

La “ Conversion ” de saint Grégoire le Grand

C'est vers 573¹ que le futur pape Grégoire le Grand, qui avait alors plus de trente ans² et occupait à Rome les hautes fonctions de *praefectus urbis*, se résolut à quitter le monde, pour se retirer dans sa demeure familiale du Coelius et y mener désormais la vie d'un moine, entouré de quelques compagnons. Cette « conversion », qui marque dans son existence un tournant capital, n'est guère connue que par le récit qu'il en fait lui-même en 595 à l'intention de son ami Léandre, l'évêque de Séville, au début de la lettre-dédicace, où il lui annonce l'envoi de ses *Moralia in Iob*.

Nous voudrions analyser minutieusement ce texte, qui fourmille de subtilités, d'expressions ambiguës ou franchement obscures, mais reste un document de première importance pour comprendre la personnalité spirituelle de son auteur. Voici la traduction que nous en proposons³ :

« Naguère, mon bienheureux frère, faisant votre connaissance à Constantinople, à l'époque où j'étais tenu de représenter le siège apostolique dans cette ville où vous avait amené la mission que vous assumiez de défendre la foi des Wisigoths, je vous exposai en confiance tout ce qui me rendait mécontent de moi-même, à savoir que longtemps et indéfiniment, je différai la grâce de ma conversion et qu'après avoir été inspiré d'un désir céleste, je crus préférable de revêtir un habit séculier. Déjà, en effet, se révélait à moi, dans l'amour de l'éternité, ce que je devais rechercher, mais des habitudes invétérées m'avaient enchaîné, au point que je ne voulais pas changer ma manière extérieure de vivre. Et, alors que mon esprit me poussait encore à ne servir le monde présent qu'en apparence, mes occupations dans ce monde en vinrent à faire surgir en moi bien des

1. Les biographes de Grégoire estiment généralement que son entrée au monastère eut lieu entre 573 et 575. Cf. en dernier lieu, R. GILLET, art. *Grégoire le Grand*, *Dict. de Spirit.*, VI, 872.

2. On fixe la date de naissance de Grégoire à 540 environ. Ce petit problème mériterait d'être étudié de près.

3. Tout en utilisant les traductions de P. BATIFFOL (*Saint Grégoire le Grand*, Paris, 1928, p. 20) et d'A. de GAUDEMARIS (*SC*, 32, p. 114), nous avons essayé d'apporter un certain nombre de nuances ou de modifications notables.

obstacles, de sorte que j'étais retenu dans ce monde non plus par l'apparence, mais, ce qui est plus grave, par l'âme. Finalement, fuyant dans le trouble tous ces obstacles, je gagnai le havre d'un monastère, et, ayant abandonné ce qui est du monde — comme je l'ai cru alors par erreur — je m'échappai nu du naufrage de cette vie⁴.

A vrai dire, ce récit de « conversion » insiste surtout sur les hésitations et le combat intérieur qui précédèrent et finalement précipitèrent cette « conversion ». Grégoire se souvient moins de son entrée au monastère que des longues résistances qu'il eut d'abord à surmonter pour satisfaire pleinement son aspiration précoce à la vie contemplative. Il est d'ailleurs une petite phrase des *Dialogues*, passée inaperçue jusqu'ici, qui confirme cette impression. Évoquant l'époque où il n'était encore qu'un pieux laïc, Grégoire insiste sur l'attrait qu'il ressentait pour l'état monastique : « A l'époque où je commençais à aspirer ardemment à une vie retirée... »⁵, note-t-il, avant de rappeler l'amitié qui le liait alors à un saint veillard du nom de Deusdedit, fort connu des nobles familles romaines. Assez tôt, par conséquent, comme le laisse entendre le *quo primum*, Grégoire a entendu l'appel à une vie plus parfaite, mais il a longtemps attendu avant d'y répondre. Si bien que les biographes et les commentateurs de Grégoire ont à expliquer non seulement pourquoi et comment il ressentit un tel attrait pour la vie contemplative, mais surtout ce qui provoqua ses interminables hésitations.

Comment se fait-il que Grégoire ait songé à devenir moine ? La réponse à cette question-là n'est pas difficile. N'avait-il pas autour de lui des exemples familiaux ? Ses tantes, Tarsilla et Aemiliana, s'étaient consacrées à Dieu en gardant la virginité et avaient pratiqué la vie de communauté dans leur propre demeure⁶. Leur jeune neveu a certainement admiré et retenu cette « conversion »⁷. Paul Diacre précisera bien plus tard que

4. *Ep.* 5, 53 a (*SC*, 32, p. 114) : « Dudum te, frater beatissime, in Constantinopolitana urbe cognoscens, cum me illic sedis apostolicae responsa constringerent et te illuc iniuncta pro causis fidei Wisigotharum legatio perduxisset, omne in tuis auribus, quod mihi de me displicebat, exposui, quoniam diu longeque conuersionis gratiam distuli et postquam coelesti sum desiderio afflatus, saeculari habitu contegi melius putavi. Aperiebatur enim mihi iam de aeternitatis amore quid quaererem, sed inolita me consuetudo deuinxerat, ne exteriorem cultum mutarem. Cumque adhuc me cogeret animus praesenti mundo quasi specie tenus deseruire, coeperunt multa contra me ex eiusdem mundi cura succrescere, ut in eo iam non specie, sed, quod est grauius, mente retinerer. Quae tandem cuncta sollicitè fugiens portum monasterii petii et relictis quae mundi sunt, ut frustra tunc credidi, ex huius uitae naufragio nudus euasi. »

5. *Dial.* 4, 32, éd. MORICCA, p. 275 : « Eo quoque tempore, quo primum remotae uitae desideriiis anhelabam... »

6. Cf. *Hom. in Euang.*, 38, 15 (*PL*, 76, 1290 D-1291 A) : « Tres pater meus sorores habuit, quae cunctae tres sacrae uirgines fuerunt : quarum una Tharsilla, alia Gordiana, alia Aemiliana dicebatur. Uno omnes ardore conuersae, uno eodemque tempore sacrae, sub districtione regulari degentes, in domo propria socialem uitam ducebant. »

7. Cf. P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 20-21.

Grégoire fut un adolescent exceptionnellement pieux⁸. Une autre influence extérieure aurait pu s'exercer sur lui : celle de saint Benoît et de ses disciples qui étaient connus de certaines familles de l'aristocratie romaine⁹. Jean Diacre parle de « saints vieillards » (*religiosis senibus*) dont le jeune Grégoire aurait suivi l'enseignement¹⁰. Il n'est pas possible de préciser davantage. Ceux qui voudraient que Grégoire ait entendu parler de Benoît au sein de la famille de Tertullus, le père de Placide, qui aurait été apparentée à la *gens* Valeria et aurait habité un palais du Coelius transformé plus tard en monastère¹¹, formulent une hypothèse invérifiable. Se retirer dans sa propre maison pour y mener une vie consacrée à Dieu n'était pas rare au VI^e siècle : l'exemple de ses tantes ne suffisait-il pas à Grégoire, sans qu'il soit nécessaire d'imaginer une influence proprement bénédictine ?

Mais, s'il est aisé de découvrir des causes extérieures qui ont dû favoriser, sinon provoquer, la « conversion » de Grégoire, il est plus malaisé de comprendre les motifs intérieurs qui l'ont fait hésiter si longtemps. Selon les uns¹², si Grégoire a tant attendu avant de renoncer au monde, c'est qu'en sa qualité de préfet de Rome, il était l'auxiliaire de la papauté et préférait rester laïc pour mettre au service de l'Église l'influence dont il disposait dans la société. Selon d'autres¹⁴, c'est seulement son sentiment du devoir à l'égard de l'État qui inspira ses hésitations : pouvait-il désertier le service public dont il avait la charge, au moment où les Lombards menaçaient Rome ? D'autres¹⁴ cherchent à être plus précis : c'est par patriotisme que Grégoire a préféré se consacrer à l'Italie et à Rome, car ce brillant fonctionnaire aurait pu envisager de poursuivre sa carrière à Constantinople. En continuant à exercer ses fonctions de préfet, Grégoire obéissait en tout cas à des motifs élevés, sinon purement spirituels, et l'on peut comprendre qu'il se soit attaché à ce monde qu'il avait conscience de bien servir et que, dans son âme, l'attrait pour la vie contemplative ait été combattu par le sentiment d'être fidèle à son rôle de haut fonctionnaire romain. Le conflit intérieur devait être d'autant plus profond qu'il ne cédait pas à des raisons médiocres en différant le moment de devenir moine. C'est là ce qui ressort nettement de sa lettre à Léandre, qui ne nous renseigne guère sur ce qui le

8. PAUL, DIACRE, *Vita*, 2 (*PL*, 75, 42-43) : « Hic in annis adolescentiae (in quibus solet ea aetas uias saeculi ingredi) Deo coepit deuotus existere et ad supernae uitae patriam totis desideris anhelare. »

9. Quand saint Benoît s'est établi à Subiaco, des patriciens de Rome lui amènent leurs enfants. Cf. *Dial.* 2, 3, pp. 85-86 : « Coepere etiam tunc ad eum Romanae urbis nobiles et religiosi concurrere, suosque ei filios omnipotenti Domino nutriendos dare. »

10. JEAN DIACRE, *Vita*, 3 (*PL*, 75, 64 A-B) : « Siquidem inerat ei, cum acerba aetate, matura iam studia ; et auditurus incognita, religiosi senibus indagator sollertissimus adhaerebat. »

11. Cf. L. LÉVEQUE, *Saint Grégoire le Grand*, Paris, 1910, p. 9.

12. E. CLAUSIER, *Saint Grégoire le Grand*, Paris, s.d., (1877), p. 18 ; B. LEBBEU, *L'élévation de Saint Grégoire au souverain Pontificat. Une leçon d'humilité — Revue liturgique et monastique*, 15, 1930, p. 124.

13. P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 20 ; L. BRÉHIER et R. AIGRAIN, coll. FLICHÉ et MARTIN, 5, Paris, 1938, pp. 20-21.

14. F.H. DUDDEEN, *Gregory the Great*, Londres, 1905, 1, pp. 105-106.

poussait à rester encore dans le monde, mais bien sur le déchirement qu'il sentait grandir en lui¹⁵.

* * *

Cependant, si perspicaces soient-elles, ces diverses tentatives pour reconstituer l'histoire spirituelle de Grégoire le Grand ne sauraient remplacer une analyse scrupuleuse des quelques phrases où lui-même raconte sa « conversion » à son ami l'évêque de Séville, et elles apparaîtront toujours comme des hypothèses plus ou moins aventureuses, dans la mesure où elles s'écartent de ce texte, trop bref, mais qui mérite un examen d'autant plus attentif. Notre but est de rechercher le contexte psychologique et littéraire de ce fragment d'autobiographie, afin d'en percevoir le sens et d'en mesurer mieux la portée exacte.

Remarquons tout d'abord que ces lignes sont postérieures de plus de vingt ans aux événements qu'elles relatent, puisque la lettre dont elles constituent le début date de juillet 595¹⁶. Jamais auparavant, en dehors de la brève allusion des *Dialogues*¹⁷, Grégoire n'a pris soin de nous informer sur son cheminement spirituel, sinon pour exprimer à maintes reprises sa nostalgie de la paix du monastère, que sa charge de pape lui a fait perdre définitivement. Certes, il n'avait pas matière à composer des *Confessions*, à l'imitation de son maître Augustin, puisque sa « conversion » n'est nullement un passage du paganisme et du péché au christianisme, mais, plus modestement, le changement de vie d'un pieux laïc qui se décide à devenir moine. Il est cependant permis de trouver excessive une telle discrétion et de regretter que Grégoire ne nous ait pas plus clairement expliqué les motifs de sa décision¹⁸. Peut-être les chrétiens de Rome n'avaient-ils rien à apprendre sur ce qui avait poussé le préfet de leur ville à rompre avec le monde : Grégoire de Tours, sur la foi de son diacre Agiulf, rapporte qu'ils admiraient beaucoup la manière dont ce haut fonctionnaire avait brusquement renoncé à tout l'apparat vestimentaire attaché à ses fonctions, pour adopter l'humble costume des moines¹⁹. En tout cas, force nous est

15. C. WOLFGRUBER, *Die vorpäpstliche Lebensperiode Gregors des Grossen nach seinen Briefen dargestellt*, Vienne, 1886, p. 17 sq., insiste à très juste titre sur ce point.

16. Cf. *Ep.* 5, 53 a, *MGH*, I, p. 353-358. Cette lettre d'envoi d'une édition complète des *Moralia* fait suite à une autre lettre, également adressée à Léandre, et également datée de juillet 595 (*Ep.* 5, 53, *ibid.*, pp. 352-353) dans laquelle Grégoire annonçait l'envoi à son ami de la *Regula pastoralis* et d'une édition incomplète des *Moralia*, ne comprenant pas les *codices* correspondant à la 3^e et à la 4^e partie de l'œuvre.

17. On date généralement cette œuvre de 593.

18. Les biographies de Grégoire ne sont pas plus explicites et se bornent à reproduire les termes mêmes de la lettre à Léandre : Cf. PAUL DIACRE, *Vita*, 3, *PL*, 75, 43 et JEAN DIACRE, *Vita*, 4, *ibid.* 64 B-65 B. Ils insistent seulement sur le fait que Grégoire, en entrant au monastère, a distribué tous ses biens aux pauvres et a fondé six monastères en Sicile dans ses propriétés familiales.

19. GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, 10, 1, éd. R. BUCHNER, Darmstadt, 1964, p. 322 : « Qui ante syrico contextu ac gemmis micantibus erat per urbem procedere trabeatus, nunc uili contextus uestitu, ad altaris dominici ministerium consecratur septimusque levita ad adiutorium papae adsciscitur. »

de constater que, pour étudier la « conversion » de Grégoire, nous ne disposons que d'un texte bref et de caractère souvent allusif, comme si son auteur pouvait se dispenser de plus larges explications et renvoyer son ami Léandre aux confidences plus précises qu'il lui avait faites, lorsqu'ils séjournaient ensemble à Constantinople vers 580. *Dudum... omne in tuis auribus exposui...* : cette formule n'indique-t-elle pas assez qu'il ne faut s'attendre à trouver, dans ce début de la lettre-dédicace des *Moralia*, qu'un rapide résumé et comme un rappel très condensé des longues conversations d'autrefois ?

En outre, ce fragment d'autobiographie spirituelle ne représente qu'une partie de la lettre à Léandre, que Grégoire consacre principalement à expliquer ses intentions et ses méthodes d'exégète. C'est en évoquant les circonstances qui l'ont amené à s'occuper du *Livre de Job*, qu'il est amené, dans un rapide retour en arrière, à parler de son séjour à Constantinople. Ce rappel du passé avive encore sa nostalgie et ses regrets, car il s'attriste de constater que ses fonctions dans l'Église, d'abord comme apocristaire auprès de l'Empereur, puis à Rome comme pape, le détournent de sa vocation, qui le portait à la contemplation et à la solitude du monastère. Ainsi s'explique une déception, qu'il laisse discrètement percer dans sa lettre : *ut frustra tunc credidi*. En 573, il s'imaginait que son entrée au monastère serait la première étape d'une libération intérieure, et son illusion était sans doute d'autant plus grande qu'il avait davantage tardé à quitter le monde. Plus de vingt ans après, en 595, il reconnaît à quel point il se trompait, puisqu'il a retrouvé le monde et tous ses soucis. Cette tension entre le désir de Dieu et les charges temporelles, qu'il éprouve de plus en plus intensément depuis qu'il est devenu pape, est donc sous-jacente au récit qu'il fait de sa profession religieuse et l'on peut se demander s'il ne projette pas dans ce récit cette obsession du repos monastique, qui ne fait que croître avec les années, s'il ne condamne pas les hésitations antérieures à sa conversion et son attachement excessif au « monde présent » avec d'autant plus de virulence qu'il souffre davantage, lorsqu'il écrit ces phrases, d'être de nouveau enchaîné au monde. Bref, quand il évoque en 595, avec le recul du temps, sa rupture avec le monde, c'est en fonction de toute l'expérience accumulée depuis sa « conversion ». Dès lors, comment pourrait-il revivre sans une certaine tristesse son entrée au monastère ? Les inquiétudes du présent colorent le rappel du passé et ce n'est pas l'action de grâces qui l'anime, comme Augustin entreprenant d'écrire ses *Confessions*, mais bien plutôt une grande nostalgie, qui le pousse à dramatiser quelque peu ses confidences et à insister sur le conflit intérieur qui l'agitait alors qu'il n'était qu'un jeune et pieux laïc, en des termes analogues à ceux qu'il emploie pour faire ressortir le déchirement qu'il ressent depuis qu'il est devenu pape. Dans les deux cas, il oppose le désir de Dieu, l'attrait intérieur pour le calme de la vie monastique à l'agitation et aux soucis qu'apporte le monde : *caeleste desiderium - mundi cura*²⁰. Ce contexte

20. Dans la suite de la lettre dédicace des *Moralia* (SC, 32, p. 115), Grégoire oppose avec insistance le repos du monastère (*quietem monasterii*) à la lourdeur des

biographique et psychologique montre qu'en écrivant sa lettre à Léandre, Grégoire s'est spontanément livré à une sorte de rétrospective : en 573, en renonçant aux vanités du monde, il avait cru se rendre totalement libre pour Dieu ; en 595, il ne relate cette « conversion » que pour faire mieux ressortir à quel point la vie s'est chargée de le détromper, en l'accablant à nouveau de préoccupations temporelles. Ainsi s'explique l'amertume dont sont constamment empreintes ces quelques lignes d'autobiographie.

Mais, en s'adressant à Léandre de Séville, Grégoire ne peut pas seulement s'abandonner au souvenir nostalgique de sa vie passée. C'est aussi le ton de la confiance amicale qui caractérise ce récit de conversion. Que Grégoire envoie ses *Moralia* à Léandre, avec une lettre spéciale de dédicace, cela n'a rien d'étonnant, puisque c'est sur ses instances qu'il a entrepris de commenter le *Livre de Job* sous la forme de conférences monastiques²¹. Mais comment a pu naître entre ces deux hommes une telle amitié, si intime que Grégoire n'avait pas hésité à faire de Léandre son confident et à lui retracer toute son évolution spirituelle (*omne in tuis auribus... exposui*) et si célèbre que les fresques qui, dès le début du VII^e siècle, décoraient à Séville la bibliothèque d'Isidore, rapprochaient les effigies de Léandre et de Grégoire²² ? Leurs missions respectives, que Grégoire évoque au début de sa lettre en deux propositions parallèles (*cum me illic sedis apostolicae responsa constringerent et te illuc iniuncta pro causis fidei Wisigotharum legatio perduxisset*) ont dû rapprocher immédiatement l'évêque de Séville et l'apocrisiaire de Rome²³. Tous deux sont des moines qui ont à s'occuper d'affaires temporelles, qui sont venus à Constantinople pour obtenir l'appui de l'empereur, le premier en faveur du prince catholique Herménégild en conflit avec son père le roi arien Léovigild, le second afin de résister aux menaces lombardes contre Rome. L'un et l'autre, dans des contextes différents, remplissent donc des fonctions diplomatiques comparables au service de l'Église. Outre qu'ils avaient à peu près le même âge, Grégoire et Léandre se ressemblaient aussi par leurs origines et

tâches pastorales (*causarum saecularium pelago, pondus curae pastoralis, curis exterioribus*). C'est le thème qu'il aborde sans relâche dans les lettres qu'il rédige peu après son élévation au pontificat (cf. *Ep.* 1, 5 *MGH*, I, pp. 5-6 ; 1, 6, *ibid.*, pp. 7-8 ; cf. P. BATHIFOL, *op. cit.*, pp. 54-55) ou bien dans la préface des *Dialogues* (*Prolog.*, p. 14). Constamment, il développe l'antithèse entre la *cura pastoralis* et le *quies monasterii*.

21. Cf. *Ep.* 5, 53 a (*SC*, 32, p. 116) : « Tunc eisdem fratribus etiam cogente te placuit, sicut ipse meministi, ut librum beati Iob exponere importuna me petitione compellerent et, prout ueritas uires infunderet, eis mysteria tantae profunditatis aperirem. »

22. Cf. J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1959, pp. 740-741.

23. Sur Léandre de Séville, on trouve une bonne notice biographique dans *Vie des Saints et des Bienheureux*, Paris, 1936, à la date du 13 mars. Au sujet de la rencontre à Constantinople du romain et du sévillan, l'auteur note (p. 570) : « Là le moine évêque, envoyé d'un prince martyr de l'orthodoxie, fit la rencontre d'un autre moine réservé aux plus hautes destinées : c'était le futur pape Grégoire le Grand. Entre Grégoire et Léandre se forma une de ces tendres et fortes amitiés dont on aime à trouver des exemples dans la vie des saints. »

leur formation. Tous deux appartenait probablement à des familles de rang élevé²⁴ et avaient reçu une éducation aussi complète que possible²⁵. Dernière et importante ressemblance : les vocations religieuses n'ont pas manqué dans leur entourage immédiat, puisque la mère de Léandre, Turtur, acheva sa vie dans un monastère et que sa sœur Florentine se consacra à Dieu en restant vierge, tandis que les tantes maternelles de Grégoire, Tarsilla et Aemiliana, se retirèrent dans leur demeure pour y pratiquer la prière et l'ascèse. Léandre et Grégoire, qui avaient pour eux-mêmes choisi l'état monastique, devaient en faire souvent le sujet de leurs entretiens, et il n'est pas étonnant que l'évêque de Séville se joignît régulièrement aux moines du monastère de Saint-André, qui étaient les compagnons et les auditeurs de Grégoire à Constantinople. Bref, les deux hommes avaient trop de traits communs pour ne pas s'entendre et s'apprécier. Encore faudrait-il préciser que c'est Léandre qui a dû influencer Grégoire, et non l'inverse, parce que le premier était riche de diverses expériences que n'avait pas encore faites son ami romain. Avant d'être envoyé à Constantinople par le pape Pélage II, Grégoire n'a pas exercé d'importantes responsabilités dans l'Église ; après ses années de préfecture urbaine, il goûtait surtout la tranquillité de son monastère du Coelius²⁶. Léandre, en revanche, outre qu'il est moine depuis plusieurs années d'abord à Saint-Claude de Léon, puis à Séville, a déjà eu une activité pastorale comme évêque de Séville, et s'est trouvé mêlé au drame qui a déchiré le royaume wisigoth, au conflit, à la fois religieux et politique, qui oppose Herménégild à son père le roi Léovigild. Et lorsqu'il raconte dans ses *Dialogues* la conversion du jeune prince, Grégoire fait remarquer avec quelque fierté qu'elle eut pour auteur son ami et son confident Léandre de Séville²⁷. Moine, pasteur, conseiller d'un prince catholique, Léandre méritait l'estime du futur pape, qui pourra, par la suite, profiter des leçons et de l'expérience acquises auprès de lui, lors de leur séjour commun à Constantinople. Lorsque, quinze ans plus tard, Grégoire envoie ses *Moralia* à l'évêque de Séville, il convient, pour mieux comprendre sa lettre-dédicace, de tenir compte de tout cet arrière-plan d'amitié et d'échanges. Cette lettre n'a aucun caractère officiel, elle évoque les souvenirs communs

24. On rattache souvent la famille de Grégoire à la *gens Anicia* ; on peut affirmer en tout cas qu'elle était « sénatoriale et pontificale » (cf. R. GILLET, *art. cit.*, 872). Il est également vraisemblable que la famille de Léandre et d'Isidore appartenait à la haute société (cf. J. FONTAINE, *op. cit.*, p. 6).

25. Sur l'éducation de Grégoire, cf. P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, Paris, 1962, p. 184 sq. D'intéressantes indications se trouvent aussi chez C. WOLFSGRUBER, *op. cit.*, p. 11 sq. Sur la culture de Léandre, cf. J. FONTAINE, *ibid.*, pp. 6-7.

26. Certains de ses biographes admettent cependant qu'il a exercé quelque temps les fonctions de diacre régional : cf. C. WOLFSGRUBER, *ibid.*, p. 28 sq.

27. *Dial.* 3, 31, p. 205 : « Sicut multorum, qui ab Hispaniarum partibus ueniunt, relatione cognouimus, nuper Hermenegildus rex, Leuigildi regis Wisigotharum filius, ab arriana herese ad catholicam fidem, uiro reuerentissimo Leandro, Hispalitano episcopo, dudum mihi in amicitia familiariter iuncto, praedicante, conuersus est. »

sur le ton très libre de la confidence et l'on voit s'y dessiner en filigrane les thèmes spirituels qui devaient naguère être au centre des entretiens qu'avaient ensemble les deux moines : le désir de Dieu, le goût de la solitude et de la prière²⁸, la complexité de leurs missions diplomatiques. Lorsque Grégoire parle de sa « conversion » de 573, il fait appel à la mémoire et au cœur de Léandre, et peut se permettre d'être allusif, car il est sûr que l'amitié suppléera sans peine à l'insuffisance des mots. Il ne faut donc pas se méprendre sur le caractère de cette lettre : elle n'est pas un document pleinement objectif, qui s'offrirait à une investigation scientifique, mais une occasion pour son auteur d'évoquer une fois de plus son itinéraire spirituel, tout en livrant à son correspondant ses soucis les plus actuels. En dépit de la séparation, Léandre demeure pour Grégoire un de ses meilleurs confidents.

* * *

Ce fragment d'autobiographie, qui oscille entre la confidence amicale, fort discrète, et l'évocation nostalgique du passé, présente, dans sa brièveté, une composition assez rigoureuse. Quatre phrases la composent, qui retracent les étapes de la « conversion » de Grégoire. Ce qui en ressort, c'est que l'entrée au monastère du futur pape n'a pas été un coup de tête, une décision subite, mais l'aboutissement d'un long cheminement, car, dans l'âme du jeune préfet de la ville, l'appel à la vie parfaite rencontrait des résistances grandissantes. Tandis que la quatrième phrase marque la libération finale, les trois premières mettent en relief l'intensité croissante et l'aggravation du combat intérieur, la multiplication des obstacles à la grâce divine. D'autre part, chacune de ces trois phrases, dont la succession correspond presque à l'itinéraire spirituel parcouru par Grégoire, est bâtie selon le même schéma très simple, qui marque l'antithèse entre, d'un côté le désir de Dieu et, de l'autre, les résistances à la grâce. Dans la première (*diu longaque...*), après avoir rappelé à Léandre les circonstances de leur rencontre à Constantinople, Grégoire confesse une fois de plus ses hésitations de naguère : il songeait déjà à se consacrer à Dieu, mais préférerait rester dans le monde en continuant à exercer ses fonctions de préfet de la ville. La seconde (*aperiebat...*) ne fait que développer en des termes différents le thème du combat spirituel : intérieurement, Grégoire aspire à la paix du monastère, persuadé qu'il est de la supériorité de la vie contemplative, mais cette conviction ne s'accompagne pas d'un changement extérieur. Il ne renonce pas à ses prérogatives et à son activité de haut

28. Un des écrits qu'a laissés saint Léandre de Séville est le *Liber de institutione virginum et contemptu mundi ad Florentinam sororem* (PL, 72, 873-894), appelé aussi « Règle de saint Léandre », où il développe à l'intention de sa sœur sa conception de la vie religieuse. Constatant que, dans cette règle, on ne décèle aucune influence de celle de saint Benoît, K. HALLINGER (*Papst Gregor der Grosse und der heilige Benedikt, Studia Anselmiana*, 42, 1957, p. 252 sq.) en déduit que Grégoire ignorait la règle de Benoît, car si, à Constantinople, il l'avait vantée à Léandre, on en trouverait des échos plus nets dans l'œuvre de celui-ci.

fonctionnaire. La troisième phrase (*Cumque adhuc...*) montre qu'une telle attitude non seulement était intenable, car elle reposait sur un pur sophisme, mais plus encore qu'elle entraînait des conséquences graves, une sorte de régression spirituelle : à force de vouloir servir le monde en apparence, Grégoire finissait par s'attacher définitivement à lui. Seule sa décision d'entrer au monastère pouvait lever ces contradictions : c'est le sens de la quatrième phrase. S'il renonce complètement à ses fonctions temporelles et à ses biens, c'est pour mettre fin à un processus de dégradation intérieure, dont il est lui-même responsable ; ses propres tergiversations l'ont acculé à cette fuite du monde. Il y a de fortes chances pour que ces quatre phrases, dans leur concision, voire leur banalité, nous disent l'essentiel sur ce qui a conduit le préfet de la ville à se retirer dans sa demeure de *Chuus Scauri* : chez lui, nul débat intellectuel, nulle difficulté d'ordre proprement moral, mais les réticences et les hésitations d'un haut fonctionnaire chrétien, qui ne parvenait pas à abandonner un poste où il avait l'impression de bien servir le monde et l'Église.

Il est indéniable qu'en rédigeant ces phrases, Grégoire a rendu compte d'une expérience qui lui était propre et dont on ne peut mettre en doute le caractère unique, original, rigoureusement personnel. Néanmoins, il est permis de se demander si l'expression littéraire de cette expérience lui est aussi rigoureusement personnelle et dans quelle mesure le récit de sa « conversion » correspond à la mentalité et au langage de son époque.

Au vi^e siècle, le terme de *conuersio*, même s'il continue à être employé dans son acception la plus large et à indiquer le passage de l'incroyance ou du péché à la foi et au repentir²⁹, se prête aussi à des applications plus précises. Il signifie fréquemment la profession religieuse, l'entrée dans un monastère, le passage de l'état laïc à l'état monastique³⁰. Enfin, à la fin du v^e siècle, le terme de *conuersi* présente un sens assez nouveau. Il sert à désigner une certaine catégorie de fidèles : ceux qui, tout en pratiquant la pauvreté et en s'abstenant du mariage, continuent cependant à remplir dans le monde toutes leurs obligations sociales³¹. Ces chrétiens, sans être ni clercs, ni moines, ne mènent pas non plus une vie de simples laïcs. Dans une certaine mesure, ils se détournent du monde, comme l'exprime le terme de *conuersi*, ressemblant ainsi quelque peu à ces fidèles qui, de nos jours, se rattachent à des instituts séculiers. Par rapport à ces diverses valeurs des vocables exprimant la « conversion », il y a lieu de se demander dans quelle espèce il convient de ranger celle de Grégoire ? Quand il parle de la

29. Les exemples de cet emploi ne manquent pas dans les œuvres de Grégoire : cf. *Mor.* 24, II, 25-32 (*PL*, 76, 300 C - 305 D) ; *Hom. in Ezech.*, I, 10, 8-11 (*PL*, 76, 889 A - 890 B).

30. En ce sens-là, Grégoire emploie aussi bien *conuersatio* que *conuersio* : cf. *Dial.* 2, 6, p. 89 ; 2, 8, p. 90-91 ; 2, 18, p. 108 ; 4, 9, p. 240, etc... Sur ce problème de terminologie, cf. art. *conuersatio morum* (*Dict. de Spirit.*, II B, 2206-2208) et *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 3, 1913, p. 218 sq. L'équivalence grégorienne confirme l'usage populaire.

31. Cf. art. *Conuersi*, *Dict. de Spirit.*, II B, 2218-2224,

« grâce de sa conversion »³², Grégoire emploie à dessein une expression assez large qui implique à la fois l'appel divin à la vie parfaite, la rupture avec le monde qui lui était demandée et enfin l'entrée au monastère. Mais, en relisant les phrases qui suivent, on a l'impression qu'en retraçant les étapes de sa « conversion », Grégoire a songé à ces *conuersi* qui, tout en restant dans le monde, s'efforçaient d'y mener une vie qui les distinguait des autres chrétiens. Comme eux, il était mu par le désir du bonheur éternel, comme eux, il ne s'était pas engagé dans les liens du mariage, comme eux, il s'efforçait de bien remplir ses fonctions temporelles. Mais, peu à peu, il s'aperçut que cette voie était sans issue et que, pour répondre à l'appel de Dieu, il lui fallait renoncer totalement au monde. La vie des *conuersi* ne lui convenait pas et c'est pourquoi il entra au monastère, rejetant cette existence un peu hybride, dont il avait fait l'expérience et dont il avait constaté qu'elle risquait de compromettre définitivement ses aspirations spirituelles. Peut-être faut-il voir dans le récit, que Grégoire a laissé de sa « conversion », une pointe de polémique contre ces fidèles qui s'imaginaient pouvoir servir à la fois Dieu et le monde. D'ailleurs, en s'expliquant sur son cas particulier, Grégoire fait écho aux critiques déjà maintes fois formulées avant lui à l'encontre de cette catégorie de chrétiens : Salvien écrit qu'ils s'abstiennent du mariage, mais manifestent une extrême cupidité, Pomère leur reproche d'avoir changé de vêtements, non de mentalité³³, et sans doute est-ce à cette espèce de fidèles que Grégoire songe lorsqu'il note dans une de ses homélies : « Nous voyons souvent certains fidèles qui, en écoutant un prédicateur, ont été pour ainsi dire frappés par la conversion et ont changé d'habit, mais non d'âme, de sorte qu'ils prenaient un vêtement religieux, sans fouler aux pieds leurs vices passés... Grâce au seul habit extérieur qu'ils ont pris, ils font croire à leur sainteté³⁴ ». Cette dénonciation des fausses conversions, cette idée que « l'habit ne fait pas le moine » s'inspire aussi de Cassien, qui écrit avec sévérité : « Je rougis de le dire, nous voyons la plupart des moines renoncer en telle manière au monde qu'ils semblent n'avoir rien changé de leurs vices ni de leur vie passée que la condition et l'habit séculier »³⁵. Puisqu'il est démontré que Grégoire connaissait bien l'œuvre de Cassien³⁶, on ne sera pas étonné de constater qu'il lui a emprunté plusieurs des expressions qu'il utilise pour stigmatiser l'hypocrisie des fausses conversions, et, dans une certaine mesure, de la sienne : les termes *mutasse, anteacta uitia*

32. Cette expression de *conuersionis gratia* est assez souvent employée par Grégoire : cf. *Mor.* 24, 11, 30 (*PL*, 76, 303 C), *Mor.* 24, 22, 49 (*PL*, 76, 315 B), *Dial.* 2, 1, p. 74.

33. Ces critiques de Salvien et de Pomère sont mentionnées dans l'article déjà cité du *Dict. de Spirit.* sur les *conuersi*.

34. *Hom. in Ezech.*, 1, 10, 8 (*PL*, 76, 889 A - B) : « Saepe autem quosdam uidemus ad uocem praedicationis, quasi ex conuersione compunctos, habitum, non animum mutasse, ita ut religiosam uestem sumerent, sed anteacta uitia non calcarent... ; de solo exteriori habitu quem sumpserunt, sanctitatis fiduciam habere. »

35. CASSIEN, *Coll.* 4, 20 (*SC*, 42, 185) : « Denique, quod pudet dicere, ita plerosque abrenuntiasse conspicimus, ut nihil amplius immutasse de anterioribus uitiiis ac moribus comprobentur, nisi ordinem tantummodo atque habitum saecularem. »

36. Cf. R. GILLET, Introduction aux *Moralia*, *SC*, 32, p. 89-102.

de l'homélie grégorienne correspondent au *nihil immutasse de anterioribus uitis* de Cassien ; quant à l'expression *habitu saeculari* de la lettre-dédicace des *Moralia* ne vient-elle pas de ce même texte de Cassien ? Enfin, l'antithèse entre l'extérieur et l'intérieur, l'apparence et la réalité, le vêtement et les dispositions de l'âme, qui constitue la trame de la lettre de Grégoire provient également de Cassien et se trouvait déjà chez Pomère³⁷. C'est la preuve que l'auteur des *Moralia* n'ignorait pas les thèmes traditionnels dans la littérature spirituelle de son époque.

Mais, ce qui est à remarquer, c'est que, tout en employant ces expressions et ces antithèses qui n'étaient pas nouvelles, Grégoire les applique à son cas personnel, pour mieux faire ressortir à quel point il diffère de celui des mauvais *conuersi* ou des mauvais moines. Un vocabulaire identique recouvre, en effet, des expériences exactement inverses. Les moines dont Cassien dénonce l'hypocrisie sont ceux qui ont changé d'habits, mais non de mœurs : ils adoptent un changement purement apparent auquel ne correspond aucune transformation spirituelle. Grégoire se fait à lui-même un reproche qui est tout le contraire de celui-là : il a ressenti intérieurement le désir d'une vie plus parfaite, mais il a remis à plus tard les changements extérieurs, en particulier le changement de costume, si bien que ses dispositions d'âme se sont peu à peu dégradées. Ce qu'il regrette lorsqu'il se tourne vers son passé, ce n'est pas d'avoir été hypocrite, mais d'avoir hésité à opérer la « conversion » totale à laquelle aurait dû le conduire l'appel de Dieu. S'il recourt, par conséquent, à un vocabulaire qui ne lui est pas propre, c'est afin d'analyser plus précisément la complexité de son expérience et pour bien montrer qu'elle eut un contenu original, nullement stéréotypé, qui la distingue nettement des fausses conversions démasquées par d'autres auteurs spirituels.

Néanmoins, il n'est pas interdit de rechercher de qui Grégoire s'est inspiré en racontant l'histoire de sa « conversion », depuis le moment où il entendit l'appel de Dieu jusqu'au jour où il entra au monastère. Pour définir sa vocation, il emploie les expressions de *caeleste desiderium* et d'*aeternitatis amor*, qui renvoient une fois de plus à Cassien : lorsque celui-ci, en effet, dans ses *Conférences*, cherche à définir les trois espèces de vocations, il parle de *desiderium aeternae uitae ac salutis* ou simplement de *desiderium salutis*³⁸. On peut supposer que Grégoire connaissait ce chapitre, où l'auteur des *Conférences* explique les divers processus spirituels, qui sont à l'origine des vocations³⁹. Mais, là encore, il utilise très librement son modèle, puisqu'il ne précise nullement ce qui a influencé sa propre vocation, Dieu, des intermédiaires humains ou la nécessité, selon les subtiles distinctions que fait Cassien dans ce même chapitre.

37. POMÈRE, (*De uita contemplatiua*, 2, 4, PL, 59, 448 A) : « Illos dico, qui uelut conuersi, ex pristinis moribus nihil abiciunt, non mente mutati sed ueste. »

38. CASSIEN, *Coll.* 3, 4 (SC, 42, pp. 141-142).

39. De plus, la notion de componction, qui se trouvait dans le passage déjà cité de l'homélie grégorienne contre les faux convertis, (*quasi ex conuersione compunctos* ; *Hom. in Ezech.*, I, 10, 8) est également présente chez Cassien (*compunctione saluberrima cohortatur* ; *ibid.* p. 141).

Il nous reste à nous demander dans quelle mesure l'influence augustinienne, partout reconnaissable dans ses œuvres, peut se discerner dans le récit fait par Grégoire de sa propre vocation⁴⁰. D'abord, constatons que la « conversion » de l'auteur des *Confessions* et celle du pape ne se ressemblent guère. Certes, comme Augustin, Grégoire a beaucoup hésité avant de faire le pas décisif, mais pour des motifs tout différents : chez lui, il ne s'agissait ni de difficultés intellectuelles, ni d'habitudes charnelles, car il était déjà un chrétien bien formé et fort zélé ; c'était sa charge de préfet, l'espoir qu'il conservait de pouvoir servir Dieu en restant dans le monde, qui l'empêchaient de se décider. En outre, au terme de sa « conversion », Grégoire devient moine, alors qu'Augustin était devenu chrétien. Mais, en dépit de ces différences fondamentales, on ne peut nier qu'en racontant à Léandre comment il répondit à l'appel de Dieu, Grégoire s'est souvenu des *Confessions* et a eu recours, peut-être instinctivement, à plusieurs expressions typiquement augustinienne. Le *quod mihi de me displicebat* du début de sa lettre se retrouve au premier chapitre du huitième livre des *Confessions*, lorsqu'Augustin constate qu'« il avait pris en déplaisance la vie qu'il menait dans le siècle » et que « son appétit d'honneurs et d'argent ne l'excitait plus à supporter une si lourde servitude⁴¹ ». Les précisions d'Augustin n'éclaircissent-elles pas les sous-entendus de Grégoire, qui, au temps de sa préfecture urbaine, devait éprouver lui aussi cet appétit d'honneurs, sinon d'argent ? Le processus de sa propre « conversion », tel qu'il est analysé par Grégoire, rappelle également ce passage du huitième livre des *Confessions*, où Augustin décrit le conflit, en lui-même, de deux volontés : « C'est après un loisir semblable que je soupirais dans les fers dont m'enchaînait, non la volonté d'autrui, mais ma propre volonté, de fer elle aussi. L'ennemi tenait en main mon vouloir, car il en avait forgé une chaîne qui lui servait à me lier. Car c'est la volonté perverse qui crée la passion, c'est l'assujettissement à la passion qui crée l'habitude et c'est la non-résistance à l'habitude qui crée la nécessité »⁴². Les verbes qui expriment le désir de Dieu chez Grégoire et Augustin sont très voisins : l'*anhelabam* du passage déjà cité des *Dialogues*, l'*afflatus* de la lettre à Léandre répondent au *suspirabam* augustinien. En outre, l'image de la chaîne d'habitudes, qui étouffent dans l'âme ce désir de

40. P. COURCELLE (*Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, pp. 229-230) a fait remarquer combien la psychologie grégorienne de la conversion chrétienne en général s'inspire des *Confessions* d'Augustin et R. GILLET (*art. cit.*, col. 883) a étendu cette remarque à la « conversion » de Grégoire lui-même. Nous ne faisons ici que confirmer et étayer ces observations.

41. *Conf.* 8, 1, 2 (éd. de LABRIOLLE, I, p. 176) : « Mihi autem displicebat, quod agebam in saeculo et oneri mihi erat ualde non iam inflammantibus cupiditatibus, ut solebant, spe honoris et pecuniae ad tolerandam illam seruitutem tam grauem. »

42. *Ibid.* 8, 5, 10, p 184 : « Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea uoluntate. Uelle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex uoluntate peruersa facta est libido, et dum seruitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. » C'est la suite de ce passage que P. COURCELLE (*op. cit.*, p. 229) rapproche de l'analyse grégorienne de la conversion chrétienne dans les *Moralia* (24, 11, 26, *PL.*, 76, 300 C).

Dieu, se trouve chez les deux auteurs ; en écrivant *inolita consuetudo deuinxerat*, Grégoire n'a-t-il pas songé au *constrinxerat* d'Augustin, que suit de peu le mot répété de *consuetudo* ? Mais, une fois de plus, l'analyse du vocabulaire ne doit pas masquer la réelle différence des expériences spirituelles, qui furent celles de Grégoire et d'Augustin. Le ton même de leurs confessions respectives n'est pas le même : autant le récit d'Augustin est ample et détaillé, nourri de développements qui dépassent largement sa seule personne, notamment quand il analyse le conflit en lui-même de deux volontés antagonistes, autant les confidences de Grégoire sont sobres, réservées, pleines de sous-entendus, comme si l'emploi de certaines formules, manifestement inspirées d'Augustin, lui permettaient de se placer sous l'égide de son modèle, non sans laisser entendre qu'il ne connut pas les mêmes débats internes. En se reprochant d'être resté soumis à des habitudes invétérées qui l'enchaînaient, Grégoire ne fait certainement pas allusion à des désirs charnels : autrement dit, il emploie une image augustinienne, dont le contenu n'est pas augustinien. Cette *inolita consuetudo*, comme l'explique la suite du texte, doit s'entendre de l'attachement trop fort que Grégoire ressentait pour sa fonction, et par suite, pour un prestige trop temporel. La différence d'accent est notable. Néanmoins, en se reprochant d'être resté trop longtemps fidèle à ses engagements officiels (*praesenti mundo deservire*), Grégoire peut se placer sous le patronage d'Augustin qui considère que « la servitude des affaires temporelles » a retardé sa conversion autant que « les liens du désir sensuel »⁴³. On voit que constamment, en faisant le rapide historique de sa vocation, Grégoire apparaît comme un lecteur assidu d'Augustin, dont maintes expressions viennent spontanément sous sa plume et sans doute est-ce l'exemple même d'Augustin, et pas seulement les mots dont il s'est servi, qui a dû influencer Grégoire. Aucun texte, aucun document ne permet d'affirmer que le désir de la vie monastique a été suscité dans l'âme de Grégoire par ses relations avec les disciples de saint Benoît, mais tout porte à croire que le souvenir prestigieux de la conversion d'Augustin a frappé ce jeune romain, nourri des *Confessions*. Cela explique que, plus de vingt ans après avoir renoncé aux vanités du monde, il ait tout naturellement trouvé des accents augustinien pour retracer les étapes de sa propre « conversion ».

*
* *

Il serait malhonnête de conclure de ces quelques analyses que l'on est en mesure de connaître l'histoire intime de la « conversion » de Grégoire le Grand aussi parfaitement que celle d'Augustin. On ne saurait comparer les quatre phrases de la lettre à Léandre, auxquelles il convient de joindre la brève allusion repérée dans les *Dialogues*, aux treize livres des *Confes-*

43. *Conf.* 8, 6, 13, p. 186 : « Et de vinculo quidem desiderii concubitus quo artissimo tenebar, et saecularium negotiorum servitute quemadmodum exemeris, narrabo... » Dans la suite de la lettre à Léandre, d'autres expressions grégoriennes (cf. p. 115 : *causarum saecularium, pondus curae pastoralis*) ont un accent indéniablement augustinien (Cf. *Conf.*, *ibid.* p. 185 : *sarcina saeculi* ; p. 186 : *...ab eis negotiis, sub quorum pondere gemebam*).

sions ! Mais il ne faudrait pas non plus minimiser l'intérêt de ces confidences, car elles permettent d'éclairer un chapitre fort important de la biographie grégorienne. Leur contexte psychologique et historique aide à en préciser la portée. Grégoire les a écrites en 595, à une époque où il ressentait si intensément le poids accablant de ses responsabilités qu'il ne pouvait s'empêcher d'évoquer son entrée au monastère avec une immense nostalgie, en se reprochant d'avoir beaucoup trop tardé à goûter les joies de la contemplation, dont il est désormais de plus en plus privé, en raison de sa charge pontificale. Par ailleurs, comme il s'adresse à un ami, à un confident privilégié, à qui il a jadis expliqué comment il avait fini par embrasser la vie monastique, il peut se permettre d'être très discret, voire obscur, car son correspondant comprendra sans peine ce qu'il veut dire et quelques mots suffiront à éveiller en lui bien des souvenirs.

Mais ces mots, Grégoire ne les a pas employés au hasard et ce n'est pas à la chancellerie pontificale qu'il a laissé le soin de rédiger sa lettre à Léandre ! La manière dont il retrace les étapes de son cheminement spirituel permet d'affirmer l'entière authenticité grégorienne de ce texte capital. Une expérience originale s'y devine, même si elle s'exprime à l'aide d'expressions devenues traditionnelles. Certes, Grégoire apparaît comme un lecteur d'Augustin et de Cassien ; cela n'a rien d'étonnant, et l'on a raison de souligner de plus en plus combien l'auteur des *Confessions* et le courant de la tradition monastique ont marqué sa mentalité. L'influence proprement bénédictine dans sa « conversion » ne peut guère être démontrée : par contre, on doit admettre que l'exemple de l'évêque d'Hippone, illustre converti du iv^e siècle, et les analyses morales et spirituelles de Cassien l'ont guidé et éclairé sur sa propre évolution. Comment expliquer autrement qu'il se serve d'expressions que l'on retrouve à peu près identiques, et dans des contextes assez semblables, dans les *Confessions* ou les *Conférences* ? Il n'est pas non plus exclu que Grégoire ait tenu à se distinguer des *conuersi*, en insistant sur la difficulté qu'il ressentit si fortement de servir Dieu en restant dans le monde. Mais le plus important est qu'il s'arrange toujours pour laisser entendre que son itinéraire spirituel fut tout à fait original, finalement indépendant de toute influence ou de tout souci d'imitation : c'est pourquoi il explique très simplement ses hésitations, qui n'avaient pas les mêmes causes que celles d'Augustin, même si elles aboutissaient aussi à diviser son âme. Les soucis temporels, la recherche d'un prestige trop mondain auraient fini par affaiblir en lui l'attrait qu'il avait ressenti assez tôt pour la vie monastique. Pourquoi suspecter une telle affirmation, si simple qu'elle soit, et pourquoi chercher à tout prix à découvrir des causes extérieures à Grégoire lui-même ? Nous ne critiquons nullement ceux qui, pour éclairer la « conversion » de Grégoire, évoquent l'essor monastique, voire bénédictin, à Rome et en Italie, à la fin du vi^e siècle, mais nous pensons qu'il n'est pas inutile, avant toute autre recherche, de tirer de la lettre à Léandre les multiples renseignements que son auteur nous a fournis lui-même sur sa propre « conversion ».

Claude DAGENS