

Grégoire le Grand et la culture : de la “ *sapientia huius mundi* ” à la “ *docta ignorantia* ”*

Le problème de l'attitude de Grégoire le Grand à l'égard de la culture est assez irritant, parce que ceux qui le posent et s'efforcent de le résoudre sont loin d'aboutir aux mêmes conclusions. Pendant longtemps, Grégoire a été considéré comme un adversaire de la culture classique, qui rejetterait en bloc toute la littérature païenne, refuserait de se soumettre aux règles de la langue latine, serait hostile par principe à toute science : il a été accusé de barbarie¹, de simplisme². Ses lettres à Léandre de Séville et à Didier de Vienne constitueraient des manifestes d'obscurantisme, et tous ses écrits exprimeraient un mépris radical pour la tradition humaniste issue de l'Antiquité.

Plus récemment, diverses études ont ouvert la voie à une nouvelle évaluation de la pensée de Grégoire au sujet de la culture, M. Fontaine³, le P. de Lubac⁴, M. Riché⁵ ont fait justice des accusations d'obscurantisme portées contre l'auteur des *Moralia*, en proposant une interprétation plus sereine des textes qui pouvaient sembler les justifier : à leurs yeux, les

* Cet article a fait l'objet d'une communication au 5^e Congrès international de Patristique, d'Oxford, 1967.

1. J. BARBEYRAC, *Traité de la Morale des Pères de l'Église*, Amsterdam, 1738, p. 333.

2. F. SCHNEIDER, *Rom und Romgedanken im Mittelalter. Die geistigen Grundlagen der Renaissance*, Köln, 1959, p. 97-109 consacre un chapitre entier à « Gregor als Simplist ».

3. J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1959, p. 33-36.

4. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1961, II, 1, p. 53-77 : La « barbarie » de saint Grégoire ; *Saint Grégoire et la grammaire*, RSR, 1960, p. 185-226.

5. P. RICHIÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare (VI-VIII^e siècles)*, Paris, 1962, p. 182-199.

lettres à Léandre et à Didier sont l'œuvre, non d'un ennemi des lettres classiques, mais d'un auteur spirituel qui proteste contre les prétentions excessives de l'art grammatical et entend préserver la suprématie de la science sacrée.

Une telle réaction était indispensable et l'auteur des *Moralia* méritait cette réhabilitation, lui que le Moyen Age avait tant lu et médité. Mais il faudrait éviter que l'apologie pure et simple ne succédât à la calomnie, et qu'à trop vouloir réhabiliter Grégoire, on ne fit de lui un humaniste après en avoir fait un barbare⁶.

Comment parvenir à un point de vue assez serein pour saisir toutes les nuances de la pensée de Grégoire au sujet de la culture ? D'abord en appréciant plus justement la situation de la culture antique, à Rome, à l'époque de Grégoire, et M. Riché a bien montré que le Haut Moyen Age romain n'est ni une époque d'apogée de la culture, ni une époque de décadence, mais plutôt le moment d'une métamorphose, « le temps d'incubation de notre civilisation occidentale »⁷. Ensuite — et ce sera le sujet de cet article — en recherchant les motifs spirituels qui ont pu inspirer Grégoire, ou, plus encore, en montrant que, lorsque il parle de la culture, de la rhétorique, de la science, c'est avant tout en auteur spirituel, en moraliste et en pasteur soucieux de guider les âmes vers Dieu. Ses diverses affirmations au sujet des lettres profanes, plutôt favorables dans le commentaire sur le premier livre des Rois, plutôt défavorables dans les lettres à Léandre et à Didier n'apparaîtront pas contradictoires, si l'on prend soin de distinguer plusieurs niveaux de sa réflexion : au bas de l'échelle, pour ainsi dire, se trouve la science profane, la « *sapientia huius mundi* », au milieu, la *science sacrée*, et, tout, en haut, l'idéal supérieur de la « *docta ignorantia* ». Nous allons entreprendre l'analyse de chacun de ces concepts, en nous demandant à quels publics Grégoire s'adresse lorsqu'il les emploie.

I — La « *sapientia huius mundi* » n'est qu'hypocrisie et mensonge, et Grégoire la met en accusation avec véhémence : « La sagesse de ce monde consiste à masquer ses sentiments par des stratagèmes, à voiler le sens des choses à l'aide des mots, à soutenir comme vrai ce qui est faux, à montrer comme faux ce qui est vrai. Cet art de vivre, en vérité, les jeunes gens le connaissent par expérience, les enfants l'apprennent à prix d'argent⁸. »

6. N. SCIVOLETTO, *I limiti dell'« ars grammatica » in Gregorio Magno*, dans *Giornale italiano di Filologia*, 17, 1964, p. 210-228, dans un compte-rendu très critique de la thèse de Riché, fait valoir que Grégoire avait bel et bien l'intention de détacher l'Église de la culture classique, non par obscurantisme, mais parce qu'il estimait qu'elle était trop liée à une civilisation condamnée à disparaître.

7. La formule est d'Ernst Robert Curtius ; elle est reprise et explicitée par H.-I. MARROU, dans *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo in Occidente*, Spolète, 1962, p. 596.

8. *Mor.* 10, 29, 48 (*PL*, 75, 947 A-B) : « *Huius mundi sapientia est, cor machinationibus tegere, sensum uerbis uelare, quae falsa sunt uera ostendere, quae uera sunt fallacia demonstrare. Haec nimirum prudentia usu a iunenibus scitur, haec a pueris pretio discitur* ».

« Sapientia », « prudentia », ces termes et tout le développement dans lequel ils apparaissent, montrent assez que l'intention de l'auteur est avant tout celle d'un moraliste, car cette « sapientia huius mundi » est à la fois intellectuelle et pratique, elle recouvre une activité de l'esprit autant qu'une manière de vivre, et la perversion qui la caractérise vaut autant pour l'une que pour l'autre. Quant aux paroles du Christ : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout petits » (*Matth.* II, 25), l'auteur des *Moralia* les rattache au souhait exprimé par Job de ne trouver aucun sage parmi ses auditeurs et estime qu'elles condamnent les vaines prétentions de la sagesse humaine : « Puisque ceux qui sont sages à leurs propres yeux ne peuvent parvenir à la vraie sagesse, le bienheureux Job, qui désire la conversion de ses auditeurs, souhaite à juste titre ne trouver aucun sage parmi eux. Ce qui revient à leur dire : Apprenez à être sots à vos propres yeux, pour pouvoir être vraiment sages en Dieu. »⁹ Il faut reconnaître qu'Augustin, citant les mêmes versets, se montre plus nuancé et prend soin de faire une distinction entre ceux qui sont sages et ceux qui croient l'être ; c'est seulement à ces derniers que le Christ adresserait son avertissement¹⁰. Ailleurs, commentant le poème de Job sur la Sagesse, Grégoire explique que celle-ci ne se confond avec aucune des sagesse du monde, et surtout pas avec la philosophie, parée des couleurs trop attirantes de la rhétorique : « La sagesse coéternelle de Dieu ne se présente pas avec les teintes colorées de l'Inde, car quiconque la comprend vraiment, reconnaît quelle distance la sépare de ces hommes que le monde honore du nom de sages. Les termes mêmes de ses prescriptions la distinguent des sages de ce monde, qui, lorsqu'ils pratiquent l'éloquence, tiennent des propos qui ont belle allure, en apparence et grâce à la teinture qui les décore, mais qui, parce qu'ils restent étrangers à l'essence des choses, prétendent mensongèrement être autres qu'ils ne sont, grâce à des procédés verbaux, pareils à un enduit coloré. »¹¹ Ces pages sur les mensonges des mots composent une diatribe contre la rhétorique profane, où retentit l'écho, non seulement de l'expérience personnelle de Grégoire, brillant

9. *Mor.* 13, 40, 45 (*PL*, 75, 1036 D - 1037 A) : « Et per semetipsam Veritas dicit : « Confiteor tibi, Pater Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et reuelasti ea paruulis ». Quia ergo hi qui apud semetipsos sapientes sunt ad ueram sapientiam peruenire non possunt, recte beatus Iob, conuersionem auditorum desiderans, exoptat ne in eis ullum sapientem inueniat. Ac si eis aperte dicat : Stulti esse apud uosmetipsos discite, ut in Deo uere sapientes esse ualeatis ».

10. *En. in Ps.* VIII, 6 (*CC*, 38, 51, 17-20) : « Confiteor tibi, Pater Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et reuelasti ea paruulis ». A sapientibus enim dixit, non qui sapientes sunt, sed qui esse se putant ».

11. *Mor.* 18, 46, 74 (*PL*, 76, 82 A) : « Coaeterna Dei sapientia tinctis Indiae coloribus non confertur, quia quisquis hanc ueraciter intelligit, ab his hominibus quos mundus sapientes coluit quam longe distet agnoscit. Ipsaque eius mandatorum uerba ab huius mundi sapientibus differunt, qui, dum intendunt eloquentiae, eorum dicta quasi pulchra apparent specie et fucatione tincturae : et cum uirtute rerum careant, aliud se esse quam sunt uerborum compositionibus, quasi superductis coloribus, mentiuntur ».

étudiant que durent décevoir les jeux futiles des rhéteurs romains de son époque, mais aussi de toute une tradition patristique, qui luttait contre l'immoralité et le paganisme de la littérature, contre l'envahissement de la science sacrée par l'art grammatical, tradition que représentent au ^{vi}^e siècle Césaire en Gaule, Martin de Braga dans la péninsule ibérique, et que prolongeront tous ces auteurs spirituels du Moyen Age qui insistent sur l'opposition irréductible entre l'« auctoritas diuina » de la Bible et l'« auctoritas humana » de Donat.

Ce qui, pour Grégoire, caractérise essentiellement cette « sapientia huius mundi », c'est son extériorité. Dans les *Dialogues*, l'expression de « studia exteriora » lui sert à désigner la formation intellectuelle des saints dont il raconte les miracles, qu'il s'agisse de l'évêque Paulin de Nole, « uir eloquentissimus adque adprime exterioribus quoque studiis eruditus »¹², ou des moines Speciosus et Grégoire de Terracine, « exterioribus studiis eruditi »¹³. Par l'emploi de l'adjectif « exterior », ne veut-il pas laisser entendre que la science humaine n'est pas du même ordre que la sainteté, dans la mesure où elle reste extérieure aux réalités spirituelles, et ne doit-on pas interpréter dans cette perspective le fameux passage de la lettre à Léandre ? « J'ai donc dédaigné de m'astreindre à cet art de bien dire qu'enseignent les règles d'une discipline étrangère. »¹⁴ N'en déplaît au traducteur de Sources chrétiennes, « discipline extérieure » traduirait plus exactement « disciplina exterior », car ce que Grégoire veut souligner fortement, c'est que la rhétorique risque de devenir une discipline purement extérieure, dès lors qu'elle ne s'intéresse plus qu'à des réalités extérieures, superficielles, à la disposition des mots et des phrases, délaissant les réalités spirituelles, qui sont toujours d'ordre intérieur. Il ne suffit donc pas de voir dans le concept grégorien d'extériorité l'équivalent latin du « οὐ ἔξω » des Pères grecs¹⁵, d'abord parce qu'il n'est pas impossible que Grégoire se soit inspiré d'Augustin, qui, au début des *Confessions*, associe lui aussi l'idée d'extériorité à son souvenir des lettres profanes, lorsqu'il rappelle que les futilités des rhéteurs le détournaient de Dieu¹⁶, et surtout parce que Grégoire exprime ainsi une pensée personnelle : les moyens de la perfection spirituelle ne se confondent pas avec les techniques de la formation intellectuelle. C'est là une mise en garde bien plus qu'une condamnation de la culture, et, ce que Grégoire appelle « sapientia huius mundi » correspond en définitive, non pas exactement aux lettres pro-

12. *Dial.* 3, 1, éd. MORICCA, p. 136.

13. *Dial.* 4, 9, p. 240.

14. *Ep.* 5, 53a, SC, 32, p. 122 : « Unde et ipsam loquendi artem, quam magisteria disciplinae exterioris insinuant, seruare despexi ».

15. Cf. P. RICHÉ, *op. cit.*, p. 187, qui cite Basile, *Lettre aux jeunes gens*, 2, 40 et 4, 4, éd. Boulanger, Paris, 1952, p. 43 et 44.

16. *Conf.* 1, 18, 28, éd. de Labriolle, p. 24 : « Quid autem mirum, quod in uanitates ita ferebar et a te, deus meus, ibam foras, quando mihi imitandi proponebantur homines, qui aliqua facta sua non mala si cum barbarismo aut soloecismo enuntiant, reprehensi confundebantur ».

fanés, mais à toute connaissance, en tant qu'elle reste à l'extérieur des choses, étrangère au mystère de l'âme et de Dieu.

II — Il n'est pas surprenant que la « *sapientia iustorum* » se définisse plus souvent par opposition à la « *sapientia huius mundi* ». L'hypocrisie, qui garantissait le succès de la rhétorique profane, est le vice qu'elle combat avec le plus d'acharnement : « La sagesse des justes consiste à ne rien feindre par ostentation, à pénétrer les mots du sens des choses, à aimer la vérité telle qu'elle est, à éviter ce qui est faux. »¹⁷ Ainsi est bannie toute discordance entre l'apparence et la réalité, l'extérieur et l'intérieur : « L'enseignement de cette sagesse a la beauté de ce que l'on prêche et la splendeur de la pure vérité, et elle ne se présente pas au dehors d'une façon trompeuse, sous un certain aspect, pour en dissimuler un autre au dedans. »¹⁸ L'œuvre de Grégoire contient ainsi, éparses dans les *Moralia* et ordonnées dans la troisième partie de la *Regula pastoralis*, les règles d'une sorte de rhétorique sacrée à l'usage des pasteurs. Une recommandation fondamentale revient sans cesse dans ces pages : les prédicateurs chrétiens doivent pourchasser, en eux-mêmes et chez les autres, le vice de l'orgueil et n'oublier jamais que l'enseignement par la parole est sans valeur, s'il n'est pas complété par l'exemple : « Le véritable enseignement fuit d'autant plus vivement ce vice de l'orgueil, par la pensée, qu'il poursuit plus ardemment le maître même de l'orgueil avec les traits de ses paroles. Il veille en effet à ne pas annoncer davantage par des mœurs orgueilleuses celui qu'il pourchasse dans le cœur de ses auditeurs par de saints discours ; et de fait, l'humilité, qui est la maîtresse et la mère de toutes les vertus, il s'efforce à la fois de la proclamer par sa parole et de la manifester par sa vie, afin de l'exprimer auprès de ses élèves par des mœurs plus que par des discours véridiques. »¹⁹ Les antithèses « *loquendo uiuendo* », « *moribus-sermonibus* » ne montrent-elles pas assez que Grégoire entend faire œuvre de moraliste et ne pas se borner à prodiguer quelques conseils pratiques ? Il considère la culture et la formation qu'elle exige comme une totalité, qui comporte un art de vivre autant qu'un art de parler.

Mais ce qui domine cette « *sapientia iustorum* », cette « *uera doctrina* », c'est son intériorité, car la science spirituelle ne saurait être enseignée que

17. *Mor.* 10, 29, 48 (*PL*, 75, 947 B) : « *Sapientia iustorum est nihil per ostensionem fingere, sensum uerbis aperire, uera ut sunt diligere, falsa deitare*. »

18. *Mor.* 18, 46, 74 (*PL*, 76, 82 A) : « *Doctrina sapientiae et praedicatione pulchra, et pura ueritate conspicua, nec aliud se per fallaciam praetendit exterius, et aliud reseruat interius*. »

19. *Mor.* 23, 13, 24 (*PL*, 76, 265 B-C) : « *At contra uera doctrina tanto uehementius hoc elationis uitium fugit per cogitationem, quanto ardentius uerborum suorum iaculis ipsum magistrum elationis insequitur. Cauet enim ne eum magis elatis moribus praedicet, quem in corde audientium sacris sermonibus insectatur. Humilitatem namque quae magistra est omnium matremque uirtutum, et loquendo dicere, et uiuendo conatur ostendere, ut eam apud discipulos ueritatis plus moribus quam sermonibus eloquatur*. On trouverait des indications analogues dans *Mor.* 23, 10, 17 (*PL*, 76, 261 B-D).

du dedans. Pour exprimer cette vérité, Grégoire trouve tout naturellement des accents augustinien. Il écrit par exemple que Marie Madeleine, lorsqu'elle reconnaît le Christ ressuscité, l'appelle maître, parce que « celui qu'elle recherchait au dehors était celui-là même qui, du dedans, lui apprenait à le chercher. »²⁰ Augustin ne disait-il pas de son côté qu'elle avait reconnu celui qui lui donnait son illumination pour l'aider à le reconnaître²¹ ? Plus encore : Grégoire développe une doctrine du Saint-Esprit comme maître intérieur, qui est fort proche de la doctrine augustinienne sur le même sujet ; pour lui, tout homme qui enseigne, tout prédicateur ne sera capable de parler et digne d'être écouté que s'il porte au-dedans de lui le Saint Esprit, seul vrai maître intérieur : « Que personne n'attribue donc à celui qui enseigne ce qu'il entend de sa bouche, car, sans la présence d'un maître intérieur, la langue du docteur se fatigue extérieurement en vain. »²² Au premier chapitre du premier livre des *Dialogues*, Grégoire explique qu'il est des saints, tel Honorat de Fondi, qui n'ont pas été instruits par des hommes, mais intérieurement formés par l'Esprit-Saint : « il y a parfois des hommes qui sont si bien instruits intérieurement par le magistère de l'Esprit que, même si extérieurement l'enseignement d'un maître humain leur a manqué, ils ne manquent pas du discernement qui leur vient d'un maître intérieur. »²³ Il est évident que cette doctrine du maître intérieur qui, du dedans, inspire aux hommes ce qu'ils enseignent ou ce qu'ils apprennent, et peut parfois suffire à former l'âme de certains saints²⁴, sans l'intervention d'aucun maître humain, découle en droite ligne de la pensée augustinienne, qui conçoit Dieu comme la source de toute connaissance et l'origine de l'accord entre les esprits. « Ébauchée dès la conclusion du *De vita beata* (4, 35), suggérée dans les *Soliloques* (I, I, I), cette doctrine se déploie dans le *De magistro* tout entier et s'affirme explicitement dans sa conclusion. Dans tout ce que nous apprenons, nous n'avons qu'un maître : la vérité intérieure qui préside à l'âme même, c'est-à-dire le Christ, vertu immuable et sagesse éternelle de Dieu. »²⁵ La pré-

20. *Hev.* 2, 25, 5 (*PL*, 76, 1192-93) : « Maria ergo quia uocatur ex homine, recognoscit auctorem, atque eum protinus rabboni, id est magistrum uocat, quia et ipse erat, qui quaerebatur exterius, et ipse qui eam interius ut quaereret docebat ».

21. *Serm.* 256, 3 (*PL*, 38, 1154) : « Ipsum cognouerat, a quo ut cognosceretur illuminabatur ».

22. *Hev.* 2, 30, 3 (*PL*, 76, 1222 A) : « Nemo ergo docenti homini tribuat quod ex ore docentis intelligit, quia nisi intus sit qui doceat, doctoris lingua exterius in uacuum laborat ».

23. *Dial.* I, I, p. 19 : « Sunt nonnumquam qui ita per magisterium spiritus intrinsecus docentur, ut, etsi eis exterius humani magisterii disciplina desit, magistri intimi censura non desit ».

24. Dans la suite du chapitre, Grégoire donne aussi l'exemple de Jean-Baptiste et de Moïse.

25. É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1931, p. 99. Cf. R. HORTÉ, *Beatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, 1962, qui consacre un chapitre à « Enseignement extérieur et intérieur d'après le *De magistro* » (p. 329-334). Le texte fondamental est celui qui ouvre la seconde partie, dans laquelle Augustin traite du Christ comme maître intérieur : *De magistro* II, 38, *Bibl. Aug.* 6, p. 102 : « De uniuersis autem

sence, chez Augustin comme chez Grégoire, de l'opposition entre ce qui est intérieur et ce qui est extérieur (« intrinsecus-exterius », « intus-foris ») suffirait à prouver, s'il en était besoin, que le second s'inspire bien du premier. Il ne serait pas impossible non plus qu'en opposant aussi vigoureusement l'enseignement de l'Esprit-Saint à celui des hommes, l'auteur des *Dialogues* se soit également souvenu de Cassien, qui, dans ses *Conférences*, recommande aux moines désireux d'apprendre la science sacrée d'implorer chaque jour du Seigneur qu'il veuille être leur maître et leur départir sa lumière²⁶. On pourrait enfin se demander si, en évoquant des saints qui ne devaient rien aux hommes, mais tout à l'inspiration directe du Saint Esprit, Grégoire a voulu marquer ses distances par rapport à la *Regula Benedicti*, qui commence par les mots « Obsculta, o fili, praecepta magistri »²⁷, ou à la *Regula Magistri*, où revient régulièrement la phrase « respondit Dominus per magistrum ». En fait, il semble bien que Grégoire ait prévenu une telle question, en précisant soigneusement que le cas d'Honorat de Fondi demeure extrêmement rare, et que, de toute façon, il vaut mieux vénérer qu'imiter des exemples d'une sainteté aussi exceptionnelle ; certains ne risqueraient-ils pas de se prévaloir de l'assistance de l'Esprit-Saint pour dédaigner l'enseignement des maîtres humains ? « Cependant, la liberté de vie de ces saints ne doit pas être prise pour modèle par les faibles, de peur que chacun, se prétendant également rempli de l'Esprit-Saint, ne dédaigne d'être l'élève d'un homme et ne devienne un maître d'erreur. »²⁸ Et Grégoire, après avoir montré en Jean-Baptiste et en Moïse des hommes directement instruits par Dieu, conclut ce chapitre, en formulant de nouveau cette recommandation : « Ces exemples, comme nous l'avons dit plus haut, les faibles doivent les vénérer, non les imiter »²⁹. C'est dire qu'en composant les *Dialogues*, Grégoire n'oublie pas qu'il s'adresse à un public d'« infirmi », de gens dont la culture intellectuelle et spirituelle est limitée, qu'il leur rend service en illustrant à leur intention certains grands principes de la vie spirituelle, notamment cette éducation de l'âme par l'Esprit-Saint, mais qu'il doit aussi prendre des précautions et prévenir des abus d'interprétation. Il reste qu'il a tenu à opposer très

quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (*Eph.* 3, 16, 17) ; id est incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia ». Évoquant la docilité de sa mère aux inspirations de Dieu, Augustin écrit (*Conf.* 9, 2, 21, p. 227) : « Qualis illa erat docente te magistro intimo in schola pectoris ».

26. CASSIEN, *Conférences*, SC, 42, 1, p. 157-158 : « Legis quoque ipsius scientiam non lectionis industria, sed magisterio et inluminatione dei cotidie desiderant adipisci ».

27. Si tel était le cas, Grégoire aurait évidemment interprété ce « magister » comme désignant un maître humain. Nous n'ignorons pas qu'une autre interprétation est possible.

28. *Dial.* 1, 1, p. 19 : « Quorum tamen libertas uitae ab infirmis in exemplum non est trahenda, ne dum se quisque similiter sancto Spiritu impletum praesumit, discipulus hominis esse despiciat et magister erroris fiat ».

29. *Ibid.* : « Haec, ut praediximus, infirmis ueneranda sunt, non imitanda ».

nettement l'intériorité de la formation spirituelle à l'extériorité de la culture profane. En somme, la « sapientia iustorum », par opposition à la « sapientia huius mundi », n'est pas exactement la culture chrétienne, mais toute connaissance, en tant qu'elle cherche à discerner les réalités intérieures et se laisse guider par un « magister intimus ».

III — Cette opposition entre deux formes de connaissance culmine dans la doctrine de la « *docta ignorantia* ». Le principe s'en trouve posé dans les *Moralia* : « La science parfaite est de tout savoir et cependant, de quelque manière, d'ignorer que l'on sait ; car, bien que nous connaissions déjà les préceptes de Dieu, bien que nous méditions avec une attention scrupuleuse le sens de ses paroles, bien que nous pratiquions déjà ce que nous croyons avoir compris, nous ne savons pourtant pas encore avec quelle rigueur, dans le jugement, ces mêmes actes doivent être jugés, nous ne contemplons pas encore la face de Dieu et nous ne voyons pas encore ses desseins cachés »³⁰. Quant à l'expression même de « *docta ignorantia* », elle apparaît dans les *Dialogues*, au terme d'un chapitre, tout au long duquel Grégoire s'est attaché à montrer que le moine Sanctulus a atteint la perfection, si ignorant qu'il fût : « Comparons, si vous le voulez bien, la docte ignorance de ce moine avec cette science inculte qui est la nôtre »³¹. Il vaut la peine d'examiner de plus près en quoi consiste la « *docta ignorantia* » de Sanctulus. Ce saint moine « ne connaissait pas bien les rudiments mêmes des lettres, il ignorait les préceptes de la loi, mais puisque « la plénitude de la loi c'est la charité » (*Rom.* 13, 10), il a observé pleinement cette loi en aimant Dieu et son prochain ; ce qu'il ne connaissait pas extérieurement par la connaissance, il le vivait intérieurement par l'amour ; lui qui n'avait peut-être jamais lu ce que l'apôtre Jean a dit de notre Rédempteur « puisqu'il a renoncé à sa vie pour nous, nous aussi nous devons renoncer à notre vie pour nos frères » (*I Jn.* 3, 16), il connaissait ce précepte si sublime de l'apôtre, par la pratique plus que par la science. »³² Sans doute pourrait-on arguer de ce passage pour dénoncer en Grégoire un adversaire, non seulement des lettres profanes, mais même de toute forme

30. *Mor.* 27, 37, 62 (*PL*, 76, 436 A-B) : « Perfecta scientia est scire omnia et tamen iuxta quemdam modum scientem se esse nescire ; quia etsi iam Dei praecepta nouimus, etsi iam uirtutem uerborum illius sollicita intentione pensamus, etsi iam quae intellexisse nos credimus, agimus, adhuc tamen acta eadem qua districtione examinatis sint discutienda nescimus necdum Dei faciem cernimus, necdum occulta eius consilia uidemus ».

31. *Dial.* 3, 37, p. 224 : « Comparemus, si placet, cum hac nostra indocta scientia illius doctam ignorantiam ».

32. *Ibid.*, p. 223 : « Scimus certe quia isdem uenerabilis uir Sanctulus ipsa quoque elementa litterarum bene non nouerat, legis praecepta nesciebat, sed quia « plénitude legis est caritas » (*Rom.* 13, 10), legem totam in Dei ac proximi dilectione seruauit, et quod foras in cognitione non nouerat, intus uiuebat in amore ; et qui numquam fortasse legerat, quod de Redemptore nostro Iohannis apostolus dixit : « Quoniam ille pro nobis animam suam posuit, sic et nos debemus pro fratribus animam ponere » (*I Jn.* 3, 16), tam sublime apostolicum praeceptum faciendo magis quam sciendo nouerat ».

de culture, fût-elle sacrée. Une lecture plus attentive oblige cependant à reconnaître qu'en écrivant ces lignes au sujet de la docte ignorance de Sanctulus, l'auteur des *Dialogues* n'oublie pas à quel public il s'adresse ; il songe à ces gens peu cultivés, à ces « infirmi », dont il parle ailleurs, et il obéit à une intention pastorale, en leur présentant l'exemple de Sanctulus : puisque ce moine s'est sanctifié, en dépit de son manque absolu de toute culture, c'est que la perfection spirituelle est accessible à tous, et même aux ignorants. C'est en pasteur, soucieux de ne décourager aucun de ses fidèles, plus qu'en théologien, que Grégoire développe ce thème de la « docta ignorantia ». L'antithèse « faciendo-sciendo » ne suggère-t-elle d'ailleurs pas qu'il est plusieurs voies d'accès à la sainteté, et que, si l'on peut parvenir à la pleine connaissance de Dieu à l'aide de l'intelligence, et si l'on doit rechercher un équilibre souvent difficile entre l'action et la science, certains, peu doués pour les études, ont cependant la possibilité de parvenir au sommet de la vie chrétienne, en observant fidèlement les commandements de Dieu et surtout la grande loi de la charité ? C'est sur cette pratique de la charité qu'insiste ici Grégoire, plus que sur l'inutilité de la culture ; son but n'est pas de rabaisser les lettres profanes, ou même la science sacrée, mais avant tout d'exalter l'amour de Dieu et du prochain. La preuve en est que l'antithèse « intus-foris », au lieu de souligner, comme d'ordinaire, à quel point la formation spirituelle diffère de la culture profane, sert ici à distinguer des ordres de réalité et à montrer la supériorité de l'amour sur la connaissance, en opposant l'intériorité de l'un à l'extériorité de l'autre. N'est-ce pas là ce qui peut expliquer que des saints renoncent à tout, et notamment aux études, à cause de Dieu ? Ils choisissent en quelque sorte l'ordre supérieur et, s'ils adoptent l'idéal de la docte ignorance, ce n'est pas purement et simplement parce qu'il leur plaît de rejeter la culture profane, mais afin d'obéir à une vocation plus haute. Tel est le cas, exceptionnel, mais pourtant caractéristique, de Benoît, qui renonce à l'étude des lettres, à cause de la corruption qu'il voyait régner parmi ses condisciples et afin de plaire à Dieu seul, passant directement du mépris des « studia exteriora » à la pratique de la « docta ignorantia », sans aborder le stade de la science sacrée. « Il se retira donc sagement ignorant et sagement inculte. »³³ Cas extrême d'une sainteté qui s'installe d'emblée dans l'ordre supérieur de la pure connaissance et recherche de Dieu. Grégoire ne songeait certainement pas à généraliser ce cas particulier, pas plus que celui d'Honorat de Fondi. Il introduit cependant un élément capital dans la spiritualité des siècles futurs, et notamment dans la spiritualité monastique : « les études expérimentées, non méprisées, mais renoncées, dépassées en vue du Royaume de Dieu³⁴ » ; et l'on est forcé de reconnaître qu'en développant ce thème de la « docta ignorantia », l'auteur des *Moralia* apparaît comme un précurseur de Nicolas de Cues, à qui il appartiendra de systématiser cette doctrine³⁵.

33. *Dial.* II, Prol., p. 71 : « Recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus ».

34. J. LECLERCQ, *Amour des Lettres et désir de Dieu*, Paris, 1957, p. 18.

35. Cf. *DSP.*, art. *Docte ignorance*, III, col. 1497-1501.

Au terme de cette étude, n'est-il pas évident que l'attitude de Grégoire à l'égard de la culture est plus complexe qu'il ne le semble à première vue ? Nous avons essayé d'en saisir les nuances, tout en notant que l'enseignement de Grégoire n'est pas celui d'un théologien spéculatif, mais d'un moraliste et d'un pasteur. D'un moraliste, qui cherche à éclairer la pratique commune. D'un pasteur, qui s'adresse à des publics différents : à des hommes imbus de culture profane, et qui doivent apprendre que la sagesse chrétienne ne s'assujettira jamais aux règles de la rhétorique païenne ; à des « prédicateurs », qui ont besoin de disposer d'une sorte de code du rhéteur chrétien pour ne pas trahir leur mission ; reste la voie de la « docta ignorantia » : elle s'ouvre aussi bien à ceux qui ont trop goûté aux lettres classiques et qui ont le courage d'y renoncer à cause de Dieu, qu'aux simples, à ces « infirmi », comme Sanctulus, qui atteignent les sommets de la perfection, en dépit de leur ignorance.

Mais il y a des constantes remarquables dans cette pensée complexe. L'opposition entre intériorité et extériorité en est une : appliquée au vocabulaire de la culture, elle exprime l'antinomie qui existe entre la sagesse humaine et la sagesse chrétienne. D'autre part, Grégoire est soucieux de pratique autant que de spéculation : « loquendo-uiuendo », « faciendo-sciendo » définissent deux aspects, à ses yeux inséparables, de toute expérience chrétienne. Faire de lui un adversaire de la culture profane serait donc un non-sens. Ce serait méconnaître le fait qu'il aborde presque toujours ce sujet en auteur spirituel. Comme Pascal, il met l'ordre de la charité bien au-dessus de l'ordre de l'intelligence ; c'est pourquoi le moindre moine qui a pratiqué, durant toute sa vie, l'amour de Dieu et du prochain, mérite à ses yeux d'être glorifié plus que tous les sages du monde. Il serait abusif et malhonnête de confondre ce point de vue, qui est avant tout celui d'un mystique et d'un pasteur, avec une pure et simple aversion pour ce qui touche aux lettres, profanes ou sacrées.

Claude DAGENS.