ergo suffragia Ecclesiae etiam in inferno existentibus* » (Saint Thomas, *Summa Theologica*, III, suppl. *Quaestio* 71, 4, dans *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII*, Rome, Ex. Typographia Polyglotta, t. XII, 1906, p. 153). Le Docteur Angélique, en se fondant encore sur le sermon n° 16 de Jean Damascène, est un des premiers à rapprocher l'épisode de la vie de saint Macaire de celui de la légende de Trajan et de Grégoire le Grand : « *Gregorius, pro Traiano orationem fundens, audivit vocem sibi divinitus illatam: "Vocem tuam audivi, et veniam Traiano do". [...] Sed constat Traianum in inferno fuisse, quia "multorum martyrum necem amaram instituit"* » (*Summa Theologica*, III, suppl. *Quaestio* 71, 5, *ibid.*, p. 153-154). Comme on peut le constater, saint Thomas reprend aussi à son compte les réserves sur la conduite persécutrice de Trajan envers les chrétiens, ce qui rend l'acte de clémence demandé par saint Grégoire encore plus extraordinaire, voire injustifié.

13. JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, édition critique, dans la révision de 1476 de Jean Batailler, d'après la traduction de Jean de Vignay (1333-1348) de la *Legenda aurea* (1261-1266), publiée par Brenda-Dunn LARDEAU, Paris, Champion, 1997 [légende 18], « Légende dudit saint Machaire », p. 218-220 [80-100]. C'est la seule occurrence — le conte *Crâne* en constitue, comme on le verra, un développement littéraire —, de récit appartenant clairement à la troisième typologie.

14. *La Vie des Pères*, édition établie par Félix LECOY, Paris, Picard, « Société des Anciens Textes Français », 1987-1993-1999, 3 vol., t. II, XXV, p. 49-60, v. 11558-11883, et t. III, p. 213, v. 26031-26035.

15. Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, Copenhagen, Rosenkild and Bagger, 1956, E261.1.2 et N819.3.1, « *helpful speaking skull* ».

16. Jonas BALYS et Stith THOMPSON, *The Oral tales of India*, Bloomington, Indiana University Publications, 1958, D 1610, « *Magic speaking objet* », D 1610.5 « *Speaking head* ». Baly et Thompson citent comme sources : Alice E. DRACOTT, *Simla Village Tales*, Londres, 1906, 33 ; D. N. NEOGI, *Tales sacred and secular*, Calcutta, 1912, 93 ; *North Indian Notes and Queries*, Londres, 1891-1896, II, n° 741. Je n'ai pas pu, toutefois, consulter tous ces textes, qui ne sont pas à la Bibliothèque nationale de France.

17. Frederic C. TUBACH, *Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1981, sous l'indication *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, éd. J. A. HERBERT, Londres, vol. III, 1910, n° 2368, « *Gregory Pope and Trajan* ».

représentent que la pointe d'un iceberg caché de récits, que l'on retrouve dans le folklore de tous les temps, et qui vont jusqu'à la nouvelle *The Last Unicorn*¹⁸ de l'écrivain américain de science fiction Peter S. Beagle.

Séquence narrative stéréotypée

Notre motif comporte de nombreuses variantes ; cependant, il est possible d'isoler dans la chaîne du discours-récit sa séquence narrative minimale, qui peut fonctionner à la fois comme un texte autonome et comme partie constitutive d'un récit plus large¹⁹.

Voici les trois premières figures²⁰ de cette séquence narrative stéréotypée : 1. — Un être humain rencontre un crâne ; 2. — Le crâne — sollicité ou pas selon les variantes par son interlocuteur — lui adresse la parole ; 3. — L'être humain lui pose des questions. Dès lors, selon les récits, on a des catégories narratives et des issues complètement différentes, que l'on peut regrouper dans les trois typologies suivantes : 1) le crâne provoque par une parole qui agit comme une *stimulation programmée*²¹ — *gab* ou prophétie obscure — la mort de l'être humain ; 2) l'être humain — un ermite, un prophète, un saint ou le Christ lui-même — est à l'origine de la « résurrection » du crâne ; 3) le crâne apprend à l'homme ce que celui-ci ne peut pas voir ou savoir, puis chacun retourne définitivement dans son monde, comme, par exemple, dans *Perceforest*²².

L'issue apparemment diamétralement opposée des deux premières typologies — dans les contes du type 1, le crâne est sujet d'action, et le vivant *objet*, qui passe de la vie à la mort, alors que dans ceux du type 2, les positions sont renversées, et c'est le crâne qui change de statut, en passant de la mort à la vie (éternelle) *via* une deuxième mort — cache en réalité un schéma diégétique commun et une même configuration figurative : l'échange d'informations provoque le passage d'un état naturel à l'autre. La lettre incongrue d'un être de papier mort est dans les deux cas à l'origine d'une *transsubstantiation* de l'illusion référentielle, qui s'opère dans les exemples du type 1 selon les règles du récit folklorique et les codes esthétiques de la transmission orale, qui est soumise, dans ceux du type 2, à l'autorité théologique et aux lois de la création poétique.

18. Peter Soyer BEAGLE, *La Dernière Licorne*, trad. Brigitte MARIOT, Paris, Denoël, 1999, p. 246 et ss. Le crâne, qui possède une vérité dont les vivants ont besoin, ne se résout à parler que lorsque le magicien Schmendrick, après avoir essayé sans succès plusieurs formules incantatoires pour l'encourager à dire ce qu'il sait, le menace d'un « bon coup de poing dans l'œil ».

19. Selon Jean-Jacques Vincensini, le thème, ou plus exactement le niveau thématique, semble entièrement indépendant des propriétés du monde réel, puisqu'il serait exprimé par « un investissement sémantique abstrait », conceptuel (cf. Jean-Jacques VINCENSINI, *op. cit.* n. 11, p. 68). Dans ce sens, le thème semble être l'expression d'une réalité conceptuelle à travers un contenu sémantique minimal, alors que le motif actualiserait et exprimerait dans une séquence narrative stéréotypée, mimétique du monde réel ou de ses projections narratives, « divers invariants parmi lesquels des thèmes, unités englobées donc » (*ibid.*, p. 70).

20. On entend par *figure* « tout ce qui relève de la perception du monde extérieur » (cf. Joseph COURTES, *Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation*, Paris, Hachette, 1991, p. 163, cité dans VINCENSINI, *op. cit.* n. 11, p. 60).

21. Umberto ECO, *La Production des signes*, trad. Myriem BOUZAIER, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 120.

22. *Perceforest*, éd. Gilles ROUSSINEAU, Quatrième partie, t. II, Paris/Genève, Droz, « Textes Littéraires Français », 1987, p. 1122-1126, LIX, 1-103. Ici le « chef d'un ancien homme » rappelle à Gallafur, entré dans la forêt pour chercher celui qui avait emporté son épée, qu'un chevalier sans épée est comme une femme sans quenouille. Mais la réponse cinglante de Gallafur — « Teste rampronneuse, que vuez tu ? » (*ibid.*, p. 1122-1123, 10-11) —, au lieu de provoquer la colère du crâne, le pousse à manifester sa bienveillance à l'égard du chevalier, auquel il annonce prophétiquement une série d'événements, qui correspondent à l'histoire de Mordrain dans la *Queste del Saint Graal*. La « tête hideuse » accepte même de répondre à la question de Gallafur sur la senefiance de la merveille des deux dragons au Perron merveilleux (*ibid.*, p. 1123-1125, 19-97). Le discours *devinatoire* de la tête mystérieuse est en réalité un récit par anticipation. Le romanesque merveilleux de l'actant « chef d'un ancien homme » sert à cacher sa véritable fonction narrative de métanarrateur. La tête révèle à Gallafur ce que le narrateur ne peut raconter directement au lecteur, pour ne pas créer un hiatus entre son savoir et celui des personnages, et ne pas casser avec son omniscience le ressort de la suspension d'incrédulité. La disparition soudaine de la tête hideuse coïncide avec le retour du narrateur qui réagit à la merveille en adoptant le point de vue de Gallafur. Comme le rappelle Gilles Roussineau dans les notes de son édition, la « teste hideuse » était déjà apparue à Lionnel, au livre II, pour lui prédire d'autres circonstances le concernant. Gallafur la rencontrera à nouveau au début du livre V (cf. ROUSSINEAU, éd. cit., p. 1205, 1126-102).

Les crânes dans la littérature folklorique

Un certain nombre de textes où apparaît le motif d'un « crâne qui parle » ont été recensés par Alexander Haggerty Krappe²³, qui les a mis en parallèle avec la légende de l'empereur Trajan. On trouve, ainsi, dans un récit du Caucase, sans doute influencé par l'épopée persane, le crâne d'Adschtaha qui se plaint de son assassin Rustam²⁴ ; dans un autre récit de l'épopée russe, recueilli par Alfred Rambaud, le héros épique Vassili Bouslaévitch écarte du pied dédaigneusement un crâne desséché, qui se met à parler, en lui racontant qu'il avait été aussi un héros, et en lui faisant la prophétie-*gab* de sa prochaine mort, dont il sera lui-même à l'origine²⁵. La quasi-totalité de ces récits appartiennent à la typologie n° 1²⁶.

Le heurt accidentel d'un crâne et le mépris du chevalier pour celui-ci sont à l'origine d'un autre récit médiéval, oriental, dans lequel le crâne qui parle menace une fois de plus de se venger du vivant qui a failli l'écraser. Dans ce récit œdipien, la parole prophétique est aussi actrice du devenir, puisque l'empereur irrité par les mots irrévérents du crâne, le brûle et met ses cendres dans une boîte : sa fille en mange, en tombe enceinte, donne naissance à un enfant, qui est naturellement exilé par son père l'empereur, qu'il finira par tuer²⁷.

Mais parmi les récits de crânes mystérieux aux qualités extraordinaires, celui qui est le plus proche du motif du « crâne qui parle » est sans aucun doute l'*Histoire du crâne et du roi*²⁸. Il s'agit d'une réélaboration de l'histoire biblique de Suzanne et les Vieillards, que l'on trouve dans le Livre de Daniel, XIII²⁹. Elle met en scène un crâne imposant, qu'un roi découvre au fond d'une caverne, et auquel il pose une série de questions sur son passé. Attristé par le sort du crâne, qui ne pourra plus connaître les joies de la vie, il décide de demander aux sages de son royaume le moyen pour lui restituer la vie, sans pouvoir y parvenir. Le roi place alors le crâne au cœur d'un verger, où celui-ci accomplit toute une série de miracles, par l'intermédiaire d'un arbre de la vie³⁰. En mangeant un des fruits de cet arbre miraculeux, la fille du roi tombe enceinte comme dans le récit rapporté par Taylor. Le fruit de cette maternité miraculeuse — qui causera cependant la mort de la mère — sera une jeune fille, Sâusana, qui se consacrera au service de Dieu, parvenant à se libérer de ses deux prétendants de la même manière que la

23. Alexander Haggerty KRAPPE, « Un parallèle oriental de la légende de l'empereur Trajan et du pape Grégoire le Grand », *Le Moyen Âge*, XXVII, 1926, p. 85-92. Il est intéressant de remarquer que le récit, que Krappe met en parallèle avec la légende de Trajan, trouve son acmé dans la résurrection de son protagoniste, alors que toutes les sources et les commentateurs médiévaux sont pourtant très discrets au sujet de la supposée résurrection de Trajan. Ce n'est que dans des récits tardifs, rapportés par Gaston Paris dans un article sur la légende de Trajan, avec des sources de première et de seconde main (cf. G. PARIS, « La légende de Trajan », *Mélanges publiés par la section histoire et philologie de l'École des Hautes Études*, XXXV, 1878, p. 261-298, en particulier p. 283), et dont Krappe s'est inspiré, que l'on peut lire l'histoire du crâne de Trajan qui, conjuré par le pape, se met à parler, en demandant à Grégoire le Grand de prier pour lui. Ces récits sont dus essentiellement à des commentateurs de Dante et à un historien italien du XVI^e s., Bernardino Corio, sur lequel je reviendrai.

24. Alfons DIRR, *Kaukasische Märchen*, Jena, Diederichs, 1920, p. 213-214.

25. Alfred Nicolas RAMBAUD, *La Russie épique, étude sur les chansons héroïques de la Russie traduites ou analysées*, Paris, Maisonneuve, 1876, p. 142 et ss.

26. On peut associer à cette typologie aussi un récit signalé par Jean-Claude Schmitt (SCHMITT, *op. cit.* n. 2, p. 163) : « Un ivrogne trainant dans un cimetière trébuche sur un crâne et s'adressant à lui, il dit : « Qu'as-tu à traîner là, misérable tête de mort ». Le mort lui répond et accepte son invitation à partager la table avec l'ivrogne. Celui-ci, atterré, s'enferme chez lui, mais n'échappe pas au mort qui finira par entrer dans sa maison » (voir aussi J. KLAPPER, *Exempla aus Handschriften des Mittelalters*, Heidelberg, Winter, 1911, p. 36-38, n. 46, « *De ebrio qui defunctum invitavit* »). J.-C. Schmitt renvoie à ce propos à TUBACH, *Index exemplorum*, *op. cit.* n. 17, n. 767, 797, 1013. Mais ce dernier *exemplum* raconte l'apparition du Christ en rêve à un moine qui veut retourner à la vie séculaire, alors que les deux premiers parlent de la construction d'une église, où « *the man they are carrying has indeed died* ».

27. Archer TAYLOR, « The Death of qrvard oddr », *Modern Philology*, XIX, 1, 1921, p. 93-106, ici p. 98, n. 2.

28. Le texte arabe, suivi d'une traduction italienne, a été édité par Fabrizio A. PENNACCHIETTI, *Susanna nel deserto. Riflessi di un racconto biblico nella cultura arabo-islamica*, Turin, Zamorani, 1998, p. 30-71. Pennacchietti a étudié aussi toutes les sources et les variantes de ce motif (cf. p. 73-98).

29. Il existe de nombreuses variantes de ce récit. Une de ces variantes, celle de la légende islamique des anges Hârût et Mârût, a été étudiée par Georges DUMÉZIL, *Le Roman des jumeaux et autres essais. Esquisse de mythologie. Vingt-cinq esquisses de mythologie (76-100)*, publiées par Joël GRISWARD, Paris, Gallimard, 1995, p. 67-78.

30. Sur le motif de l'arbre de la vie et du roi jardinier, on peut consulter PENNACCHIETTI, *op. cit.* n. 28, p. 77-84.

Suzanne biblique avec les deux Vieillards. Ici, le crâne, qui cependant ne parle pas, ne provoque pas la mort de celui qui lui a adressé la parole et l'a accueilli dans sa demeure, mais il est à l'origine de celle de sa fille, et, indirectement, de celle des deux hommes qui ont essayé de prendre par la force sa petite-fille, Sáusana.

Plus récemment, Charles-Henry Pradelles de Latour, dans sa thèse d'ethnopsychanalyse intitulée *Le crâne qui parle*³¹ — qui est en réalité une étude des traditions d'une chefferie en pays Bami-léké, sans grand rapport avec son titre — raconte une des versions d'un conte-type afro-américain, étudié par M. Bascom. Même si le récit s'écarte de manière essentielle de celui du parallèle oriental évoqué par Krappe et étudié par Fabrizio A. Pennacchietti, et plus généralement de ceux de la légende de Trajan et des deux contes de la *Vie des Pères*, son point de départ en est le même : la parole *incongrue* d'un personnage mort.

Un jour, un marcheur solitaire trouva sur son chemin, qui longeait une colline, un crâne abandonné. « Tiens, dit-il à voix haute, que fait cette tête ici ? » Il resta médusé en entendant le crâne lui répondre : « *On n'est pas pris dans une affaire sans y avoir mis la main.* » Stupéfait, l'homme courut au palais dire au chef :

« Il y a un crâne qui parle sur la colline.

— Est-ce qu'un crâne peut parler ? répliqua le père de la chefferie.

— Oui, je l'ai vu, de mes yeux vu.

— Tu mens, se fâcha le chef, n'oublie pas que je ne suis pas ton égal.

— Si ce que je dis est faux, que j'aie la tête coupée. »

Le chef fit quérir trois de ses serviteurs et les chargea d'accompagner le villageois pour vérifier ses dires. Ils grimperent sur la colline. Le crâne était toujours là, exactement au même endroit. L'un des serviteurs décocha un grand coup de pied. Le crâne dévala la pente, mais ne dit mot. Le villageois, inquiet, se mit à crier : « Pourquoi ne parles-tu plus ? » Mais la tête resta muette. Alors les serviteurs empoignèrent l'homme et l'un d'eux lui trancha le cou avec son coupe-coupe. À peine sa tête eut-elle touché le sol que le crâne se mit à parler : « Ah ! j'avais bien dit, *on n'est pas pris dans une histoire sans y avoir mis la main.* » Les serviteurs apeurés retournèrent au palais raconter au chef ce qu'ils venaient d'entendre³².

L'anthropologue américain qui a recueilli les différentes versions de ce récit, les a classées sous le thème du « refus de parler ». Certes, il est vrai que le refus de répondre du crâne condamne le « marcheur solitaire » à la mort à laquelle il s'est lui-même destiné. Mais, il est tout aussi vrai qu'à deux reprises, et sans y être sollicité, le crâne s'adresse à sa victime en lui répétant à peu près la même phrase.

Le refus de répondre aux questions de l'autre, éventuellement de décliner son identité, de révéler à l'autre des secrets qui pourraient le sauver, est une fonction de la prophétie-devinette que le crâne a faite à son interlocuteur naïf. Le crâne sait que répondre, c'est-à-dire parler après, ce serait *être pris à son tour dans une histoire*, celle par exemple du chef de la tribu, qui pour asseoir son autorité, mise en danger par le binôme marcheur solitaire - crâne qui parle, pourrait décider de faire disparaître ce crâne en le détruisant, ou en en faisant une poudre magique. Son refus de parler sur commande lui laisse l'autorité de l'histoire qu'il a déclenchée, lorsque le marcheur solitaire l'a involontairement frappé du pied. Une autorité qu'il cache derrière le mot valise *affaire*, dont la valence générique est à la source de l'opacité référentielle qui conduit le marcheur solitaire à s'engager sur une pente, qu'il n'aurait jamais autrement empruntée. C'est cette opacité qui aveugle le pauvre paysan, incapable de comprendre qu'il ne peut pas être l'autorité de sa propre histoire, coincé qu'il est entre l'autorité sociale du chef de la tribu et celle *extraordinaire* d'un crâne qui parle.

31. Charles-Henry PRADELLES DE LATOUR, *Le Crâne qui parle*, Paris, E.P.E.L., Stendhal diffusion, distribution dystique, 1997. Pradelles de Latour tire sa référence d'un article de William BASCOM, « African Folktales in America. The talking skull refuses to talk », *Research in African Literatures*, 8/2, 1977, p. 266-291. W. Bascom pense que le motif du crâne qui refuse de parler n'est pas un motif « *but a folktale and, really, a tale type* » (p. 267). Bascom recense 25 occurrences, et non pas 40 comme l'affirme Pradelles de Latour, de ce récit en Afrique (17, principalement au Kenya) et en Amérique (8). Les autres récits sont ceux d'animaux ou tortues refusant de parler.

32. Cité dans PRADELLES DE LATOUR, *op. cit.*, n. 31, p. 9.

Si gager sa propre tête lui permet pendant un court moment de faire coïncider, à travers le serment *sui-référentiel*, le sujet de l'énoncé et celui de l'énonciation, cette maîtrise du soi est déchirée par le cri de désespoir qu'il émet, lorsqu'il se rend compte que le crâne, tout désolidarisé de son corps qu'il est, maintient en plus de sa faculté exceptionnelle de parole, celle tout autant décisive du déni de parole, car à une question on ne peut opposer que le manque. Mais dans un autre sens, le marcheur solitaire est aussi l'artisan de sa propre destinée. Il lui aurait suffi de se satisfaire du fait que le crâne l'a choisi comme compagnon de solitude : il aurait pu le questionner avant sur le sens de sa phrase, ou encore sur des éventuels secrets que celui-ci posséderait, sur le mystère de sa faculté de parole. Mais il a voulu tirer des bénéfices sociaux de cette rencontre exceptionnelle, en allant raconter au chef de sa tribu qu'il lui était arrivé une chose extraordinaire, qui faisait de lui un être élu par l'au-delà. Si le chef lui rappelle qu'il n'est pas son égal, c'est qu'il a compris le sens social et politique de la démarche du marcheur solitaire, alors que celui-ci n'a pas compris la mise en garde de son chef, allant jusqu'à engager sa tête. S'il la perd, alors, c'est aussi parce que sa maîtrise du langage et de sa fonction politique et ontologique est insuffisante. Si sa tête finit par rouler à côté de l'autre, sans que l'on sache si, au moins, il lui est réservé le sort extraordinaire de parler aux vivants, c'est aussi qu'il ne détient le savoir-faire et dire, la *senefiance*, que le crâne possède *naturellement* et qu'il n'entend partager que partiellement avec sa victime.

La parole obscure est destinée à élever, structurer, une personnalité, une subjectivité aussi, à la singulariser de manière radicale, mais il aurait fallu que le « marcheur solitaire » interprète cette rencontre exceptionnelle comme le début d'un parcours initiatique à l'intérieur de soi-même, qu'il se questionne non pas sur les circonstances extraordinaires de l'énoncé qu'il a entendu, mais sur son sens, et sur son destinataire. Au lieu de faire ce travail d'auto-anamnèse, le vivant a préféré en conclure qu'il avait l'occasion d'améliorer son statut, plutôt que de se dire qu'il pouvait aussi changer de situation et passer de la vie à la mort, de la même manière que par l'acte de parole le crâne était passé de la mort à la vie. Une fois sa tête à terre, le crâne qui parle peut alors lui faire la morale de son histoire, en répétant la même phrase, tout en changeant un mot, qui aurait pu sans doute éclairer le personnage *marcheur solitaire*, si le crâne l'avait utilisé dans le premier énoncé : « histoire ». Ce que le crâne qui parle a proposé à l'*homo viator*, c'est de pénétrer dans une histoire par le biais d'une métadevinette, tout en lui laissant le choix de ne pas *mettre la main à l'affaire*, de ne pas se détourner de son cheminement identitaire³³.

Le *gab* du crâne qui parle révèle alors sa fonction narrative de récit cyclique en quête de lecteur en suspension d'incrédulité. Dans le nouveau récit, que la *senefiance* du *gab* préfigure, une fois entendu le crâne parler une deuxième fois, les « serviteurs apeurés » courent naturellement raconter la même histoire au chef, qui enverra sans doute d'autres serviteurs vérifier le dire des premiers, et cela en théorie jusqu'à l'extinction de la tribu³⁴.

Diffusion du motif

Parmi les nombreux autres exemples cités par Krappe³⁵, le parallèle oriental dont il parle dans le titre — et qui est plus proche de l'histoire racontée dans *Pai'en* que de la légende de Trajan,

33. Il est intéressant de remarquer qu'à aucun moment le crâne ne s'adresse au paysan directement, refusant déjà de reconnaître à travers la pratique d'un « rite d'institution » ou de nomination l'identité sociale et mimétique de l'individu, de l'être de papier (cf. Pierre BOURDIEU, « L'illusion biographique », dans *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, Chapitre 3 : « Pour une science des œuvres, Annexe 1 »).

34. Hypothèse rendue encore plus plausible par l'utilisation du pronom indéfini *on*, qui semble renvoyer ici à un ensemble de personnes d'extension variable, et inclure par conséquent le *je* du crâne à la fois parmi les référents et les destinataires d'un énoncé de vérité générale. Ce qui pourrait signifier que le crâne aussi a été « pris dans une histoire ».

35. KRAPPE, art. cit. n. 23, p. 89-90. Tous ces récits, à l'exception, du « parallèle oriental », peuvent être regroupés sous la première typologie ou la troisième typologie, même si souvent un des maillons de leur configuration figurative ne correspond pas à la séquence narrative stéréotypée que j'ai précédemment définie. Parmi les récits du type n. 1, on peut par exemple signaler une ballade des îles Féroé, dans laquelle la tête de Sigurd reproche à Högni sa trahison (cf. August RASZMANN, *Die deutsche Heldensage und ihre Heimat*, Hanovre, Rümmler, 1858, t. II, p. 142). Peut-être être classé sous le type n. 3 un conte sicilien, dans lequel un brigand possède la tête coupée d'une sorcière qui lui révèle des évé-

de laquelle Krappe le rapproche³⁶ — appartient à la typologie n° 2, dont il illustre la fonction du transcendant au service d'un syncrétisme religieux. Voici son résumé, que j'ai synthétisé et réduit à son unité narrative minimale, par rapport au schéma narratif des deux contes de la *Vie des Pères* :

Le Christ, se promenant non loin de la Mer morte, touche un crâne, et ses disciples le prient aussitôt de ressusciter l'homme à qui il avait appartenu. Le Christ prie Dieu, puis, s'adresse au crâne et il lui dit : « Sois vivant par la volonté du Seigneur et raconte-nous comment tu as trouvé la mort et la vie d'outre-tombe ». Aussitôt le crâne prend l'aspect d'une tête vivante et se met à parler. L'homme raconte avoir vécu quatre mille ans plus tôt. Après avoir pris un bain et être tombé malade³⁷, au huitième jour, l'ange de la mort lui était apparu, accompagné de dix autres anges qui avaient l'air d'être ses serviteurs, et qui le torturèrent longuement avant que l'ange de la mort le tuât en lui mettant l'épée à la gorge. L'homme raconte ensuite comment interrogé par d'autres anges sur sa vie et sur le Seigneur, il fut condamné à être rôti et brûlé en enfer. Le Christ, ému par le récit du pauvre pécheur, lui demande ensuite de décrire l'enfer. L'homme, en s'adressant au Christ avec l'appellatif « prophète de Dieu », décrit les sept étages superposés de l'enfer et ses occupants, réservant aux hypocrites, aux faux chrétiens l'étage suprême³⁸. Les souffrances endurées par l'homme font pleurer à nouveau longuement le Christ, qui lui demande ensuite à quelle famille il a appartenu, en recevant comme surprenante réponse : la « famille du prophète Élie »³⁹. Alors, en exauçant le vœu de l'homme, le Christ demande au Seigneur de lui redonner la vie, pour qu'il se rende digne du Paradis en se montrant charitable avec les pauvres et en servant fidèlement Dieu jusqu'au dernier jour de sa deuxième vie, soixante-six ans après sa résurrection et quatre mille ans environ après sa première mort⁴⁰.

Le récit, qui s'appuie sur la tradition des apocalypses hébraïques, et plus tard chrétiennes⁴¹, ne fait pas mention du sacrement du baptême, sans lequel aucun homme ne peut s'appeler « chré-

nements occultes (cf. Laura GONZENBACH, *Sicilianische Märchen*, Leipzig, Engelmann, 1870, p. 135-139, n° 22, « Bom Räuber ? Serenfors ou gerentors hatte ») ; ou encore un conte des îles du Déroit de Torres, où le protagoniste consulte régulièrement les crânes de ses parents défunts (cf. Sir James George FRAZIER, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, Londres, MacMillan, 1913, t. I, p. 179). Plus généralement, chez de nombreux peuples anciens, les Sabéens — dont parle Rabelais dans le chapitre LII de son *Tiers Livre* (cf. J. G. VON HAHN, *Sagwissenschaftliche Studien*, Jena, 1876, p. 522, n. 5) —, les Celtes, les Scandinaves, etc., on conservait des crânes parce qu'on croyait qu'ils avaient le pouvoir de deviner l'avenir. Ainsi Cléomène de Laconie consultait la tête confite dans du miel de son ami Archonides, qu'il avait lui-même tué. Il lui racontait tout ce qu'il avait accompli, pouvant ainsi dire que « tout ce qu'il entreprenait passait par la tête d'Archonides » (ÉLIEU, *Variarum Historiarum*, XII, 8. ; pour la traduction française, voir HÉLÈNE, *Histoire variée*, traduit et commenté par Alessandra LUKINOVICH et Anne-France MORAND, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 119).

36. Gustav WEIL, *Biblische Legenden der Muselmänner, aus arabischen Quellen zusammengetragen und mit jüdischen Sagen verglichen von Dr. G. Weil*, Francfort, Rütten, 1845, p. 286 et ss.

37. Il semblerait que le seul véritable péché de cet homme soit celui de ne pas avoir eu la foi, comme tous ceux qui eurent le malheur de vivre avant le Christ, sans avoir appartenu au cercle restreint des prophètes. L'absence de péchés mortels ou très graves semble être une condition essentielle dans tous ces récits, même lorsque ces textes ne s'inscrivent pas dans une théologie chrétienne du salut, telle qu'on la verra clairement définie dans les textes théoriques, entre autres, de saint Augustin, de saint Jean Damascène, de Guillaume d'Auxerre, de saint Thomas, ainsi que dans les textes poétiques, en particulier de la *Vie des Pères* et de la *Divine Comédie*.

38. C'est le même sort que l'on retrouve dans *Crâne*, où le prêtre sarrasin interrogé par saint Macaire à propos de ceux qui souffrent le plus en enfer, lui dit que ce sont « li faus crestien, / icil qui furent baptisié / et sermoné et preechié / et orent boin enseignement / de la voie du sauvement » (*La Vie des Pères*, éd. cit. n. 14, t. III, p. 213, v. 26031-26035).

39. La réponse de l'homme révèle sans doute, comme le souligne aussi Krappe (art. cit. n. 23, p. 87), l'origine semi-populaire du récit, car un prêtre chrétien n'aurait jamais commis un tel anachronisme, en situant un descendant du prophète Élie quatre mille ans avant le Christ. Mais il ne me semble pas, comme l'affirme Krappe, qu'on puisse parler d'origine chrétienne de la vision. La présence du Christ semble ici s'intégrer dans un syncrétisme religieux qui est propre à la tradition musulmane. La haine des Juifs, qui transparaît dans tous les plis du récit, n'est pas en soi une caractéristique exclusive des chrétiens du Moyen Âge. D'autres traits du récit semblent confirmer cette hypothèse : le fait que les « pécheurs du peuple de Mahomet » occupent le cercle où les souffrances sont les moins amères — autre exemple d'anachronisme, puisque au moment où le Christ interroge l'homme, ce cercle ne peut être que virtuel et vide —, la définition du Christ seulement comme « prophète de Dieu », le fait, encore, que dans le cas des chrétiens ce ne soient pas les pécheurs mais les chrétiens tout court qui sont destinés au troisième cercle de l'enfer, l'allusion aux Parses — persécutés par les musulmans à partir du VIII^e s. — condamnés au quatrième cercle. Surtout, lorsque, par l'intercession du Christ auprès de Dieu, l'homme renaît à une deuxième vie, il remercie tous les prophètes, en oubliant Jésus-Christ, et en rendant grâce à Mahomet qui « sera le dernier envoyé de Dieu ».

40. Le résumé de Krappe se trouve aux pages 86-88 de l'article cité.

41. Il s'agit de récits qui appartiennent au genre populaire des *isrā'īliyyāt*, des « choses israélites », c'est-à-dire des récits pieux sur les monothéistes préislamiques, puis repris par les *qussās*, les exégètes populaires du Coran (cf. PE-N-

« tien » et ne peut par conséquent avoir droit au Paradis. Ce texte n'est autre qu'une des actualisations de la légende de *Jésus et le crâne*, qui semble remonter au XI^e s., même si les témoignages indirects sur sa tradition font supposer qu'elle date du début du IX^e s.⁴². Dans cette légende, le descendant du prophète Élie est en réalité un roi israélite idolâtre qui, après sa résurrection, se retire sur une montagne où il conduit une vie ascétique jusqu'à sa mort. Il est cependant intéressant de remarquer qu'ici comme dans le conte de la *Vie des Pères, Païen*, ou encore dans les commentaires théologiques sur la légende de Trajan et de Grégoire le Grand, l'ascension au Paradis ne peut pas être garantie par les seuls suffrages de l'ermite ou du pape, ni même du Christ⁴³ ; il faut au crâne d'abord réintégrer son corps, retrouver l'*imago* de son intégrité corporelle, qui, pendant un bref instant dans le cas de *Païen* et de quelques récits tardifs de la légende de *Trajan*⁴⁴, soixante-cinq ans durant⁴⁵ dans le cas du descendant d'Élie, croit en Dieu et mérite sa vie éternelle au Paradis⁴⁶.

SACCHIETTI, *op. cit.* n. 28, p. 99). Les visions mahométanes, telle que celle célèbre d'Idris, sont souvent des adaptations d'apocalypses juives (cf. WEIL, *op. cit.* n. 36, p. 66). Le récit de *Jésus et le crâne* semble issu de ce même creuset monothéiste du Moyen-Orient, qui selon certains spécialistes des anciennes langues sémites constituerait le substrat historique des textes à partir desquels aurait été composé le Coran (cf. Patricia CRONE et Michael Allan COOK, « *Hagarism : The Making of the Islamic Word* », Cambridge/Londres/New York, Cambridge University Press, 1977, et plus récemment l'ouvrage novateur et très controversé de Christoph LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Koran : ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, Arabische Buch, 2000).

42. Voir PENNACCHIETTI, *op. cit.* n. 28, p. 99-102, qui propose aussi un résumé, et Id., « La leggenda islamica del teschio redivivo in una versione neoromanaica », dans *Semitic and Cushitic Studies*, par G. GOLDBERG et Sh. RAZ, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994, p. 103-132, et G. LEVI DELLA VIDA, « Gesù e il teschio », *Bilychnis. Rivista mensile di studi religiosi*, 22, 2-3, 1923, p. 196-201. Mais la première référence à la légende du damné ressuscité par le Christ se trouve dans le *Livre Divin*, le *Elāhī-nāmē*, du poète mystique persan Farīd ad-Dīn († 1220) (cf. F. PENNACCHIETTI, « Il racconto di Gióngiomé di Farīdoddīn Attār e le sue fonti cristiane », *Orientalia Christiana Periodica*, 62, 1996, p. 89-112, et la thèse de Bianca TORTA, *La leggenda islamica del teschio redivivo nelle fonti arabe*, Université de Turin, 1994).

43. Michel Lauwers rappelle, p. ex., qu'« afin d'inciter les vivants à prier pour les défunts, les frères mendiants, franciscains et dominicains, spécialistes de la parole, truffaient leurs récits de revenants qui réclamaient les suffrages de leurs proches » (cf. M. LAUWERS, « Mort(s) », dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMIT, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 771-786, ici p. 782).

44. Selon Alphonse Chacon, sur lequel s'appuie essentiellement Gaston Paris, qui n'a cependant pas toujours vérifié ses sources, Guillaume d'Auxerre aurait le premier avancé l'hypothèse de la résurrection de l'âme de Trajan, dans ces termes : « *dum Traianum fuisse a divo Gregorio suscitatum, baptizatumque, ac praeteritorum criminum poenitentem, in fedes coelestes evolasse* » (Alfonso CIACON, *Historia ceu verissima a calumniis multorum vindicata, quae refert Traiani animam precibus Divi Gregorij Pontificis Romani a Tartareis cruciatibus ereptam*, Rome, apud Franciscum Zanettum & Bartholomaeum socios, 1576, p. 18). Mais, ce grand théologien du début du XIII^e s., auteur de la *Summa aurea*, ne parle à aucun moment de la résurrection de l'âme de Trajan, puisqu'il dit : « *Item obiit de Traiano quem beatus Gregorius eripuit de faucibus inferni [...] nec erat Traianus damnatus definitiva penitus sententia : immo ad vitam revocandus erat precibus beati Gregorii* » (*Summa aurea*, Liber quartus, « *Quantum prosint suffragia eis qui sunt in purgatorio* », fol. CCCIII). Toujours selon G. Paris, saint Thomas aurait admis que l'âme de Trajan anima un nouveau corps et une deuxième vie, pendant laquelle celui-ci vécut chrétiennement et mérita le Paradis (*In quarto Sententiarum*, d. 45, q. 2, a. 2). Selon Preuser — autre auteur dont s'est abondamment servi Gaston Paris — une telle opinion aurait été admise par plusieurs théologiens, sans toutefois que ceux-ci soient nommément cités (cf. PAULUS PREUSERUS, *De Traiano Imperatore precibus Gregorii M. ex inferno liberato*, thèse soutenue à Leipzig, le 12 sept. 1710, Leipzig, Literis Brandenburgerianis, 1710, 36 pp.). Gaston Paris remarque ironiquement que « cette résurrection et cette seconde vie de Trajan auraient fait quelque bruit à Rome » (G. PARIS, art. cit. n. 23, p. 285, n. 4).

45. La durée de la deuxième vie du descendant d'Élie — deux fois l'âge du Christ — semble être la conséquence du fait que, s'il n'a pas commis de péchés mortels au cours de sa première vie, il n'a pas non plus acquis de mérites qui justifient la résurrection, d'abord, l'ascension au Paradis, ensuite. C'est par hasard que le Christ heurte un crâne qui, à la différence des autres exemples, ne parle pas tout seul, mais seulement lorsque les disciples du Christ invitent celui-ci à accomplir un premier miracle. Dans les cas de Trajan et surtout du sarrasin de *Païen*, la compassion que les deux païens suscitent chez Grégoire le Grand et chez le saint homme du conte *Païen*, est due aux mérites extraordinaires que les deux hommes auraient acquis lors de leur première existence. Ce sont sans doute aussi ces vertus qui expliquent le fait que le crâne, ou plus exactement la bouche « vermoillette et tendre », du *Païen* tout comme celui, dans les versions tardives, de Trajan, parlent avant que l'intermédiaire de Dieu n'ait opéré un quelconque acte. Leur parole merveilleuse interpelle le juste chrétien qui est devant eux, aussi semblent-ils presque attendre que l'envoyé du Seigneur vienne à leur rencontre pour remédier à l'injustice de ne pas avoir pu connaître les vertus du christianisme.

46. La parole du prophète — et dans le conte oriental le Christ est assimilé à un prophète, dans l'attente de la révélation définitive par l'intermédiaire de Mahomet — ne suffit pas à ouvrir les portes du Paradis, de la vie éternelle.

Il faut aussi souligner que dans ce récit oriental ce n'est pas le crâne, ou plus exactement « la figure de la tête vivante » qui prononce les mots de remerciement, mais logiquement l'homme ressuscité et florissant, alors que dans *Païen*, il semblerait que ce soit encore le crâne qui décrit à l'ermite le bonheur qu'il ressent et la joie qui l'attend au Paradis⁴⁷.

Six siècles plus tard, Verlaine s'en souviendra dans « La Grâce, légende »⁴⁸, mettant en scène le combat entre la tentation diabolique d'un amour humain sempiternel et le désir tout chrétien du véritable amour : celui pour Dieu⁴⁹. La tête de mort du pauvre comte Henri cherchera à convaincre inutilement sa femme adultère, gisant dans un cachot parce que coupable de son assassinat, de le rejoindre en Enfer :

On est les cieux, on est la terre, enfin on cesse
De vivre et de sentir pour s'aimer au delà,
Et c'est l'éternité que je t'offre, prends-la !
Au milieu des tourments nous serons dans la joie,
Et le Diable aura beau meurtrir sa double proie,
Nous rirons, et plaindrons ce Satan sans amour,
Non, les Anges n'auront dans leur morne séjour
Rien de pareil à ces délices inouïes⁵⁰ !

La femme repentie et à nouveau amoureuse de la voix de son mari est alors tentée de le rejoindre dans la demeure infernale, avant que l'amour pour Dieu ne la sauve des mains du Diable, faisant descendre sur son âme le pardon divin :

Et la Comtesse à la façon des amoureuses
Tient la tête terrible amplement, une main
Derrière et l'autre sur le front, pâle, en chemin
D'aller vers le baiser spectral, l'âme tendue,
Hoquetant, dilatant sa prunelle perdue
Au fond de ce regard vague qu'elle a devant...
Soudain elle recule, et d'un geste rêvant
(Ô femmes, vous avez ces allures de faire !)
Elle laisse tomber la tête qui profère
Une plainte, et, roulant, sonne creux et longtemps :
— « Mon Dieu, mon Dieu, pitié ! Mes péchés pénitents
Lèvent leurs pauvres bras vers ta bonté,
Ô ne les souffre pas criant en vain ! Ô lance
L'éclair de ton pardon qui tuera ce corps vil !
Vois que mon âme est faible en ce dolent exil
Et ne la laisse pas au Mauvais qui la guette !
O que je meure ! » Avec le bruit d'un corps qu'on jette,
La Comtesse à l'instant tombe morte, et voici :
Son âme en blanc linceul, par l'espace éclairé
D'une douce clarté d'or blond qui flue et vibre
Monte au plafond ouvert désormais à l'air libre
Et d'une ascension lente va vers les cieux⁵¹.

Il faut que celle-ci soit suivie par des phénomènes physiques — maux d'estomac pour saint Grégoire, larmes pour le saint homme de *Païen* —, que la parole du poète raconte et révèle presque en prise directe, dessinant à l'intérieur de ces récits un parcours esthétique qui va du prophétique au *poétique*, du mythique au littéraire.

47. *Païen*, éd. cit. n. 14, p. 56, v. 11761-11779. En réalité, comme on le verra, l'effacement du narrateur, à ce moment du récit, empêche de savoir quel référent se cache en réalité derrière le locuteur miraculé.

48. Destiné à *Cellulairement*, ce poème sera finalement publié dans la section *Naguère* de *Jadis et naguère* (cf. Jacques ROBICHEZ, *Œuvres poétiques*, Paris, Classiques Garnier, 1969, mise à jour en 1986, p. 326-330).

49. Dans son édition des *Œuvres poétiques* (éd. cit. n. 48, p. 654-655) de Verlaine, J. Robichez indique dans une note : « "La Grâce" présente les caractères d'une complainte. Poème de décapité qui se rattache à de vieux récits populaires (voir, sur un tout autre ton, *Le Soleil de minuit*, de Catulle Mendès) et dont le langage utilise quelques accessoires moyenâgeux » (Catulle MENDES, *Le Soleil de Minuit*, Paris, Ollendorff, 1885).

50. *Ibid.*, p. 329.

51. *Ibid.*, p. 329-330.

Ici, à la différence des autres récits, les deux protagonistes — la tête de mort et sa femme — souhaitent la mort du vivant, pour des raisons opposées et complémentaires⁵². Mais la perspective chrétienne du poème n'est renversée qu'à l'apparence. Si le juste est en enfer et le criminel s'envole vers les cieux⁵³, c'est parce que l'amour naturel, un des « tiers d'amour », dont parlent le troubadour Guiraut Riquier et le clerc Matfre Ermengaud, dans son célèbre *Breviari d'amor*⁵⁴, peut se révéler comme le plus diabolique des sentiments, lorsqu'il obnubile l'esprit des humains au point de leur faire oublier l'amour pour Dieu.

C'est ce que nous rappelle, aussi, l'auteur de la deuxième *Vie des Pères*, dans le conte intitulé « De l'ermite qui s'accompagna à l'Ange »⁵⁵. Dans ce récit, dont s'inspira probablement Voltaire⁵⁶, l'Ange de la Providence fait noyer un enfant de dix ans, fils unique et adoré d'un « pseudome » bourgeois, riche et généreux, en expliquant à son compagnon incrédule que ce geste était nécessaire à cause de l'excès d'amour qui avait transformé le *prudhomme* de son père en usurier du cœur, et qui aurait fait de son fils un usurier, en damnant, ainsi, toute la famille⁵⁷.

La légende de Trajan

Différent semble être le cas des nombreux récits rattachés à la légende de Trajan⁵⁸, puisque, comme je l'ai déjà dit, l'apparition du crâne qui parle, et la résurrection qui en suit sont relativement tardives.

52. Plus généralement, on peut constater ici que la dernière figure du motif c'est la transformation ontologique d'un des deux locuteurs : le passage de la vie à la mort, de la mort ou de la vie terrestre à la vie éternelle.

53. Le poème de Verlaine peut être classé parmi les textes de la typologie n° 1 : la tête de mort provoque la mort du vivant auquel elle parle, même si la Comtesse semble être destinée au Paradis.

54. Voir *Le Breviari d'Amor de Matfre Ermengaud, suivi de la lettre à sa sœur*, éd. G. AZAIS, Béziers/Paris, 2 vol., 1862-1881, ou l'édition moderne de P. T. RICKETTS, *Perillos tractat d'amor*, Leyde, vol. V, 1976. Matfre Ermengaud reconstitue dans son texte une généalogie de l'« arbre d'amour » (voir M. ZINK, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2003, p. 70-74).

55. LECOY, *La Vie des Pères*, éd. cit., t. III, p. 146-166, v. 23854-24509.

56. *Zadig*, « L'ermite », dans *Romans et contes*, éd. René POMPEAU, Paris, Flammarion, « GF », 1966, p. 82.

57. Je me permets de renvoyer à mon article « Ange Écrivain vs ermite-lecteur : l'incongru entre conjecture et destinée », dans *L'incongru dans la littérature, du Moyen Âge au XX^e siècle*, Actes du colloque d'Azay-le-Ferron, 4-6 mai 1999, Paris, Champion [sous presse].

58. Pour mieux éclairer les différentes références bibliographiques, je résume schématiquement l'état des sources et des versions de la légende. La première version de la légende se trouve dans une *Vie de Grégoire le Grand*, écrite par un moine anonyme de Whitby, vers l'an 780 (cf. *The Earliest Life of Gregory the Great*, par Bertram COLGRAVE, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, « cap. 29 », p. 126-128), qui attribue le premier aux larmes de saint Grégoire le miracle du baptême de l'âme ressuscitée de l'empereur Trajan et de son salut : « *Quidam quoque de nostris dicunt narratum a Romanis, sancti Gregorii lacrimis animam Trajani imperatoris refrigeratam vel baptizatam, quod est dictu mirabile et auditu* » (voir aussi p. 161-163, n. 122). Elle remonterait à Paul Diaire qui, entre l'an 760 et 787, l'aurait insérée — le conditionnel est de mise, puisque la partie où se trouve ce récit semble être une interpolation tardive (cf. V. PERTZ, « Paulus Diaconus Leben und Schriften von Dr. Bethmann », *Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschicht-Kunde*, X, 1851, p. 247-334, p. 303-305) — dans sa *Vita S. Gregorii magni* (cf. *ibid.*, p. 247-334). Elle n'aurait pas eu une grande diffusion, même si le « *visibil parlare* » auquel se réfère Dante dans le *Purgatoire* (X, v. 95), pour évoquer la fiction picturale à travers la représentation mimétique, sorte de *ut pictura poesis* renversé, semble s'inspirer de cette version — il faut rappeler que l'*ecphrasis* dantesque a inspiré Delacroix, lequel a peint la légende dans un tableau qui se trouve au musée de Rouen. À peu près à la même époque, a dû être composé, aussi, le sermon en grec attribué à Jean Damascène (*loc. cit.*), qui constitue une source indépendante de la première. La troisième version — en partie aussi indépendante des deux autres — est l'œuvre d'un diaire romain, Jean Hymonide, qui vers l'an 880 composa une autre *Vie de Grégoire* (*P.L.*, t. 75, col. 105). On retrouve ensuite la légende, sous des formes qui peuvent être rattachées à l'une ou l'autre des trois versions dans un nombre très important de recueils religieux, historiques et littéraires, dont il est pratiquement impossible de donner, ici, la liste exhaustive. Je me bornerai à citer les principaux, et surtout tous ceux qui se rattachent de près ou de loin aux deux contes de la *Vie des Pères* cités : *Chronica* de Sigebert de Gembloux (*P.L.*, t. 160, col. 111) ; *Policraticus* de Jean de Salisbury, V, 8, (éd. WEBB, vol. I, p. 317-318) ; *Summa predicantium* de Jean de Bromyard, « Iustitia », 13, 8 (Lyon, 1522, fol. CCLXXXVI v) ; *Kaiserchronik* 3, 753, qui cite le *Chronicon* de Théodore Engelhusen (éd. Joachimus Johan MADERUS, Helmestad, Henningi Mulleri, 1671, p. 76-77) ; *Speculum regum* de Godefroy de Viterbe (éd. PISTORIUS, p. 369) ; *Roman de Dolopathos* en latin de Jean de Haute-Seille (cf. *Dolopathos: sive de rege et septem sapientibus*, éd. Hermann OESTERLEY, Strasbourg-Londres, Trübner, 1873, repr. Genève, Slatkine, 1978, p. XXI-XXII, et p. 62-65) ; *Breviloquium* (cf. PARIS, art. cit. n. 23, p. 281) ; VINCENT DE BEAUVAIS (*Speculum historiale*, X 47, 48, XI 46 et XXIII 22) ; la *Légende dorée* (*loc. cit.*) ; le *Dialogus creaturarum* de Nicolaus Pergamenus (n° 68, « De pigardo

La légende a fait l'objet de nombreuses études, parmi lesquelles l'article cité de Gaston Paris. Il n'y a pas lieu ici de refaire son historique, alors même que, comme on vient de le voir, le rattachement du motif du « crâne qui parle » est sans doute tardif⁵⁹. Mais la contiguïté théologique avec le récit de *Païen* est telle que j'ai cru nécessaire d'en proposer un bref résumé et une bibliographie partielle, de manière à pouvoir suivre les différentes phases de sa naissance, de son amplification, puis de son exemplarité poétique, dans les deux épisodes du *Purgatoire* et du *Paradis*.

Voici l'anecdote résumée à travers les mots du poète :

*Qui v'era storïata l'alta gloria
del roman principato, il cui valore*
75 *mosse Gregorio a la sua gran vittoria ;
i' dico di Traiano imperadore ;
ed una vedovella li era al freno,*
78 *di lagrime atteggiata e di dolore.
Intorno a lui pareva calcato e pieno
di cavalieri, e l'aguglie ne l'oro*
81 *sovr'essi in vista al vento si movieno.
La miserella intra tutti costoro
pareva dicer : « Signor, fammi vendetta*
84 *di mio figliuol ch'è morto, ond'io m'accoro » ;
ed elli a lei rispondere : « Or aspetta
tanto ch'ì torni » ; e quella : « Signor mio »,*
87 *comme persona in cui dolor s'affretta,
« se tu non torni ? ». Ed ei : « Chi fia dov'io,
la ti farà » ; ed ella : « L'altrui bene*
90 *a te che fia, se 'l tuo metti in oblio ? » ;
ond'elli : « Or ti conforta ; ch'ei convene
ch'ì solva il mio dovere anzi ch'ì mova :*
93 *giustizia vuole e pietà mi ritene »⁶⁰.*

Là était historiée la haute gloire / du prince des Romains dont les vertus / murent Grégoire à sa victoire grande : / j'entends Trajan l'empereur : / et il y avait une veuve, au frein de son cheval, tout en pleurs en grand deuil. / Tout autour semblait se presser grande planté / de chevaliers ; et sur eux les aigles en champ d'or flottaient au gré du vent. / La pauvre malheureuse entre tous ces gens / semblait dire : « Seigneur, fais-moi vengeance / de mon fils qui est mort, dont j'ai grande peine ! » / Et lui répondre à elle : « Attends jusqu'à / ce que je revienne. » Et elle : « Mon seigneur... » / comme personne en qui douleur s'enfièvre, / « mais si tu ne reviens ? » — Et lui : « Celui qui sera à ma place / te la fera. » — Et elle : « Mais quel prou auras-tu / du bien faire d'autrui, si tu oublies / le tien ? » Et lui : « Sois consolée. Il faut / que mon devoir j'acquitte, avant de partir. / Justice le veut, et piété me retient »⁶¹.

et alieto », dans *Die Beiden ältesten Lateinischen Fabelbücher des Mittelalters : Des Bischofs Cyrillus Speculum Sapientiae und des Nicolaus Pergamensis Dialogus Creaturarum*, par J. G. Th. GRASSE, Tübingen, 1880) ; ARNOLDUS DE GELHOVEN, *Gnosolitos* (Bruxelles, 1476, Lib. I, Rubrica XVI, cap. 2, « exemplum », BnF, Rés. D-3458) ; les *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori*, éd. Alfonso D'AGOSTINO, Florence, Nuova Italia, 1979, p. 200-205, n. XXVI « Troiano », qui ont aussi servi de base à la nouvelle 69 du *Novellino* (éd. Cesare SEGRE, introd., trad. et notes de Gérard GENOT et Paul LARIVAILLE, Préface de Michel ZINK, Paris/Rome, Memini, 2000, p. 176-179) ; DANTE ALIGHIERI, *Purgatoire* X, v. 73-96, *Paradis*, XX, v. 43-72.

59. La *Kaiserchronik*, qui rapporte la version de la légende selon Jean Diacre, ne parle que d'ouverture de la tombe de Trajan, sans mentionner l'état du corps de l'empereur (cf. *Der Keiser und der Kunige Buoch, oder die sogenante Kaiserchronik...*, Quedlinburg/Leipzig, Basse, t. III, 1849-1854, p. 751).

60. *Purgatoire*, X, v. 73-93. Dante parle ici du « visibil parlare » (v. 95), ce qui signifie que dans la sculpture marbrée sont inscrits dans la dimension de la durée les mots que les personnages représentés ont prononcés. S'il paraît évident que c'est dans la version de Jean de Salisbury que Dante a trouvé sa matière, la même dont s'était sans doute servi l'auteur du *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori* et celui du *Novellino*, la référence au « visibil parlare » semble justement renvoyer plus directement au récit du Pseudo-Paul (cf. Manlio PASTORE STOCCHI, « Traiano », dans *Enciclopedia Dantesca*, Rome, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, t. V, 1996, p. 685-686).

61. J'ai préféré essayer une nouvelle traduction plus proche de la lettre à celle poétique et archaïsante de André Pézard.

C'est ce sens extrême de la justice et de la *pietas* qui huit siècles avant Dante aurait ému le pape Grégoire I^{er} : « *cum quadam die per forum Trajani, quod opere mirifico*⁶² *constat esse instructum, procederet, et insignia misericordiae eius conciperet* »⁶³. La miséricorde du pape et la force vivante de ses prières fut telle que l'âme de Trajan s'en retrouva au *Paradis* :

D'i corpi suoi non uscir, comme credi,
gentili, ma cristiani, in ferma fede
105 quel d'i passuri e quel d'i passi piedi :
ché l'une de lo 'nferno, u' non si riede
già mai a bon voler, tornò a l'ossa ;
108 e ciò di viva spene fu mercede :
di viva spene, che mise la possa
ne' prieghi fatti a Dio per suscitarla,
111 sì che potesse sua voglia esser mossa.
L'anima gloriosa onde si parla,
tornata ne la carne, in che fu poco,
114 credette in lui che potea aiutarla ;
e credendo s'accese in tanto foco
di vero amor, ch'a la morte seconda
117 fu degna di venire a questo gioco⁶⁴.

Ils n'ont point quitté leur corps, comme tu crois, / païens, mais chrétiens, ayant foi / l'un dans les pieds qui devaient souffrir la passion, l'autre dans ceux qui l'avaient soufferte. / Car de l'enfer, où nul ne se repentit au bon vouloir, l'un revint à ses os, / en récompense d'un vivant espoir : / de l'espoir vivant de celui qui mit sa puissance / dans ses prières à Dieu de le ressusciter / pour que sa volonté rede-vint droite. / L'âme glorieuse dont ici l'on parle, / revenue dans sa chair pour un bref temps / crut en celui qui pouvait la sauver / et croyant s'alluma si fort aux feux / de l'amour vrai, qu'en mourant une deuxième fois⁶⁵ / elle fut digne d'entrer dans nos fêtes.

62. Dans un essai largement repris par Gaston Paris, Camille de la Berge a montré comment l'histoire de la petite veuve demandant et obtenant, est sans doute due à une transposition d'un épisode rapporté par Dion Cassius (DION CASSIUS, *Historiae Romanae*, LXIX, 6) à l'empereur Hadrien (*Essai sur le règne de Trajan*, thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris, Paris, Vieweg, 1877, chapitre XIX, « Détails personnels sur Trajan. Légendes », p. 288-297, p. 292-294). Il est vrai que Trajan bénéficia très tôt d'une renommée de juste, comme l'attestent plusieurs textes : PLINIE LE JEUNE, *Panegyricus* (dans *Pliny, Letters and Panegyricus*, t. II, par G. P. GOULD, Londres/Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 1969, *passim*), même si ce texte n'est connu que vers 1433, ainsi que la correspondance entre Plinie et Trajan, qui, elle aussi, n'est connue que vers la fin du XV^e s. ; SEXTUS AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus*, XIII 8 : « *Aequus clemens patientissimus atque in amicos perfidelis* » (éd. Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1993, p. 92) ; ou encore l'*Epitome de Caesaribus*, du Pseudo-Aurelius Victor, écrit entre l'an 395 et 408, où Trajan est défini comme : « *Iustitiae vero ac iuris humani divini que tam repertor novi quam inveterati custos* » (cf. PSEUDO-AURELIUS VICTOR, *Abrégé des Césars*, texte établi, traduit et commenté par Michel FESTY, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 21, XIII 9.) On oubliera très tôt les témoignages accablants sur les persécutions des chrétiens, comme celui de saint Augustin « *Primum quippe computant a Nerone quae facta est, secundam a Domitiano, a Traiano tertiam* » (*De Civitate Dei*, lib. XVIII, cap. I.II). Puis, le jugement de saint Thomas et la reprise de la légende par Dante donnèrent à la légende ses lettres de noblesse théologiques et poétiques. Les historiens du XVII^e s. et plus tard Alessandro Manzoni (*Osservazioni sulla Morale cattolica*, VII^e chap., in *Tutte le Opere*, t. II : *Scritti filosofici e morali*, par Mario MARTELLI, Florence, Sansoni, 1988, p. 1372-1374 : « *E perché nel giudizio tanto favorevole di Traiano non si conta il sangue d'Ignazio e de' tanti altri innocenti, che pesa sopra di lui?* », p. 1372), s'attaquèrent à la part de mystification historique que la légende contenait, en rappelant par exemple les supplices que Trajan avait fait subir à nombre de martyrs chrétiens et en particulier au deuxième évêque d'Antioche, saint Ignace (*Légende dorée*, t. I, p. 168).

63. PAUL DIACRE, *loc. cit.*

64. *Paradis*, XX, v. 103-117.

65. J'ai choisi de proposer à nouveau une traduction littérale des propos de l'aigle. Je n'ai pas suivi André Pézard, qui traduit « *morte seconda* » par « mort ensuivante » — repris récemment par Christian Bec (cf. DANTE, *Œuvres complètes*, traduction nouvelle sous la direction de Christian BEC, Paris, Le Livre de Poche, « La Pochothèque », 1996, p. 968) — pour ne pas perdre l'écho d'*Enfer* I, v. 117. A la suite de ce vers — et en s'appuyant sur saint Augustin, *De Civitate Dei*, XIII, 2, Boèce, *De Consolatione*, I, ou encore saint François, *Cantico di frate sole*, v. 33 —, on a presque toujours interprété cette deuxième mort comme la damnation (cf. aussi PÉZARD, *op. cit.* p. 888). Cette lecture, en réalité, trouve son origine dans *Ap.* 20, 6 et 20, 14. Ettore Paratore a remis au jour une autre lecture, qui serait confirmée par *Enfer* XIII, v. 118 : la seconde mort comme étourdissement de la conscience (E. PARATORE, *Il canto XX del Paradiso*, dans *Lectura Dantis sciligeri*, Florence, Le Monnier, 1966, p. 5-50, ici p. 16). Mais ici, la seconde mort correspond à l'exception aux lois naturelles. Trajan a été ramené à la vie et à la mort une deuxième fois, comme le descendant d'Élie ou le roi israélite idolâtre dans la légende de *Jésus et le crâne*, ou comme le gouverneur sarrasin du conte *Païen* (cf. Manlio PASTORE STOCCHI, art. cit. n. 60, p. 685-686).

Les mots, prononcés par l'aigle, qui répond à un doute⁶⁶ de Dante à propos du salut de Trajan et du Troyen Riphée, présentent une solution conforme à la doctrine de saint Thomas⁶⁷. L'empereur est mort chrétien⁶⁸ parce que son âme, tirée de l'enfer grâce aux prières rendues efficaces par l'espoir vif avec lequel elles furent adressées à Dieu — Dante ne fait plus, évidemment, référence explicitement à saint Grégoire, parce que l'explication de l'aigle concerne aussi le Troyen Riphée —, retourna pendant un court instant séjourner dans le corps, qui crut avec tant d'ardeur et de foi qu'il mérita le Paradis.

Mais Dante n'est ni la première ni la dernière source pour la légende de Trajan. Selon les différentes versions de la légende, cette miséricorde de Grégoire prit les formes de la prière ou des pleurs pour le destin injuste du juste Trajan. Selon le Damascène, Grégoire pria pour le salut de Trajan⁶⁹. D'autres, parmi lesquels Alphonse Salmeron, pensent que plus encore que les larmes et

66. Dante-personnage avait déjà exprimé ce même doute dans *Paradis*, XIX, v. 70-78, en proposant l'exemple de l'homme juste né sur les rives de l'Inde — où il n'y a personne qui parle, lise ou écrive sur le Christ —, qui meurt sans le baptême et sans la foi, après une vie sans avoir jamais péché ni en actes ni en paroles, en se demandant en quoi il avait fauté s'il n'était pas croyant, et où était cette justice qui le damnait. Toujours Paratore a parlé, à ce propos, de l'influence possible du *Million* de Marco Polo. L'homme de l'Inde serait en effet Bouddha. Mais à l'arrière-plan du texte, il y a surtout la *Lettre aux Romains* de saint Paul, II, 14-16, avec les réflexions sur la loi positive ou naturelle, qui permet à tous ceux qui mettent en pratique la loi de Dieu d'être considérés comme des justes. On retrouve le même doute exprimé par Dante, dans d'autres textes de l'époque, tel que chez Giordano da Rivalto : « *Or se tu mi di' : ecco uno che sia nato tra' Saracini, non udì mai predica nè ricordare Cristo, astiensì da' peccati e da' vizi per l'amore di Dio, avendo fidanza in Dio, e non tiene i modi de' pagani, ma vive in virtù, isperando in Dio che Iddio l'aiuti, come sarà di costui? Rispondoti : s'egli è cotale chente tu di', dicoti che si salverà, ma non sanza Cristo. Or comme? dicoti : or manderagli Iddio angelo da cielo, che gli rivelerà Cristo e la via della verità; or manderagli profeta o suo messo, che'l convertirà » (*Prediche inedite*, dal 1302 al 1305, pubblicate per cura di Enrico NARDUCCI, Bologne, Romagnoli, 1867, p. 115, n. XXI, *Vidit caelos apertos*, p. 119-120). On a, ici, un choc entre deux raisons et deux fins différentes : la raison dont parle l'aigle est une raison supérieure, transcendante qui ne peut être perçue et interprétée par la pensée téléologique de l'être humain sinon comme un acte irrationnel, voire injuste. Le questionnement ne peut être alors qu'impertinent, et appeler une réplique autoritaire de Dante philosophe chrétien, par l'intermédiaire de l'aigle, qui s'en prend à la vue trop courte de l'homme, lequel ne saurait juger ce qui ne peut répondre qu'à une raison supérieure. Une fois de plus, Dante s'appuie sur saint Paul, *Lettre aux Romains*, IX, 14-15 : « *Numquid iniquitas apud Deum? Absit.* », et surtout IX, 20-21 « *O homo, tu qui es, qui respondeas Deo?* », mais aussi la *Lettre aux Corinthiens*, XV, 22 : « *Omnes in Christo vivificabuntur* ». On peut remarquer que ce thème du doute est associé systématiquement à la troisième typologie du motif du « crâne qui parle ».*

67. La réponse de l'aigle semble aussi se fonder sur les *Responsiones ad capitula obiectionum Gallorum* de saint Prosper d'Aquitaine, et encore plus sur les chapitres 103 et 110 de l'*Enchiridion*, sans oublier, à nouveau, saint Paul, et la première *Lettre à Timothée* (I, 2, 4), où on peut lire : « *Cum audimus et in sacris litteris legimus, quod velit homines salvos fieri, quamvis certum sit nobis non omnes homines salvos fieri, non tamen ideo debemus omnipotentissimae Dei voluntati aliquid derogare, sed ita intellegere quod scriptum est : Qui omnes homines vult salvos fieri, tanquam diceretur nullum hominem fieri salvum, nisi quem fieri ipse voluit, non quod nullus sit hominum, nisi quem salvum fieri velit, sed quod nulles fiat, nisi quem velit; et ideo sit rogandus ut velis, quia necesse est fieri si voluerit* ». Pour E. Paratore, en revanche, les sources théologiques de Dante ne sont pas à rechercher seulement dans saint Thomas (*Summa Theologica*, II, 2, qu. 83, art. 2; II, ii, 9, II, 7; III, sup. 71, art. 5; et III, sup. 98, 162), qui dit que la disposition spirituelle des damnés est irréversible, et que leur « *voluntas eorum numquam poterit esse bona* » — ce que Dante reprend aux vers 106-107 —, mais aussi et surtout chez saint Augustin, *De dono perseverantiae*, 16, 39 : « *Sunt etiam qui propterea vel non orant, vel frigide orant, quoniam Domino dicente didicerunt, scire Deum quid nobis necessarium sit, priusquam petamus ab eo... Cavendum est igitur, ne, dum timemus ne tepescat hortatio, extinguatur oratio, accendatur elatio* », et encore dans la *Lettre à Haire* de 414 : « *ut enim Deo dicit : Adiutor meus esto — Ps., 26, 9 — confiteatur se velle implere quod iussit, sed ab eo, qui iussit, adiutorium poscere ut possit* » (cf. PARATORE, *op. cit.*, n. 65, p. 16. Voir aussi L. CAPERAN, *Le problème du salut des Infidèles*, Paris, Beauchesne, 1912, *passim*).

68. Cependant, l'âme de Trajan, mort païen en l'ère chrétienne, n'est pas dans les Limbes, comme celle d'Aristote, Plaute et surtout du maître et guide Virgile, mais semble se trouver dans l'enfer propre, ce qui laisse à supposer que l'empereur avait commis en vie de graves péchés (cf. André PEZARD, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 1554 et 1709; Pascal RENUCCI, « Gaston Paris et la Légende de Trajan dans la *Divine Comédie* », *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, XXVI/1, 1947, p. 1-10; Arturo GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, Turin, 1923, p. 374 et ss; Yvonne BAIARD, *Dante, Minerve et Apollon : les images de la « Divine Comédie »*, Paris, Les Belles Lettres, 1952, « Le salut des païens », p. 195-222).

69. Jean Damascène, dans le sermon n° 16, raconte que : « *Gregorius, pro Traiano orationem fundens, audivit vocem sibi divinitus illatam : Vocem tuam audivi, et veniam Traiano do [...] Sed constat Traianum in inferno fuisse, quia multorum martyrum necem amaram instituit* » (*op. cit.*, p. 154).

les prières ce fut l'ostension de l'eucharistie qui sauva Trajan de l'enfer⁷⁰. Mais il faut attendre l'historien milanais Bernardino Corio pour que la langue⁷¹ et le crâne de Trajan se mettent à parler comme ceux du descendant d'Élie :

Dopo quattrocento novantadue anni, lavorandosi à Roma in un sepolcro, fù trovata la testa con la lingua verde, comme se allora fosse stata sepolta, per ammiratione à San Gregorio, il quale allora era sommo Pontefice fù portata; onde di subito a quella per parte di Dio redentore dimandò chi ella fosse, la quale miracolosamente rispose, essere Traiano Imperatore di Roma, il quale doppo l'incarnatione del figliuolo della Vergine era stata in Inferno, la qual cosa poi che Gregorio hebbe intesa, e certificato, comme costui era stato di somma giustitia, molto lagrimando si condolse, e cominciò a pregare per la salute dell'anima sua; onde quella dalle leggi infernali fù assoluta. Mà permisse Dio à Gregorio delle preghiere fatte per anima dannata, in penitentia che sempre, mentre viveva, havesse dolor di stomaco, reservato quando celebrava la messa, onde Gregorio per qualche più riposo costituì la messa in canto⁷².

Quatre cent quatre-vingt-douze ans plus tard, à l'occasion de travaux qu'on effectuait dans un sépulcre à Rome, on trouva la tête avec la langue verte, comme si elle venait d'être enterrée. Par la grande merveille, on l'apporta à saint Grégoire, qui était le pape à ce moment-là, et celui-ci aussitôt lui demanda, au nom de Dieu rédempteur, de dire à qui elle fût. Celle-ci répondit miraculeusement qu'elle appartenait à l'empereur Trajan, lequel après l'incarnation du fils de la Vierge, avait été en enfer. Lorsque Grégoire entendit cette histoire, et après avoir certifié que celui-ci avait été un homme de très haute justice, il en fut extrêmement peiné, et en pleurant commença à prier pour le salut de cette âme, laquelle fut ainsi sauvée des lois de l'enfer. Cependant, en raison des prières que Grégoire avait faites pour cette âme damnée, Dieu lui accorda comme pénitence de souffrir des maux d'estomac tout au long de sa vie, sauf lorsqu'il célébrait la messe. Ce fut alors, afin d'avoir des moments de répit plus longs, que Grégoire introduisit la messe chantée.

La Vie des Pères : Crâne et Païen

Voici enfin la légende de Trajan, après un parcours narratif très compliqué et long de plusieurs siècles, associée à notre motif. L'historien peut ainsi relayer le miracle invisible, mais très problématique pour la théologie médiévale⁷³, du salut éternel de l'empereur Trajan par le mer-

70. Alonso SALMERON, *Commemariorum in Epistolas B. Pauli Tomus II in ordine autem*, t. XIV in utramque B. Pauli Apostoli Epistolam ad Corinthios, Cologne, apud Antonium Hierat & Joannem Gymnicum, 1614, disputatio XXVII, p. 236-243. « *Quid sentiendum fit de anima Traiani et an precibus B. Gregorij Romani Pontificis, poenis gehenna liberata fit* ». Salmeron reconstitue l'histoire de la légende depuis le Damascène : « *Ut intelligentia B. Gregorium non tantum precibus, et lacrymis, sed etiam incruentae hostiae oblatione (quod est omnium suffragiorum efficacissimum) salutem Traiani à Deo obtinuisse* ». Il cite aussi parmi les sources Sigebert de Gembloux, et sa chronique universelle, qui s'arrête en 1111, où celui-ci il parle du salut que Grégoire obtint pour l'empereur « *quamvis pagani, a poenis inferni liberari, miserando et plorando* » (cf. *P.L.*, t. 160, col. 111).

71. En réalité, déjà dans les *Fiori di filosofia*..., lorsqu'on exhume le corps de l'empereur, sa langue apparaît comme celle d'un homme vivant. (Éd. cit., p. 202.)

72. Bernardino CORIO, *Historia di Milano volgarmente scritta dall'eccellentissimo oratore Bernardino Corio... con le vite insieme di tutti gli Imperatori, incominciando da Giulio Cesare, fino a Federico Barbarossa, scritte dal medesimo*, Padoue, Paolo Frambotto, 1646, *Vite de GI'Imperatori*, p. 59. Le récit est rapporté pratiquement dans les mêmes termes par Alphonse CHACON, *op. cit.*, p. 18 : « *Post 492 annos, inquit, a morte Traiani decursos, in sepulchro quodam a caementariis erutum craneum humanum, linguam habens adhuc incorruptam, quod portentis loco ad diuum Gregorium, tunc Romanum Pontificem, delatum & ab ipso in dei nomine cuius esset rogatum, imperatoris Traiani, respondit, cuius anima ab obitu in illum usque diem Tartareis tormentis puniretur* ». Selon l'historien milanais, le chant grégorien serait né de la nécessité du pape de faire durer le plus longtemps possible la messe, seul moment de répit aux souffrances causées par son geste de piété arbitraire.

73. Saint Thomas, après avoir passé en revue tous les points de vue favorables et défavorables des autres philosophes chrétiens dans son article intitulé « *Utrum suffragia prosint existentibus in inferno* » — qui semble en partie reprendre les exemples et la construction du texte de Guillaume d'Auxerre — donne une forme définitive et acceptable à la question du salut de Trajan, que le Pseudo-Paul avait en partie condamnée : « *Ad quintum dicendum quod de facto Traiani hoc modo potest probabiliter aestimari quod precibus beati Gregorii ad vitam fuerit revocatus, et itam gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit, et per consequens immunitatem a poena: sicut etiam apparet in omnibus illis qui fuerunt miraculose a mortuis suscitati, quorum plures constat idololatrias et damnatos fuisse. De omnibus enim similiter dici oportet quod non erant in inferno finaliter deputati, sed secundum praesentem iustitiam propiorum meritorum... Vel dicendum, secundum quosdam, quod anima Traiani non fuit simpliciter a reatu poenae aeternae absoluta, sed eius poena fuit suspensa ad tempus, scilicet, usque ad diem iudicii* » (*Summa Theologica*, III, suppl. 71 5, in *Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII*, éd. cit., t. XII, p. 153-155, ici p. 155). Voir aussi III, q. 66, II. L'intercession de saint Grégoire n'aurait pas valu à l'âme de Trajan le salut éternel, donc, mais une simple suspension jusqu'au jour du Jugement dernier.

veilleux d'un crâne qui parle. En effet, cette nouvelle version combine la partie ancienne de la légende avec le récit de saint Jean Damascène, tel qu'on le retrouve dans le conte *Crâne*. Cette vulgate reprend en effet celle des *Vitae Patrum*. Ici, le crâne décrit, comme dans le récit de *Jésus et le crâne*, les tourments qu'il souffre en enfer, en insistant sur les souffrances supérieures à celles de ceux qui n'ont pas connu le Christ, que doivent endurer les chrétiens hypocrites et les mauvais prêtres, qui ont renié le vrai Dieu ou qui ont désobéi à sa loi⁷⁴.

Le récit de *Crâne* suit ce même schéma, en multipliant, comme l'a remarqué Michel Zink, les trouvailles d'un écrivain habile : l'ermitte Macaire retourne le crâne de son bâton, et le crâne se plaint alors de cette souffrance qui s'ajoute à celles de l'enfer : l'auteur distingue et unit avec subtilité le crâne (ou plutôt la tête momifiée), l'homme complet auquel il a appartenu, la personne qui souffre en enfer⁷⁵. Par ailleurs, une fois achevé le dialogue entre le saint et le damné, la terre par laquelle Macaire fait recouvrir le crâne du prêtre sarrasin — enfin apaisé, à la fois par sa propre description des *realia* infernales et par le plaisir de les rappeler à qui s'apprêtait sans doute à lui faire une leçon de christianisme —, sépare à nouveau *naturellement* les morts et les vivants, laissant chacun aux prises avec les souffrances de son propre monde. Ici, le rôle narratif du crâne est une fois de plus celui que jouaient les catabases des héros mythiques dans les récits antiques : offrir aux vivants-mortels un aperçu de l'outre-tombe pour les admonester sur leurs erreurs ou pour les inviter à prendre en main leur propre sort. Seulement, dans *Crâne*, la perspective culturelle est celle toute chrétienne, eschatologique, du *libre arbitre* et de la damnation. Le récit adresse son message aussi bien aux païens — lesquels sont tous destinés à subir les peines de l'enfer, mais aussi celles que peuvent leur infliger les vivants, s'ils ne se convertissent pas — qu'aux chrétiens, auxquels il rappelle le prix éternel du péché. *L'exemplum* chrétien se fonde sur le merveilleux fictionnel, et s'appuie sur l'autorité de la parole transcendante du crâne. La parole de vérité est confiée à un païen, à un non-croyant, pour qu'elle puisse porter au-delà de l'horizon culturel et religieux chrétien ; elle est confiée à un crâne, pour que l'illusion référentielle confère à la lettre l'authenticité de sa non-contradiction.

Ainsi, cette troisième typologie du motif du « crâne qui parle » symbolise non pas, comme dans les deux autres types, le passage d'un état à l'autre — figure transformationnelle — de la mort à la vie ou inversement, mais l'immuabilité de la vérité qui se greffe sur l'immobilité fictionnelle et référentielle de l'être de papier mort.

Mais c'est surtout dans le conte *Païen*, que le motif du « crâne qui parle » touche à la fois au mystère de la transcendance religieuse et poétique, à travers l'amplification et l'insertion d'autres motifs, et en particulier de celui des « larmes qui ressuscitent »⁷⁶. L'habileté littéraire de l'auteur de la première *Vie des Pères* consiste ici à fondre théologie et romanesque dans un syncrétisme esthétique et culturel, structurellement lié à la poétique de la lettre écrite. Eschatologie chrétienne et poésie humaine se rejoignent ici dans le miracle d'un mot, d'un référent, « crâne », qui renvoie à la mort, et qui se fait d'abord parole vivante, puis lettre vivifiante.

74. Cette hiérarchie inversée permet à l'auteur d'affirmer *in absentia* la supériorité de la religion chrétienne par rapport aux autres religions, par le biais de la pensée analogique : c'est parce qu'ils ont trahi Dieu — et non pas leur dieu — que les chrétiens endurent les souffrances les plus amères au plus bas de l'enfer, alors qu'ils auraient pu connaître la joie éternelle au plus près du Seigneur.

75. Cf. Michel ZINK, *Annuaire du Collège de France 1999-2000. Résumé des cours et travaux*, Paris, 2000, p. 842 ; maintenant dans *Poésie et conversion au Moyen Âge*, *op. cit.* n. 54, p. 227-240.

76. Cf. Stith THOMPSON, *op. cit.* n. 15, E.58 : « Resuscitation by weeping (tears) ». St. Thompson signale trois sources : J. A. HERBERT, *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, Londres, t. III, 1910, p. 62, n. 25. La référence renvoie à un recueil d'*exempla* d'Éudes de Cheriton, composées sans doute vers les années 1205/1210, et contenues dans le ms. Arundel 231, f. 103b, où on peut lire : « Priest summoned to dying man delays about going, and finds the man dead ; his tears revive the corps » (voir aussi Léopold HERVIEUX, *Les Fabulistes latins, depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du Moyen Âge*, Paris, Didot, vol. IV, 1896, p. 274, XXIV, « De quodam resuscitato propter lacrimas sacerdotis » ; H. F. FEILBERG, *Bidrag til en Ordbog over Jyske Almuesmal*, Copenhague, Thiele, t. IV, 1914, p. 754 ; *Folk-Tales Angola*, collected and edited by Heli CHATELAIN, Boston/New York, Houghton, Mifflin and Company, 1894, p. 43-51, « Ngana Fenda Maria », version B).

Le conte *Païen* s'inscrit dans la perspective de la *Lettre aux Romains* de saint Paul, que j'ai déjà évoquée à propos du discours de l'aigle, dans le *Paradis*. Mais, ici le motif du « crâne qui parle » permet à l'auteur de développer une réflexion nouvelle sur le libre arbitre, y compris celui des morts, qui cache à l'arrière-plan la revendication forte d'une subjectivité esthétique, d'une autorité du verbe poétique, à travers lequel s'opère le miracle de la conversion et de l'ascension au Paradis du juste païen. L'illusion référentielle du miracle cache le miracle de l'illusion référentielle, la lettre celui de la littérature.

Dès le début, l'auteur construit autour du motif du « crâne qui parle » et de celui de la « larme qui ressuscite » un tissu narratif très élaboré, en consacrant à l'ermite et au sarrasin mort un long développement parfaitement symétrique de quarante vers⁷⁷, pour lesquels il utilise subtilement deux narrateurs, lui-même pour le saint homme, et un narrateur métadiégétique pour le sarrasin, de manière à donner plus de poids et de crédibilité aux vérités des deux récits⁷⁸. Les deux personnages, avant même de se (et de nous) parler, possèdent ainsi déjà une psychologie et une épaisseur fictionnelles singulières, alors même que l'auteur ne les a pas dotés d'une véritable fiche d'état civil, puisqu'il affirme ne pas s'être donné de peine pour connaître l'identité du premier⁷⁹, et qu'il ne nous livre pas non plus celle du deuxième, comme pour affirmer encore plus l'exemplarité narrative des deux actants⁸⁰.

Mais l'auteur introduit aussi, comme l'a déjà remarqué Michel Zink⁸¹, une autre innovation, qui montre combien ses fondements chrétiens et ses sources théologiques sont excellents : conjuré de répondre par le saint homme⁸², qui s'étonne de l'état de conservation de la bouche miraculeusement préservée, et qui soupçonne la nature démoniaque d'un tel phénomène, le crâne du païen lui révèle qu'il n'est ni en paradis, ni en enfer, mais qu'il peut voir, sans en être touché, les souffrances des damnés et la joie des élus⁸³. Comme on l'a déjà vu, cette réponse du sarrasin est conforme à la doctrine des Pères de l'Église, telle qu'elle sera codifiée quelques décennies plus tard par saint Thomas, et illustrée, entre autres, par Dante⁸⁴. En séjournant dans un lieu qui ressemble aux Limbes, l'âme du juste païen remplit déjà toutes les conditions théologiques et narratives, pour faire l'objet d'un miracle, que l'auteur semble avoir préparé dès le début, avec la description des mérites exceptionnels du sarrasin⁸⁵.

77. *Païen*, éd. cit. n. 14, p. 50-51, v. 11588-11618 (le « proudome ») ; p. 52-53, v. 11633-11673 (le « Comanderes » sarrasin).

78. Celle de la crédibilité de la lettre, de sa tenue à une vérité immanente, est une préoccupation majeure de l'auteur, qui veut mettre la vérité poétique au service de la vérité chrétienne, de la même manière que le saint homme « onques sa langue ne vendi / ne son sens, mes toz jors tendi / a la povre gent conseilier » (*ibid.*, p. 59, v. 11852-11854.)

79. *ibid.*, p. 50, v. 11589-11592, et p. 53, v. 11668-11673.

80. On pourrait imaginer, par exemple, dans une sorte d'anachronisme fictionnel renversé, la représentation de la rencontre entre saint Macaire, qui vécut au IV^e s. apr. J.-C. et la figure déjà mythique en 1230, au moment de la rédaction de la première *Vie des Pères*, du Saladin, mort en 1193.

81. M. ZINK, *op. cit.* n. 75, p. 228.

82. Dans les récits du type 2, le crâne n'interpelle pas l'homme qui le touche accidentellement, mais il répond à ses questions. Le fait merveilleux d'un crâne qui se met à parler ne peut se vérifier qu'après le questionnement du vivant, qui semble donc concevoir, sinon solliciter, ce phénomène non naturel.

83. *Païen*, éd. cit. n. 14, p. 54, v. 11693-11708. Mais le sarrasin n'entre pas dans le détail des souffrances et des joies, comme le fait la tête de mort dans *Crâne*, parce qu'il peut seulement les apercevoir sans pouvoir les reconnaître.

84. Cf. *supra*, n. 55.

85. J'ai déjà souligné la parfaite symétrie de la description des bienfaits et des vertus du saint homme et du sarrasin. On peut ajouter à cela que, dans une perspective religieuse renversée, celui-ci pourrait très bien être à la place de celui-là. Cependant, c'est la foi, et plus précisément la foi en Christ et en son sacrifice, qui permettra au chrétien d'accomplir un miracle, qui semble être dû moins à la théologie de la prière qu'à la charité humaine du cœur : « por toi prierai Jhesucrist, si comm'en sa forme nos mist » (*Païen*, éd. cit. n. 14, p. 54, v. 11710-11711). En prenant la forme humaine, Jésus-Christ, qui nous a fait à son image, a fait aussi de la forme humaine une forme divine, du moins dans la forme poétique.

Ainsi, le lecteur s'attend tout naturellement à ce que le saint homme prie le Seigneur pour

q'un petit de tens te prest vie
tant que tu sois batisiez.
Si seras saus de tes pechiez
et en saint parevis iras
tantost que crestiens seras⁸⁶.

La référence aux péchés de l'homme, qui pourtant semble n'avoir accompli que de bonnes actions tout au long de sa vie, est parfaitement cohérente, parce qu'aucun chrétien ne peut se dire exempt de toute faute, sans tomber dans le plus dangereux des péchés : l'orgueil⁸⁷. Cependant pour avoir droit au Paradis, il faut au sarrasin d'abord être baptisé, donc revivre. Il serait alors tout à fait logique, et conforme aux modèles, que le saint homme évoque une brève résurrection.

Mais la trouvaille à la fois esthétique et théologique de l'auteur anonyme consiste à introduire à ce moment du récit la faculté du choix. Le saint homme s'émeut du triste sort du juste, mais au lieu de se mettre aussitôt à pleurer et à prier Dieu de le sauver, il demande au sarrasin s'il veut bien, s'il est prêt à cette conversion, sans laquelle le miracle ne pourrait s'accomplir. Il laisse au mort la liberté d'exercer son libre arbitre, cette faculté qui fait de l'homme l'égal de Dieu, et du narrateur l'égal du créateur.

La question est si peu rhétorique que le païen, suspendu entre deux souhaits⁸⁸, explique qu'il ne voudrait pour rien au monde, y compris les joies du Paradis, mourir une deuxième fois, et qu'il préfère rester dans le lieu où il se trouve, sans connaître ni les joies ni les tourments, plutôt que de vivre une deuxième fois l'angoisse de la mort.

La raison qui sous-tend le discours du sarrasin est tout humaine, quasi corporelle, mais elle est paradoxalement fondée sur une expérience de la mort⁸⁹, que seul peut connaître qui n'est plus humain. En outre, le refus du sarrasin de vivre la « *morte seconda* », pour reprendre la formule de Dante, semble se fonder sur une connaissance de la parole du Christ. Dans ses mots, il y a l'écho des souffrances, des doutes, du cri aussi, du Christ sur la croix. Son discours semble vouloir signifier que même le fils de Dieu ne pourrait et ne voudrait subir une deuxième fois cette expérience *inhumaine*.

C'est dans cette impasse à la fois thématique et narrative — le conte semble s'acheminer vers une séparation des deux protagonistes, de la même manière que dans les récits appartenant à la typologie n° 2 —, que l'auteur montre tout son art de conteur, en mettant sa vertu poétique au service de la vertu chrétienne. Au lieu de produire une démonstration rationnelle de l'erreur du sarrasin et de ses conséquences éternelles, le personnage du saint homme ne s'adresse plus au crâne, mais au Christ, dans une très belle prière, qui constitue en même temps un rappel du péché originel, de l'Incarnation et de la Passion.

La vie que les hommes sont appelés à vivre, la première vie du sarrasin, est celle qu'ils doivent à l'héritage d'Adam et Ève. La vie que le Christ a appelé les chrétiens à vivre, à travers son sacrifice sur la Croix, est celle du salut éternel. La supériorité de la mort du Christ par rapport à celle des autres hommes réside surtout dans sa gratuité, dans sa non-nécessité physiologique.

86. *Ibid.*, p. 54-55, v. 11713-11717.

87. L'auteur de la *Vie des Pères* consacre plusieurs contes au péché d'orgueil. La fin de *Païen*, avec le récit de l'ermitage du saint homme « por sauvement a s'ame querre » (*ibid.*, p. 57, v. 11799), est aussi réservée à une mise en garde aux bons chrétiens qui seraient tentés de croire qu'ils ont mérité définitivement le Paradis.

88. Le verbe *vouloir* apparaît deux fois au conditionnel (*ibid.*, p. 55, v. 11718, 11720), la première fois pour répondre par l'affirmative à la question du saint homme, la seconde pour exprimer son souhait de ne pas mourir une deuxième fois.

89. Le sarrasin semble vouloir anticiper l'observation du saint homme, qui en tant qu'être vivant ne peut pas connaître la souffrance de la mort, en lui rappelant que « Nuns ne le set s'il ne l'essaie » (*ibid.*, p. 55, v. 11725). Le païen semble posséder une connaissance supérieure par rapport au saint chrétien, qui renonce d'ailleurs à argumenter avec celui qui n'est pas son égal, et s'adresse directement au Christ qui a connu les deux conditions.

Sa mort est ainsi déjà une « deuxième mort ». La foi que le saint homme demande au sarrasin est donc celle de croire que c'est ce chemin que tout homme, et par l'intercession des prières toute âme, doit emprunter s'il veut prétendre à la vie éternelle. Mais, l'exemple lumineux du sacrifice du Christ est si vif dans le cœur du chrétien que celui-ci en pleure⁹⁰, et ce sont ces trois larmes qui, faisant office de baptême, sauvent le païen, en lui apportant le soulagement de la foi, et en lui faisant désirer par là même la seconde vie qui précède la vie éternelle.

Le génie de l'auteur, ainsi que son devoir de chrétien, consiste à faire en sorte que le lecteur assiste miraculeusement à la résurrection du païen et à sa seconde mort, sans que le texte ne nous en dise un seul mot. Au lieu de confier l'indicible de l'un et de l'autre à la prétérition traditionnelle du narrateur, l'auteur laisse la parole au païen devenu chrétien⁹¹. Celui-ci, à la fois crâne, âme et corps, confie, alors, en bon chrétien, l'âme et le salut de celui qu'il appelle « Mestre » à ce Dieu qui l'a sauvé.

En greffant sur le motif du « crâne qui parle » celui de la résurrection par les larmes, l'auteur parvient à associer symbolique chrétienne et réalisme fictionnel, tout en émancipant son récit par rapport aux modèles. Son miracle c'est d'émouvoir à la fois et en même temps le chrétien et le lecteur, en cachant derrière la tenue de la lettre, écrite et chrétienne, sa subjectivité poétique. Les trois larmes, qui accomplissent le miracle sous les yeux du lecteur, sont celles de l'illusion référentielle. C'est la littéarité du motif, de l'*exemplum*, la quatrième larme que l'écrivain va chercher au fond du cœur du lecteur, comme dirait Charles d'Orléans, qui fait de la parole prophétique une parole poétique, de la lettre chrétienne une littérature.

Claudio GALDERISI
Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale
24, rue de la Chaîne
F-86022 POITIERS Cedex

90. L'auteur est meilleur chrétien et meilleur conteur que la plupart de ceux qui ont raconté la légende de Trajan. Il rattache, ainsi, les larmes du saint homme non pas au destin du païen, mais à la souffrance que le Christ a endurée pour le rachat de l'homme, jusqu'à boire le calice amer de la mort. Transcendant chrétien et transcendant poétique ne font plus qu'un, et le miracle peut alors se produire dans l'ailleurs du texte.

91. *Ibid.*, p. 56, v. 11761-11779.