



HAL
open science

”Sora nostra matre Terra/la quale ne sustenta et governa” : l’idée de nature chez saint François et la revalorisation du monde terrestre au tournant du XIIIe siècle

Sonia Porzi

► **To cite this version:**

Sonia Porzi. ”Sora nostra matre Terra/la quale ne sustenta et governa” : l’idée de nature chez saint François et la revalorisation du monde terrestre au tournant du XIIIe siècle. Donatella Bisconti, Cristina Schiavone. L’idée de nature du Moyen Âge à nos jours: une harmonie dissonante, eum edizioni università di macerata, pp.29-46, 2018. hal-01998602

HAL Id: hal-01998602

<https://uca.hal.science/hal-01998602>

Submitted on 15 Apr 2020

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.

a cura di
Donatella Bisconti e Cristina Schiavone

L'idée de nature du Moyen Âge à nos jours : une harmonie dissonante

Sonia Porzi

« Sora nostra matre Terra / la quale ne sustenta et governa » : l'idée de nature chez saint François et la revalorisation du monde terrestre au tournant du XIII^e siècle

Le chroniqueur anglais Roger de Wendover rapporte que la première entrevue, orageuse, entre saint François et le pape Innocent III, se serait conclue sur le souverain mépris du pontife envers le pauvre d'Assise : « Va, frère, chercher les porcs auxquels on doit te comparer plutôt que les hommes, roule-toi avec eux dans la fange et accomplis auprès d'eux tes fonctions de prédicateur en leur transmettant la règle que tu as préparée »¹. Ayant pris les paroles d'Innocent III à la lettre, François serait allé se rouler dans la boue avec un troupeau de porcs rencontré dans les rues de Rome, pour revenir devant le pontife barbouillé de fumier, et c'est ainsi que, par son esprit d'obéissance, il serait parvenu à infléchir le pape.

Thomas de Celano, le fameux hagiographe de saint François, donne de cette première entrevue, une version moins dramatique². Mais il n'en reste pas moins que presque tout oppose François d'Assise et Innocent III, et en particulier leur conception du rapport au monde et à la création³. Le pape Innocent III, né Lothaire de Segni et auteur du *De contempu mundi et de miseria humanae conditionis*, est pétri de la spiritualité

¹ André Vauchez, *François d'Assise*, Paris, Fayard, 2009, p. 98.

² Cf. Thomas de Celano, *Vita prima*, in Théophile Desbonnets, Damien Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise, Documents, écrits et premières biographies*, Paris, Éditions franciscaines, 1968, 1C 33, p. 220.

³ Cf. Jacques Le Goff, *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*, Paris, Gallimard, 2004, p. 61.

monastique du haut Moyen Âge occidental qui prône la fuite, le refus, le mépris du monde⁴. Pour François au contraire, le monde est l'écrin créé par Dieu pour l'homme et en tant que tel, il doit être loué pour son utilité et sa beauté dans un esprit de fraternité universelle. Telle est du moins l'idée que l'on se fait généralement de la théologie franciscaine véhiculée par le début du *Cantique des créatures*. Lue dans cette perspective, cette louange apparaît donc en rupture totale avec la spiritualité de l'époque, où prédomine encore largement le précepte du *contemptus mundi*.

La question qui se pose alors est de mesurer cette rupture et de l'interpréter. Quel est exactement ce monde dont le *contemptus mundi* prône le mépris et dans quelle mesure la création, au sens de nature, est-elle concernée ? Saint François est-il complètement affranchi de cette tradition monastique héritée du haut Moyen Âge et en quoi s'en distingue-t-il ?

1. *Le dualisme hérité de l'Antiquité*

Dans la cosmologie médiévale, la position de la terre au centre de l'« univers-oignon » selon l'expression de Michel Balard, ne correspond pas en soi à la valorisation du monde terrestre :

Cette représentation s'accorde avec la vision chrétienne d'une humanité pécheresse vivant entre les créatures spirituelles d'en haut et les démons, placés encore plus bas qu'elle (au centre de la Terre). On doit donc rejeter l'idée selon laquelle la position de la Terre au centre de l'univers exalterait la grandeur de l'homme. En effet, le globe terrestre est au centre parce que l'élément dont il est fait est le plus lourd et le moins noble. Par ailleurs, le Ciel, bien que plus éloigné du centre, a cependant davantage de valeur que la Terre, qui recèle en son sein les zones infernales (*infernus*, lieu d'en bas)⁵.

⁴ Cf. Vauchez, *François d'Assise*, cit., p. 409.

⁵ Michel Balard, *Monde*, in Claude Gauvard *et al.*, *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2002, pp. 936-940.

Cette conception dualiste du cosmos prédomine jusqu'au XII^e siècle, et elle s'accroît encore dans la nouvelle représentation aristotélico-ptolémaïque qui est beaucoup plus structurée, avec une hiérarchisation des enveloppes concentriques selon la nature de l'élément qui la compose (la terre, l'eau, l'air et le feu sous l'orbe lunaire, et au-dessus le ciel (et les astres), composé d'éther, une cinquième substance inaltérable (la quinte essence). Le cosmos médiéval se divise ainsi entre le monde sublunaire des corps terrestres, soumis à la corruption et adapté à l'homme qui est sujet au péché, et le monde supralunaire des corps célestes incorruptibles, un monde sidéral adapté à la divinité⁶.

Depuis l'Antiquité, ce dualisme du macrocosme se reflète dans le microcosme qu'est l'homme⁷. Des pythagoriciens aux stoïciens, en passant par le Platon du *Phèdre*, le corps est la prison de laquelle l'âme doit se libérer. Cette double connotation, négative du corps et positive de l'esprit ou de l'âme, est reprise au sein du christianisme dans une perspective qui est désormais l'accès du fidèle au Salut. Repris par les ascètes du désert, ce dualisme est exporté en Occident d'abord dans le milieu monacal avant d'être étendu aux laïcs. Au sein de la Patristique, l'antagonisme corps-âme tend encore à s'accroître, surtout chez les pères occidentaux avec Hilaire, Jérôme, Ambroise et en particulier Augustin dont l'influence sera prédominante⁸.

Ainsi s'impose une série d'interprétations bibliques qui valorisent l'âme au détriment du corps. C'est le cas des passages de la *Genèse* relatifs à la création de l'homme, fait à l'image de Dieu pour ce qui est de son âme (Gn 1,26-27), et modelé dans la glaise pour ce qui est de son corps (Gn 2,7). De même, dans le sillage d'Augustin, les passages pauliniens concernant la concupiscence de la chair (1Co 7-9 ; 1Co 15 et Rm 13,13-14) sont assimilés au péché d'Adam et Ève, induisant ainsi une

⁶ Cf. *Ibidem*.

⁷ Cf. *Ibidem*.

⁸ V. Francesco Lazzari, *Il Contemptus mundi nella Scuola di S. Vittore*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1965.

confusion durable entre péché originel et péché charnel⁹. Avec Anselme de Cantorbéry (1033-1109), émerge en outre l'idée que l'homme et le monde ont été créés par Dieu pour remplacer dans l'au-delà les anges déchus. Dès lors, pour l'homme qui aspire à s'élever à son état spirituel, le corps et le monde corrompu sur lesquels règne le démon sont une prison¹⁰.

2. *La tradition du « contemptus mundi »*

C'est dans ce contexte que se développe entre les X^e et XIII^e siècles le motif du *contemptus mundi*. Issu de la spiritualité monastique, ce précepte est initialement prôné pour les moines dans une perspective de valorisation de la vie contemplative. Le *contemptus mundi*, ou *abjectio mundi* consiste à mépriser et à rejeter le monde *vanitas vanitatum*, selon l'*Ecclésiaste*. S'appuyant aussi sur le *Livre de Job*, le *contemptus mundi* dénonce en effet l'aspect périssable et donc vain du monde en opposition à l'éternité de Dieu¹¹. Le mépris du monde (la richesse, le pouvoir et les femmes) s'accompagne du mépris du corps, le *contemptus corporis* ou *abjectio corporis*, davantage basé sur les passages pauliniens. C'est sous la plume de Lothaire de Segni, futur pape Innocent III, que ce motif trouvera la plus large diffusion, dans le *De contemptu mundi*¹².

Connu aussi sous les titres de *De miseria humane conditionis*, *De vilitate humane conditionis*, ce bref traité, destiné aussi aux laïcs, vise, comme le rappelle Robert Bultot, à briser l'orgueil de l'homme et le conduire à l'humilité en lui rappelant la misère de sa condition terrestre, de sa vie morale, de l'état ca-

⁹ V. Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, L. Levi, 2006.

¹⁰ Cf. Frédéric Munier, *Création*, in Gauvard *et al.*, *Dictionnaire du Moyen Âge*, cit., pp. 364-365.

¹¹ Cf. Robert Bultot, *Anthropologie et spiritualité. À propos du « contemptus mundi » dans l'école de Saint-Victor*, « Revue de sciences philosophiques et théologiques », LI, 1967, pp. 4-5.

¹² Cf. Robert Bultot, *Mépris du monde, misère et dignité de l'homme, dans la pensée d'Innocent III*, « Cahiers de civilisation médiévale », 4^e année (n° 16), octobre-décembre 1961, pp. 441-456.

davérique et du sort éternel réservé aux pécheurs¹³. Et il ajoute : « *Le contemptus mundi* s'inscrit en effet dans une vision très sombre de la vie sur terre, lieu d'exil et d'emprisonnement dans le corps, dont il est insensé de ne pas aspirer à être délivré au plus tôt »¹⁴. Le *De miseria humane conditionis* ne traite donc pas à proprement parler de mépris du monde, mais de la misérable condition humaine. Toutefois, la doctrine du *contemptus mundi* s'y exprime dans la condamnation de la vanité des choses terrestres, des activités et des créations humaines, objets de luxe ou de beauté. Par ailleurs, R. Bultot a bien montré comment misère, humilité et mépris du monde s'articulent dans la pensée de Lothaire à la lumière de deux sermons basés sur la même citation johannique : « n'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde. Car tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair » (1Jn 2,15-16)¹⁵.

En vérité, le *De miseria humane conditionis* était conçu comme le premier volet d'un diptyque qui devait traiter aussi de la dignité de l'homme, illustrée par ailleurs dans les sermons et d'autres œuvres de Lothaire¹⁶. Conformément à la tradition monastique, la *dignitas hominis* correspond à la dignité de l'âme, opposée à la vileté du corps et elle est le principe du mépris du monde. En effet, si l'indignité de l'homme est de s'attacher au monde périssable, sa dignité est de s'en détacher pour s'élever vers Dieu. Ainsi, comme l'explique Robert Bultot : « la condition humaine, c'est plutôt l'homme considéré dans sa corporéité et ses rapports avec le monde ; la nature humaine davantage l'homme considéré comme âme et dans ses rapports avec Dieu. Cette distinction n'est d'ailleurs pas étrangère à un fond de platonisme greffé sur des éléments bibliques dont il altère sensiblement la signification originelle »¹⁷. Le mépris du monde concerne donc le corps, les créations humaines, au double sens d'entreprises et de produits terrestres, c'est-à-dire

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 445.

¹⁴ *Ibidem*, p. 447.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 446-447.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 448-449.

¹⁷ *Ibidem*, p. 455.

les rapports sociaux et les objets, toute l'activité transformatrice de l'homme qui cherche vainement à dépasser le caractère transitoire du monde. Qu'en est-il de la nature à proprement parler ? En d'autres termes, le *contemptus mundi* concerne-t-il le monde minéral, végétal et animal à l'état brut, l'ensemble de la création ?

3. *La domination de la nature dans le « contemptus mundi »*

Dans la tradition monastique du X^e au XII^e siècles, le mépris du monde peut s'étendre à la nature elle-même, comme dans le *De mundi contemptu* de Roger de Caen :

Il ne sied pas à l'admirable créature d'un pareil Artisan d'admirer ce qui lui est inférieur. La lune brille pour toi, pour toi roule la carrière du soleil, et c'est pour toi que les étoiles sont semées dans l'immensité du ciel. Le jour est à toi, la nuit t'appartient, l'éther igné est ta chose, c'est pour toi que les temps étirent leur révolution. L'univers entier est à toi et tout ce qu'il renferme est soumis à ta volonté [...] Toi donc, qui es si grand, qui surpasses tellement toutes choses et n'es inférieur qu'à Dieu seul, ne te soumets pas au règne du péché : non, ne poursuis pas ces choses éphémères. Mais transcende en esprit la terre basse, prends avec courage l'étroit chemin des cieux. Vie, santé, toutes les choses humaines ne sont qu'ombre et fumée. Toutes passent, tu n'en vois pas une demeurer. Que ces réalités inférieures qui périssent n'aient point pour toi de charme ; que la terre ne te souille pas, être céleste, de sa poussière¹⁸.

L'homme, supérieur à toutes les créatures terrestres, déchoit donc s'il s'attache à ce qui lui est inférieur. On retrouve cette idée dans le *De vanitate mundi* et dans le *De miseria* de Hugues de Saint Victor pour qui le salut de l'homme « est conditionné par la conscience qu'il prend de cette dignité et du néant des choses transitoires »¹⁹. Comme pour Roger de Caen, cette prise de conscience conduit chez Hugues de Saint Victor, au mépris et à la fuite du monde. C'est dans ce sillage que s'inscrit Lothaire de Segni. Chez lui aussi, la domination que l'homme

¹⁸ Roger de Caen, *Carmen de mundi contemptu*, in Paul Migne (éd.), *Patrologia Latina*, CLVIII, 703D-704B, cité par Bultot, *Mépris*, cit., p. 451.

¹⁹ *Ibidem*.

est appelé à exercer sur toute la création est le signe de sa vocation transcendante, au nom de laquelle il est appelé à ne pas s'abaisser aux choses qui lui sont inférieures et à les mépriser. Si cette injonction de mépris de la création est propre au motif du *contemptus mundi*, elle repose sur l'idée, biblique celle-là, que l'homme est appelé à exercer sa domination sur le reste de la création, comme le souligne Lothaire : « [Dieu] a voulu que l'homme, créé à son image, participât de sa divinité, plaçant toute chose sous ses pieds, les brebis et les bœufs de l'univers, et jusqu'aux animaux des champs, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, qui sillonnent les sentiers de l'océan »²⁰.

C'est principalement dans le premier chapitre de la *Genèse* que s'illustre ce rapport de domination de la nature, dont il est dit qu'elle a été créée par Dieu pour l'utilité de l'homme. Ce projet semble présent en amont de la création de l'homme lui-même, dès le quatrième jour, lors de la création des luminaires qui ont pour fonction d'éclairer la terre et de scander le temps des hommes : « Dieu dit : – Qu'il y ait des luminaires au firmament du ciel pour séparer le jour de la nuit et qu'ils servent de signes tant pour les fêtes que pour les jours et les années, et qu'ils servent de luminaires au firmament du ciel pour illuminer la terre » (Gn 1,14-15). Pour ce qui du monde animal, ce rapport d'utilité se transforme en rapport de soumission au moment de la création de l'homme, au sixième jour : « Dieu dit : – Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre » (Gn 1,26). Le rapport au monde végétal peut entrer dans cette logique de soumission dans la mesure où il est donné comme nourriture aussi bien aux animaux qu'aux hommes : « Dieu dit : – Voici, je vous donne toute herbe qui porte sa semence sur toute la surface de la terre et tout arbre dont le fruit porte sa semence ; ce sera votre nourriture. À toute bête de la

²⁰ *Sermon pour la fête de la conversion de saint Paul*, in Paul Migne (éd.), *Patrologia Latina*, S. IX in f. conv. s. Pauli, PL 402 AC., cité par Bultot, *Mépris*, cit., p. 449. On retrouve le même motif dans la lettre I, 13, *ibidem*, Ep. I, 13, PL CCXIV, 10 D-11 A.

terre, à tout oiseau du ciel, à tout ce qui remue sur la terre et qui a souffle de vie, je donne pour nourriture toute herbe mûrissante... » (Gn 1,29-31). Les rapports de domination qui se dessinent dans ces deux passages établissent ainsi une hiérarchie où le règne végétal est la pâture du règne animal lui-même soumis à l'homme qui domine l'ensemble²¹. D'une certaine manière, cette vocation rejoint la fonction de jardinier assignée à l'homme dans le Paradis terrestre : « Le Seigneur Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour cultiver le sol et le garder » (Gn 2,15).

C'est dans cette tradition biblique que s'inscrit l'activité agricole des moines entre XI^e et XIII^e siècles. L'image du moine défricheur, véhiculée par l'iconographie médiévale, renvoie à une conception du défrichement, mise en évidence par Georges Duby, comme activité spirituelle des moines pour retrouver le jardin d'Éden²². Comme l'ont bien montré Grésillon et Sajaloli, le jardin du cloître bénédictin témoigne en effet lui aussi de la place centrale de l'homme et de sa volonté de domination de la nature²³. Par son plan christique et édénique, le jardin de cloître est à l'image du jardin d'Éden, coupé du monde et rigoureusement structuré autour d'une fontaine ou d'un arbre central en quatre parties ordonnées, où la végétation est contrôlée et le désherbage systématique hautement symbolique. Nous sommes bien loin de la prescription de François qui, d'après la *Légende de Pérouse*, demandait au frère jardinier « de ne pas tout planter en légumes, mais de laisser une partie du terrain pour les plantes vivaces qui produiraient, en leur temps, nos sœurs les fleurs »²⁴. Le cloître bénédictin, espace clôturé mais ouvert vers le ciel qui privilégie la dimension verticale du rap-

²¹ Cf. Étienne Grésillon, Bertrand Sajaloli, *Lire les rapports entre humains, nature et divin dans l'exemple du catholicisme*, « Géoconfluences », 2016, p. 1. <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-thematiques/fait-religieux-et-construction-de-l-espace/articles-scientifiques/rapports-humains-et-nature-ecosystemes-catholiques> [cons. le 02/01/2018].

²² Cf. Georges Duby, *L'art cistercien*, Paris, Flammarion, 1998, p. 116.

²³ Cf. Grésillon, Sajaloli, *Lire les rapports entre humains*, cit., p. 2.

²⁴ *Légende de Pérouse*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., LP 51, p. 934.

port à Dieu, liée à la vie contemplative, est aussi aux antipodes de la vision des frères franciscains qui, selon le récit rapporté dans le *Sacrum Commercium*, déclaraient du haut d'une colline face au splendide panorama : « hoc est claustrum nostrum »²⁵. Une conception ouverte sur le monde entier, inscrite dans l'horizontalité, y compris dans le rapport avec le reste de la création, étranger à toute forme de domination de la nature.

4. Héritage et limites du « *contemptus mundi* » chez saint François

Pour apprécier la part de nouveauté établie par François dans son rapport au monde et à la nature en particulier, il convient d'abord de cerner, dans ses écrits et ses hagiographies, les aspects qui le rattachent encore au *contemptus mundi* dont il n'est pas complètement émancipé. L'expression elle-même est d'ailleurs reprise dans la *Légende majeure* par Bonaventure qui en fait le corollaire de l'aspiration à la vie spirituelle : « À force de prier il parvint à un désir du ciel si puissant et à un mépris si total des choses de la terre par amour pour la patrie d'En-Haut qu'il commençait à apprécier sa découverte du "trésor caché" [...] ce trafic spirituel commence par le mépris du monde »²⁶. François rappelle d'ailleurs lui-même dans sa *Lettre à tous les fidèles* que leurs ennemis sont « la chair, le monde et le diable »²⁷. Le mépris du monde s'illustre par exemple dans le rejet des conversations mondaines, rappelé par Thomas de Celano qui commente : « Le monde n'avait plus aucune saveur pour lui qui avait part aux douceurs du ciel, et son goût affiné par les délicatesses divines ne pouvait plus supporter les grossières joies humaines »²⁸.

²⁵ *Sacrum Commercium*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., SC 63, p. 1309.

²⁶ Saint Bonaventure, *Legenda major*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., LM 1,4, p. 571.

²⁷ Saint François, *Lettre à tous les fidèles*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., 1 Let 63, p. 116.

²⁸ Thomas de Celano, *Vita secunda*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., 2C 94, pp. 403-404.

Conformément à la tradition, le *contemptus mundi* s'accompagne chez François du *contemptus corporis*. On retrouve ainsi sous sa plume l'image classique des vers qui rongeront le corps périssable du pécheur²⁹. Les désirs charnels font l'objet de flagellation et de mortification, pour les frères et plus encore pour lui-même, comme le représente le fameux épisode des sept bonhommes de neige façonnés par François en forme de famille charnelle, après s'être flagellé et roulé nu dans la neige pour punir son corps, « frère âne », de la tentation³⁰. Bonaventure rappelle d'ailleurs que François appelait son corps « frère âne » « pour signifier qu'il fallait le surcharger de travail et de fardeaux, le fouetter souvent et le nourrir du premier picotin venu »³¹. Ces mortifications du corps s'accrochèrent encore après sa stigmatisation d'après la *Légende des trois compagnons*, et « il se montrait extrêmement dur pour son corps » au point que « à la veille de sa mort, il reconnut qu'il avait beaucoup péché envers son frère le corps »³². La spiritualité franciscaine se caractérise d'ailleurs dans la modération du *contemptus corporis* pour les frères, en particulier sur la question des jeûnes. On retrouve une même forme d'équilibre dans la fréquentation de la société humaine et urbaine, qui est au cœur de la mission franciscaine.

Cette émancipation de François par rapport à la tradition monastique dans une pratique mesurée du *contemptus mundi*, se décline aussi dans son rapport à la Création et à la nature en particulier. Certes, dans le sillage de la *Genèse*, François a une conception de la nature créée par Dieu pour l'utilité de l'homme. C'est là un des sens du « per » à valeur de finalité, répété pour chaque élément dans le *Cantique des Créatures* : « laudato si, mi signore, per sora luna », « per frate ven-

²⁹ Cf. Saint François, *Lettre à tous les fidèles*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., 1 Let 82, p. 117.

³⁰ Cf. Thomas de Celano, *Vita secunda*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., 2C 116-117, p. 424.

³¹ Saint Bonaventure, *Legenda major*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., LM 5,6, p. 605.

³² *Légende des trois compagnons*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., 3S 14, pp. 816-817.

to », « per aere e nubilo e sereno e omne tempo », « per sor aqua », « per frate focu », « per sora nostra matre terra »³³. Dans le sillage de la *Genèse*, les éléments sont créés pour être utiles à l'homme, comme le montre la répétition des adjectifs « utile » et « prezioso » mais aussi les pronoms personnels à la première personne du pluriel, qui renvoient aux hommes : « al- lumini noi », « ne sustenta e governa ». Toutefois, ce « noi » pourrait aussi englober l'ensemble des créatures (l'homme et les animaux), comme le suggère la référence au climat « aere e nubilo e sereno e omne tempo per lo quale a le tue creature dai sostentamento ». En effet, le cycle des saisons est à l'origine de la végétation qui est donnée, dans la *Genèse*, comme alimentation aussi bien aux animaux qu'à l'homme. Le polyp- tote « sostentamento/sostenta » souligne d'ailleurs cette fonc- tion d'alimentation du monde végétal, de la terre nourricière. D'une certaine manière, on retrouve donc dans le *Cantique* la conception d'un monde créé pour l'homme, une sorte d'écrin fait sur mesure pour lui. On retrouve cette conception dans la *Légende de Pérouse* où toute créature est appelée à procla- mer « C'est Dieu qui m'a créée pour toi, ô homme ! »³⁴. Mais à la différence de la *Genèse* et de son interprétation dans le contexte du *contemptus mundi*, cette utilité de la nature ne conduit pas chez François à une domination de l'homme sur le reste de la création.

5. *Le refus de la domination de la nature*

Dans la conception franciscaine, la nature n'a pas vocation à être soumise à l'homme, mais elle manifeste au contraire la fra- ternité universelle au sein de la création, l'égalité entre toutes les créatures, générées par le même Père. Loin de dominer le règne animal, végétal ni même minéral, l'homme est appelé par Fran-

³³ Cf. Vittore Branca, *Il cantico di Frate Sole, Studio delle fonti e testo critico*, prefazione di Giorgio Bárberi Squarotti e Carlo Ossola, Firenze, Olschki, 1950, pp. 93-98.

³⁴ *Légende de Pérouse*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., PL 51, p. 934.

çois à se soumettre, au nom de l'obéissance, « non seulement aux hommes, mais aux bêtes et aux fauves eux-mêmes »³⁵. Dans ce contexte de fraternité universelle qui préside au *Cantique*, la seule de toute la Création à bénéficier d'un statut particulier est la terre : « sora nostra matre terra ». Ce double statut de sœur et de mère, dessine donc avec la terre nourricière un rapport non seulement de fraternité mais aussi de filiation, diamétralement opposé au rapport de soumission prôné par le *contemptus mundi* sur la base du récit de la *Genèse*.

La fraternité qui préside aux relations entre l'homme et les trois règnes abolit tout rapport vertical et hiérarchique au sein de la Création, en faveur d'une horizontalité des liens. Ainsi, toutes les créatures sont-elles pareillement appelées à louer leur créateur. C'est le sens de l'interprétation du « per » du *Cantique* entendu comme préposition introduisant des compléments d'agent (« loué sois-tu par la lune »...). Cette interprétation du *Cantique* comme appel lancé à toute la Création pour qu'elle loue son Créateur, se fonde sur le *Psaume 148* et trouve écho dans d'autres écrits de François, comme la *Lettre à tous les fidèles* : « que toute créature qui est dans le ciel et sur la terre, dans la mer et dans les abîmes, rende à Dieu louange, gloire, honneur et bénédiction »³⁶. On en retrouve aussi l'écho dans la tradition hagiographique. Thomas de Celano rapporte que François « ne manquait pas d'exhorter tous les oiseaux, tous les animaux, les reptiles et même les créatures insensibles, à louer et aimer le Créateur »³⁷. Plus loin, il rappelle que François prêchait aux fleurs et qu'il exhortait tous les éléments de la Création à aimer Dieu : « les moissons, les vignes, les rochers et les forêts, tous les sites riants, les fontaines, les bosquets, la terre, le feu, l'air, le vent »³⁸. Dans ses *Admonitions*, François lui-même ira jusqu'à dire que l'homme n'est pas celui qui rend

³⁵ Saint François, *Salutation des vertus*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., SV 17, p. 149.

³⁶ Saint François, *Lettre à tous les fidèles*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., 1 Let 61, p. 115.

³⁷ Thomas de Celano, *Vita prima*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., 1C 58, p. 243.

³⁸ *Ibidem*, 1C 81, p. 262.

mieux grâce à son Créateur : « Considère, ô homme, le degré de perfection auquel t'a élevé le Seigneur : il a créé et formé ton corps à l'image du corps de son Fils bien-aimé, et ton esprit à la ressemblance de son esprit. Et malgré cela, toutes les créatures qui sont sous le ciel servent leur créateur mieux que toi »³⁹. On mesure le renversement opéré ici par François par rapport à la tradition du *contemptus mundi*. Dans cette nouvelle conception chorale de la création, quelle est donc l'utilité de la nature pour l'homme, outre la fonction nourricière du règne végétal ?

6. *L'utilité de la nature dans sa dimension symbolique*

À un premier niveau, les termes « *sostentamento/sostentare* », employés dans le *Cantique*, renvoient à la survie du corps humain, auquel la nature apporte sa substance nourricière. Mais la nature a aussi une utilité spirituelle pour l'homme, elle nourrit aussi son âme, d'une certaine manière. Cette fonction est soulignée dans le *Cantique* par l'expression « *de te altissimo porta significazione* » référée au soleil. Le soleil n'est pas seulement utile à l'homme pour sa survie sur terre, en lui apportant la lumière, il l'édifie spirituellement en le renvoyant à Dieu dont il devient le symbole.

Cette approche allégorique de la nature, comparable à un livre ouvert, est récurrente dans les sources hagiographiques qui évoquent l'amour fraternel de François pour les créatures : « il était enclin cependant à plus de douceur pour celles qui, par leur nature ou par l'enseignement symbolique de l'Écriture, rappellent l'amour et la douceur du Christ »⁴⁰ ou encore : « il contemplait ainsi avec tendresse et avec joie tout ce qui présentait une ressemblance allégorique avec le Fils de Dieu »⁴¹. Tel est le cas par exemple de cette brebis pour laquelle s'émeut François : « ne vois-tu pas cette brebis qui marche avec tant de

³⁹ Saint François, *Admonitions*, Adm 5, 1-2, p. 44.

⁴⁰ Saint Bonaventure, *Legenda minor*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., Lm 3,6, p. 719.

⁴¹ Thomas de Celano, *Vita prima*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., 1C 77, p. 258.

douceur au milieu des chèvres et des boucs ? Ainsi marchait Notre-Seigneur Jésus-Christ, doux et humble, parmi les pharisiens et les chefs des prêtres »⁴². De la même manière, plusieurs sources rapporte qu'« il ramassait les vers sur son chemin, de peur de les voir écrasés par les passants »⁴³. Dans la première version de sa légende, Thomas de Celano nous livre la clef allégorique de cet épisode pittoresque, en expliquant que François « témoignait aux vers eux-mêmes un grand amour, car il avait appris ce qui est dit du Sauveur : Je suis un ver et non un homme »⁴⁴. Il en va de même pour les pierres sur lesquelles il marchait avec respect « par amour de celui qui est appelé “La pierre” », nous rapporte la *Légende de Pérouse*. Thomas de Celano précise à ce sujet que quand il récitait ce passage du psaume : « tu m'as élevé jusque sur le rocher », il le transformait pour plus de respect en « tu m'as élevé jusque sous les pieds du rocher »⁴⁵. Les fleurs lui rappelaient l'arbre de Jessé : « Quelle dilatation de toute son âme lorsqu'il considérait la beauté des fleurs et en respirait le parfum ! Il reportait alors sa contemplation sur la beauté de cette autre fleur printanière qui sortit radieuse de la tige de Jessé et dont le parfum rendit la vie à des milliers de morts »⁴⁶. Les arbres le renvoyaient à la Croix, c'est pourquoi il défendait aux frères qui allaient couper du bois d'en abattre les troncs⁴⁷. L'eau était à ses yeux le symbole de la pénitence qui lave l'âme du péché : « quand il se lavait les mains, il choisissait un endroit où l'eau des ablutions ne serait pas ensuite foulée aux pieds », peut-on lire dans la *Légende de*

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Thomas de Celano, *Vita secunda*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., 2C 165, p. 464.

⁴⁴ Thomas de Celano, *Vita prima*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., 1C 80, p. 261.

⁴⁵ Thomas de Celano, *Vita secunda*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., 2C 165, p. 464.

⁴⁶ Thomas de Celano, *Vita prima*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., 1C 81, pp. 261-262.

⁴⁷ Cf. Thomas de Celano, *Vita secunda*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., 2C 165, p. 464.

*Pérouse*⁴⁸. D'autres exemples montrent que certains animaux, comme les mouches, la truie, les corbeaux, pouvaient revêtir à ses yeux une dimension au contraire négative, toujours en association avec une symbolique biblique⁴⁹.

La symbolique associée dans la vision franciscaine aux règnes minéral, végétal, animal et aux éléments eux-mêmes (eau, feu), relève en vérité d'une grille de lecture commune au Moyen Âge, dans le sillage des bestiaires christianisés. Mais comme l'a bien montré André Vauchez, l'originalité de la vision franciscaine tient à l'ancrage que son interprétation conserve dans la réalité du monde, sa polarisation du côté du comparant, dans le monde terrestre :

Chez les auteurs et les artistes du haut Moyen Âge, en effet, la signification allégorique ou morale attribuée aux animaux se superposait à leur réalité immédiate et l'effaçait [...] Il n'en allait pas de même pour François : il était touché par la réalité sensible et par la beauté des créatures qui avaient à ses yeux une valeur particulière, indépendante de leur signification symbolique ou de leur utilité sociale⁵⁰.

7. L'utilité de la Création comme support de contemplation divine

Nombreux sont les épisodes rapportés dans les sources hagiographiques où la Création témoigne de l'œuvre de Dieu car toutes les créatures, même les plus petites, procèdent du « même et unique principe »⁵¹. C'est le Dieu créateur que François sait découvrir en toute chose, l'« Artisan souverain »⁵², l'« Ou-

⁴⁸ *Légende de Pérouse*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., LP 51, p. 933.

⁴⁹ Pour frère mouche, cf. Saint Bonaventure, *Legenda major*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., LM 5,6, p. 605, et pour la truie qui dévore l'agneau, *ibidem*, LM 8,6, p. 636.

⁵⁰ Vauchez, *François d'Assise*, cit., pp. 398-399.

⁵¹ Saint Bonaventure, *Legenda major*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., LM 8,6, p. 636.

⁵² Saint Bonaventure, *Legenda minor*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., Lm 3,5 p. 719.

vrier »⁵³. Le spectacle de la création devient ainsi pour lui le support d'une dynamique de contemplation et d'élévation vers Dieu⁵⁴ : « de ce spectacle qui faisait sa joie, il remontait jusqu'à celui qui est la cause, le principe et la vie de l'univers. Il savait, dans une belle chose, contempler le Très Beau [...]. Il poursuivait à la trace son Bien-Aimé en tout lieu de sa création, se servant de tout l'univers comme d'une échelle pour se hausser jusqu'au trône de Dieu »⁵⁵.

Dans ce mysticisme spéculatif inspiré par le néoplatonisme à travers l'œuvre du Pseudo-Denys, les créatures sont des points d'appui permettant de s'arracher à la matière pour s'élever vers les choses d'en haut, en suivant les étapes de la hiérarchie céleste. La démarche de François s'en distingue cependant, inaugurant un renversement qui marquera l'histoire de l'Occident : la dignité de l'homme ne réside plus dans le détachement des choses inférieures, mais dans la reconnaissance de la création divine dans les choses les plus humbles :

Pour lui, les choses ne sont pas de simples instruments d'une remontée de l'esprit vers Dieu ; chacune d'entre elles contient une part de divin et c'est en déchiffrant « le livre du monde » qu'on peut entrer en relation avec le Créateur ». « Ainsi, du simple fait qu'il s'est senti partie inhérente de la création et non extérieur à elle, François a contribué à faire évoluer la sensibilité occidentale vis-à-vis de la nature qu'il a réhabilitée et ennoblie en y retrouvant l'image de Dieu⁵⁶. [...] Alors que dans les récits de visions bibliques ou apocalyptiques l'homme de Dieu était élevé au-dessus de la terre – et parfois jusqu'au septième ciel !- pour recevoir une illumination divine, avec François le ciel descendait sur la terre, à la fois dans la création où il rencontrait Dieu et à travers la figure du séraphin qui lui manifesta l'union du divin et de l'humain dans la personne du Christ crucifié dont il allait devenir à son tour l'image vivante par sa stigmatisation⁵⁷.

⁵³ Thomas de Celano, *Vita secunda*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., 2C 165, p. 463.

⁵⁴ Cf. S. Bonaventure, *Legenda minor*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., Lm 3,5, p. 719.

⁵⁵ Thomas de Celano, *Vita secunda*, in Desbonnets, Vorreux (éd.), *Saint François d'Assise*, cit., 2C 165, p. 463.

⁵⁶ Vauchez, *François d'Assise*, cit., p. 408.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 409.

Au terme de cette réflexion, nous pouvons revenir à l'épisode d'où nous sommes partis : la première rencontre entre saint François et le pape Innocent III qui envoie le *poverello* se rouler dans la boue. Cet épisode, sans doute apocryphe, résume cependant bien l'opposition de perspective entre le Pauvre d'Assise et Innocent III, Lothaire de Segni, auteur du *De contemptu mundi*, qui renvoie François à la misère de sa condition humaine pour lui signifier qu'il n'est pas digne de prêcher le royaume des cieux. Pour François, c'est justement dans cette humiliation, dans cet abaissement que l'homme trouve sa dignité, dans cette conscience d'être sur le même plan que le reste de la création. Plus globalement, cet épisode reflète ainsi l'opposition entre la tradition du *contemptus mundi* qui prône la domination de l'homme sur la nature, et la conception nouvelle inaugurée par saint François pour qui le monde terrestre et la nature reflètent l'œuvre du Dieu créateur, et qui voit dans les créatures les plus humbles le reflet du Dieu rédempteur.

Cette valorisation du monde terrestre, en particulier dans le *Cantique*, a été interprétée comme une affirmation doctrinale contre le dualisme radical prôné à l'époque de François par les Cathares⁵⁸. Selon eux, le monde terrestre n'est pas seulement corrompu par le péché, il est l'empire de Satan qui en est le principe créateur. Cette interprétation lumineuse permet d'ancrer la pensée de François dans le contexte spécifique de diffusion de l'hérésie cathare dans les communes de l'Italie du nord et du centre de la péninsule au XIII^e siècle. Mais cette lecture du *Cantique* n'exclut pas une autre interprétation, proposée par Le Goff, qui inscrit cette valorisation du monde terrestre dans une perspective de plus longue durée. Pour lui, cette innovation franciscaine s'inscrit dans une mutation plus large des valeurs de l'Occident chrétien à l'aube de la modernité. Ainsi le *Cantique* témoignerait-il de cette « grande conversion de la société chrétienne au monde terrestre » que Le Goff situe entre le milieu du XII^e et le milieu du XIII^e siècles⁵⁹. C'est ce qu'il ap-

⁵⁸ V. Nicolò Pasero, *Laudes creaturarum*, Parma, Pratiche, 1992.

⁵⁹ Cf. Le Goff, *Héros*, cit., p. 1281.

pelle aussi « le temps de la descente des valeurs du ciel sur la terre »⁶⁰ :

la Chrétienté latine, sans éliminer complètement la doctrine du mépris du monde (*contemptus mundi*) qui survivra longtemps, a choisi la conversion au monde terrestre dans des limites compatibles avec la foi chrétienne⁶¹. [...] Les hommes restent des chrétiens profondément soucieux de leur salut. Mais désormais le salut s'obtient par un double investissement : sur la terre et au ciel. Il y a à la fois émergence de valeurs terrestres légitimes et salvatrices comme la transformation du travail de valeur négative de pénitence en valeur positive de collaboration à l'œuvre créatrice de Dieu, descente de valeurs du ciel vers la terre⁶². [...] C'est la grande conversion de la société chrétienne au monde terrestre. La route est libre pour un premier accès à la modernité⁶³.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 1266.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 1266-1267.

⁶² *Ibidem*, pp. 1267-1268.

⁶³ *Ibidem*, p. 1281.