

**Studia Romanica  
de Debrecen**  
Bibliothèque Française N° 5  
Directeur de la publication : Tivadar Gorilovics

---

## **REGARDS CROISÉS**

**Recherches en Lettres et en Histoire, France et Hongrie**

**Textes publiés sous la responsabilité de  
Jean-Luc FRAY et Tivadar GORILOVICS**



Presses Universitaires Blaise Pascal

Debrecen, 2003

Maquette : József Varga  
Mise en page : István Csúry

L'organisation du colloque a bénéficié du soutien  
du Commissariat franco-hongrois pour la Saison culturelle hongroise en  
France 2001,  
de la Faculté des Lettres, Langues et Sciences humaines et du Conseil  
scientifique de l'Université Blaise Pascal,  
du Conseil Régional d'Auvergne,  
de la ville de Clermont-Ferrand  
et des départements concernés de l'Université de Debrecen.

Les actes de ce colloque ont été publiés avec le soutien  
du Centre d'Histoire Espaces et Cultures (CHEC) de l'UBP,  
du Centre de Recherches Révolutionnaires et Romantiques (CRRR) de  
l'UBP,  
de la Faculté des Lettres de l'Université de Debrecen,  
de la Commission régionale de l'Académie des Sciences de Hongrie à  
Debrecen.

ISBN 963 472 757 3  
ISSN 1217-923X

© Jean-Luc FRAY, Tivadar GORILOVICS

Felelős kiadó: Dr. Bartha Elek  
Készült a Debreceni Egyetem Könyvtárának  
sokszorosító üzemében 280 példányban  
Terjedelme: 26,28 A/5 ív

## INTRODUCTION

**Jean-Luc Fray**

Professeur des Universités (Histoire du Moyen Age)  
Vice-Président de l'Université Blaise Pascal

Chaque année, la France ouvre ses portes à la culture d'un pays partenaire ; c'est là le principe des « saisons culturelles » étrangères en France. Notre pays accueillait dans le cours du second semestre 2001 la « Saison culturelle hongroise en France ».

Liée à la Hongrie par un partenariat scientifique ancien avec l'Université Lajos Kossuth de Debrecen et par des liens personnels et amicaux avec de nombreux universitaires hongrois, l'Université Blaise Pascal à Clermont-Ferrand s'est inscrite dans ce processus de rapprochement des cultures initié et soutenu par les autorités politiques et culturelles des deux pays.

Ainsi prit corps au cours de l'année 2000, alors que nos collègues hongrois fêtaient le millénaire de leur pays et le souvenir de son entrée, une première fois, dans la famille européenne, le projet de réunir à Clermont, à l'automne 2001, historiens et littéraires hongrois et français pour échanger des « Regards croisés » sur « La recherche en Lettres et en Histoire en Hongrie et en France ».

Deux centres de recherche de la Faculté des Lettres, Langues et Sciences humaines de Clermont-Ferrand, le Centre d'Histoire Espaces et Culture (directeur : Professeur Bernard Dompnier) et le Centre de Recherches Révolutionnaires et Romantiques (directeur : Professeur Gérard Loubinoux) prirent la responsabilité du colloque, en liaison avec les départements des Sciences historiques, de Français, de Philologie classique et de Littérature hongroise et comparée de l'Université de Debrecen.

Le colloque réunit, du 27 au 29 septembre 2001, à la Maison de la Recherche en Lettres, Langues et Sciences humaines de l'Université Blaise Pascal 18 intervenants, littéraires, linguistes et historiens, soit dix collègues hongrois des universités de Debrecen, Szeged, Miskolc et Budapest, dont deux membres de l'Institut d'Histoire de l'Académie des Sciences de Hongrie à Budapest et 8 collègues français des universités de Paris IV, Lyon II, Angers, Clermont I et Clermont II.

Un public composé de collègues clermontois, d'étudiants doctorants ou inscrits en maîtrise et de particuliers d'origine hongroise vivant en Auvergne s'est relayé au long de ces trois jours pour suivre les travaux.

L'inscription de cette manifestation scientifique dans le cadre de la « Saison culturelle hongroise en France, 2001 », s'est traduite, en marge du colloque, par une conférence publique donnée par le professeur Tivadar Gorilovics le 27 septembre à la Maison de la Recherche : « Un architecte hongrois du mythe de Paris au début du siècle dernier, le poète Endre Ady (1877-1919) » et par la tenue d'une petite exposition d'ouvrages anciens et récents concernant l'histoire et la littérature de la Hongrie et ouverte au public du 28 septembre au 6 octobre 2001 en la salle Massillon de la Bibliothèque Municipale et Interuniversitaire, en collaboration avec le Département du Patrimoine et la section Lettres de cette institution et par la tenue à l'intention du public clermontois d'une conférence-présentation de la dite exposition, dans le cadre de la série des conférences des « Jeudi du patrimoine » organisée par la BMIU.

Le Service Université Culture a apporté sa contribution à la Saison culturelle en invitant l'Orchestre de chambre universitaire (au printemps) et la chorale universitaire de Debrecen (en octobre) pour des exhibitions en milieu étudiant (auditorium de la cité universitaire Lebon) et en milieu ouvert (Centre culturel de Gerzat et église de Beaumont, deux communes de l'agglomération clermontoise).

Enfin, dans le cadre des manifestations de la rentrée solennelle des universités clermontoises, le 3 octobre 2001, l'Université Blaise Pascal a élevé le professeur Gorilovics, pionnier des relations entre Debrecen et Clermont, à la dignité de *docteur honoris causa*.

Voici désormais disponible, grâce à la diligence des Presses universitaires de Debrecen, le volume des actes du colloque, nouveau volet de la collaboration entre nos deux universités. Le lecteur pourra retrouver dans les pages qui suivent non seulement le texte des interventions, à quelques exceptions près dans l'ordre de déroulement du colloque, mais l'architecture même de cette manifestation qui, à plusieurs reprises, réunit en duo sur une thématique

proche, un intervenant hongrois et son correspondant français. Ainsi s'exprime, dans la diversité des approches, un partenariat scientifique entre nos deux cultures, mais aussi entre des disciplines voisines mais identifiées dans l'une et l'autre traditions universitaires.

Il est agréable à l'auteur de ces lignes de remercier ici les deux directeurs des Centres de Recherche impliqués, ainsi que Monsieur le Recteur László Fésüs (Université de Debrecen), représenté à l'occasion du colloque par Monsieur le Vice-recteur László Imre, Monsieur le Professeur Albert Odouard, alors doyen de la Faculté des Lettres de Clermont, Monsieur Dominique Frasson-Cochet, Conservateur du Département « Patrimoine » de la BMIU de Clermont, les personnels de la Maison de la Recherche et de la Bibliothèque Interuniversitaire, le directeur et les personnels du Service des Relations Internationales de l'Université Blaise Pascal pour le soutien matériel, administratif et moral qu'ils ont accordé aux initiateurs de cette entreprise.

Le colloque n'aurait pu avoir lieu et les actes n'auraient pu voir le jour sans l'appui financier du Commissariat franco-hongrois pour la Saison culturelle hongroise en France 2001 et de ses ministères de tutelle, hongrois et français, de la Faculté des Lettres et du Conseil scientifique de l'Université Blaise Pascal, du Conseil Régional d'Auvergne, de la ville de Clermont-Ferrand.

L'auteur de ces lignes a rencontré dans les Professeurs Tivadar Gorilovics et Imre Papp, des interlocuteurs ouverts et enthousiastes et chez Monsieur Attila Györkös, doctorant en histoire dans les deux universités, une cheville ouvrière combien efficace et un guide attentionné.

Puissent le présent volume et les contributions scientifiques qu'il rassemble et met à la disposition du public être considérés comme l'hommage amical de la communauté universitaire clermontoise à ses collègues hongrois, au moment où leur pays s'apprête à rejoindre la table commune.

*A Clermont, le 25 septembre 2003*

## LE MOT DE L'ÉDITEUR

**Tivadar Gorilovics**

Université de Debrecen, Département de Français

Deux mots d'abord, au seuil de ce volume, pour rappeler les termes de la convention conclue entre nos deux universités et portant sur la publication des actes du colloque de septembre 2001, convention signée le 5 mars 2003, respectivement par le professeur Albert Odouard, président de l'Université Blaise Pascal et le professeur János Nagy, recteur en exercice de l'Université de Debrecen. Cette convention reposait, bien entendu, sur un accord de principe que l'on a vu se profiler dès la séance de clôture du colloque et qui prévoyait, à mon initiative, que *Studia Romanica de Debrecen*, avec le soutien financier de nos amis français, se chargerait de la publication des actes dans sa collection « Bibliothèque Française ». Avec mon collègue Jean-Luc Fray, nous avons donc mis au point un projet de convention qui a obtenu, après discussion des termes de l'accord, l'assentiment de tous les intéressés. La Convention qui y donnait suite stipulait que l'Université Blaise Pascal et l'Université de Debrecen, sous notre responsabilité, publieraient les actes en commun qui seraient ainsi co-édités par les Presses Universitaires de Debrecen (Kossuth Egyetemi Kiadó) et les Presses Universitaires Blaise Pascal, la mise en page et l'impression de l'ouvrage se faisant à Debrecen. Les textes des contributions ont été réunis respectivement par les professeurs Jean-Luc Fray et Imre Papp, qui avaient lancé, avec le professeur Bernard Dompnier, l'idée même d'organiser un colloque franco-hongrois à Clermont-Ferrand.

En proposant de publier dans *Studia Romanica de Debrecen* les actes du colloque, Debrecen a voulu marquer son désir de soutenir de son côté cette nouvelle forme de collaboration entre nos universités, entre enseignants et chercheurs hongrois et français. Cela dit, qu'il me soit permis d'ajouter que

j'avais pour ma part d'autres raisons, plus personnelles, à me réjouir de ce récent développement de nos relations dont M. Jean-Luc Fray, dans son introduction, souligne à juste titre l'ancienneté. C'est que l'élargissement notable que ce partenariat a connu depuis une dizaine d'années, grâce aux changements qui ont redessiné la carte politique de l'Europe, répond en fait à des vœux exprimés il y a un quart de siècle ou plus, à la suite de mes premières visites à Clermont-Ferrand, à l'invitation du professeur Paul Viallaneix.

Nous avons fait connaissance à Debrecen où il était venu donner une conférence au printemps de 1972, si je ne me trompe, et où j'ai pu le revoir à d'autres occasions encore. C'est au mois de novembre de cette même année que j'ai été accueilli par lui à Clermont-Ferrand où je devais retourner par la suite à plusieurs reprises pour y donner à mon tour des conférences, suivies de discussions dont le sérieux n'avait d'égal que le profit que j'en ai chaque fois tiré. Je dois dire que j'ai toujours trouvé dans la capitale de l'Auvergne un accueil attentif et chaleureux, d'une simplicité et d'une franchise qui me mettaient tout de suite en confiance et pour ainsi dire de plain-pied avec mes collègues français. Venant d'un « pays de l'Est », pour me servir encore de ce terme consacré par quarante ans de division de notre vieille Europe, je n'ai eu à aucun moment à m'en excuser comme d'une tare originelle, car en fait mes hôtes ne doutaient pas qu'au-delà des clivages politiques et idéologiques imposés par la force, il existait bel et bien un terrain d'entente d'hommes de bonne volonté à hommes de bonne volonté, d'hommes de culture à hommes de culture. Certes, le projet de coopération institutionnalisée, notamment avec le CRRR, que j'ai tenté, en accord avec Paul Viallaneix, de faire agréer à Budapest par nos autorités dites (par antiphrase sans doute) compétentes, n'a pas pu aboutir, tant la rigidité de nos bureaucrates s'y opposait de tout le poids de leur méfiance ou de leur indifférence. Ce qui ne nous empêchait pas, au contraire, d'entretenir d'excellentes relations, en dehors des circuits officiels.

Il m'est arrivé d'ailleurs de retourner à Clermont pour travailler à la Bibliothèque Monglond en vue d'une édition de correspondance, celle d'André Monglond avec l'écrivain Jean-Richard Bloch ; correspondance dont je ne connaissais pas même l'existence avant que Paul Viallaneix, ayant appris que je m'intéressais à l'auteur d'*...et Compagnie*, ne m'en eût parlé lors de son dernier passage à Debrecen. Ces séjours clermontois m'avaient valu, outre l'amitié de Paul Viallaneix, celle de Jean et Antoinette Ehrard que nous avons également pu accueillir à Debrecen, et, *last but not least*, celle de Simone Bernard-Griffiths, qui, ayant pris la succession de Paul Viallaneix, y compris à un moment donné à la direction du Centre de Recherches Révolu-

tionnaires et Romantiques, associait notre département de français aux projets du Centre, notamment à l'occasion de colloques dont les plus mémorables, du moins pour nous, ont été probablement ceux organisés à Naples, en relation avec le bi-centenaire de la Révolution, en 1989 et 1993. Du reste, nous avons de notre côté organisé deux colloques internationaux auxquels ont participé des membre du CRRR : un premier en 1989 sur la problématique des « couples de personnages », l'autre, plus important (le X<sup>e</sup> Colloque International George Sand) en 1992.

On connaît les diverses significations de la métaphore de la main tendue. Elle signifiait à l'origine que l'on approche de l'autre sans armes à la main. Maintenant, elle signifie que l'on est prêt à communiquer et même à coopérer avec l'autre. Mais la main tendue, nous le savons, peut être le premier geste de relations amicales, voire d'une amitié naissante. Nous autres universitaires de Debrecen, nous avons serré bien des mains clermontoises depuis trente ans, la dernière fois précisément à l'occasion du colloque franco-hongrois qui nous avait réunis à Clermont, à la Maison de la Recherche. Il ne me reste, pour terminer, qu'à former des vœux pour que cette rencontre si féconde et si amicale puisse connaître une suite à Debrecen et créer par là, par la vertu de la répétition, une tradition et, par conséquent, un avenir de coopération entre nos deux universités.

Faute d'avoir reçu le texte de la communication faite conjointement par MM. Jacques Berlioz et Attila Györkös (*L'étude des *exempla* médiévaux en France et en Hongrie, historiographie comparée*), la publication des actes présente une lacune par rapport au programme du Colloque.

Les textes publiés sont de longueur différente et ne correspondent pas toujours à ce que l'on avait initialement prévu sous ce rapport en vue de la publication. Dans leur présentation, le lecteur constatera des différences, en ce qui concerne notamment l'usage des références bibliographiques et des notes, ces dernières placées tantôt en bas de page, tantôt en fin de document. Je ne crois pas que ce « manque de rigueur » ait pu nuire à leur lisibilité, surtout dans le cas de notes à la fois longues et nombreuses qui posent souvent de sérieux problèmes de mise en page.

Je tiens à remercier ici tout particulièrement le professeur Jean-Luc Fray qui a bien voulu relire à son tour l'ensemble des textes, ainsi que mon collègue István Csúry qui s'est chargé de faire la mise en page du présent volume, en tenant soigneusement compte des nécessités que comporte la présentation des tirés à part.

*T. G.*

# LA RENCONTRE DES HONGROIS CONQUÉRANTS AVEC LA CIVILISATION GRÉCO-LATINE ET CHRÉTIENNE

**László Havas**  
Université de Debrecen

Nous avons très peu de sources écrites concernant les premiers cent cinquante ans de la vie des Hongrois s'installant dans le bassin des Carpates à la fin du IX<sup>e</sup> siècle. Et la plupart de ces sources sont assez partiales parce que leurs auteurs étaient des étrangers qui avaient peur des invasions des Magyars et qui, en parlant des Barbares, ont brossé des Hongrois un portrait le plus souvent négatif, même dans les cas où ce n'était pas établi avec certitude. Par contre, il existe une oeuvre littéraire datée du début du XI<sup>e</sup> siècle qui apporte un témoignage unique sur la vie des Hongrois de ce temps-là et qui mérite à ce titre une attention toute particulière.

Les débuts de la littérature hongroise de langue latine sont liés au nom du premier roi des Magyars, saint Étienne, fondateur et évangéliste du royaume qui, en ouvrant un large chemin à l'esprit du Moyen Âge chrétien dans le bassin des Carpates, accueillit des missionnaires occidentaux et combattit l'aristocratie, attachée dans sa majorité au paganisme oriental. C'est à saint Étienne qu'on attribua, comme conforme à son programme, une « Admonition à son fils Émeric », intitulée en latin *Libellus de institutione morum* ou, plus simplement, *Institutio morum*. En réalité, il s'agit d'un opuscule rédigé sous le règne de saint Étienne, vers 1015, par un moine anonyme qui a dû exprimer la pensée authentique de son souverain, sans la déformer, sans fausser l'esprit du législateur de la royauté hongroise naissante<sup>1</sup>.

Cette *Admonition*, depuis longtemps on l'étudie d'une manière approfondie en essayant d'en définir le genre et d'en identifier les sources littéraires

et historico-politiques. Ces études souvent minutieuses ont soulevé un débat scientifique très vif, surtout dans les années quarante du XX<sup>e</sup> siècle.

En résumant ces discussions, on peut dire que les *Admonestations* que le monarque adresse à son fils Éméric sont en fait un *speculum regium*, un miroir des princes, unique dans son genre dans la Hongrie historique. Comme on sait, au Moyen Âge, le *speculum regium* était un genre fort cultivé de la littérature, ayant ses lieux communs, ses constructions traditionnelles et son style propre. Ce qui revient à dire que les débuts de la littérature hongroise de langue latine remontent à une tradition qui s'enracine dans les conventions du Haut Moyen Âge.

Cela dit, il est bien évident que l'opuscule de saint Étienne a, au-delà de ses caractéristiques médiévales, de nombreuses particularités qui le distinguent de toutes les œuvres contemporaines du même genre, en ce qui concerne son contenu, sa construction, sa manière de raisonner. Voyons pour commencer les différences manifestes qui opposent l'*Admonition* à d'autres *specula regia*, écrits et rédigés au tournant du premier et du deuxième millénaires, différences qui lui confèrent une originalité indiscutable.

Tout d'abord, c'est l'appellatif très personnel qui attire l'attention. Le roi apostolique hongrois qui, animé d'un profond sentiment paternel, adresse ses paroles et ses enseignements à son fils, s'adresse en effet à Éméric par ces mots : *fili carissime*, en l'exhortant à apprendre les principes primordiaux du gouvernement. Ce début exceptionnellement personnel fait reconnaître un des traits particuliers des *Admonestations*, permettant de ne pas les confondre avec d'autres *specula* carolingiens et postcarolingiens. Mais d'où vient cette allure animée par l'amour paternel ? Pour nous, rien n'interdit de mettre en parallèle cette expression de l'amour paternel avec celle que contient une œuvre cicéronienne d'ailleurs fort semblable au point de vue du genre littéraire. Il s'agit de *De officiis*, ce traité philosophique et moral qui s'ouvre sur un appel intime adressé par Cicéron à son fils pour l'exhorter à réaliser un idéal de perfection qu'il lui propose. C'est ainsi que l'auteur romain engage son fils à lire ses discours et ses ouvrages de philosophie, à faire marcher de front les études latines et grecques, pour acquérir la même aisance dans les deux langues et pour bien comprendre ce que devoir veut dire, tout en conservant son entière liberté d'appréciation : *Quamquam te, Marce fili...oportet* (1,1,1), c'est-à-dire « bien que tu doives, Marcus mon fils », ou plutôt « mon cher enfant ». Le rédacteur de l'*Admonition* rejoindrait ainsi la tradition cicéronienne, en l'occurrence le motif de l'encouragement personnel du *De officiis*, qui revient trente-deux fois dans le texte du traité, même si c'est sous des formes différentes : *mi Cicero* (2,8 ; 3,5 ; cf. 2,44 ; 3, 33), ou

bien sans appellatif direct adressé à l'enfant, les formes les plus personnelles se trouvant dans les paragraphes finals destinés à formuler des conclusions<sup>2</sup>.

Cette observation peut être confirmée par le fait que *De officiis*, déjà imité par Ambroise, est un des traités les plus connus dans le milieu des chrétiens lettrés, formés vers l'An Mil selon les normes de l'éducation mérovingienne, carolingienne et postcarolingienne. Le fragment le plus ancien de l'ouvrage est copié à Tours dans la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle, et d'autres manuscrits anciens qui le contiennent, datent eux-mêmes du IX<sup>e</sup> siècle. Ces livres sont copiés, en général, dans la France carolingienne, mais on connaît une branche contemporaine qui tire son origine de l'Allemagne. Toutes ces régions jouent comme on sait un rôle important dans les relations que la royauté de saint Étienne établit avec l'Europe chrétienne. C'est ainsi qu'il est très vraisemblable que le rédacteur de l'*Admonition* a connu, directement ou indirectement, le traité de Cicéron et reconnu l'importance de cet ouvrage pour l'éthique politico-morale du Moyen Âge, ouvrage qui n'a pas cessé d'être présent dans l'esprit des auteurs chrétiens, même durant les années les plus noires de cette époque<sup>3</sup>.

Mais si l'on trouve une source classique à l'origine de l'*Admonition*, on peut également penser à d'autres textes anciens, en vogue vers la fin du premier millénaire. J'ai réussi à retrouver la source exacte d'un passage souvent discuté par les chercheurs. La sentence célèbre du chapitre 6 est conçue en ces termes : *unius ling(u)e uniusque moris regnum imbecille et fragile est*<sup>4</sup>. C'est chez l'historien romain Florus, ce rhéteur originaire d'Afrique du I<sup>er</sup> et du II<sup>ème</sup> siècles qu'on trouve une phrase très semblable pour la construction grammaticale comme pour l'emploi des termes : *Res erat unius aetatis populus virorum* (1,1/1/, 10), ce qui veut dire : « un peuple d'hommes ne pouvait durer qu'une seule génération » (trad. par P. Jal).

Pour le cas où cette comparaison ne serait pas assez convaincante, on pourrait aussi comparer les contextes des deux passages cités. L'auteur anonyme de l'*Admonition* décrit la croissance de l'Empire romain en ces termes :

Inde enim imprimis Romanum crevit imperium Romanique reges sublimati fuerunt et gloriosi, quod multi nobiles et sapientes ex diversis illuc confluebant partibus, Roma vero usque hodie esset ancilla, nisi (A)Eneades fecissent liberam. Sicut enim ex diversis partibus et provinciis veniunt hospites, ita diversas linguas et consuetudines diversaque documenta et arma secum ducunt, qu(a)e omnia regna ornant et magnificent aulam et perterritant exterorum arrogantiam.

Florus dépeint de pareille manière la naissance et la croissance de la Rome romuléenne dans deux livres historiques conservés sous le titre *Epitoma de Tito Livio*, c'est-à-dire *Résumé de Tite-Live*, titre trompeur puisque l'ouvrage en est indépendant dans son principe :

En ce qui concerne l'asile mis en place par Romulus, *statim mira vis hominum : Latini Tuscique pastores qui sub Aenea, Arcades qui sub Euandro duce influxerant. Ita ex variis quasi elementis congregavit...corpus unum, populum Romanum ipse (sc. Romulus) fecit* (ibid., 8 – 9), dit Florus.

Le parallélisme, y compris l'accord conceptuel et textuel (cf. *confluebant – influxerant ; ex diversis – ex variis*) entre les deux passages est évident, et on remarquera aussi que les phrases de l'*Admonition* suivent la description de Florus, l'historien romain suivant un raisonnement bien logique, alors que le lieu correspondant chez l'auteur de l'*Admonition*, cité ci-dessus, contient un illogisme frappant et choquant, dû à l'imitation de Florus par le moine médiéval hypothétique. Quant à l'auteur romain, il assiste à une fusion ethnique de peuples aborigènes et d'immigrés venus de l'étranger, notamment de l'Est d'outre-mer. Ce mélange est le gage de la naissance du *corpus*, du corps même de la cité. Pour Florus, l'*Asylum* de Romulus était déjà un *melting-pot*, comme le constate bien D. Briquel, et depuis ce roi, Rome fut capable de bâtir sa grandeur. Chez l'historien romain, l'*Urbs* est une préfiguration de la grandeur de cet Empire romain qui embrasse beaucoup de composants ethniques<sup>5</sup>.

Ainsi, l'abrégé de l'historien romain se présente comme une source possible du *Libellus de institutione morum*, et pour justifier ce rapprochement, il suffit d'examiner le genre littéraire dont relève l'ouvrage romain avec lequel l'*Admonition* est en rapport. En effet, celle-ci se range parmi les *specula regia* médiévaux ; or, l'épitomé de Florus est un antécédent de ce genre, étant donné que son abrégé de l'histoire romaine, conçue comme une biographie du peuple romain, identifie le premier âge, l'enfance de Rome avec le royaume et se propose de définir le but, les fonctions et les rôles des rois romains. Florus traite cette question dans un esprit téléologique qui entend étudier les lois de la finalité dans l'histoire de la royauté. L'organisation et l'intérêt de l'État réclament des rois des qualités et des dispositions diverses. Romulus est caractérisé comme un tempérament ardent, car tel devait être le fondateur de l'Empire. Numa Pompilius, esprit religieux, adoucit les moeurs d'un peuple farouche auquel il inspire la crainte des dieux, sa piété répond donc également à une nécessité. Tullus Hostilius est le fondateur de l'art militaire, indispensable aux combattants et à la gloire de l'empire naissant. Ancus Martius, le bâtisseur, saura agrandir la ville par la fondation d'Ostie,

la construction de ses remparts et d'un pont jeté sur le Tibre, et c'est là le commencement, pour ainsi dire, de l'impérialisme romain. Tarquin l'Ancien élève le peuple dominateur à une grande dignité en instituant des honneurs et des distinctions. Servius Tullius établit le cens qui apprend à l'État romain à se connaître lui-même : c'est de là que la République tire son origine. Enfin, c'est l'intempestive tyrannie de Tarquin le Superbe qui inspire au peuple cette passion de la liberté qui est le fondement même de la République (1,2,1 – 7).

L'idéal qui s'exprime dans l'*Admonition*, c'est précisément cette Rome libre qui veut venger la liberté et la pudeur outragées (1,3,1), et qui trouvera son accomplissement parfait dans la monarchie d'Auguste, où règne une paix durable que l'on doit soit à la sagesse politique de César, soit au caractère de ses peuples (2,33/4,12/, 59). L'auteur de l'*Admonition* puise, naturellement, dans Florus pour exposer sa théorie de l'État, la première en Hongrie, en s'attachant aux traditions classiques de l'Europe médiévale pour formuler les principes d'une nouvelle organisation politique et administrative, dans un pays chrétien soutenu par la papauté. Dans cet ouvrage rédigé en latin qui inaugure la littérature en Hongrie, les éléments culturels et spirituels de l'Antiquité et les pensées médiévales, carolingiennes et postcarolingiennes s'entremêlent de la même façon que sur le tombeau de saint Étienne, lequel est en réalité un sarcophage romain adapté à l'esprit du christianisme. Dans ce domaine, le roi fondateur de la Hongrie suivit, avec ou sans intention, l'exemple de Charlemagne, dont le tombeau, « le sarcophage de Proserpine », à Aix-la-Chapelle, porte cette inscription d'après laquelle c'est l'*imperator orthodoxus* qui agrandit, *nobiliter*, le *regnum Francorum*<sup>6</sup>.

Si l'on admet que Florus est une des sources de l'*Admonition*, tout de suite se pose la question de savoir comment cet historien romain a pu pénétrer dans la Hongrie des Arpadiens. Jusqu'à nos jours, on a pensé que l'évangélisation des Hongrois et la naissance de la civilisation européenne en Hongrie avaient coïncidé avec l'épanouissement du mouvement de Cluny (dès 910), à l'origine de la fondation en 996 du premier monastère bénédictin de Hongrie, sur la colline saint Martin (le Pannonhalma d'aujourd'hui). Tous les érudits s'accordaient à dire que l'auteur du *Libellus* était originaire de la Rhénanie<sup>7</sup>. Il faut ajouter que cela n'empêche nullement de considérer Florus comme une source de l'*Institutio morum*, puisque notre historien romain était bien connu dans cette région de l'Empire des Francs comme le prouve l'origine d'une branche de ses manuscrits les plus anciens. La variante *c* arrive dans la France centrale et septentrionale d'aujourd'hui et sur les territoires méridionaux de l'Allemagne actuelle au IX<sup>e</sup> siècle, selon toute

probabilité, à travers l'Espagne (où Isidore de Séville connaît le texte de l'abrégé). Au nord des Alpes, elle se scindera en deux, sinon en trois sous-classes (**c'** et **c''**, éventuellement **c'''** ?). C'est **c'** qui apparaît le plus tôt ; il est représenté par le *codex Heidelbergensis* (**N**) du IX<sup>e</sup> siècle, copié à Lorsch<sup>8</sup>, et par un *codex Parisianus* (**P**) du XII<sup>e</sup>, ainsi que par le type **p'**, représenté actuellement par des manuscrits italiens, mais ayant son origine, également, au-delà des Alpes. L'examen a montré que la variante **p**, indépendante de **N**, s'est formée également aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles, pour être fixée à la fin du XII<sup>e</sup> siècle et au début du XIV<sup>e</sup>, probablement à Chartres, comme en témoignent ses caractéristiques linguistiques ainsi que certaines abréviations et l'interprétation erronée de celles-ci. Les manuscrits désignés par **c''** ou **m/e** proviennent également des territoires transalpins, à la fin du premier millénaire, au début du second : cf. par exemple

**LγJUHarl./m :MCan.Brl.Voss./e :HQYO<sup>1</sup>ψK**)<sup>9</sup>.

Mais on doit souligner que le texte de Florus était répandu même en Italie du Nord en ce temps-là comme en témoigne le manuscrit conservé actuellement à Bamberg, étant donné que ce livre avait été écrit dans la région cisalpine<sup>10</sup>, d'où devait arriver à la cour royale hongroise un célèbre Italien, le futur saint Gérard, qui exercerait plus tard une grande influence sur notre premier roi. Certains qui en tiennent compte, attribuent à saint Gérard une influence directe ou indirecte sur l'atmosphère spirituelle des *Admonestations* (cf. SZEKFŰ, L, s.v. Gellért, Szent in : KMTLex, p.231), mais c'est là une hypothèse qui n'est guère partagée, car infirmée par des données chronologiques. Le *codex Bambergensis* (**B**) qui contient, comme les manuscrits de Jordanès (**I**), la variante **a** du texte florien, est copié effectivement en Italie du Nord, et se trouvera en terre allemande seulement à partir du début du second millénaire. Il se pourrait donc que la connaissance de Florus en Hongrie doive aussi à l'Italie du Nord, sans exclure pour autant l'hypothèse de l'origine rhénane de l'auteur de l'*Admonition*, soutenue par d'autres chercheurs. Quoi qu'il en soit, il ressort de ce qui précède que la culture naissante du royaume hongrois est profondément enracinée à la fois dans la tradition classique et la civilisation carolingienne et postcarolingienne auxquelles elle donne certains traits caractéristiques spéciaux.

La question des sources une fois réglée, reprenons pour en souligner l'importance le premier composant<sup>11</sup>, c'est-à-dire le problème de l'héritage ancien que les précédentes recherches n'ont peut-être pas suffisamment mis en relief. Nous mettrons l'accent pour notre part et en premier lieu sur l'apport de l'esprit médiéval dans la vie culturelle des Hongrois en train de fonder un État dans la vallée du Danube. Pour parler avec Virgile : *Tantae*

*molis erat nostram tunc condere gentem* (cf. Verg., Aen., 1, 33), tant il fut laborieux alors de fonder notre nation.

Sur ce point, on doit répondre à une question très difficile. Un siècle après la conquête du bassin des Carpates par les Hongrois païens, venus de l'Est, est-il justifié de parler d'une influence aussi importante des auteurs classiques sur la conception de l'État en Hongrie ? On doit à Andreas (András) Alföldi une étude fondamentale sur « Les restes du christianisme en Pannonie à l'époque des invasions barbares », publiée dans les « Mélanges saint Étienne » à l'occasion du neuvième centenaire de la mort du roi<sup>12</sup>. L'auteur a démontré que la chrétienté avait continué d'être présente dans quelques régions pannoniennes après la dévastation terrible des Barbares. Selon Alföldi, c'est dans la Pannonie du Sud et de l'Ouest que des vestiges des peuples romains et des églises chrétiennes survivaient jusqu'à l'invasion des Hongrois à la fin du IX<sup>e</sup> siècle. On peut admettre que la région de Sirmium, de Siscia, voire de Sopianae soit restée fidèle au christianisme, et que les institutions chrétiennes aient été gardées à l'aube du Moyen Âge<sup>13</sup>. Il est possible que des éléments de peuples romanisés aient vécu aussi sur les rives du Rába et du Mura. C'est là que se trouve Savaria, désignée encore, au début du IX<sup>e</sup> siècle, par ce nom. On y trouve des cours d'eau et des localités qui ont gardé leurs noms romains, tels que Zala (*Sala, Salle*) ou Marcal (*Mursela*). Dans la continuité partielle de la civilisation classique, le christianisme joue dans cette région un grand rôle. À l'époque de la migration des peuples, la force et l'efficacité spirituelles des martyrs et des héros pannoniens parviennent à maintenir la foi chrétienne pendant longtemps. Démétrius de Sirmium est l'un des plus grands confesseurs des Balkans ; le souvenir d'Anastasia, autre martyre de Sirmium, est pieusement gardé. Jérôme de Stridon est un puissant soutien de l'Église ; enfin, un culte est rendu à Martin de Savarie (*Savaria, Sabaria*), ancien évêque de Tours et fondateur de maints monastères, entre autres ceux de Ligugé et de Marmoutier. On comprend qu'un grand nombre d'envahisseurs barbares – Huns, Germains, Gépides – faisant irruption dans l'Europe romanisée, soient influencés, voire christianisés par leur nouveau milieu. Seuls les Avars n'adoptent pas la foi chrétienne, alors que d'autres tribus turques et bulgares, qui sont entraînées par eux dans la vallée du Danube, seront profondément marquées par le christianisme oriental, c'est-à-dire par l'esprit de l'Église byzantine.

C'est ainsi que les Hongrois, en arrivant dans le bassin des Carpates, découvrent les vestiges d'une civilisation romaine transmise principalement par le christianisme. Cette culture christianisée forme, pour ainsi dire, un cercle autour des Hongrois, touchés déjà par la chrétienté byzantine et établis au pied des Carpates.

Ces vues d'András Alföldi ont été confirmées par des recherches plus récentes, comme il ressort des études d'Endre Tóth : « Das Christentum in Pannonien bis zum 7. Jahrhundert nach den archäologischen Zeugnissen » et « À propos des sources sur le christianisme dans le bassin des Carpates avant la conquête hongroise »<sup>14</sup>. Cette dernière contribution distingue quatre périodes après la chute de la domination romaine dans la vallée du Danube. La première période va de l'établissement des Huns (fin du IV<sup>e</sup> siècle) à l'invasion des Avars qui occupent la plaine hongroise au VII<sup>e</sup> siècle. Quelques communautés chrétiennes survivront à cette époque au prix de grandes souffrances. Pendant la deuxième période, c'est-à-dire après la conquête des Avars, une population romanisée et chrétienne reste tout de même près du lac Balaton, comme en témoignent les fouilles de Keszthely/Fenekpuszta. Quant à Pécs, on peut dire la même chose. En outre, à l'époque basse des Avars, est attestée la présence de chrétiens vivant *ad ripam Danubii*, séparés de l'Église officielle. On sait du reste que les missionnaires anglo-saxons ont conçu l'ambitieux projet de baptiser même les Avars, sans qu'on puisse en démontrer la réalisation. Après l'écroulement de l'Empire des Avars, le régime carolingien soutient ce qui a pu survivre du christianisme dans le bassin des Carpates : diplômes et diverses sources narratives parlent de consécration d'églises dont l'identification, certes, n'est pas toujours aisée. La rencontre<sup>15</sup> des Hongrois venus de l'Orient avec la chrétienté pannonienne fut un élément décisif dans la rapide transformation culturelle et spirituelle des conquérants, c'est à leurs descendants que saint Étienne devait imposer le christianisme, tout en organisant en même temps l'État hongrois et l'Église dans la vallée du Danube. Cette culture chrétienne étant d'origine romaine, la nouvelle civilisation hongroise doit beaucoup à l'esprit romain.

Cette affirmation qui risque de paraître hâtive, nous essaierons de l'étayer par une analyse systématique des *Admonestations* de saint Étienne, qui témoignent d'une conception à la fois élevée et renouvelée de l'éducation vers l'an mil, renouvellement qui doit beaucoup à l'esprit de la *renovatio* au temps d'Otton III, où l'on commence à accorder, à côté des auteurs relativement tardifs comme Cassiodore, Isidore de Séville, une plus grande importance à ceux de l'Antiquité, les tardifs étant en fait les héritiers de ceux-ci. Dans le cadre de la vie intellectuelle ainsi renouvelée de l'Europe, la Hongrie, pleine de dynamisme et remplie d'enthousiasme chrétien, ne tarde pas à emprunter la même voie culturelle que l'Europe occidentale n'a redécouverte qu'assez lentement, après des siècles de bouleversements et de désordres marquant une décadence intellectuelle où l'on a fait « plus souvent appel à l'autorité des Pères de l'Église qu'à une réflexion personnelle et rationnelle » (voir P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, p.

551). La découverte de la culture antique, avec les traditions bibliques et liturgiques, suscite la mobilisation des forces spirituelles dans une élite de clercs, de moines et de princes autant dans l'Europe de l'Ouest carolingienne et postcarolingienne que dans la Hongrie des Arpadiens, celle-ci profitant en plus des échanges intellectuels avec l'Europe traditionnelle. Il est significatif que le *Libellus* manifeste déjà cette nouvelle osmose culturelle qui se fait presque en même temps en Europe occidentale et dans le bassin des Carpates, peut-être en partie par l'intermédiaire de l'Italie du Nord. En effet, cet ouvrage, un peu singulier, possède une couleur classique, grâce aux traditions cicéronienne, florienne et, peut-être, sallustienne. La civilisation hongroise s'est dotée ainsi pour longtemps d'un patrimoine culturel riche et fécondant, intégrant et assimilant très tôt les idées chrétiennes du Moyen Âge, alors même qu'on allait vivre l'expérience de la formation d'un nouvel État.



Les relations directes de la nation hongroise et de la monarchie ont exactement mille ans si on considère que le couronnement du premier roi hongrois eut lieu soit à la fête de Noël de l'an mille, soit le 1<sup>er</sup> janvier 1001, soit entre ces deux dates<sup>16</sup>. Ce millénaire se trouve coïncider par hasard avec le bimillénaire du christianisme, tout en étant très proche, d'une part, du bimillénaire de l'empire romain qui devait servir de modèle aux monarchies européennes et, de l'autre, de l'anniversaire des 2100 ans de la naissance de Jules César, considéré par beaucoup de savants comme un pionnier du *principatus*<sup>17</sup>. Ces faits nous amènent à examiner si le royaume hongrois naissant a pu avoir des rapports avec la théorie politique de la Rome antique, et surtout avec la monarchie médiévale en Europe. Le problème mérite d'autant plus d'être soulevé qu'on a démontré dernièrement que les *Admonitions* de saint Étienne — la première tentative chez nous de fonder une théorie de l'État selon Jenő Szűcs<sup>18</sup> — ne sont pas seulement à rapprocher des « miroirs des princes » carolingiens de l'époque, mais aussi de la tradition historiographique, poétique et idéologique représentée par Cicéron, Salluste et Tite-Live d'une part, et, de l'autre, par Horace et Virgile<sup>19</sup>. Du *Libellus de institutione morum* de saint Étienne on peut ainsi dégager non seulement une conception formulée sous l'influence de saint Augustin, d'Isidore de Séville et des miroirs des princes du haut Moyen Âge<sup>20</sup>, mais aussi la survivance des traditions de l'antiquité classique.

Ce qui pourrait contredire une telle vue, c'est le fait que les *Admonitions* parlent de manière constante de *rex* et de *regnum* par rapport au pouvoir monarchique, ce qui remonte à l'usage médiéval de ces termes, et qu'elles s'éloignent en même temps de l'ancienne tradition romaine qui n'a pas considéré le *principatus* comme *regnum*, ce dernier terme renvoyant aux commencements de l'histoire romaine, c'est-à-dire à la période qui précédait la *res publica libera*<sup>21</sup>. D'autre part, on a considéré ce système de gouvernement comme étranger à Rome, valable en premier lieu dans le cas des peuples de l'Est. Il n'en reste pas moins vrai que la Rome antique en tant que monarchie idéale apparaît dans la conception de saint Étienne comme un exemple à suivre. C'est ainsi qu'il établit un lien entre *augusti* et *reges*, en présentant à son fils comme modèles à suivre les rois qui ont agrandi l'Église et le royaume : *Reges augusti dicebantur, quia augebant ecclesiam* (2). Certes, ce n'est pas seulement aux empereurs romains qu'on peut rapporter ce trait, également valable dans le cas des souverains du Saint-Empire romain germanique, ce que met en évidence cet argument de la préface des *Lois* de saint Étienne : *Antiquos et modernos imitantes Augustos decretali meditatione nostre statuimus genti* (Decr., praef.). Cette dernière phrase montre pourtant que, pour le roi de Hongrie, ce n'est pas seulement la législation des empereurs romains germaniques qui reste un modèle mais aussi celle des empereurs romains. J. Bollók a raison de dire que, dans ce cas, il faut penser en premier lieu à Constantin le Grand et à ses successeurs, car c'est à eux que s'applique l'expression *augebant ecclesiam*. Toutefois, le pouvoir impérial romain, conçu comme un tout cohérent pendant l'antiquité mais aussi plus tard, en particulier au tournant du premier millénaire, est alors considéré comme un pouvoir qui remonte à l'*Imperator Caesar Augustus* dont le règne avait coïncidé, selon une conception historique chrétienne universellement répandue, avec l'*incarnatio* de Jésus-Christ et son acte salvateur. Ainsi on pourrait dire que c'est l'empire romain qui a ouvert la porte pour l'humanité devant l'expansion du christianisme et la rémission des péchés. Ce n'est que de cette manière qu'on peut expliquer l'idée avancée par l'*Institutio morum*, à savoir que les envahisseurs, au temps de la monarchie, sous l'influence des missionnaires, ont transformé la *Roma ancilla* en *Roma libera*, la servante païenne en une communauté de chrétiens libérés de leurs péchés, tout comme *Romanum crevit imperium* (6) au début de son histoire, à cause des étrangers.

On pourrait penser que pour Étienne le modèle à imiter, c'est l'*imperium Romanum* qui, remontant à Auguste, s'est développé à partir de Rome, creuset des peuples antiques, devenu en quelque sorte le dépositaire du christianisme au temps de Constantin le Grand et de sa dynastie. Cet idéal est d'une

grande actualité au temps de la formation du royaume d'Étienne, le pape de l'an 1000, Gerbert d'Aurillac ayant choisi très consciemment le nom de Sylvestre II, voulant accentuer par là le fait qu'il était l'héritier spirituel de Sylvestre I<sup>er</sup>, dont l'activité était inséparable, selon la tradition, de celle de Constantin le Grand qui lui aurait donné la basilique du Latran. Le synode convoqué à Nicée en 325 est devenu le symbole pour ainsi dire de la collaboration de l'empereur et de l'Église, une collaboration dont le Moyen Age a fortement travesti l'image, la *donatio* due à Constantin sur la disposition du sol et du pouvoir n'étant en réalité qu'une fiction du huitième siècle<sup>22</sup>. Quoi qu'il en soit, le pape Sylvestre II<sup>23</sup> et l'empereur germanique Otton III, dans leur collaboration par ailleurs harmonieuse, entendaient suivre l'exemple qu'ils avaient pensé découvrir dans l'équilibre des pouvoirs du pape Sylvestre I<sup>er</sup> et de Constantin le Grand. Il n'en reste pas moins que les empereurs romains du IV<sup>e</sup> siècle, marqués en général par l'influence de l'arianisme, ont accaparé progressivement la fonction de l'Église, et c'est ainsi que l'*usurpateur* Magnus Maximus<sup>24</sup> a prononcé le premier arrêt de mort à Trêves contre Priscillien, accusé d'hérésie, ce qui a réduit l'Église à un rôle de second rang.

Il est évident que ce n'est pas cette sorte de pouvoir qu'Étienne devait prendre pour modèle. Quoique persuadé de l'origine divine du pouvoir royal, il ne s'arrogeait pas le droit de tout réglementer, il estimait au contraire que le premier dépositaire du pouvoir royal était la *fides catholica* et que le souverain devait consolider tout d'abord l'ordre ecclésiastique, en témoignant aux évêques le respect qui leur était dû. Attitude qui n'était pas motivée par des considérations purement politiques, comme en témoigne le fait que ce n'était pas à l'empereur Otton III qu'Étienne avait demandé la couronne, mais au pape Sylvestre II. A vrai dire, des doutes ont été exprimés à propos de cette demande, mentionnée pour la première fois dans la légende écrite par l'évêque Hartvik. Plus récemment, en reprenant l'idée de J. Karácsonyi, J. Gerics, en se fondant sur une donnée à peu près contemporaine — une phrase de Thietmar de Mersebourg — estimait que c'est Otton III lui-même qui dut envoyer la couronne. Pour ma part, je partage l'avis de ceux, Gy. Kristó par exemple, qui pensent que la couronne fut en fait envoyée par le pape qui avait pour ce faire l'approbation et même l'encouragement de l'empereur<sup>25</sup>.

La conception du pouvoir impérial d'après laquelle la tête couronnée doit suivre les enseignements de la foi chrétienne et qu'elle n'a pas à orienter celle-ci, s'exprime de manière explicite chez saint Martin de Tours, comme chez Sulpice Sévère, son biographe, qui proclament tous deux la primauté de l'Église. Sulpice Sévère, lui-même critique à l'égard de l'*usurpateur* Magnus

Maximus, cherche à faire valoir l'intégrité de Martin qui ne reconnaissait pas à Magnus Maximus le droit de se mêler en sa qualité d'empereur à une procédure relevant de l'autorité de l'Église (v. M., 20,1 sqq). Martin s'est donc opposé à la *foeda adulatio* propagée dans l'entourage de l'usurpateur. C'est l'adulation servile qui amène la majorité des évêques à suivre la *degener inconstantia* au procès de Priscillien. En effet, Sulpice Sévère, en soulignant la fermeté du saint, met en relief sa résistance au *tyran*. Martin affronte ouvertement le représentant du pouvoir séculier quand, au cours d'un banquet, il exige en termes voilés de Maximus d'admettre la primauté et, par conséquent, l'indépendance de l'Église. Le fait que Martin n'approuve pas la condamnation à mort des Priscillianistes, ne veut pas dire qu'il soutient les hérétiques, comme il ressort de sa biographie à propos des Ariens (6,4), des Priscillianistes (20) et du donatisme (22,3 – 5). A vrai dire, Martin s'élève contre le « césaropapisme » naissant qui s'immisce dans les affaires de l'Église, qui pratique la peine corporelle au lieu du châtiment spirituel, comme précisément au procès de Priscillien. Ainsi dans l'optique de Sulpice Sévère, l'évêque Martin est le représentant du « Roi des cieux » et la hiérarchie de l'Église est indépendante du pouvoir séculaire<sup>26</sup>.

Ce n'est pas un hasard si les *Admonitions* expriment une conception tout à fait semblable, puisque c'est au prince Géza et à son fils Étienne que l'on doit la fondation, en 996, sous le *patrocinium* de saint Martin, du premier monastère bénédictin sur le mont Saint-Martin que l'on appelle aujourd'hui Pannonhalma. N'oublions pas non plus que l'évêque de Tours naquit à *Savaria* (ou *Sabaria*) en Pannonie. Son culte devait survivre à l'époque romaine, d'une part dans la ville de Szombathely, l'ancienne *Savaria*, d'autre part à l'actuel Pannonhalma<sup>27</sup>. La biographie du saint rédigée par Sulpice Sévère figure déjà dans le premier catalogue de la bibliothèque du monastère<sup>28</sup>. La spiritualité de saint Martin était certainement connue d'Étienne qui l'a vénéré comme un de ses principaux patrons auprès de Dieu. Il est vraisemblable que l'auteur des *Admonitions* est sorti de ce milieu bénédictin. Les idées d'Étienne sur le pouvoir sont par conséquent déterminées à la fois par celles du saint et par celles de son biographe.

D'autres rapprochements sont encore possibles. Le premier roi hongrois monte sur le trône à une époque tout imprégnée de croyances millénaristes, de la peur de l'Antéchrist, telle qu'elle s'exprime en particulier chez Adso Dervensis<sup>29</sup>, autrement dit Adso de Montier-en-Der qui a lié la venue de l'Antéchrist à l'apparition des peuples d'Orient de Gog et Magog. Certains ayant identifié ces peuples aux Hongrois, ceux-ci sont pris pour les précurseurs de l'Antéchrist, à anéantir. Idée qui se dégage d'une des lettres de l'Anonyme d'Auxerre<sup>30</sup> qui ne partage pas d'ailleurs cette croyance large-

ment répandue à l'époque. Pour le royaume hongrois naissant il s'agissait donc de prouver que les Hongrois n'étaient pas les adeptes de l'Antéchrist, d'où l'accent mis par Étienne sur la caractère profondément chrétien de son royaume, tout à l'opposé de l'empire effrayant de l'Antéchrist. Si Étienne mettait en garde son fils contre l'instauration de la *tyrannis*, c'était pour éviter que l'on pût le prendre pour *inimicus et ultor*. J. Bollók<sup>31</sup> rappelle que c'est par ces mots que l'on désignait Satan au Moyen Age, termes empruntés aux Psaumes et aux commentaires bibliques de saint Jérôme, ce dernier en donnant cette définition : *diabolus ipse est inimicus et ultor, et ipse peccata suggerit, et postea in peccatis coarguit peccatores* (Commentarii in prophetas minores. In Sophoniam, 2, 572). Du reste, Satan, c'est-à-dire le *diabolus* et le *daemon*, joue un rôle important dans la *Vita Sancti Martini*, Sulpice Sévère le qualifiant d' *inimicus* (6,2), en outre *mille nocendi artibus...conabatur inludere* (22,1), son activité principale étant la *hominum insectatio* (22,5). Pour Sulpice Sévère le *diabolus* n'est pas seulement *inimicus* et *ultor* mais — comme il fait dire à saint Martin — *cum dies iudicii in proximo est* (22,5), ainsi on peut conclure de certains signes que le monde n'est pas loin de voir l'arrivée de l'Antéchrist. Satan, prenant la figure du Christ, se montre aussi à Martin comme le vrai Antéchrist, scène qui mérite d'être citée, car l'Antéchrist se présente à l'évêque de Tours sous la figure d'un *tyran*, tout comme dans les *Admonitions* de saint Étienne. La *Vita* décrit l'apparition de l'Antéchrist à saint Martin de la façon suivante : *circumiectus ipse luce purpurea, quo facilius claritate adsumpti fulgoris inluderet, veste etiam regia indutus, diademate ex gemmis auroque redimitus, calceis auro inlitis, sereno ore, laeta facie...* (24,4). De même que Martin comprend que cette apparition royale n'est pas celle du Christ souffrant, de même le roi hongrois est capable de discerner la *catholica fides*, incarnée dans le vrai *regnum*, de l'Antéchrist sous les dehors de la *tyrannie*. Pour Martin, dans la figure de Julien, se montre le *tyran*, selon le modèle des *acta martyrum* (4,4). Ni pour lui, ni pour son biographe ce n'était un simple cliché, mais une conception de l'histoire mûrement réfléchie. Sulpice Sévère, dans ses *Chronica*, attribue un rôle très important à l'*eschatalogia* et par là à l'Antéchrist, qui s'incarne dans la figure d'un *Nero redivivus*. A l'arrière-plan de cette apparition on retrouve les visions du livre de Daniel, car — comme le dit Sulpice Sévère — *extant etiam visiones eius, quibus consequentium saeculorum ordinem revelavit, annorum etiam numerum complexus, intra quem Christum, sicut factum est, descensurum ad terras pronuntiavit, venturumque Antichristum manifestum exposuit* (chron., II,7,5 ; cf. Dan., 7 – 10). L'auteur interprète dans ce sens toute l'histoire passée, en expliquant le pouvoir de Néron, d'après l'*Actus Apostolorum*, selon la conception de l'Antéchrist

(ibid., 28,1–2), en affirmant à propos de lui — comme on lit dans l'*Apocalypsis* à propos du monstre de mer : *plaga mortis ejus curata est, sub saeculi fine mittendus, ut mysterium iniquitatis exercent* (ibid., 29,6 ; cfr. Apoc., 13,3). L'arrêt des persécutions des chrétiens amène Sulpice Sévère à esquisser cette perspective de l'histoire : *neque ulterius persecutionem fore credimus, nisi eam, quam sub fine iam saeculi Antichristus exercent. Etenim sacris vocibus decem plagis mundum afficiendum pronuntiatum est : ita cum iam VIII fuerint, quae superest ultima erit. Hoc temporum tractu mirum est, quantum invaluerit religio Christiana* (ibid., 33,3–4). Mais cette vision du monde exprime-t-elle la pensée fondamentale de la conception de Sulpice Sévère ? Il ressort des *Dialogi* que cette interprétation de l'histoire reflète les idées de Martin qui a en effet déclaré, à propos de l'apocalypse : D'abord reviendront Néron et l'Antéchrist. Sur les territoires de l'Ouest, Néron se saisira du pouvoir après avoir assujéti dix rois, et il poursuivra les chrétiens pour contraindre ainsi les peuples à l'idolâtrie. Et l'Antéchrist qui aura son siège et sa capitale à Jérusalem, devra prendre d'abord le royaume de l'Est : c'est à lui d'y rétablir la ville et le temple. Il prendra l'initiative de la persécution des chrétiens pour extorquer le reniement du Christ, il subjuguera tous les peuples jusqu'à ce que l'arrivée du Christ étouffe le Mal... L'Antéchrist dérive donc de l'esprit du mal... et il s'emparera du pouvoir à l'âge prescrit par la loi... Le fléau qui nous menace est donc déjà devant la porte... (dial., I/II/, 14,1–4). Cette vision d'apocalypse a des liens étroits avec l'idée de l'Antéchrist, de pareilles théories étant fort répandues au moment où sont rédigées les *Admonitions*.

Un autre fait significatif : la *Vita Martini* rattache la figure de l'Antéchrist à l'*haeresis* (cf. 6,4), ce qui pourrait expliquer la présence de ce thème dans les *Admonitions*. Son importance dans le *Libellus* est certainement tributaire de la manière dont on abordait la question dans le monastère bénédictin hongrois, d'après la *Vita Martini*. Le *Libellus* précise que ceux *qui... falso credunt* (1), ne sauraient être de bons rois, étant, avec leurs semblables, des *h(a)eresiarch(a)e servi* (ibid.) qui *destruunt* et *dissipant* l'Église à l'exemple de l'Antéchrist (cf. *ruinis* — Sulp. Sev., chron., II,33,4). Tout monarque qui ne suit pas l'exemple du roi Étienne marche sur les pas du *diabolus* (*destruere... aut dissipare* — Lib., 6), tout comme le *rex... impietate et crudelitate fo(e)datus*, qui *tyrannus est dicendus* (ibid., 10).

Cette théorie explique l'intervention d'Étienne, en 997, contre le prétendant Koppány, considéré avec ses partisans comme agissant sous l'inspiration du diable, selon la *Legenda Stephani regis minor* (5), ce qui a amené le prince Étienne à agir contre lui de la même manière que l'archange saint Michel ou le Christ lui-même ont dû agir contre l'Antéchrist. Étienne a

trouvé alors en saint Martin son principal soutien<sup>32</sup>, comme il ressort du fait qu'après avoir réglé son compte à Koppány, il a fait don du butin à saint Martin, à qui il a même dédié une basilique. Il s'est opposé au peuple païen des Petchenègues à la façon dont les chrétiens avaient lutté contre les Magyars, peuple de l'Antéchrist, et dans cette lutte c'est encore Martin qui l'a protégé (ibid., 5). Avec l'écartèlement de Koppány, Étienne applique une punition digne de l'Antéchrist, ce monstre menaçant le monde, selon la tradition chrétienne, depuis les quatre points cardinaux (Hajmo, *Expositio in Apocalypsin*, VII, 20,7,P.L., 117, coll. 1186 D-1187 C).

Ainsi, Étienne a pris pour principale référence ce type de pouvoir monarchique qui s'était formé dans la Rome antique et qui correspondait avant tout aux normes établies par Constantin le Grand, mais interprétées par saint Martin de Tours et ses disciples, et surtout par Sulpice Sévère. C'est ce dernier qui lui a servi de modèle puisque le centre spirituel de la Hongrie médiévale était le monastère bénédictin dont la bibliothèque possédait la biographie de son patron. L'existence de ce monastère a même influencé la politique extérieure d'Étienne puisqu'il entendait établir des liens culturels avec le royaume de France : le célèbre abbé de Cluny, Odilon était fier d'avoir mérité l'estime du roi hongrois<sup>33</sup>. Celui-ci était du reste fortement attaché aux traditions carolingiennes, moins dangereuses pour le jeune État hongrois que l'empire romain germanique plus proche dont les tendances de conquête se sont bien manifestées au temps du *millennium*. Si l'on peut relever sous ce rapport des ressemblances entre le couronnement de Charlemagne et d'Étienne comme entre les motifs de leurs sarcophages, il nous reste à expliquer pourquoi les *Admonitions* au lieu de se référer à Romulus à propos de la fondation du royaume de Hongrie, se réfèrent aux *Aeneades* (6, p. 625, l. 1). Au-delà de l'allusion discrète à l'origine orientale du peuple hongrois, ce fait rappelle en même temps que le royaume de Hongrie, tout comme l'Empire romain, est une sorte de creuset pour fondre des peuples, mais derrière ce fait on devine un autre rapport. Les Français qui se disent les vrais héritiers de Charlemagne ont soutenu au moins jusqu'au milieu du XV<sup>e</sup> siècle la croyance qu'ils étaient originaires de l'Orient, étant donné que leurs ancêtres, ayant quitté la ville de Troie en flammes, se seraient mis en route vers l'Ouest, conduits par Paris et Francion, et, chemin faisant, ils se seraient arrêtés en Sicambrie, près du Danube, pour se reposer. Ainsi les Francs et leur dynastie auraient tenu leur origine de Troie, à travers les Sicambres, comme les *Aeneades* qu'Étienne rapproche des fondateurs du royaume hongrois et qui eurent leur pays d'origine également à l'Est. Les *Admonitions* expriment implicitement la possibilité d'une parenté franco-hongroise : ainsi, outre l'héritage spirituel de l'antiquité, Étienne, dans sa conception de l'État

et dans ses décrets, a pu s'inspirer de la pratique et de la pensée carolingiennes. La parenté imaginaire avec les Troyens lui a permis d'établir des relations avec Venise qui croyait tirer son origine de la guerre de Troie.

C'est ce contexte qui nous permet de comprendre combien étaient essentielles pour Étienne la continuité du pouvoir et la *translatio imperii*, le transfert de l'empire. Étienne, en rattachant le pouvoir des rois romains non au fratricide Romulus, mais à Énée, rend évident le transfert entre l'Asie et l'Italie. La délégation du pouvoir continuera par César et par Auguste qui ont fait remonter leur origine au troyen Énée, pour arriver non seulement à Constantin le Grand et aux Carolingiens, mais aussi aux empereurs romains germaniques et aux *imperatores Romani* de Byzance, auxquels le *Libellus* ne manque pas de faire allusion (8). Mais Étienne s'inspire nécessairement de la tradition biblique aussi, de l'exemple du royaume du peuple élu, en citant largement la Bible dans ses recommandations à son fils, depuis les rois David et Salomon jusqu'aux enseignements du Nouveau Testament.

Les conseils et les exemples ainsi que l'*imitatio* et l'*aemulatio* se trouvent en effet au centre des *Admonitions*. Éméric n'évitera la tentation diabolique de la tyrannie qu'en marchant sur les pas de son père et en imitant ses aïeux. Pensée formulée dans *De institutione morum* en ces termes : *Regale ornamentum scio esse maximum antecessores sequi reges et honestos imitari parentes. Qui enim antecessorum decreta spernit patrum, nec divinas procurat leges* (8). A partir de la préface des *Decreta* de saint Étienne et de tout ce qui précède, imiter l'exemple des ancêtres doit être interprété comme *imitatio* des souverains romains, carolingiens, romains germaniques et de ceux qui figurent dans la Bible, voire la rivalité avec eux (*aemulatio*), puisque dans ce royaume naissant il n'y a pas de précurseurs à imiter. Cela dit, l'imitation des pratiques exclusivement étrangères a de quoi surprendre quand on pense aux principes exposés dans les *Admonitions* qui précisent que, sous le *regnum* des Árpád, c'est un devoir pour les immigrants, les *hospites* qu'ils *perterritant exterorum arrogantiam*. Il ne fait pas de doute que le roi a formulé par là une théorie de la monarchie indépendante, théorie qui culmine dans cette phrase : *Quis Gr(a)ecus reget Latinos Gr(a)ecis moribus, aut quis Latinus reget Gr(a)ecos Latinis moribus ? Nullus.* – La formule traduit non seulement le refus déguisé de l'expansion de l'Empire romain germanique vers l'est, mais aussi la volonté de se démarquer de l'orthodoxie d'Orient.

Comment la suite des *prédécesseurs* peut-elle se constituer dans ces conditions ? La conclusion de Gyula Kristó qui s'est penché tout particulièrement sur ce problème délicat<sup>34</sup> : Étienne, soucieux de concilier les normes

européennes de l'époque avec les traditions des tribus hongroises, était en contradiction avec lui-même. Contradiction qu'on peut lever, à notre avis, si l'on admet que saint Étienne a attribué une grande importance à la *translatio imperii*. Ceux qui, dans l'attente de l'apocalypse, s'attendaient à la disparition des Hongrois, peuple de l'Antéchrist, ont dû constater qu'il n'en était rien, que les Hongrois faisaient bloc au contraire dans un État puissant. Étienne a pu estimer que la *translatio imperii* n'avait pas pris fin à Rome, qu'elle continuerait dans le *regnum Hungarorum* dont les créateurs étaient venus de l'Orient, tout comme les *Aeneades* transférant le pouvoir de Troie en Italie. Étienne, faisant allusion à l'*aurea aetas* de Virgile, mentionne aussi Auguste César, en suggérant par là un parallèle entre les descendants d'Énée qui ont assuré la puissance de l'*imperium Romanum* et le royaume de Hongrie qui, par la *translatio imperii*, remplira son rôle entre le monde grec et latin. Il convient de citer à ce propos une lettre de l'Anonyme d'Auxerre où il est question des Hongrois et de leur origine, l'auteur rejetant l'idée qu'ils seraient identiques aux peuples de Gog et Magog, annoncés à propos du Jugement dernier. Si le nom des Hongrois n'apparaît pas dans l'antiquité classique, cela s'explique par le fait, dit-il, que ce peuple répondait alors à un autre nom, comme cela arrivait à des villes, des fleuves ou des montagnes. Le Tiberis s'appelait *Albula*, *Italia Saturnia*. Étant donné que saint Jérôme a identifié Gog et Magog avec d'autres peuples, les Hongrois ne sauraient appartenir à cette catégorie. L'auteur inconnu raconte qu'à la première apparition en Occident de ce nom odieux, des bruits, vrais ou faux, ont circulé à propos de l'origine des Hongrois. C'est ainsi qu'à l'occasion d'une grande famine en *Pannonia*, *Histria*, *Illiria*, les princes de ces terres avaient chassé la population en surnombre, en menaçant de mort les expulsés s'ils voulaient retourner à leur domicile. Ceux-ci errèrent pendant longtemps dans les vastes déserts, avant d'envahir les marais de Méotide où la plupart d'entre eux devaient périr, sauf les plus résistants qui, s'adonnant à la chasse, restèrent en vie, le pays étant très riche en gibier, oiseaux et poissons. Ces nomades, on les appelait *Hungari* (affamés), c'est de là que vient le nom généralement connu des Hongrois. Ce peuple, fier de sa force, après avoir quitté ces terres incultes, s'est imposé aux peuples voisins, grâce à l'utilisation des flèches. Les Hongrois du reste n'ont jamais fait que de rentrer sur des territoires ancestraux, instruments du châtimeut de Dieu, infligé à des chrétiens qui, au lieu de lui rendre grâce, étaient devenus les serviteurs de l'avarice<sup>35</sup>.

Il est évident qu'une telle conception repose sur le principe fondamental du *ius postliminii*<sup>36</sup>, une des idées maîtresses de l'*Énéide* de Virgile, conçue pour légitimer le pouvoir d'Auguste. Les auteurs de l'Europe occidentale et, en particulier, les auteurs germaniques, ont voulu expliquer par là que les

tribus germaniques, dans leurs luttes internes, aient misé sur l'action des Hongrois. C'est à cette théorie, exposée dans les *Admonitions* d'Étienne, que remonte le parallèle entre les *Aeneades* et les fondateurs du royaume de Hongrie. Au moment même où l'on attendait la fin du monde et que l'on se disposait à détruire le peuple hongrois à cause de ses prétendus rapports avec l'Antéchrist, saint Étienne était capable de faire de son pays le bastion du christianisme et d'en convaincre les autres nations. Oeuvre accomplie, certes, par la propagande littéraire des *Admonitions*, mais surtout par l'action politique en vue de l'établissement d'un système monarchique qui sut intégrer dans une synthèse nouvelle les différentes pratiques et théories politiques de l'antiquité classique et du Haut Moyen Age.

## NOTES

1. Cf. KÓTA, P., « s.v. Intelmek (Admonestations) », in : *KMTLex.*, p. 283.
2. Cf. J. SVENNUNG, « Anredeformen. Vergleichende Forschungen zur indirekten Anrede in der dritten Person und zum Nominativ für den Vokativ », in : *Acta Societatis Litterarum Humaniorum Regiae Upsaliensis*, 42 [Lund, 1958], 413 sqq. ; *A Commentary on Cicero De officiis*, pp. 60 – 61, éd. par A.R. DYCK, Ann Arbor, 1996.
3. M. WINTERBOTTOM, in : *Texts and transmission. A survey of the Latin classics*, éd. par L.D. REYNOLDS, Oxford, 1983, pp. 130 – 131.
4. Cité d'après *Scriptores rerum Hungaricarum* (= SHA), éd. par BALOGH, J., éd. par E. SZENTPÉTERY, II, Budapest, 1938, 619 – 627.
5. D. BRIQUEL, « La formation du corps de Rome : Florus et la question de l'*Asylum* », *ACD*, 30, 1994, 209 – 222 ; cf. *Klió* (en hongrois), 2, 1993, 68 – 69 ; HAVAS, L., op. cit., p. 157.
6. Quant à la notion de *nation* et d'*internationalité* dans le *Libellus*, leur interprétation par BALOGH, J. est rejetée par MÁLYUSZ, E., « Az egy nyelvű ország », in : *Századok*, 99, 1939, 448.
7. Cf. BERTÉNYI, I., *Szent István és öröksége*, Budapest, 1997, p.13, avec référence aux recherches de KARÁCSONYI, J. ; de même GERICS, J., *KMTLex.*, p. 255.

8. Sur Lorsch, v. B. BISCHOFF, « Lorsch im Spiegel seiner Handschriften », *Münchener Beiträge*, München, 1974, 65 – 66 ; 96, qui localise, d'une manière convaincante, le manuscrit N à Lorsch. Cf. encore IDEM, *Latin Palaeography*, Cambridge, 1990 (1995<sup>4</sup>), 26 ; 32 ; 94 ; 112 ; 118 ; 171 ; 207 (avec une bibliographie supplémentaire).
9. Voir à ce sujet mon édition avec préface et une bibliographie détaillée (*P. ANNI FLORI Opera quae exstant omnia*, Debrecini, 1997), ainsi que M.D. REEVE, « The transmission of Florus' *Epitoma de Tito Livio* and the *Periochae* », *ClQ*, 38, 1988, 477 – 491 ; IDEM, « The transmission of Florus and the *Periochae* again », *ibid.*, 41, 1991, 453 – 483.
10. V. B. BISCHOFF, in : P. JAL, *Florus, Œuvres*, Paris, 1967, I, p. CXV, n.2. D'autres voudraient attribuer à ce manuscrit une origine allemande, cf. p. ex. P. LEHMANN, *Erforschung des Mittelalters*, Stuttgart, 1960, III, p. 166. V. encore P.K. MARSHALL, in : L.D. REYNOLDS (éd. par ~), *Texts and Transmission. A survey of Latin classics*, Oxford, 1983, pp. 164 – 166. n. 4.
11. De même MEZEY, L., *Deákság és Európa*, Budapest, 1979, 112 et *passim*.
12. Sur ce problème ardu, nous renvoyons à des études spéciales telles que *A honfoglaláskor írott forrásai*, éd. par KOVÁCS, L. – VESZPRÉMY, L., II, Budapest, 1996 ; *Honfoglaló őseink*, éd. par VESZPRÉMY, L., Budapest, 1996 ; *Az őshazától Árpád honalapításáig*, éd. par MAGYAR, K., Kaposvár, 1996 ; *Honfoglaló magyarság — Árpád-kori magyarság*, éd. par PÁLFI, GY. – FARKAS, L. GY. – MOLNÁR, E., Szeged, 1996 ; RÓNA-TAS, A., *A honfoglaló magyar nép*, Budapest, 1996 (avec une bibliographie détaillée) ; LÁSZLÓ, GY., *A honfoglaló magyarok*, Budapest, 1996 ; KRISTÓ, GY., *Magyar honfoglalás — honfoglaló magyarok*, Budapest, 1996 ; IDEM, *Hungarian History in the ninth Century*, Szeged, 1996 ; IDEM, *Regino és a magyar honfoglalás*, in : *Studia varia*, Mélanges SZÁDECZKY-KARDOSS, S., Szeged, 1998, 89 – 97.
13. ALFÖLDI, A., « A kereszténység nyomai Pannoniában a népvándorlás korában », in : *Szent István Király Emlékkönyv*, Budapest, 1938, I, pp. 151 – 170.
14. TÓTH, E., « Das Christentum in Pannonien bis zum 7. Jh. nach den archäologischen Zeugnissen », in : *Das Christentum im bairischen Raum*, hrsg. von E. BOSCHOF – H. WOLFF, Köln – Weimar, 1994, 242 – 272 ; IDEM, « A 4 – 8. századi pannóniai kereszténység forrásairól és a

- leletek forrásértékéről », in : *Magyar egyháztörténeti vázlatok, II*, 1990, 17 – 33 ; IDEM, « Kereszténység a honfoglalás előtt a Kárpát-medencében », in : *Honfoglaló őseink*, réd. par VESZPRÉMY, L., Budapest, 1996.
15. Cf. KARDOS, T., *La Hongrie latine*, Paris, s.d., p. 8.
16. Nous renvoyons à ce propos à BARTONIEK, E. : *A magyar királykoronázások története*, Budapest, 1939.
17. Le jugement porté sur César varie naturellement suivant les époques et la conception des chercheurs. Voir à ce propos l'excellent ouvrage de G. ZECCHINI, « Cesare e il *mos maiorum* », *Historische Einzelschriften 151*, Stuttgart, 2001, en particulier son introduction qui en résume l'essentiel, 7 sqq.
18. SZÜCS, J., « István király Intelmei — István király állama », in : *Alba Regia*, 12, 1972, 271 – 275 ; IDEM, *Nemzet és történelem*, Budapest, 1974, 359 – 379 ; IDEM, « Szent István Intelmei : az első magyarországi államelméleti mű », in : GLATZ, F. – KARDOS, J. (réd. par), *Szent István és kora*, Budapest, 1988, pp. 32 – 53 ; IDEM, *A magyar nemzeti tudat kialakulása*, réd. par ZIMONYI, I., Szeged, 1992 ; IDEM, « König Stephan in der Licht der modernen ungarischen Geschichtsschreibung », *Südost-Forschungen*, 31, 1972, 17 – 40. Depuis SZÜCS, les recherches relatives à l' *Admonition* se sont renouvelées, v. en premier lieu GYÖRFFY, GY., *István király és műve*, Budapest, 1977 ; 1983<sup>2</sup> ; et dernièrement en 2000. L'édition allemande de l'ouvrage : *König Stephan der Heilige*, Budapest, 1988. On peut lire en allemand l'ouvrage de T. BOGYAY, *Stephanus rex*, Wien – München, 1976, publié en hongrois en 1988 à Budapest. A l'étranger, on s'intéresse aussi à l'oeuvre du roi Étienne, comme en témoigne un ouvrage à bien des égards discutable : *Stefano d'Ungheria : Esortazioni al figlio. Leggi e decreti*, Introd., trad. e note da DAG TESSORE, Roma, 2001. V. encore : R. SPRANDEL, « Verfassung u. Gesellschaft im Mittelalter », *UTB 461*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1994, 25 et 101. Cf. O. EBERHARDT, *VIA REGIA. Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung*, München, 1977, 312 (Cet ouvrage, à propos des « miroirs des princes », présente en même temps les résultats des chercheurs hongrois et allemands.) Sur les *Institutiones*, voir l'ouvrage de vulgarisation de BOLLÓK, J. : *Magyar könyvek – magyar századok*, Budapest, 2001, 7 – 11.

19. Sur ce problème, voir L. HAVAS, « La rencontre des Hongrois conquérants avec la civilisation gréco-latine et chrétienne », in : *Integrazione, Miscolanza, Rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità al Umanesimo*, a cura di G. URSO, Roma, 2001, 239 – 275, surtout 261 – 263 et ST. BORZSÁK, « Horaz in Ungarn », in : H. KRASSER – E.A. SCHMIDT (hrsg.), *Zeitgenosse Horaz. Der Dichter u. seine Leser seit zwei Jahrtausenden*, Tübingen, 1996, 209.
20. Comme l'avait avancé BALOGH, J., vue partagée par d'autres chercheurs, malgré quelques remarques critiques. Cf. BALOGH, J., « A magyar királyság megalapításának világpolitikai háttere », in : *Századok*, 66, 1932. En ce qui concerne les *specula regia*, il ne s'agit pas ici d'un genre littéraire par excellence médiéval, cf. p.ex. s.v. « Fürstenspiegel », in : *Der Neue Pauly*, IV, 693 – 695, avec références à des auteurs latins tels que Sénèque (*De clementia*), Marc-Aurèle, Pline le Jeune (*Paneg.*), Sidonius Apollinaris, Augustinus (*De civitate Dei*) ; v. encore *Speculum regis*, réd. par TAR, I. – WOJTILLA, GY., Szeged, 1994. — Les travaux consacrés spécialement aux miroirs des princes du Moyen Âge figurent dans l'étude déjà fois citée de SZÚCS, J. Cf. encore P. HADOT, s.v. « Fürstenspiegel », in : *RAC*, VIII et H. H. ANTON, s.v. « Fürstenspiegel », in : *Lexikon des Mittelalters*, IV, 1040 sqq. (avec une bibliographie supplémentaire — 1048 – 1049). — Pour l'histoire ultérieure du « genre » inauguré en Hongrie par saint Étienne v. dernièrement : HARGITTAY E., *Gloria, fama, literatura*, Budapest, 2001, cet ouvrage examine surtout le problème dans la Hongrie du XVII<sup>e</sup> siècle.
21. Voir à ce propos l'étude d'ensemble de J. M. ANDRÉ, in : *ANRW*, II. 36 (1987). Quant au *principatus* d'Auguste, voir « La Révolution Romaine après R. Syme », in : *Entretiens sur l'Antiquité classique XLVI*, ed. A. GIOVANNINI, Vandœuvres – Genève, 1999.
22. Éditions critiques : v. H. FUHRMANN, *MGH, Fontes Iuris Germanici Antiqui in usum scholarum*, 10, 1968 ; la traduction en anglais se trouve in : *Church and State through the Centuries*, edd. S.Z. EHLER – J.B. MORRALL, 1954, 15 – 22. Pour les ouvrages scientifiques v. surtout D. MAFFEI, *La Donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano, 1964 ; W. LEVISON, « Konstantinische Schenkung u. Silvester-Legende », *Miscellanea FR. EHRLE*, 2 (ST, 38, 1924) 159 – 247 ; H. FUHRMANN, *Einfluss u. Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*, 2 (Schriften der MGH, 24/2, 1973), 354 – 407 ; N. HUYGHEBÆRT,

- « Une légende de la fondation : le *Constitutum Constantini* », *Moyen Âge*, 85, 1979, 177 – 209.
23. Sur Gerbert d'Aurillac et son héritage littéraire, v. *Lexikon des Mittelalters*, IV, 1302 – 3 (avec une littérature complémentaire, voir, en premier lieu, P. RICHE, *Gerbert d'Aurillac. Le Pape de l'An Mil*, Paris, 1987). Ce dernier ouvrage, traduit en hongrois, a paru en 1999 à Budapest.
24. Sur Magnus Maximus v. p. ex. J. MATTHEWS, « Western Aristocracies and Imperial Court », *A. D.* 364 – 425, Oxford, 1990 (la première édition date de 1975).
25. KARÁCSONYI, J., *Szent István király élete*, Budapest, 1904. Cet ouvrage garde une certaine valeur jusqu'à nos jours. Pour la conception révisée de GERICS, voir « Polen u. Ungarn als Stützpunkte Ottos III. im Osten », in : *Europas Mitte um 1000, Beiträge zur Geschichte, Kunst u. Archäologie*, hrsg. von A. WIECZOREK – H.M. HINZ, *Handbuch zur Ausstellung*, Stuttgart, 2000, 784 – 785. Le point de vue des auteurs est développé d'une manière plus détaillée dans les études suivantes : GERICS, J. – LADÁNYI, E., « Szent István királyá avatása és egyházszerkezése Theotmar krónikájában », *Magyar Könyvszemle (MKszle)*, 97, 1990, 93 – 98, cf. IDEM – EADEM, « A Szent István lándzsájára és koronájára vonatkozó források értelmezése », *Levéltári Szemle*, 40, 1990, 3 – 14 ; IDEM – EADEM, « A birodalmi szent lándzsa és Szent István lándzsája », in : IDEM, *Egyház, állam és gondolkodás Magyarországon a középkorban*, Budapest, 1995, 43 – 50, v. encore dans le même recueil surtout les pages 71 – 76. Nous renvoyons enfin à IDEM – EADEM, « Az államférfi Szt. István öröksége », in : *Mons Sacer* I, 110 sqq., surtout 114. Cette conception est contestée par KRISTÓ, GY. op. cit., 52 – 59, surtout 57.
26. Sur Martinus, on consultera Sulpice Sévère (l'excellente édition de la *vita* par J. FONTAINE : SC 131 – 135, I-III, Paris, 1967 – 1969) et Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* (10,31.3), ainsi que la monographie remarquable, quoique discutable, de E.-C. BABUT : *Saint Martin de Tours*, Paris, 1912. Mentionnons aussi un recueil sur saint Martin et son temps : *Mémorial du XVI<sup>e</sup> centenaire des débuts du monasticisme en Gaule 361 – 1961, Studia Anselmiana – 46*, Roma, 1961. V. encore : C. STANCLIFFE, *St. Martin and his Hagiographer...*, Oxford, 1983 ; L. PIETRI, « La ville de Tours du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle », *CEFR – 69*, Rome, 1983, 36 – 87 ; R.VAN DAM, « Images of saint Martin in Late Roman

- and Early Merovingian Gaul », *Viator*, 19, 1988, 1 – 27 ; IDEM, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaule*, Princeton, 1993. — Pour Sulpice Sévère et sa conception de l'histoire v. surtout : G.K. VAN ANDEL, *The Christian Concept of History in the Chronicle of Sulpicius Severus*, Amsterdam, 1976 ; F. MURRU, « La concezione della storia nei *Chronica* di Sulpicio Severo... », *Latomus*, 38, 1979, 961 – 981 ; F. GHIZZONI, *Sulpicio Severo*, Roma, 1983.
27. A propos de Pannonhalma et des questions soulevées dans mon étude, voir également l'ouvrage de synthèse, paru à l'occasion du millénaire de l'abbaye : *Mons Sacer 996 – 1996, Pannonhalma 1000 éve, I-III*, éd. par I. TAKÁCS, Pannonhalma, 1996. Pour la bibliographie du culte de saint Martin en Hongrie, on se reportera à la préface de notre édition scolaire commentée de la *vita Martini*, à paraître. Une mention particulière revient à LÖRINCZ Z., *Szt. Márton, Savaria szülőtte*, Szombathely, 2000.
28. Cf. VESZPRÉMY L., « A pannonhalmi bencés apátság könyvei a 11. század végi összeírás alapján », in : *Mons Sacer*, I, 327 sqq., surtout p. 331. E. NEMERKÉNYI s'est fondé sur le catalogue de Pannonhalma pour asseoir son hypothèse sur l'érudition de l'auteur des *Admonitiones*, cf. p. ex. ACD, 34 – 35, 1998 – 1999, 81 – 90.
29. A ce propos, voir surtout M. RANGHERI, « La “Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi” di Adsoni di Montier-en-Der », in : *Studi Medievali*, 3<sup>a</sup> s., 14, 1973, 677 – 732 (avec une abondante bibliographie).
30. Cf. d'une part R.B.C. HUYGENS, « Un témoin de la crainte de l'an 1000 : la lettre sur les Hongrois », *Latomus*, 15, 1956, 225 – 239 ; d'autre part G.M. CANTARELLA, *Una sera dell'anno mille, Scene di mediævo, s. l., 2000*, 253 sqq., où nous trouvons également une synthèse de la littérature apocalyptique de l'an 1000 et des utilisations modernes de ces ouvrages médiévaux dans les recherches actuelles.
31. BOLLÓK, J., in : *Szent István király Intelmei és Törvényei*, Budapest, 2000, p. 23.
32. L'étude de G. ÉRSZEGI, « Szent István pannonhalmi oklevele (Oklevéltani-filológiai kommentár) », in : *Mons Sacer*, I, 47 sqq., semble accepter l'avis selon lequel Étienne, avant de battre Koppány, « fit vœu à saint Martin... de donner, dans le cas de sa victoire, ... au monastère la dîme perçue au comitat de Somogy, territoire de Koppány vaincu », p. 51.

Mais le passage de la charte de Pannonhalma concernant Koppány aurait pu être interpolée pour certaines raisons, cf. THOROCZKAY G., « Szent István pannonhalmi oklevelének historiográfiája », *ibid.*, 90 sqq., surtout 91, 94 – 95, 97, 104 – 106, 111.

33. Les écrits d'Odilon de Cluny se trouvent dans MIGNE, *PL*, vol. 142, à propos de ses activités v. F. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München, 1992, 215 – 222 ; 587 – 588.
34. *Op. cit.*, pp. 113 – 114.
35. Cf. R.B.C. HUYGENS, « Un témoin de la crainte de l'an 1000 : la lettre sur les Hongrois », *Latomus*, 15, 1956, 225 – 239, où le texte latin de la lettre se lit dans une édition de caractère critique.
36. P. GRIMAL, « Le retour des Dardanides. Une légitimité pour Rome », in : *IDEM, Rome. La littérature et l'histoire*, Roma, 1986, II, 887 – 902 (publié antérieurement dans le *Journal des Savants*, 1982, 267 – 2).

# L'HISTOIRE LINGUISTIQUE DE L'AQUITAINE : DE LA ROMANISATION À LA FRAGMENTATION (1<sup>er</sup> – 6<sup>e</sup> SIÈCLES). ÉLÉMENTS POUR UN MODÈLE.

**Jean-Pierre Chambon**  
Université de Paris-Sorbonne

L'Aquitaine a ses historiens, mais cette région dont Michel ROUCHE (1979) a fortement souligné la spécificité à la fin de l'Antiquité et durant le haut Moyen Âge, ne constitue généralement pas un cadre de réflexion utilisé par les linguistes. Nous nous proposons pourtant de prendre ici l'espace provincial créé par Auguste comme observatoire des effets géolinguistiques produits par certains changements linguistiques survenus en Gaule durant les six premiers siècles de notre ère. Pour ce faire, nous ne mettrons en œuvre qu'un petit nombre de données linguistiques sélectionnées, autant que possible, en fonction de l'importance et de la qualité des témoignages qu'elles offrent : de là, le terme d'*éléments* qui figure dans le titre. Nous nous attacherons avant tout à deux moments cruciaux de l'histoire linguistique de l'Aquitaine et de la Gaule : la romanisation et les débuts de la fragmentation romane<sup>1</sup>. Nous tenterons d'esquisser certaines lignes reliant ces deux moments et de proposer, à titre de modèle heuristique, un schéma d'ensemble de l'évolution linguistique de la province.

---

<sup>1</sup> Pour une esquisse limitée à l'Auvergne et au Velay, v. CHAMBON/OLIVIER 2000, 91 – 105. [N.B. Conformément à l'usage courant de nos collègues linguistes, le lecteur trouvera des références abrégées en notes infrapaginales et la liste des références bibliographiques complètes à la fin de la présente contribution.]

## Une fenêtre sur la romanisation de l'Aquitaine

Tentons d'abord d'ouvrir une fenêtre sur le processus de la romanisation<sup>2</sup>.

### *Le témoignage noms de lieux en -ANU et en -ANICU*

L'emploi des suffixes typiquement latins -ANU et -ANICU, formateurs d'adjectifs dans les dénominations de domaines agricoles enregistrées au cadastre et tirées, suivant l'usage administratif romain, du nom propre du propriétaire constitue, à notre connaissance, le phénomène le plus révélateur à cet égard. Les séries de ce genre offrent en outre l'avantage d'être l'intime expression de la romanisation des campagnes en tant que processus global<sup>3</sup>. Les résultats de l'étude comparative de la distribution géographique en Aquitaine du suffixe primaire -ANU (celui de *romanus*) et du suffixe secondaire -ANICU (celui de *romanicus*) peuvent être schématisés par une carte (carte 1) qui permet de mettre en évidence certains aspects fondamentaux de la romanisation<sup>4</sup>.

### *Romanisation et narbonnisation*

Une romanisation narbonnaise. — La carte donne tout d'abord l'image de deux tâches d'huile juxtaposées<sup>5</sup> prenant toutes deux naissance en Bas-Languedoc où se trouvent les épïcètres respectifs de ces deux séries dérivationnelles. Elle permet de visualiser la fossilisation de deux courants de romanisation trouvant l'un et l'autre leur point de départ en Narbonnaise. On est ainsi en mesure de confirmer globalement le fait que la romanisation de l'espace aquitain consiste pour l'essentiel en un arrimage à la vieille lati-

---

<sup>2</sup> Pour éviter, autant que faire se peut, la part de vague et d'illusions spéculatives qui risque de découler en la matière de l'emploi de méthodes exclusivement régressives, il convient de sélectionner des matériaux linguistiques conservateurs et largement diffusés qui ont pu fossiliser (faute d'évolution ultérieure) les conditions de départ (cf. ABRYS 1979, 538). De fait, seuls certains toponymes en séries nombreuses répondent pleinement à ces conditions. Comme on le sait (qu'il s'agisse d'ailleurs de la romanisation ou de la fragmentation), l'analyse des matériaux du latin écrit lui-même ne permet pas d'atteindre des résultats véritablement significatifs (cf., par exemple, SCHMITT 1974, a, 40 *sqq.*).

<sup>3</sup> Pour un essai de micro-analyse basé sur les travaux archéologiques de Frédéric TRÉMENT dans les environs d'*Augustonemetum*/Clermont-Ferrand, v. CHAMBON, à paraître.

<sup>4</sup> V. CHAMBON 1999, auquel on pourra se reporter pour plus de détails.

<sup>5</sup> Usage de -ANU exclusif de -ANICU à l'ouest, usage de -ANICU à l'est (avec un usage très restreint de -ANU en dehors de la Narbonnaise). La carte, qui est une carte de synthèse, ne tient évidemment pas compte des chevauchements.

nité de la *Prouincia*<sup>6</sup> – une narbonnisation – alors que la romanisation du reste de la Gaule chevelue dépend, au contraire, d'un courant plus récent parti de Lyon<sup>7</sup>. L'Aquitaine peut être ainsi en grande partie définie comme un hinterland de la Narbonnaise. On note aussi l'absence de tout courant d'influence E.-O. venu de Lyon ou de Vienne<sup>8</sup>.

Deux centres directeurs. — Une seconde évidence géolinguistique s'impose à la lecture de la carte : la romanisation de l'Aquitaine dépend de deux centres directeurs bien distincts de la Narbonnaise, à savoir Narbonne et Nîmes<sup>9</sup>, qui impulsent deux courants orientés S.E.-N.O. Ce résultat n'est pas inattendu puisque Narbonne et Nîmes sont les deux premières villes de la Narbonnaise et, après Lyon, les deux principaux centres urbains de la Gaule romaine<sup>10</sup>. Narbonne et Nîmes se partagent l'espace aquitain narbonnisé en sphères d'influence comme elles se partagent, non moins nettement, la plaine du Bas Languedoc. Le courant qui a son origine à Narbonne est responsable de la diffusion exclusive du suffixe le plus ancien (-ÂNU) vers ce qui sera la Novempopulanie, la vallée de la Garonne, Bordeaux et, au-delà, vers la cité des Pétrécors ; ses relais sont Éauze et Bordeaux. Le second courant, partant de Nîmes, moins conservateur et sans doute légèrement plus récent<sup>11</sup>, a diffusé en Aquitaine un suffixe plus spécifique et de formation secondaire : -ANICU. L'influence nîmoise se fait sentir dans les cités aquitaines du Massif-Central et singulièrement dans celle des Arvernes, qui apparaît comme un relais très actif de la latinité nîmoise. En se fondant sur des arguments largement indépendants, Trément *et al.* (à paraître) parviennent à la conclusion selon laquelle « Nîmes fut probablement très tôt le principal modèle de romanité » de l'Arvernie.

---

<sup>6</sup> Voir les travaux de MÜLLER (1971, 1974) et de SCHMITT (1974, *a* et *b*), ainsi que STRAKA 1987. Cf. aussi WERNER 1984, 208. Pour le latin de la Narbonnaise, v. HERMAN 1998. Dans la problématique de MÜLLER et SCHMITT, v. aussi, à présent, LEPELLEY 2001

<sup>7</sup> « Romanisation chronologiquement postérieure et sociologiquement plus basse » (MÜLLER 1971, 29).

<sup>8</sup> Ce qui confirme qu'à l'époque de la romanisation « les grandes artères partant de Lyon n'ont presque pas eu d'influence décisive sur l'Ouest » (MÜLLER 1971, 27).

<sup>9</sup> On peut ainsi préciser les vues de MÜLLER et SCHMITT.

<sup>10</sup> FÉVRIER *et al.* 1980, 387 – 8.

<sup>11</sup> -ANU est également représenté dans la cité de Nîmes. Depuis la rédaction de cette contribution, des analyses plus précises (CHAMBON, à paraître) ont permis de supposer que la diffusion de -ANICU dans le Massif Central pouvait s'être produite dès la seconde moitié du 1<sup>er</sup> siècle ou le début du siècle suivant.

L'Aquitaine septentrionale. — Un troisième constat mérite aussi d'être fait : les influences exercées par les deux centres directeurs de Narbonnaise se diluent, puis se dissolvent tout à fait dans les régions les plus septentrionales de l'Aquitaine (c'est la tache blanche de la carte 1)<sup>12</sup>. Du point de vue qui nous occupe, le comportement des trois cités des Santons, des Pictons et des Bituriges ne se distingue pas de celui des zones de la Gaule chevelue situées plus au nord. Tout porte à croire que la romanisation de ce secteur, où l'action des centres romanisateurs de la Narbonnaise n'est pas discernable, a été plus tardive et moins profonde<sup>13</sup>.

### *Bilan*

La fenêtre que nous venons d'entrouvrir sur la romanisation permet d'entrevoir une première donne qui, avec d'autres facteurs tels que le substrat prélatin caractéristique de l'Aquitaine de César, conditionnera l'évolution ultérieure du latin dans la région et le façonnage de son paysage linguistique. L'Aquitaine des origines romaines apparaît globalement comme une zone de subordination à la latinité Narbonnaise, ce qui signifie son rattachement au monde méditerranéen — le cœur de la latinité (cf. WERNER 1984, 217) : la romanisation s'y opère par conséquent sur la base conservatrice du latin de la Narbonnaise, qui constituait probablement l'horizon et l'idéal linguistique immédiat des Aquitains. À l'intérieur de l'Aquitaine narbonnisée, il est possible de distinguer deux sphères d'influence distinctes : le Massif Central placé sous l'influence de Nîmes et l'Aquitaine pyrénéo-garonnaise sous la dépendance de Narbonne. En outre, l'arrimage à la Narbonnaise n'est que partiel : le nord de l'Aquitaine demeure à l'écart. On peut de la sorte appréhender trois zones primordiales correspondant probablement, bien avant qu'on puisse parler de fragmentation de l'unité latine, à une première différenciation géographique du latin employé dans la province.

---

<sup>12</sup> Il convient de noter en outre une certaine dissymétrie entre le nord-ouest de l'Aquitaine (où l'influence de Narbonne est nulle ou presque chez les Santons, nulle chez les Pictons) et le nord-est (où l'influence nîmoise ne commence à s'estomper que dans la partie méridionale de la cité des Bituriges).

<sup>13</sup> Si l'on se place dans le cadre de la théorie de MÜLLER et SCHMITT, la romanisation de cette partie de l'Aquitaine résulterait de la rencontre des deux branches de la tenaille — celle partant de la Narbonnaise et celle partant de Lyon en direction du Rhin (cf. MÜLLER 1971, 28, 29 – 30).

## Aperçus sur les débuts de la fragmentation linguistique

Passons à la fragmentation linguistique de la (Gallo-)Romania considérée à travers le prisme aquitain.

### *L'espace nord-aquitain*

En ce qui concerne la situation linguistique prévalant dans le nord de l'Aquitaine, on doit toujours prendre comme point de départ l'ouvrage classique de PIGNON (1960)<sup>14</sup>. Les résultats de PIGNON peuvent être résumés en deux thèses : occitanité fondamentale du sud du Poitou, oïlité fondamentale du nord.

La ligne Pignon, le basculement vers le sud de Saintes et de Poitiers et la réussite d'Auguste. — Le premier résultat de PIGNON s'énonce ainsi : « Les parlers employés au XI<sup>e</sup> et au XII<sup>e</sup> siècles dans la moitié sud de l'actuel département de la Vienne et dans le sud-est du département des Deux-Sèvres étaient de type occitan »<sup>15</sup>. En d'autres termes, à l'orée du Moyen Âge classique, Poitiers parle (presque) comme Narbonne et Nîmes. Compte tenu du bilan que nous venons de tirer concernant la phase de la romanisation, il convient donc de supposer que, postérieurement à cette première phase, une partie de l'Aquitaine septentrionale, la Saintonge et le Poitou jusqu'à la ligne Niort-Châtellerauld ou ligne Pignon, qui avait échappé à l'influence des centres romanisateurs de la Narbonnaise, s'est rattachée linguistiquement à l'Aquitaine narbonnisée. Tout porte à croire que les villes de Saintes et de Poitiers se sont subordonnées, dans un second temps, à un centre directeur situé plus au sud et qui ne peut être que Bordeaux. (carte schématique 2<sup>16</sup>). Il paraît naturel de mettre en rapport le basculement de la zone III de la carte avec l'inversion ayant résulté dans la hiérarchie urbaine du déplacement de la capitale de Saintes à Bordeaux (dont le rayonnement vers le nord a pu

<sup>14</sup> Sur la situation linguistique du Poitou, v. aussi GOSSEN 1969 et WÜEST 1969.

<sup>15</sup> PIGNON 1960, 516. La langue littéraire employée par le premier troubadour, Guillaume VII, comte de Poitiers et duc d'Aquitaine, est celle d'une partie de ses sujets poitevins et singulièrement ceux de Poitiers (PIGNON 1960, 516) ; les mêmes traits méridionaux caractérisent encore la langue orale d'Aliénor d'Aquitaine vers le milieu du 12<sup>e</sup> siècle (PIGNON 1960, 529 – 30). V. aussi HORIOT (2001) sur l'extension remarquable du traitement occitan des groupes -TR-, -DR-.

<sup>16</sup> La carte 2 schématise ce résultat en distinguant trois zones : I zone romanisée sous l'influence de Narbonne (Éauze, Bordeaux, Périgueux) ; II zone romanisée sous l'influence de Nîmes (Clermont, Javols, Rodez) ; III zone de rattachement secondaire à II, par l'intermédiaire de Bordeaux (Saintes, Poitiers).

ainsi être favorisé). En tout cas, le rattachement méridional secondaire d'une partie du nord de l'*Aquitania Nova* montre le caractère efficace des liens tissés à l'intérieur de la province. Il traduit au plan linguistique la réussite du projet augustéen.

L'extrême-nord aquitain. — Il demeure cependant, sur la carte 2, une zone IV, non atteinte par les courants de romanisation issus de la Narbonnaise : un extrême-nord aquitain, indemne de l'influence nîmoise à l'est (l'essentiel de la cité de Bourges), non basculé vers Bordeaux à l'ouest (le nord de la cité de Poitiers). C'est ici qu'il convient de faire état de la seconde conclusion de Pignon : au nord de la ligne Niort-Châtellerauld, « l'évolution dans ses caractères fondamentaux (diphthongaisons, affaiblissement des consonnes intervocaliques) a été celle du domaine d'oïl »<sup>17</sup>. À vrai dire, cette seconde thèse ne se présente chez PIGNON que sous un jour négatif : au nord de la ligne Pignon, il s'avère impossible de découvrir aucun vestige d'occitanité fondamentale. Or, la thèse de l'oïlité originelle de la partie septentrionale du Poitou peut être étayée par des indices positifs. Grâce à l'étude des légendes monétaires mérovingienne, il a pu être montré<sup>18</sup> en effet qu'un des « caractères fondamentaux » opposant domaines d'oïl et d'oc dont parle PIGNON (l'amuïssement de /d/ intervocalique roman)<sup>19</sup> était en place dès une date située entre *ca* 560 et *ca* 675<sup>20</sup> dans le nord du Poitou<sup>21</sup>. De plus, le même état caractérise à la même date le nord du Berry<sup>22</sup>. Étant donné que la phase de spirantisation en [ð] qui précède l'amuïssement manifesté dans certaines graphies des inscriptions numismatiques caractérise déjà le français (et le francoprovençal) par opposition à l'occitan et que cette phase est raisonnablement datée par les phonétiques historiques du 6<sup>e</sup> siècle, voire de la

---

<sup>17</sup> PIGNON 1960, 519.

<sup>18</sup> CHAMBON/GREUB 2000, 165 – 8.

<sup>19</sup> Sur ce point fondamental, la langue d'oïl et le francoprovençal innovateurs s'opposent, en Gaule, à l'occitan qui maintient le stade /d/ (sauf amphizone).

<sup>20</sup> *Ca* 620- *ca* 640 si l'on accepte les datations du numismate DEPEYROT.

<sup>21</sup> Dans les noms d'ateliers *Tiberiaco* (à côté de *Theodeberciaco* et variantes) > *Thiverzay* (comm. et arr. de Fontenay-le-Comte, Vendée) et *Tiriciaco* (à côté de *Teudericiaco* et variantes) > *Trizay-sur-le-Lay* (comm. de Saint-Vincent-Puymaufrais, arr. de La Roche-sur-Yon, Vendée). De même dans le nom de monétaire *Tiulfo* < *Theudulf*, qui frappait à Brioux (arrondissement de Melle, Deux-Sèvres), légèrement au sud de la ligne Pignon.

<sup>22</sup> Dans le nom même de Bourges : *Beoregas* (à côté de *Betoregas* et *Betorecas*). Cf. aussi *Biulfus*/*Biulfo* < *Bidulfus* (*ca* 585-*ca* 620, selon DEPEYROT), nom d'un monétaire opérant à Avallon (Yonne).

seconde moitié du 5<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup>, c'est dès le 6<sup>e</sup> siècle ou la seconde moitié du siècle précédent que l'Aquitaine se trouve fracturée au nord par une ligne isoglosse fondamentale. Une marche septentrionale innovatrice protofrançaise (nord du Poitou et nord du Berry dont Bourges) se détache alors décidément de l'ensemble<sup>24</sup>.

Un échec (partiel) d'Auguste. — Dans ces conditions et puisque la communauté de comportement de l'extrême-nord aquitain avec le nord de la Gaule inclut également un phénomène aussi précoce que la diphtongaison de /è/ et /ò/ libres accentués (3<sup>e</sup>/4<sup>e</sup> siècles), tout porte à croire que sur la longue durée – de la romanisation jusqu'au 6<sup>e</sup> siècle – l'extrême-nord aquitain (Poitou au nord de la ligne Pignon et Berry, sauf partie méridionale) n'a fait que persister dans une orientation septentrionale. Dès la fin de l'Empire, cette frange septentrionale prend part aux innovations linguistiques du nord de la Gaule<sup>25</sup> et se déconnecte du sud aquitain conservateur<sup>26</sup>. Il paraît probable que l'extrême-nord aquitain a fait, linguistiquement parlant, cause commune avec Tours<sup>27</sup> dont le territoire propre, s'enfonçant en coin dans l'Aquitaine, assure la liaison géographique entre le nord du Poitou et la région de Bourges. Il semble donc que le développement linguistique ait entériné, de ce côté, un relatif échec de la grande Aquitaine augustéenne : il s'agissait, apparemment, d'un vêtement taillé trop grand pour convenir à la vie de relations réelle<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> STRAKA (1979, 262) : « entre le milieu du v<sup>e</sup> siècle [...] et la fin du siècle suivant ».

<sup>24</sup> Ces résultats permettent de se soustraire à l'idée d'un *Ur*-occitan qui se serait étendu au nord de la ligne Pignon jusqu'à la Loire. On ne doit donc pas confondre la ligne Loire-Vosges, qui est la ligne d'arrêt des influence franciques, avec la limite ancienne de l'occitan.

<sup>25</sup> En ce qui concerne l'amuissement du /d/ roman, elle fait même sans doute partie du foyer de l'évolution ; cf. CHAMBON/GREUB 2000, 167 – 8 (suivant une suggestion de Jean-Paul CHAUVEAU).

<sup>26</sup> Il semble opportun de souligner – ce que PIGNON n'a pas fait explicitement –, que l'oïlité originelle du nord du Poitou et l'occitanité originelle du sud sont des aspects nettement dissymétriques du processus de la fragmentation linguistique. Les caractères fondamentaux qui fondent l'oïlité sont des innovations, tandis que les caractères fondamentaux de l'occitanité sont pour l'essentiel des faits de conservation (absence de diphtongaison de /è/, /ò/, /é/, /a/, maintien de /au/, de /b/ et de /d/ intervocaliques, de /k/ final etc.). Or on sait qu'en linguistique historique seules les innovations communes autorisent le groupement génétique des langues ou des variétés.

<sup>27</sup> Qui devient le chef-lieu d'une province à partir de la réforme de Dioclétien.

<sup>28</sup> Après la réforme dioclétienne, Bourges, chef-lieu décentré vers le nord de l'Aquitaine Première, paraît hors d'état d'exercer un rôle directeur sur sa province.

*Fracture au sud : la naissance du gascon*

Que se passe-t-il au sud ? Poser cette question revient, pour l'essentiel, à soulever le problème de la genèse de l'espace linguistique gascon. Les romanistes se sont mis d'accord depuis longtemps sur les innovations phonéti-co-phonologiques fondamentales qui confèrent au gascon une personnalité tout à fait à part dans la Gaule romane et dans la Romania. Dans un travail à paraître, nous avons cherché, Yan GREUB et moi, à clarifier l'ordre de ces changements et à préciser leur chronologie<sup>29</sup>. Il est impossible de reprendre ici, même dans leurs grandes lignes, les éléments de la démonstration technique. Nous nous contenterons d'énoncer les résultats auxquels nous croyons être parvenus. D'une part, vers 600 (ou, à tout le moins, vers 675), toutes les particularités phonéti-co-phonologiques définitives du gascon étaient acquises à leurs stades incipients. D'autre part, certaines d'entre elles remontent à la période wisigothique (411 – 507) au plus tard. La ligne de fracture linguistique la plus importante, en tout cas au plan des effets territoriaux, qui segmente l'espace aquitain (selon les cours de la Garonne et de l'Ariège) a donc commencé à se mettre en place au moins dès les 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> siècles, sur un fond de différenciation lexicale très ancienne, issue du substrat prélatin<sup>30</sup>. Il paraît évident que cette fracture est liée à la persistance du particularisme de l'Aquitaine de César, particularisme qui se manifeste à nouveau avec force lors de la (re)constitution de la Novempopulanie. Il est significatif à cet égard que Bordeaux reste en retrait<sup>31</sup>, n'acceptant pas toutes les évolutions protogasconnes sans être pour autant en mesure – pas davantage que Toulouse – d'entraver leur propagation. Il convient sans doute de prendre ici également en compte le recul de la romanité perceptible aux 6<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> siècles entre Garonne et Pyrénées<sup>32</sup>, recul qui a dû laisser libre cours aux tendances de la variété diastratiquement basse de la région.

*Les influences lyonnaises*

Outre le détachement de la marge septentrionale protofrançaise et l'émergence d'un protogascon, un troisième facteur apporte sa contribution au modelage du paysage linguistique aquitain durant l'Antiquité tardive. Il s'agit des influences innovatrices ayant Lyon pour foyer<sup>33</sup>. C'est là un fac-

---

<sup>29</sup> CHAMBON/GREUB, à paraître.

<sup>30</sup> ROHLFS 1970, 38 – 59 ; SCHMITT 1978.

<sup>31</sup> Cf. WÜEST 1979, 366, 367.

<sup>32</sup> ROUCHE 1979, 271 – 6.

<sup>33</sup> Sur le rôle de Lyon comme centre directeur majeur (5<sup>e</sup>-6<sup>e</sup> siècles), voir les lignes remarquables de HASSELROT (1974, 270 – 1) : « Lyon a été le vrai berceau du protofrançais ».

teur nouveau par rapport à ce que l'on avait pu constater à l'époque de la romanisation, mais dont les incidences en Aquitaine demeurent limitées. Il convient à cet égard de distinguer trois ondes lyonnaises successives et concentriques : la palatalisation des vélaires devant /a/, la spirantisation/amuïssement des occlusives sonores intervocaliques, la palatalisation de /a/ final inaccentué. Dans les deux premiers cas, Lyon diffuse des changements qui sont communs, en Gaule, au francoprovençal et au français ; dans le troisième, il s'agit d'une innovation propre qui constitue le critère par excellence du francoprovençal.

La palatalisation des consonnes vélaires devant /a/<sup>34</sup>. — De bons esprits pensent que Lyon fut le responsable de la palatalisation des vélaires /k/ et /g/ devant /a/, évolution qu'on s'accorde à placer vers le 5<sup>e</sup> siècle. On doit, pour le moins, admettre avec WÜEST (1979, 361) que ce changement n'a pu pénétrer dans l'actuel domaine occitan « qu'à partir de la région lyonnaise ». À l'ouest du Rhône, on constate que l'onde lyonnaise adopte exactement la même direction que les deux ondes suivantes, mais, à l'est du fleuve, la limite de la palatalisation s'écarte des deux autres vers le sud, d'abord selon la même orientation générale S.-E.-N.-O., avant de se diriger franchement vers l'ouest. La palatalisation des vélaires devant /a/ divise l'Aquitaine en deux zones : celle qui accepte l'innovation lyonnaise, du Poitou et de la Saintonge au Velay et au Gévaudan (pour sa plus grande partie), et la zone conservatrice située plus au sud.

La spirantisation/amuïssement des occlusives intervocaliques<sup>35</sup>. — À l'est du Rhône la spirantisation/amuïssement des occlusives intervocaliques, phénomène que nous avons déjà rencontré en Poitou en Berry et qu'on date généralement du 6<sup>e</sup> siècle ou de la seconde moitié du 5<sup>e</sup> siècle, se diffuse en éventail à partir de Lyon<sup>36</sup>. À l'ouest du fleuve, l'éventail se resserre pour se refermer sur les Monts du Forez<sup>37</sup>. Cette seconde onde lyonnaise détache du

---

<sup>34</sup> C'est là le critère qui sert à distinguer traditionnellement un nord-occitan et un sud-occitan.

<sup>35</sup> La spirantisation/amuïssement des occlusives intervocaliques sert traditionnellement à distinguer, à l'intérieur du domaine occitan, le vivaro-alpin (ou amphizone).

<sup>36</sup> V. GARDETTE 1983, 368 – 71, 576 – 7 ; 620 – 1, 629.

<sup>37</sup> On notera qu'il est inexact de concevoir, à la haute époque, l'amphizone comme « la zone intermédiaire qui sépare le provençal du franco-provençal » (NAUTON 1951, 237) et comme le résultat de « poussées linguistiques franco-provençales » (NAUTON 1974, 257). Les traits anciens qui caractérisent l'amphizone sont en effet des traits évolutifs *communs* au francoprovençal et au français ; les traits spécifiquement francoprovençaux ne pénètrent *justement pas* dans cette région.

reste de l'Aquitaine le nord-est de la cité des Vellaves (actuel arrondissement d'Yssingaux)<sup>38</sup>.

La palatalisation de /a/ final inaccentué après consonne palatale. — La troisième évolution portée par Lyon a été reconnue comme le meilleur critère définitoire du francoprovençal<sup>39</sup> ; elle est documentée à l'écrit dès la fin du 6<sup>e</sup> siècle<sup>40</sup>. En Aquitaine, elle ne parvient à s'infiltrer que dans une zone du sud-est de l'actuel département de l'Allier (ESCOFFIER 1958)<sup>41</sup>. Il ne s'agit donc que d'un grignotage très marginal. Au sud des Monts du Forez, ce traitement proprement franco-provençal ne pénètre pas, en revanche, dans la cité vellave<sup>42</sup>.

Le bilan des influences lyonnaises peut s'établir schématiquement ainsi : si, vers le sud, Nîmes et le dense réseau de villes du Bas-Rhône ont formé un verrou protecteur qui a bloqué entièrement ces innovations, l'Arvernie a opposé également, vers l'ouest, une résistance qui, pour être moins ferme, s'est pourtant révélée globalement efficace. L'Aquitaine a, au total, bien résisté aux pressions lyonnaises dont l'ampleur fut de plus en plus réduite et qui se sont principalement soldées par la formation d'une vaste zone aquitaine palatalisante.

---

<sup>38</sup> NAUTON 1966 ; 1974, 255 *sqq.* et carte 65. — Le traitement franco-provençal/amphizonique s'est partiellement infiltré dans la haute vallée de l'Ance (Saint-Anthème et Saillant, diocèse de Clermont), mais cela « à une époque toute récente » (GARDETTE 1941, 25 – 6, 31 – 2, 270). Au diocèse de Clermont encore, la situation observée à Noirétable (GARDETTE 1941, 20, 24 – 5 ; 1983, 188 – 91) n'est peut-être pas ancienne ; en tout état de cause, il ne s'agirait que d'une perte ponctuelle.

<sup>39</sup> HASSELROT 1938, 80 et 1974, 266.

<sup>40</sup> CHAMBON/GREUB 2000, 170 – 4.

<sup>41</sup> Cf. RONJAT 1910, 204. Il faut aussi tenir compte du fait que l'évêché de Clermont, héritier de l'ancienne *civitas*, comprenait au Moyen Âge des paroisses situées dans le département actuel de la Loire (de Sail-les-Bains à Saint-Bonnet-des-Quarts). En 1301, dans l'actuel canton de Lapalisse (Allier), un aveu du sire de Montmorillon présente des caractéristiques franco-provençales nettes. Au 14<sup>e</sup> siècle, les noms de Gouise (cant. de Neuilly-le Réal, Allier) et de la Têche (affluent de la Besbre) se lisent sous des formes franco-provençales (CHAMBON/OLIVIER 2000, 102 – 3).

<sup>42</sup> Sauf, pour être tout à fait exact, dans une partie de la commune de Saint-Romain-Lachalm : v. DÜRR 1973, 74 et HASSELROT 1974, 266. Saint-Romain-Lachalm était divisé sous l'Ancien Régime entre Velay et Forez (DÜRR, *l.c.*), mais appartenait sur le plan religieux de l'ancien diocèse du Puy.

## Bilan général : vers 600, une fragmentation déjà profonde

Si nous nous situons vers la fin du 6<sup>e</sup> siècle, nous constatons l'existence, en Gaule, de trois foyers innovateurs qui dessinent les trois domaines linguistiques protogascon, protofrançais et protofrancoprovençal. L'Aquitaine se trouve très inégalement affectée par l'émergence de ces trois foyers. Le foyer protogascon est responsable d'une véritable fracture interne. Le foyer protofrançais détache une bande septentrionale évoluant en commun, conformément sans doute à son orientation originelle, avec le nord de la Gaule. Le foyer protofrancoprovençal n'est responsable que d'une enclave très réduite dans le nord-est de la cité arverne. Les premières influences lyonnaises ont toutefois nettement particularisé le nord-est de la cité vellave et fissuré tout le territoire aquitain en y distinguant un vaste Nord palatalisant. On voit ainsi se dessiner (voir la carte schématique 3) quatre zones périphériques : l'une endogène (le gascon), les trois autres exogènes (l'extrême-nord aquitain, l'amphizone vellave<sup>43</sup> et la petite enclave francoprovençale), attelées qu'elles sont à des espaces extérieurs, sous la direction de Tours et de Lyon.

À ces périphéries de tailles bien diverses s'oppose un centre inerte (l'essentiel de l'Aquitania I et de l'Aquitania II du Bas-Empire) caractérisé par des conservatismes qu'il partage, en Gaule, avec le sud de l'ancienne *Prouincia*. La portion méridionale de cet espace (Cahors, Rodez, Albi) constitue le bastion du conservatisme et ne se distingue alors en rien de l'espace Narbonne-Nîmes (Narbonnaise Première).

Au total, vers 600, après la disparition du cadre administratif provincial, ni la grande Aquitaine, ni les deux petites ne sont plus des aires linguistiques unitaires<sup>44</sup> et les lignes générales de la fragmentation médiévale et moderne sont déjà reconnaissables. Il n'existe pas de centre unificateur ou directeur interne et il est assez probable qu'il n'en a jamais existé. Si certaines des isoglosses en place vers 600 particularisent des espaces jouissant depuis longtemps d'une certaine autonomie linguistique (espaces gascon et nord-aquitain), l'existence d'une vaste zone centrale protégée des innovations linguistiques (ou de la grande majorité d'entre elles) en liaison avec l'ancienne Narbonnaise fait supposer que la solidarité que nous avons constatée à l'époque de la romanisation a continué à opérer pendant toute l'Antiquité sur une grande partie de l'espace aquitain. De manière générale,

---

<sup>43</sup> Plus, éventuellement, Noirétable.

<sup>44</sup> De plus, de nombreuses cités ont perdu leur unité linguistique (par exemple celles des Vellaves, des Gabales des Arvernes, des Pictons).

le conservatisme linguistique de la zone centrale doit être mis en relation avec le conservatisme général des structures et des mentalités romaines<sup>45</sup>.

### **En perspective : pour en finir avec la bipartition linguistique de la Gaule ?**

C'est donc dans des termes polycentriques qu'il convient, croyons-nous, d'aborder les questions de la fragmentation de l'espace roman en Aquitaine et en Gaule, en renonçant par là-même à la problématique traditionnelle de la « bi-partition linguistique de la France »<sup>46</sup>. Cette problématique prend comme point de départ l'existence de deux langues littéraires dans la France médiévale et l'on recherche alors régressivement (Auguste BRUN remontait presque à l'âge des cavernes !) les causes d'un état de fait constaté aux 11<sup>e</sup>/12<sup>e</sup> siècles. L'approche que nous avons adoptée s'efforce d'être plus progressive, plus génétique (oserons-nous dire plus historique ?).

#### *Et l'occitan ?*

L'un des résultats auxquels aboutit notre démarche pourrait cependant paraître paradoxal. Nous avons vu en effet se mettre en place le protogascon, le protofrançais, le protofrancoprovençal et nous avons comptabilisé les effets que ces foyers innovateurs ont produit dans l'espace aquitain. Or, dans une telle perspective, l'*espaci de lengatge* que la romanistique a l'habitude de reconnaître sous les noms d'occitan ne trouve pas de place à la haute époque. Mieux – pire ? –, si nous reportons le dessin du domaine occitan sur la carte 3, nous n'y apercevons, au 6<sup>e</sup> siècle, qu'une fracture (la fracture gasconne), qui est celle d'une limite de langue, et des fissures (zone palatalisante, amphizone). En d'autres termes, si nous appliquons rétroactivement à la situation linguistique du 6<sup>e</sup> siècle notre grille de lecture coutumière de l'espace galloroman, nous voyons bien se dessiner ce qu'on nomme couramment les dialectes ou les variétés fondamentales de l'occitan – le gascon, le nord-occitan, le vivaro-alpin ou amphizone, le sud-occitan –, mais nous ne voyons pas apparaître l'unité de rang supérieur, nous n'apercevons pas d'occitan. Là se situe le paradoxe : les dialectes se font jour avant la langue.

---

<sup>45</sup> V. ROUCHE 1979, 133 *sqq.*, 449 *sqq.* Cf. aussi le repli au sud de la Loire des familles sénatoriales (STROHEKER 1948, 18 – 20 ; ROUCHE 1979, 330).

<sup>46</sup> Titre de MÜLLER 1971 ; cf. aussi le même titre d'un chapitre de WÜEST (1979, 345 *sqq.*).

*Spécificité de la construction de l'espace linguistique occitan*

Il existe une raison simple à cet apparent paradoxe : contrairement aux autres espaces linguistiques de la Galloromania, l'espace occitan ne peut se définir génétiquement par aucune innovation majeure en commun<sup>47</sup>, mais seulement, pour l'essentiel, par une somme de conservatismes. Pour reprendre une notion que VON WARTBURG a voulu appliquer autrefois au rhétoroman, on a affaire à une unité négativo-passive. L'occitan – qu'on souhaite ou non y inclure le gascon auquel la linguistique romane reconnaît volontiers le caractère de quasi-langue – résulte du rapprochement progressif de variétés galloromanes à des degrés divers conservatrices : nous avons parlé à cet égard de « front du refus » ou de « fédération de conservatismes »<sup>48</sup>. Les dialectes ou variétés fondamentales de l'occitan ne sont pas le fruit de la segmentation interne progressive d'un introuvable proto-occitan, mais bien des données primitives : les traces non résorbées d'évolutions qui, lorsqu'elles se sont produites, n'ont pas partagé un espace d'oc préalablement individué, mais telle ou telle portion de la Romania occidentale<sup>49</sup>. En d'autres termes, la structuration géographique de la langue d'oc ne résulte pas de divisions dialectales internes successives, mais procède d'agrégations d'espaces inertes face aux domaines linguistiques voisins innovateurs<sup>50</sup>. Sur ce fond de rassemblement conservateur, l'occitan peut mieux apparaître comme une construction médiévale... et post-médiévale, construction dont tout l'effort (qui achoppe quelque peu, on le sait, sur le gascon, réputé *lengatge estranh* par les grammairiens de Toulouse, au 14<sup>e</sup> siècle) est précisément de transcender la segmentation linguistique objective héritée de l'Antiquité tardive (sans parvenir pour autant à générer une *koinê* et moins encore un standard). C'est là sans doute une des originalités principales de la langue occitane. On voit mieux par là, peut-être, pourquoi l'histoire de *la lengo nostro* est restée dans une large mesure, jusqu'à nos jours, l'épopée d'une conscience en quête d'unité.

---

<sup>47</sup> Cf. WÜEST 1979, 368 – 9 (« Si l'on cherche des innovations qui soient propres à tout le domaine occitan, on ne trouve que des changements relativement insignifiants »).

<sup>48</sup> CHAMBON/OLIVIER 2000, 104 – 5.

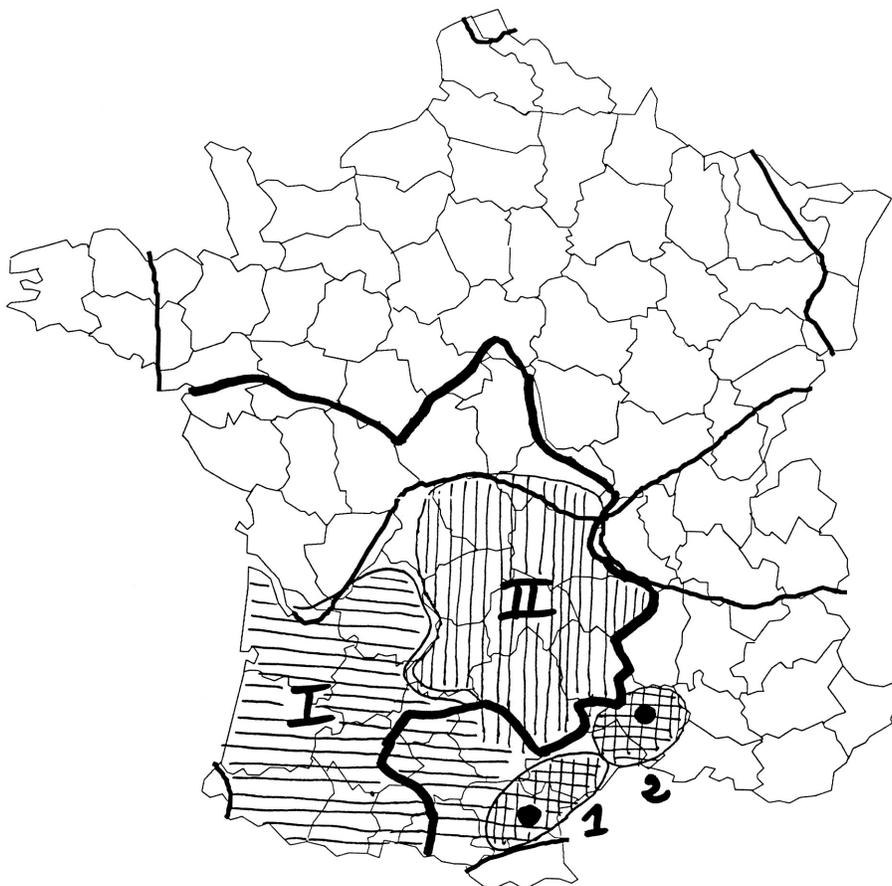
<sup>49</sup> Cf. WÜEST 1979, 369 (qui réhabilite en quelque sorte RAYNOUARD dans les limites de la Romania occidentale).

<sup>50</sup> C'est de ce fait sans doute que, suivant la formule de Charles-Théodore GOSSEN, les parlers occitans « s'assemblent, mais ne se ressemblent pas ».

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABRY (C.), 1979. « Le paysage dialectal », in : C. Abry / R. Devos / H. Raulin, *Les Sources régionales de la Savoie*, Paris, 525-597.
- CHAMBON (J.-P.), 1999. « Sur la répartition des toponymes en -ANU et -ANICU et les courants de romanisation de la Gaule chevelue méridionale », *Travaux de linguistique et de philologie* 37, 141-161.
- CHAMBON (J.-P.), à paraître. "Archéologie et linguistique : aspects toponymiques de la romanisation de la Gaule à la lumière de travaux archéologiques récents concernant la Grande Limagne", *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*.
- CHAMBON (J.-P.) / GREUB (Y.), 2000. « Données nouvelles pour la linguistique galloromane : les légendes monétaires mérovingiennes », *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* 95, 147-181.
- CHAMBON (J.-P.) / GREUB (Y.), à paraître. « Note sur l'âge du (proto)gascon », *Revue de linguistique romane*.
- CHAMBON (J.-P.) / OLIVIER (P.), 2000. « L'histoire linguistique de l'Auvergne et du Velay : notes pour une synthèse provisoire », *Travaux de linguistique et de philologie* 38, 83-153.
- DÜRR (R.), 1973. « Étude morphologique du patois de Saint-Pal-de-Mons (Haute-Loire) », *Études foréziennes* 6, 73-85.
- ESCOFFIER (S.), 1958. *La Rencontre de la langue d'oïl, de la langue d'oc et du francoprovençal entre Loire et Allier. Limites phonétiques et morphologiques*, Paris.
- FÉVRIER (P.A.) / FIXOT (M.) / Goudineau (C.) / Kruta (V.), 1980. *Histoire de la France urbaine* sous la direction de G. Duby, t. I, *La Ville antique des origines au IX<sup>e</sup> siècle*, Paris.
- GARDETTE (P.), 1941. *Géographie phonétique du Forez*, Mâcon.
- GARDETTE (P.), 1983. *Études de géographie linguistique* publiées par les soins de B. Horiot, M.-R. Simoni-Aurembou, G. Straka, Strasbourg.
- GOSSEN (C.T.), 1969. « Zum Thema "Sprachgrenzen im Poitou" », *Vox Romanica* 28, 59-71.
- HASSELROT (B.), 1938. « Sur l'origine des adjectifs possessifs *nostron*, *vostron* en franco-provençal », *Studia neophilologica* 11, 62-84.
- HASSELROT (B.), 1974. « Adieu au francoprovençal », *Revue de linguistique romane* 38, 265-275.
- HERMAN (J.), 1998. "La situation linguistique dans la Gallia Narbonensis et les origines de la séparation du domaine français et du domaine provençal", in : G. Ruffino (éd.), *Atti del XXI Congresso internazionale di linguistica e filologia romanza*, Palerme, 4, 455-466.

- HORIOT (B.), 2001. "Dialectologie et toponymie dans le domaine de l'ALO : étude des groupes -TR- et -DR-", in : J. Foyard / P. Monneret (éd.), *Mélanges de dialectologie, toponymie, onomastique offerts à Gérard Taverdet*, Dijon, 241-254.
- LEPELLEY (R.), 2001. "Particularités phonétiques et romanisation du domaine gallo-roman "nord-occidental"", *Revue de linguistique romane* 65, 113-143.
- MÜLLER (B.), 1971. « La bi-partition linguistique de la France (mise au point de l'état des recherches) », *Revue de linguistique romane* 35, 17-30
- MÜLLER (B.), 1974. « La structure linguistique de la France et la romanisation », *Travaux de linguistique et de philologie* 12, 7-29.
- NAUTON (P.), 1951. « Les formes en -iec du suffixe -IACU », in : *Mélanges de linguistique offerts à Albert Dauzat*, Paris, 235-243.
- NAUTON (P.), 1966. « Occlusives intervocaliques dans la région amphizone de l'Atlas linguistique du Massif Central », *Travaux de linguistique et de littérature* 4, 357-369.
- NAUTON (P.), 1974. Géographie phonétique de la Haute-Loire, Paris.
- PIGNON (J.), 1960. L'Évolution phonétique des parlers du Poitou (Vienne et Deux-Sèvres), Paris.
- ROHLFS (G.), 1970. *Le Gascon. Études de philologie pyrénéenne*, 2<sup>e</sup> éd., Tübingen/Pau.
- RONJAT (J.), 1910. Compte rendu de G. Lavergne, *Le Parler bourbonnais aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1909 ; *Revue des langues romanes* 53, 204-208.
- ROUCHE (M.), 1979. L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes (418-781). Naissance d'une région, Paris.
- SCHMITT (C.), 1974, a. « Genèse et typologie des domaines linguistiques de la Galloromania », *Travaux de Linguistique et de Littérature* 12, 31-83.
- SCHMITT (C.), 1974, b. Die Sprachlandschaften der Galloromania. Eine lexikalische Studie zum Problem der Entstehung und Charakterisierung, Berne/Francfort-sur-le-Main.
- SCHMITT (C.), 1978. "Quelques particularités du vocabulaire roman de la Gasconne", in : *Hommage à Jean Séguy* 2, Toulouse, 319-326.
- STRAKA (G.), 1979. Les Sons et les Mots. Choix d'études de phonétique et de linguistique, Paris.
- STRAKA (G.), 1987. « Langues et parlers de France au Moyen Âge : quelques considérations sur la liberté de leur emploi », in : *Les Libertés au Moyen Âge, Festival d'histoire de Montbrison, 1<sup>er</sup>-5 octobre 1986*, 405-417 [consulté en tiré à part].
- STROHEKER (K.F.), 1948. Die senatorische Adel im spätantiken Gallien, Tübingen.
- TRÉMENT (F.) et al., à paraître. "Aux origines de la cité arverne", in : D. Martin (éd.), *Une Histoire de l'Auvergne*, Nonette.
- WERNER (K.F.), 1984. Histoire de la France. Les origines (avant l'an mil), Paris.
- WÜEST (J.), 1969. « Sprachgrenzen im Poitou », *Vox Romanica* 28, 14-58.
- WÜEST (J.), 1979. La Dialectalisation de la Gallo-Romania, Berne.



Carte 1. — Schéma des zones d'influence en Aquitaine des villes de Narbonne et de Nîmes d'après la diffusion des suffixes -ANU et -ANICU (cf. Chambon 1999).

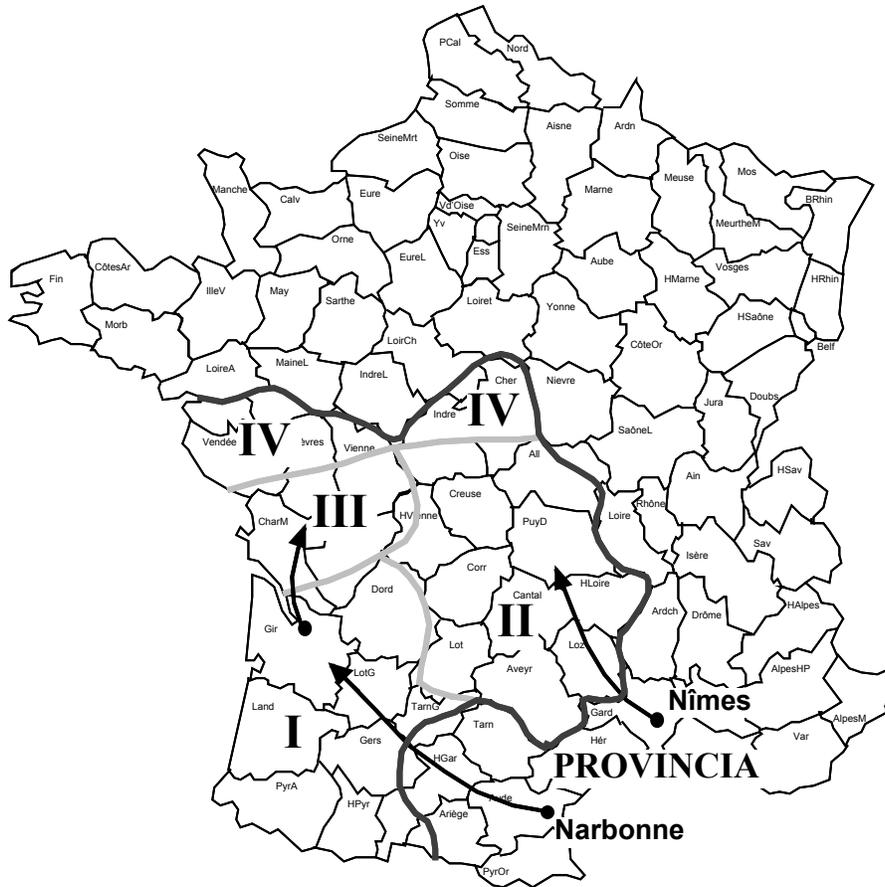
I : zone d'usage exclusif de -ANU (hachures horizontales).

II : zone d'usage de -ANICU (hachures verticales).

1 : épicentre de -ANU.

2 : épicentre de -ANICU.

Le fond de carte représente les trois domaines linguistiques galloromans (langue d'oïl, francoprovençal et langue d'oc) à l'époque contemporaine.



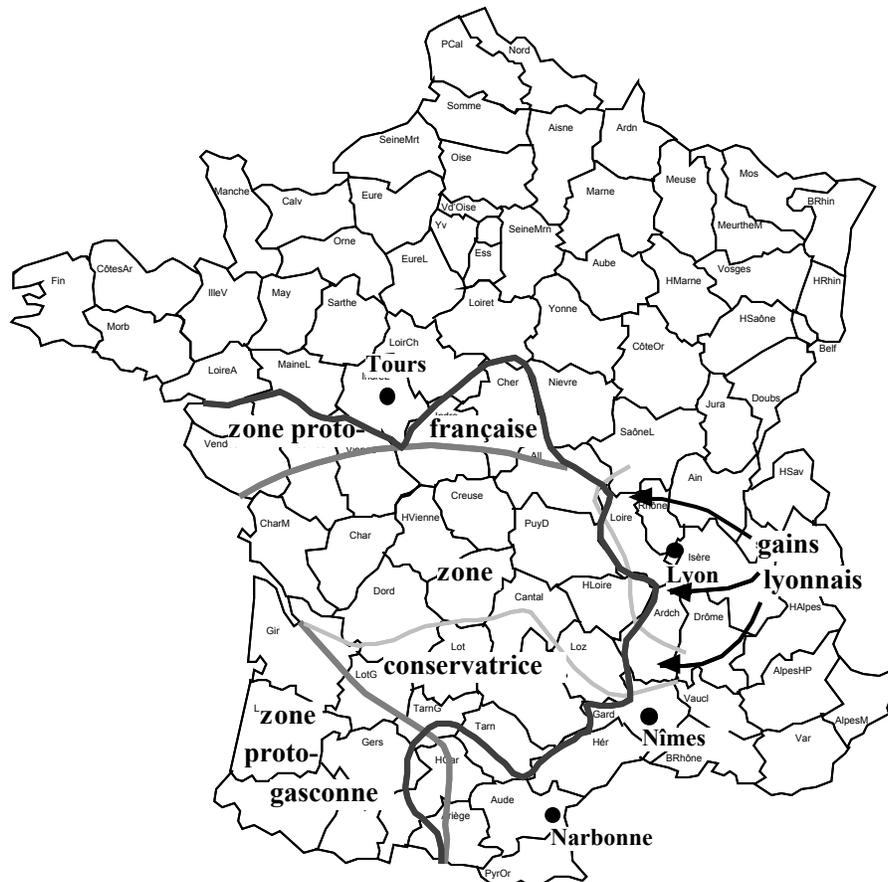
Carte 2. — Schéma des courants de romanisation et des zones d'influence linguistique dans l'Aquitaine romaine.

I : zone de romanisation narbonnaise sous l'influence de Narbonne (notamment Éauze, Bordeaux, Périgueux).

II : zone de romanisation narbonnaise sous l'influence de Nîmes (notamment Clermont, Javols, Rodez).

III : zone de rattachement secondaire à II, par l'intermédiaire de Bordeaux (Saintes, Poitiers).

IV : zone septentrionale non atteinte par les courants narbonnais et bordelais.



Carte 3. — Schéma des lignes principales de la fragmentation linguistique en Aquitaine vers 600.

## LES RELATIONS BOURGUIGNONNES-HONGROISES SOUS LE RÈGNE DU ROI SIGISMOND

**Attila Bárány**

Université de Debrecen, Institut d'Histoire, Budapest

A propos des relations bourguignonnes-hongroises, pour expliquer la défaite dans la bataille de Nicopolis, on invoque d'habitude en Hongrie la présomption et l'indiscipline des Bourguignons (et des Français), défauts évoqués par ailleurs dans la chronique de Thuróczy : « poussés par l'ambition de la gloire ... ils affrontèrent l'ennemi avec intrépidité, sans se soucier des ordres du chef ». (La majorité des sources françaises mentionnent « l'infamie et la trahison » des Hongrois.) Certains détails de la visite de Jean de Nevers en Hongrie sont également connus et en partie cités par nos historiens : un événement décisif dans la propagation des armoiries occidentales se produisit par exemple quand les chevaliers bourguignons et français accrochèrent leurs blasons sur le mur de l'église Saint Nicolas à Buda. Les acteurs bourguignons de la bataille de Nicopolis, les préparatifs de la croisade, les négociations entre Sigismond de Luxembourg et Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, la mission des ambassadeurs de ce dernier en Hongrie (Guy et Guillaume de la Trémoille, 1391, 1395) comme celle des ambassadeurs hongrois de Sigismond à la cour de Bourgogne (Miklós Kanizsai, trésorier du roi et János Szepesi, chancelier privé) ont déjà fait l'objet d'études. Cela dit, on n'a pas mené de recherches plus approfondies sur la question des relations bourguignonnes-hongroises sous le règne de Jean sans Peur et de Philippe le Bon. Nous savons seulement que Sigismond contribua à la rançon due au sultan Bajazet pour le comte de Nevers et son escorte capturés à Nicopolis, en ordonnant notamment à Venise de payer à la Bourgogne l'impôt qu'elle devait à la Hongrie à la suite de la paix de Turin (1381). A cela près, personne n'a étudié les relations hongroises de la période du concile de Constance et de la guerre anglo-bourguignonne contre

les Armagnacs, à l'exception toutefois de Sándor Csernus qui, dans un récent ouvrage, en a relevé certains aspects en étudiant l'image de la Hongrie dans l'historiographie bourguignonne.<sup>1</sup> Quant à l'étude des relations franco-hongroises médiévales, l'ouvrage d'Asztrik GÁBRIEL (1944) est le seul (avec celui d'István SÓTÉR centré sur l'histoire culturelle), qui essaie d'en présenter le système du point de vue du Royaume hongrois<sup>2</sup>.

Après Nicopolis, la plupart des sources françaises évoquent, entre Sigismond et Philippe le Hardi, puis son fils Jean, un conflit aigu à l'origine duquel on trouve des accusations mutuelles sur les causes de la défaite, conflit qui persista durant plusieurs décennies. Sigismond et la Bourgogne apparaissent dans la littérature historiographique, même moderne, comme faisant partie de deux blocs opposés, Sigismond étant classé proche de la faction des Armagnacs. Les historiens n'abordent pas en termes clairs le problème de l'alliance hongroise (germanique)-bourguignonne, même après l'abandon de cette alliance pour l'alliance anglaise. C'est cette alliance que je me suis proposé de traiter ici.

En fait, le désaccord entre Sigismond et Jean de Nevers, tel qu'il est présenté en France, ne devait pas être si grand. Certes, ils ne s'entendaient pas sur le problème de la rançon, mais le fait que Venise n'ait pas payé la somme promise n'a pas suscité une hostilité durable. Dans la première décennie du XV<sup>e</sup> siècle, il n'existait pas entre La Hongrie et la Bourgogne un conflit antagonique. On a tendance à projeter dans le passé, en les exagérant, les différends ultérieurs sur les territoires (qui culminent en 1413 – 14). On considère comme une curiosité le fait que Régnier Pot, chambellan du duc de Bourgogne, ait exercé les fonctions d'*ispan* (gouverneur) du comitat de Komárom, et de capitaine de Komárom en 1398-99, et même d'*alispán* (*vicecomes* : 'Magister Gan/Dyn') et que les personnels en charge de l'administration du comitat aient été probablement tous bourguignons.<sup>3</sup> En plus, bien des années plus tard, Sigismond engagea Pot comme ambassadeur chargé de missions importantes. Fait significatif, son nom devait revenir encore sous la plume de Bertrand de la Brocquiere qui parcourut la Hongrie trente ans après, ce qui prouve que la cour de Bourgogne attachait de l'importance au fait que Pot ait rempli une fonction hongroise. Je considère ce dernier plutôt comme un médiateur diplomatique que comme un aventurier récompensé par Sigismond pour quelque service rendu. La preuve, c'est

<sup>1</sup> Sándor CSERNUS, *L'historiographie francophone et la Hongrie 13 – 15<sup>e</sup> siècle*. Budapest, 1999 (en hongrois).

<sup>2</sup> Asztrik GÁBRIEL, *Les rapports dynastiques franco-hongrois au Moyen-âge*. Budapest, 1944.; István SÓTÉR, *Les rapports franco-hongrois*. Budapest, 1946.

<sup>3</sup> Pot a participé aux entretiens précédant la campagne de Nicopolis, il a bien connu Sigismond. Cf. POT, J., *Histoire de Regnier Pot, conseiller des ducs de Bourgogne*, Paris, 1929.

qu'on comptait encore avec lui sous Philippe le Bon.

Le fait qui peut certes paraître étrange, n'a rien de singulier à mes yeux, car le cas de l'*ispan* bourguignon de Komárom peut s'expliquer dans le contexte plus large de la politique extérieure de Sigismond. Je vois là la preuve que les relations n'ont pas cessé dans les années suivant Nicopolis, sans parler du fait que la préparation d'une nouvelle croisade (avec l'Angleterre) était à l'ordre du jour. Le fait que l'un des confidents du duc de Bourgogne intervienne dans les affaires diplomatiques au nom du roi de Hongrie suppose que la politique extérieure du duché et de Sigismond était en harmonie sur divers points. L'antagonisme est donc à exclure.

Français et Allemands ont évidemment étudié la diplomatie de Sigismond à l'égard de la France et de la Bourgogne, la plupart d'entre eux mettant l'accent sur le concile de Constance et la politique ecclésiastique<sup>1</sup>. Je voudrais pour ma part examiner les liens bourguignons-hongrois de la même période comme participant d'un système plus large de relations de politique extérieure, en tant que partie intégrante d'un « axe » anglo-bourguignon-hongrois (germanique), élément d'une nouvelle coopération impériale européenne, composante à la fois de la guerre anglaise contre la France (1415), de la guerre bourguignonne de 1417 et de la diplomatie militaire. Je suis persuadé que, dans cette période, il ne suffit pas de présenter les rapports entre deux pays à travers les contacts directs, mais dans un contexte plus large ; il faut définir leur place dans le nouvel ordre impérial qui émerge du fait de la papauté à Avignon et à la suite du schisme.

L'alliance bourguignonne-hongroise ne pouvait se réaliser que par l'intermédiaire de l'Angleterre, opposée aux Armagnacs, et ses origines remontent en 1411 – 12 lorsque le prince de Galles, le futur Henry V, conclut l'alliance anglo-hongroise et anglo-bourguignonne. Le prince renonça à la politique d'Henry IV, opportuniste et proche du parti armagnac, pour se rapprocher de la Bourgogne. L'alliance jouait déjà dans les entreprises militaires, comme en témoignait, en 1411, l'attaque coordonnée des armées anglaises et bourguignonnes à Saint-Cloud, leur victoire sur les Armagnacs. Dans la guerre de Cent Ans, le prince Henry demanda à Sigismond de soutenir une alliance toute nouvelle. Ses ambassadeurs partirent pour la Hongrie le 26 février 1411 pour négocier l'alliance : « super quibuscunque ligis confoederacionibus et amiciciis »<sup>2</sup>. D'aucuns pensent que le trop ambitieux

---

<sup>1</sup> Cf. à titre d'exemple Fr. QUICKE, « Les relations diplomatiques entre le Roi des Romains Sigismond et la nation de Bourgogne », *Bulletin de la Commission royale d'histoire*, XC (1926).

<sup>2</sup> MIROT, L. - DEPREZ, E., « Les ambassades anglaises pendant la guerre de Cent Ans, catalogue chronologique », *Bibliothèque de l'École des Chartes* 59 (1898) 550 – 577; 60 (1899) 177 – 214; 61 (1900) 20 – 58.

Henry proposa dès ce moment-là à Sigismond de participer à sa guerre contre la France, sur la base d'un accord d'assistance mutuelle : « ac eiam de modo forma et quantitate auxilii subvencionis seu subsidii hinc inde tempore necessitatis mutuo ministrandi »<sup>1</sup>. Il ne demanda pas moins à Sigismond de Luxembourg que de renoncer à sa francophilie traditionnelle. Celui-ci ne cèda pas encore sur ce point, mais l'envoi des ambassadeurs en 1411 – 12 pourrait signifier que la cour anglaise envisagea alors un rapprochement entre Sigismond et l'Angleterre (et son alliée, la Bourgogne).

En 1411, le duc Jean avait aussi besoin de soutien : les Bourguignons, certes, étaient les maîtres à Paris, mais l'approche des Armagnacs était de plus en plus menaçante. Aussi les négociations bourguignonnes-anglaises eurent-elles lieu en même temps que celles avec la Hongrie (été 1411) et, bien que l'on ignore la réponse de Sigismond, on peut supposer qu'il n'abandonna pas la politique commune qu'il entendait maintenir sous une forme ou sous une autre. La meilleure preuve en est que si la campagne anglaise, décidée au cours des négociations avec les Bourguignons, commença en septembre 1411, les Anglais ne livrèrent bataille qu'une fois informés par les ambassadeurs du résultat de leur voyage en Hongrie (31 octobre) et ne libérèrent Paris des Orléanais qu'au mois de novembre. Les Bourguignons restaient les « maîtres » en France, il se peut par conséquent qu'à la grande conférence internationale de Sigismond (1412, Buda), l'ambassadeur français ait été en fait au service des Bourguignons, et qu'avec l'ambassadeur anglais également présent, ils aient formé en commun des projets sur les relations diplomatiques des années à venir. En 1412, cependant, le prince de Galles ayant perdu le contrôle du pouvoir et la direction de la diplomatie étant passée entre les mains de l'archevêque de Cantorbéry, le lien, d'abord fructueux, entre Hongrois et Bourguignons fut rompu.

Dans les années suivantes, Sigismond suivit la ligne traditionnelle Valois-Luxembourg, en prenant nettement ses distances par rapport à la plate-forme anglo-bourguignonne. La fin du schisme, la déposition des papes et les réformes décidées au concile déterminèrent sa position de départ. En 1414, pour rallier à ses projets les Armagnacs (déjà au pouvoir), il se fit l'allié de Charles VI. Le parti de la maison d'Orléans approuva la déposition des papes et les réformes : côté français, c'est le comte d'Armagnac et le comte de Foix qui signèrent le *Traité de Narbonne* qui devait neutraliser le pape d'Avignon. Rien n'annonçait encore qu'à partir du milieu de 1416, la diplomatie de Sigismond prendrait une direction diamétralement opposée, se tournant vers l'Angleterre et la Bourgogne.

---

<sup>1</sup> KATONA, Stephanus, *Historia critica regum Hungariae ex fide domesticorum et exterorum scriptorum concinnata*. Pestini, Posonii, Cassoviae et Budae, 1779 – 1790. XII. 69.

En 1414, il paraissait encore qu'il y eût un antagonisme insurmontable entre Sigismond et le duc de Bourgogne. En résumé on peut dire qu'il n'était pas du goût de Sigismond que l'État bourguignon naissant puisse incorporer dans son '*imperium*' des territoires possédés à titre de fiefs, pour lesquels le duc n'avait pas prêté serment, de l'autre côté, les progrès du duc dans les Pays-Bas et son désir peu caché de former un État indépendant mettaient en danger les projets de réformes de Sigismond en tant qu'empereur germanique. Ce désaccord garda son acuité tout au long des années d'alliance, entre 1410 et 1420. C'est ce qui peut expliquer la dislocation de l'alliance en faveur d'un nouveau rapprochement avec les Armagnacs (la prise de *Hennegau*, *Holland* et *Zeeland* en 1428 – 33). Les ducs traitaient ces territoires comme alleu possédé par leur propre droit, en les rattachant à leurs apanage-fiefs français. En 1414, c'est le comté de Bourgogne (la Franche-Comté) et le comté d'Alost qui provoquent le conflit, l'autre point litigieux étant le Brabant et le Luxembourg, Sigismond n'admettant pas que le frère du duc, Antoine, hérite du Brabant et annexe le Luxembourg<sup>1</sup>. D'où l'alliance contractée avec Charles d'Orléans en 1413 (et renouvelée en 1414). La mort d'Antoine de Brabant à Azincourt devait calmer les esprits pour quelque temps, bien que Sigismond n'ait pas consenti à ce que Jean IV, l'enfant à naître du nouveau mari de la femme d'Antoine, héritât du Brabant. Jean ayant seulement douze ans et son installation dans le fief étant encore lointaine, la question fut « mise de côté » ; confrontées à des problèmes autrement importants, les parties parvinrent à surmonter leurs différends.

La Bourgogne cependant apparaissait, avec le temps, comme une alliée plus précieuse que le parti de la maison d'Orléans, car plus proche de la plate-forme politique de Sigismond. Dans la politique ecclésiastique, le parti armagnac suivit une ligne plutôt traditionnelle ; il ne partageait pas les vues de Sigismond sur la lutte à mener contre l'hérésie et, ce qui était plus grave, il se montra délibérément conservateur sur le chapitre de la réforme. Les Bourguignons, au contraire, dans le domaine des réformes ecclésiastiques étaient les champions du renouvellement radical *in capite* et *in membris* ; la plupart des théologiens réformistes à l'université de Paris étaient favorables aux Bourguignons. Sigismond, pour assurer le succès du concile, avait intérêt à se rapprocher plutôt du duc Jean, au lieu d'adopter l'attitude tranchante des Armagnacs. Les ducs, favorables à la cessation du schisme, soutenaient constamment l'esprit du concile. Au concile Sigismond comprit qu'il ne

---

<sup>1</sup>La femme d'Antoine, Elisabeth de Luxembourg (nièce de Sigismond) prétendait au duché de Luxembourg. Après la mort de Venceslas, dernier duc de Brabant, oncle de Sigismond, le Brabant passa à la maison de Luxembourg. Les Bourguignons ne l'admirent pas, invoquant l'argument que le duché de Brabant, transmissible en ligne féminine, devait échoir à la seconde maison capétienne de Bourgogne.

devait pas trop compter sur les Armagnacs.

Une autre considération le poussait encore à ménager ses rapports avec les Bourguignons : après Azincourt, il ne pouvait se fier qu'à la seule Bourgogne pour arrêter les conquêtes anglaises aux Pays-Bas et sur les territoires de l'empire. Et vice versa, l'Angleterre de la même façon était capable de « défendre » les fiefs impériaux face aux excès de la grandeur bourguignonne, tout en veillant sur le maintien de l'équilibre.

Le rapprochement anglo-bourguignon-hongrois ne devait vraiment gagner du terrain que pendant le concile de Constance pour culminer dans l'alliance de Cantorbéry contractée par Henry V et Sigismond en 1416. Henry, monté sur le trône en 1413, réitéra dès 1414 sa proposition d'alliance. Mais Sigismond nourrissait à ce moment-là d'autres projets ; le duc de Bourgogne n'envisageait pas non plus une telle éventualité ; ses chevaliers avaient combattu à Azincourt, ses frères cadets, le comte de Nevers et le duc de Brabant y étaient morts pour la France. Après Azincourt et l'ouverture du concile beaucoup de choses ont changé. Le comte Bernard VII d'Armagnac, une fois au pouvoir, continua la politique conservatrice de la maison d'Orléans : on avait le sentiment qu'il continuerait la lutte jusqu'à la dernière goutte de sang contre les Anglais et, dans cette guerre qui s'annonçait longue, la cause du concile et des réformes restait non résolue, parce que ni l'Angleterre ni la Bourgogne ne pouvaient donner à Sigismond le soutien attendu. Il ne restait à celui-ci qu'une seule chance : une paix anglo-française lui eût permis de débloquer la situation, aussi fit-il une nouvelle tentative pour négocier avec les Armagnacs (Paris, mars 1416).

Le duc de Bourgogne fit de grands efforts pour se rapprocher de Sigismond. Bien des mois avant la bataille d'Azincourt qui allait bouleverser la situation politique, il se rendit à Constance pour rencontrer Sigismond, pour l'assurer d'une part de son soutien, pour lui demander d'autre part de l'aider à normaliser son rapport avec le roi de France qu'il souhaitait détacher de la maison d'Orléans. Le détail de ces entretiens n'est pas connu, les procès-verbaux du concile n'en font pas mention non plus. Dans tout ceci, le facteur temps est d'une grande importance : ces faits se passent fin juillet 1415, au moment même où les armées anglaises attendent l'embarquement à Southampton pour commencer l'attaque contre Harfleur.

Les entretiens de Sigismond à Paris se soldèrent par un échec, le parti armagnac ayant refusé de conclure la paix : Sigismond en sortit vexé et humilié. Les Armagnacs, décidément, n'avaient pas tenu leur parole ; Sigismond fit sienne l'image de *duplicitas Gallicana*, répandue par les Anglais. Selon le chroniqueur Monstrelet, il changea alors d'opinion et préféra le parti bourguignon à celui des Français. Il partit pour l'Angleterre avec l'intention de conclure, si nécessaire, une alliance avec Henry V. Fait signi-

ficatif, il entreprit dès sa visite à Paris de préparer ses négociations avec les Bourguignons, prévues *en Angleterre*<sup>1</sup>. Il informa le duc Jean qu'une fois quitté l'Angleterre, il l'attendrait à Calais pour régler les conditions de leur coopération. Dès le début il s'agissait d'une alliance à trois.

Fait non moins significatif, Sigismond fit appeler János Kanizsai, archevêque d'Esztergom, grand chancelier impérial, pour lui ordonner de partir *per terras et dominia ducis Burgundiae*, avec la mission de discuter de la nouvelle conjoncture. Selon le désir de Sigismond sa lettre citée plus haut était lue au concile : il savait que les cardinaux français le comprendraient et que son attachement de plus en plus évident aux Bourguignons lui servirait d'appui au concile. Le « grand duc » va d'Angleterre voir le duc à Lisle pour préparer la rencontre entre Sigismond et Jean.

Au concile de Constance les députés bourguignons furent solidaires avec Sigismond et ils contribuèrent, *au sein de la nation française*, à ce que sa volonté l'emportât dans l'élection du pape. La majorité des membres français représentaient les Armagnacs, tandis que les députés conciliaires bourguignons – les archevêques de Besançon et de Vienne, l'évêque d'Arras – se rapprochaient du bloc anglo-germanique dès 1415. Les relations, cependant, étaient empoisonnées sur le moment, car, avant son abdication, Jean XXIII s'était enfui en Bourgogne et on se demandait, à en croire Fillastre, si le duc de Bourgogne – dans le seul but de s'opposer aux Armagnacs qui voulaient sa déposition – ne soutiendrait pas le pape ; mais peu après, il y renonça et se joignit à Sigismond, à telle enseigne que c'est l'archevêque de Besançon qui ramena le pape et l'évêque d'Arras qui proclama sa déposition. Sigismond avait d'abord conçu du ressentiment à l'égard du duc de Bourgogne, et ils ne devaient définitivement régler leur désaccord qu'en 1416, à Calais. Les députés bourguignons soutenaient les efforts du concile pour écarter Pedro de Luna : leurs votes *au sein de la nation française* étaient d'une importance capitale pour Sigismond. Souvent nommés « amis » de Sigismond, ils appartenaient en quelque sorte au cercle de ses conseillers privés. Pour gagner les faveurs des Bourguignons, le roi était disposé même à ne pas frapper d'interdit au concile la *Iustificatio* de Jean Petit, qui justifiait le meurtre de Louis d'Orléans comme tyrannicide (*tyrannicidium*) et disculpait le duc de Bourgogne, à la colère des prélats armagnacs qui réclamèrent sa condamnation comme hérétique. En 1416, soucieux de ménager ses nouveaux alliés, Sigismond fit retirer l'accusation ; ce fut une prise de position ouverte en faveur du parti bourguignon.

C'est à la suite de l'alliance bourguignonne-hongroise conclue en 1417 (devenue plus tard bourguignonne-germanique impériale, le *Reichstag*

---

<sup>1</sup>Nos documents conférant des titres de noblesse mentionnent les missions en Bourgogne.

l'ayant officiellement enregistrée) et des entretiens préalables de 1416 à Calais que l'on peut pratiquement parler de relations d'alliance. Sigismond arrive à Calais comme allié des Anglais : on y attend des ambassadeurs français aussi, mais la paix n'est pas le seul objet de ces pourparlers, Sigismond, tout comme le duc Jean, ayant reconnu le droit d'Henry sur le trône des Capétiens. Certains chroniqueurs ne parlent que du rétablissement de la paix (*per aliot dies tractatum pacis habuisset dux cum rege*) ou d'une nouvelle *concordia* à établir ; pour la *Vita Henrici Quinti* il s'agirait d'une « amitié fraternelle » (*inter eos amicitia fraternali finaliter valedicto*). Aux contemporains il semble incroyable que Sigismond, en rompant avec la tradition, prenne fait et cause pour le parti anglo-bourguignon, aussi les entretiens de Calais ont quelque chose d'énigmatique à leurs yeux ; ils en soulignent d'ailleurs le caractère secret<sup>1</sup>. Même des historiens français du 19<sup>e</sup> siècle n'ont pas compris le sens de ce changement et pour certains, de nos jours encore, l'empereur aurait trahi les Français. A Calais Jean sans Peur prêta serment de vassalité à Sigismond pour les duchés de la *Franche-Comté* et le duché d'*Alost*. L'expression de son hommage revêtait un caractère symbolique comme il ressort de la description des *Gesta Henrici Quinti* : « il s'inclina deux fois devant lui, la troisième fois jusqu'à la terre, l'empereur ne le voulait pas, mais se leva, le leva avec ses mains et le fit s'asseoir à son côté »<sup>2</sup>. Si lors de la précédente alliance anglo-bourguignonne, le duc avait proposé d'accorder à l'Angleterre des droits souverains sur la Normandie, l'Anjou et l'Aquitaine, il n'hésitait pas cette fois à reconnaître la légitimité de sa succession au trône. Deux puissances européennes admettaient par là qu'elles pouvaient atteindre leur but par la coopération avec le nouveau *heres regni Franciae*.

Sigismond et Jean sans Peur conclurent l'alliance le 29 avril 1417 à Constance « contre tout le monde sauf le roi français, l'héritier du trône et les membres de leur famille d'une part, et d'autre part les rois tchèque, polonais et anglais ». Comment cette alliance a-t-elle fonctionné ? A-t-elle vraiment fonctionné ? Certains événements qui se déroulaient simultanément prouvent que, même si Sigismond n'a pas offert une aide militaire réelle aux Bourguignons (et aux Anglais pour leurs manœuvres en France), il a tout de même donné un soutien politique contre le parti armagnac et, dans ce but, il a réglé sa conduite sur les campagnes en cours pour l'occupation de la Normandie et de Paris. Ainsi, l'alliance n'existait pas seulement sous une forme

<sup>1</sup> *Gesta Henrici Quinti* : « ductus in secreciorem cameram cum Rege solo in misterio consilii occupatur ».

<sup>2</sup> « et fecisset duas inclinaciones accedendo, et iam de prope fere in terram terciam optulisset, noluit imperator, sed a stacione prosiliens eum per brachia sustulit et a latere collocavit ».

latente, elle faisait partie d'une diplomatie pratique, l'opinion publique européenne à l'époque la considérant comme un « axe » bien rodé.

Le roi d'Angleterre avait déclaré à la conférence de Calais que l'année suivante il entreprendrait une campagne contre la France et, en février 1417, les préparatifs plutôt grandioses commencèrent. Le duc de Bourgogne n'était pas en reste : au début de l'été il franchissait la frontière française avec son armée. Sigismond non plus ne resta pas inactif : en 1417, avec les princes électeurs, il fit ratifier par le *Reichstag* l'alliance de Cantorbéry avec Henry V (24 mai). Au moment où les manœuvres anglaises et bourguignonnes allaient commencer, Henry V et Jean sans Peur avaient avec eux le Saint Empire romain germanique, les princes électeurs ayant décidé à l'unanimité qu'il fallait déclarer une insurrection impériale contre la France !

Sigismond, après le débarquement des Anglais à Harfleur en août, informa Henry V que dès qu'il arriverait à déposer le pape Benoît XIII, il rejoindrait la campagne. Cela toutefois n'était pas d'un grand secours pour les Anglais, tout en ayant une importance énorme à Constance : c'est que les cardinaux français qui redoutaient une attaque anglo-germano-bourguignone, se montraient de plus en plus enclins à coopérer avec Sigismond. Sigismond exprima son regret plusieurs fois à Henry de ne pouvoir participer en personne, l'Église et sa réforme l'en empêchant, mais de toute façon « il serait présent sur le champ de bataille, au risque de perdre l'empire et tous ses pays avec ». Il fait savoir la même chose au duc de Bourgogne qui progresse déjà jusqu'à l'Oise pour couper Paris de la Normandie, conformément aux intérêts anglais. Le duc passe l'Oise le 5 septembre et dévaste Pontoise ; vers le milieu d'octobre Montlhéry et Chartres tombent aux mains des Bourguignons avec les châteaux forts environnants. Henry dévaste la Normandie, occupe Caen, et les Bourguignons arrivent aux portes de Paris. C'est alors que l'on a dû discuter dans la triple alliance sur le véritable rôle de Sigismond : si le roi de Hongrie ne passe pas pour un grand capitaine, il est en revanche doué pour la diplomatie : il fera savoir à la nation française à Constance qu'il ne considère plus comme tout à fait légitimes ses représentants ; aux négociations avec eux il se fera remplacer par le patriarche d'Antioche. En recourant à de tels procédés, il fournit la preuve que son alliance anglo-bourguignonne fonctionne : ses deux alliés qui s'y connaissent surtout en armes, apprécient cette aide. Sigismond fait de son mieux pour faire partager ses sentiments envers les Anglais comme envers les Bourguignons : il va même déclarer la guerre contre Charles VI.

En février 1418, Sigismond qui a l'intention d'attaquer la France sous peu, ordonne en Hongrie la levée d'une armée d'archers aussi grande que

possible<sup>1</sup>. A quel besoin cela répond-il ? A ce moment-là, les Anglais et les Bourguignons progressent sensiblement et se mettent à assiéger les villes de Torigny, Saint-Lô, Coutances et Valognes, leur but principal étant la prise de contrôle de la route de ravitaillement via Cherbourg et Avranches. Les Bourguignons approchent de Paris, mais pour briser la résistance des Armagnacs, ils ont besoin de l'aide de Sigismond. Il faut souligner que ce n'est pas la participation militaire concrète qui importe ici, mais l'éventualité même d'entrer en guerre, menace que les Armagnacs trouveront suffisamment dissuasive. Le fait que leurs troupes ont cédé les châteaux forts défendant Paris (Poissy, Vincennes, Melun, Mantes, Meaux) a dû contribuer à accréditer les rumeurs selon lesquelles Sigismond voulait entrer en guerre en mai. La menace de l'intervention armée est efficace, puisque le gouvernement armagnac préfère abandonner certains territoires.

Les Anglais et les Bourguignons passent l'hiver en France, progressent bien avant en Normandie et encerclent Paris, tandis que Cherbourg, Falaise capitulent, Rouen est assiégé, la Bretagne, l'Anjou et le Maine ont conclu une paix séparée. En mai 1418, Sigismond fait envoyer du blé à ses alliés de la Prusse. Comme la livraison des Anglais est assurée, quelques jours plus tard le duc de Bourgogne réussit à entrer dans Paris par la ruse. La situation des Armagnacs, même sans l'entrée en guerre de Sigismond, est désespérée. Le plan d'assistance de Sigismond, harmonisé avec les manœuvres, offre des avantages considérables aux trois alliés. Sigismond, par ses déclarations, fait savoir aux Pères du concile que l'alliance est viable et que son but est d'assurer le trône des Valois à son héritier légitime, Henry V. L'Europe est alors persuadée que Sigismond fera tomber la France entre les mains des Anglais et des Bourguignons. L'axe anglo-bourguignon (germanique) passe pour une réalité.

Il est alors de l'intérêt de Sigismond de maintenir avant tout l'alliance avec l'Angleterre pour permettre à ses représentants de voter en son sens lors de l'élection du pape. Il soutient Jean sans Peur tant qu'il agit comme l'entend le roi d'Angleterre. Le duc, en effet, après la prise de Paris et l'assassinat du comte d'Armagnac (juin 1418), ayant savouré le pouvoir – son « pays » s'étend des châteaux forts de la Bourgogne jusqu'à ceux de la Haute-Seine – tente de relâcher l'alliance anglaise : il croit qu'en soutenant Rouen contre les Anglais, le pays serait à lui et qu'il pourrait régner à la place des Armagnacs. Cela ne s'harmonise pas avec les plans de Sigismond, soucieux d'éviter de compromettre l'alliance anglaise. Aussi va-t-il déclarer qu'il viendra avec son armée secourir les Anglais : il ordonne la mise sur

---

<sup>1</sup> « ibidem a nobis pro conduccione dictarum gencium, ad singula quatuor sagitarium centum viginti florenorum per centum parata in pecunia indubie recepturi » (Archives, Kőr-möcbánya/Kremnitz).

pied en Hongrie d'une armée d'archers et demande aux États de l'Empire de venir au secours de son allié ( juin 1418). C'est que, juste à ce moment-là, le duc Jean est en train de négocier avec le capitaine de Rouen, partisan des Armagnacs, l'éventualité d'une aide. On verra les Bourguignons assister, imperturbables, à la prise de Compiègne, de Meaux et de Melun par les Armagnacs (fin de juillet 1418). C'est même leur inactivité qui empêchera Henry V de prendre les châteaux forts autour de Paris et de demander au gouvernement armagnac de capituler. C'est le duc Jean qui met des bâtons dans les roues. Les Anglais ne sauraient rester passifs en voyant l'alliance menacée, et quand le roi mobilise d'importantes forces pour le siège de Rouen, « clé de Paris », c'est à Sigismond qu'il demandera de contenir les Bourguignons. En juillet le roi confirme son intention de participer à la bataille de France, il juge même nécessaire de réaffirmer sa détermination concernant l'entrée en guerre,<sup>1</sup> car à ce moment-là le duc Jean est en train de négocier avec les capitaines des châteaux forts (Ivry, Dreux) restés entre les mains des Armagnacs et, le 14 juillet, à Pont de l'Arche, une de ses troupes affronte les Anglais. Il faudra l'intervention de Sigismond pour sauver la paix : le duc de Bourgogne, qui apparemment n'ose pas prendre le risque de voir le roi germanique si « proche » (Basel, Strasbourg) courir au secours d'Henry, fait semblant de vouloir attendre là ses troupes. Sigismond ne rentre chez lui qu'une fois le siège de Rouen commencé (30 juillet) et qu'il est assuré que le duc Jean n'enverra pas d'aide aux défenseurs armagnacs. Sigismond n'avait pas du tout l'intention de participer à la bataille, mais la comédie qu'il a jouée s'avérait payante, puisque le duc allait se replier et l'alliance anglo-bourguignonne-hongroise était sauvegardée. Il n'empêche que, pendant le siège de Rouen, il envoie encore un message au duc de Bourgogne pour lui faire passer l'envie de briser l'alliance : le 7 septembre 1418, à Ulm, il annonce que si, avec des troupes hongroise, morave, tchèque et silésienne, il vient au secours de l'Angleterre, *ce ne sera pas* pour aider la Bourgogne. Le duc comprend et préfère maintenir l'alliance. Après la chute de Rouen, Dieppe, Mantes, Longueville, Nesle tombent entre les mains des Anglais et les Bourguignons se rendent compte qu'ils peuvent atteindre leur but avec l'Angleterre. Le duc Jean renonce aux initiatives individuelles, tout en restant membre de l'alliance anglaise, ce qui s'explique en grande partie par l'influence politique de Sigismond.

Philippe le Bon continuera la même politique, fidèle à l'alliance après le meurtre de son père. Le traité de Troyes est un succès pour Sigismond, et

---

<sup>1</sup> « circa festum nativitatis beati Johannes Baptiste proxime affaturum in Opidio Kecchew nos personaliter constituturos, et vos unacum vestris in campum prope idem oppidum versus Franciam nobiscum proficiscendi causa, ... quorum expeditionem ad presens nostro exposcente officio tenemur insudare » (Archives, Körmöcbánya/Kremnitz).

« l'ordre » qu'il établit est aussi celui des Anglais et des Bourguignons.

La coopération anglo-bourguignonne-hongroise s'avérera fructueuse dans les années 1420 aussi, surtout dans le domaine des croisades et la lutte contre les hérétiques (l'hérésie hussite). Les données historiques question — les entretiens des ambassadeurs communs anglo-bourguignons en Hongrie, les voyages de Ghillebert de Lannoy par exemple en 1421 et 1429, ou celui de Bertrandon de la Brocquiere en 1433 — sont bien connues. Sigismond entendait mettre cette alliance, forgée par lui, au service de la lutte contre les Turcs, c'est même pour cette raison qu'il approuva de manière tacite le traité de Troyes créant une nouvelle France, mais la mort précoce d'Henry V et l'assassinat du duc Jean devaient l'en empêcher. Le fils d'Henry était en bas âge, Philippe le Bon peu habile dans le commandement des armes. Malgré cela, il y eut plusieurs tentatives pour déclencher une campagne commune, en 1428 – 29 par exemple contre les Hussites.

## LES RELATIONS ECCLÉSIASTIQUES ENTRE LA FRANCE ET LA HONGRIE AU MOYEN ÂGE

Marie-Madeleine de Cevins  
Université d'Angers

Dans l'ensemble, les relations qu'entretinrent la France et la Hongrie au cours du Moyen Âge furent sinon distantes ou hostiles, du moins épisodiques. Les alliances diplomatiques et les unions dynastiques entre les deux royaumes demeurent l'exception à cette période, soumises qu'elles étaient aux aléas d'une politique extérieure privilégiant les liens tissés soit avec, soit contre d'autres puissances de la Chrétienté<sup>1</sup>. La France ayant été le berceau de nombre de courants spirituels ou réformateurs de l'époque médiévale – du mouvement clunisien au valdéisme ou à la papauté avignonnaise –, on aurait tort d'étendre *a priori* cette appréciation générale aux domaines religieux et ecclésiastique. Les clercs français n'auraient-ils donc joué aucun rôle dans la création de l'Église hongroise autour de l'An Mil, sous le pontificat de l'auvergnat Gerbert d'Aurillac ? Comment évoluèrent ces premiers contacts dans les siècles suivants, au moment du Schisme de 1054, des Croisades en Orient, puis enfin de la progression des Infidèles ottomans ? Par ailleurs, les échanges entre clercs et fidèles des deux royaumes se sont-ils toujours effectués à sens unique et selon un mode hiérarchique, de la France (le maître) vers la Hongrie (l'élève) ? Ce serait oublier que le bassin des Carpates vit naître des saints vénérés jusqu'en

---

<sup>1</sup> En français : Asztrik GÁBRIEL, *Les rapports dynastiques franco-hongrois au Moyen Âge*, Budapest, Egyetemi Nyomda, 1944. Bref aperçu : Ilona SZ. JÓNÁS, Ernő MAROSI, article « francia-magyar kapcsolatok », in KRISTÓ (dir.), *Korai...*, p. 226-227.

Occident dès le XIII<sup>e</sup> siècle (tels Étienne ou Élisabeth) ou plus tôt encore (avec saint Martin).

La bibliographie existante, disons-le tout net, ne fournit de réponse à aucune de ces interrogations. Dans l'entre-deux-guerres, Asztrik GÁBRIEL et Dezső PAIS posèrent les premiers jalons d'une piste encore totalement vierge, sur la base de sources diplomatiques à la fois hongroises, françaises et vaticanes<sup>2</sup>. Des travaux récents donnent un éclairage complémentaire, en s'appuyant sur des textes littéraires cette fois (français notamment)<sup>3</sup> ou en analysant les modèles de sainteté lignagère nés sur le sol magyar<sup>4</sup>. Mais aucune synthèse envisageant l'ensemble de ces liens franco-hongrois n'a été tentée à ce jour<sup>5</sup>. Il va sans dire que, côté français, le bilan historiographique est encore plus décevant. Les chercheurs francophones ayant très longtemps limité leur corpus documentaire aux travaux et recueils de sources parus Outre-Rhin (en particulier dans la série monumentale des *Monumenta Germaniae Historica*), l'existence de relations ecclésiastiques entre la France et la Hongrie leur a tout simplement échappé<sup>6</sup>. Un changement s'est amorcé depuis la fin des années 1980, grâce à la traduction d'un nombre toujours plus grand d'ouvrages hongrois<sup>7</sup>. On ne saurait parler de revirement

---

<sup>2</sup> Voir la courte bibliographie présentée en fin d'article.

<sup>3</sup> Voir par exemple les recherches menées par Sándor CSERNUS sur l'image de la Hongrie et des Hongrois dans la littérature médiévale française (dans la bibliographie).

<sup>4</sup> Voir les publications de Gábor KLANICZAY cités dans la bibliographie.

<sup>5</sup> Le bilan dressé par László KOSZTA au début de son article sur l'évêque de Pécs nommé Barthélemy ne dépasse pas le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Koszta, « Un prélat... », p. 71-75. La synthèse de Béla KÖPECZI décrivant les relations entre la France et la Hongrie débute à l'époque moderne. Béla KÖPECZI, *Hongrois et Français. De Louis XIV à la Révolution Française*, Paris, Éditions du CNRS, 1983 (pour la traduction française). Dans sa courte présentation des liens entre la France et la Hongrie rédigée voici plus d'un demi siècle, István SÖTÉR évoque très succinctement les relations ecclésiastiques, en s'appuyant sur une bibliographie déjà ancienne à la date de rédaction de l'ouvrage. SÖTÉR, *Magyar-francia...*, p. 9-39.

<sup>6</sup> Ainsi, la participation de clercs français à l'évangélisation des Magyars n'est pas mentionnée dans les ouvrages de synthèse rédigés avant les années 1980 ; ils n'évoquent que les initiatives allemandes ou slaves. Voir par exemple Emile AMANN et Auguste DUMAS, tome 7 de *l'Histoire de l'Église (L'Église au pouvoir des laïques (888-1057))* fondée par A. FLICHE et V. MARTIN, Tournai, Bloud et Gay, 1940, p. 376-381. Seul l'épisode des Croisades retient l'attention de l'éminent érudit qu'était Alexandre ECKHARDT, dans *De Sicambria à Sans-Souci. Histoire et légendes franco-hongroises*, Paris, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Comparée, 1943.

<sup>7</sup> Deux livres rédigés par des auteurs hongrois s'y emploient particulièrement. Destinée à un large public, *l'Histoire de la Hongrie* de Miklós MOLNÁR (Paris, Hatier, 1996) donne des précisions relativement abondantes pour un ouvrage de ce genre sur le rôle de la France dans

pour autant : ces liens apparaissent encore très secondaires aux yeux des historiens français, pour ne pas dire superficiels ou anecdotiques<sup>8</sup>.

Ce n'est évidemment pas le lieu ici de procéder à l'analyse minutieuse et exhaustive des relations ecclésiastiques entre la France et la Hongrie pendant tout le Moyen Âge. Je m'efforcerai seulement d'en montrer les lignes de force – en séparant autant que possible les éléments véhiculés par la tradition (voire la légende) des aspects qu'ont révélés les dernières recherches scientifiques – et de mettre en relief les zones d'ombres que seules de nouvelles investigations pourraient éclairer<sup>9</sup>.

Dans les cinq cents ans qui s'étendent de la fondation de la Hongrie chrétienne à l'arrivée de la Réforme, je distinguerai trois phases : celle de la fondation de l'Église hongroise (des environs de l'An Mil au milieu du XI<sup>e</sup> siècle) ; celle de l'apogée des liens franco-hongrois (de la fin du XI<sup>e</sup> au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle) ; enfin, les derniers siècles du Moyen Âge (jusqu'aux années 1520), où le contexte religieux, diplomatique et militaire bouleverse peu à peu les données antérieures.

Peut-être n'est-il pas inutile de préciser ce que j'entends exactement par « France » ou « français ». Les frontières du royaume magyar demeurèrent à peu près stables après la fin du XI<sup>e</sup> siècle, mais ce n'est évidemment pas le cas du royaume de France. Privilégiant les critères linguistiques et culturels

---

les débuts de l'Église hongroise, soulignant notamment l'origine française de Sylvestre II et la correspondance échangée par saint Étienne et l'abbé de Cluny, Odilon (p. 34-35). *L'Histoire de la culture hongroise* récemment publiée en français par Béla KÖPECZI apporte des données similaires. Aucun de ces deux auteurs n'étant médiéviste, la précision des informations qu'ils apportent laisse toutefois à désirer. Voir bibliographie.

<sup>8</sup> Parmi les ouvrages récents destinés à large public, voir par exemple : Georges CASTELLAN, *Histoire des Peuples d'Europe centrale*, Paris, Fayard, 1994, p. 52-53 ; Jean BÉRENGER, *Histoire de l'Empire des Habsbourg (1273-1918)*, Paris, Fayard, 1990, p. 54-55. Curieusement, Jerzy KLOCZOWSKI ne fait aucune allusion à ces liens dans *l'Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, t. IV (*Evêques, moines et empereurs (610-1054)*) (dir. G. DRAGON, P. RICÉ, A. VAUCHEZ), Paris, Desclée-Fayard, 1993, p. 889-892. Pierre RICÉ mentionne en revanche dans un article de vulgarisation intitulé « Étienne, père de la Hongrie » (*Notre Histoire*, n° 82, 1991, p. 24-32), les lettres d'Étienne à Odilon de Cluny, l'introduction en Hongrie de livres liturgiques lorrains par Richard de Saint-Vanne, ainsi que les racines françaises de l'évêque de Pécs Bonipert. Détail révélateur : le nom d'Esztergom (*Strigonium* en latin), principal centre religieux du royaume magyar au Moyen Âge, apparaît dans presque tous ces ouvrages sous sa forme allemande (*Gran*), et non en hongroise ou en latin.

<sup>9</sup> Afin d'alléger la présentation de ce texte, je renvoie le lecteur à la bibliographie donnée en fin d'article. Seuls les points mis en évidence par les recherches des vingt ou vingt-cinq dernières années ou encore controversés feront l'objet de références bibliographiques précises dans les notes qui suivent.

plutôt que les frontières et dominations politiques, j'inclurai dans l'espace ici considéré comme « français » – en sus des régions constituant le noyau de la *Francia occidentalis* délimitée en 843 – la Lorraine, la Flandre wallonne, la Bourgogne et la Provence.

### **I. La France à l'écart de la fondation de l'Église hongroise** (fin X<sup>e</sup> - milieu du XI<sup>e</sup> siècle)

S'il n'existe pas forcément de lien de cause à effet entre diplomatie et échanges ecclésiastiques, la qualité de celle-là facilite souvent l'intensité de ceux-ci<sup>10</sup>. Or, c'est un fait, les premiers souverains de la dynastie arpadienne n'entretenaient pas de relations privilégiées avec les rois capétiens. Deux puissances comptaient à leurs yeux. L'une à l'Ouest : l'empereur germanique, alors en conflit quasi permanent avec les rois de Francie occidentale ; l'autre à l'Est : l'empereur byzantin.

L'action d'Otton III fut, rappelons-le, déterminante dans la naissance de la Hongrie comme royaume chrétien. Des alliances matrimoniales scellèrent cette entente hungaro-germanique, en particulier le mariage (en 996 ou 997) du prince Étienne, fils du prince arpadien Géza, avec Gisèle, fille du duc de Bavière Henri II (le Querelleur). Même lorsque la guerre éclata entre saint Étienne, devenu roi, et l'empereur salien Conrad II, vers 1030, le souverain magyar n'envisagea pas un instant le recours à une alliance française. Pas plus que ne le feront ses premiers successeurs, tel André I<sup>er</sup>, pourtant farouchement opposé aux visées hégémoniques des empereurs germaniques. Et pour cause : les Capétiens auraient été bien incapables à cette période de leur fournir des renforts militaires, ou même seulement de faire pression sur l'empereur allemand. En outre, même s'ils en avaient eu les moyens, ils n'auraient pu lever une armée censée combattre aux côtés des Hongrois dans le bassin des Carpates. Car les habitants de Francie occidentale, marqués par le souvenir des incursions magyares des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, gardaient à cette période une image terrifiante du peuple magyar<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Comme l'observe László KOSZTA (dans « Un prélat... », p. 72-73), il arrivait que les liens ecclésiastiques fussent plus étroits que les liens dynastiques et diplomatiques. Nous constaterons bientôt cependant qu'en Hongrie médiévale, les uns et les autres se développèrent presque toujours simultanément.

<sup>11</sup> CSERNUS, *A középkori...*, p. 133-143.

*L'absence française au moment de la naissance de l'Église hongroise*

Les clercs originaires de l'espace considéré ici comme « français » ne semblent pas avoir pris personnellement part à l'évangélisation du bassin pannonien dans les années 970 à 990. Comme l'indiquent les sources écrites, diplômes, annales ou chroniques, les moines venus de l'Empire germanique furent de loin les plus actifs dans cette affaire<sup>12</sup>. Les missionnaires envoyés par la suite en Hongrie étaient issus de contrées et de peuples plus variés : on y trouvait principalement des Slaves (peut-être Adalbert de Prague entre 994 et 996, puis Radla, qui semble avoir été le premier abbé de Pannonhalma), ainsi que des Allemands (originaires surtout des archidiocèses de Mayence et de Magdebourg), mais aussi des « Latins », natifs d'Italie du Nord et peut-être de France. Seules de minutieuses enquêtes prosopographiques – difficiles à mener faute de sources – pourraient définir la provenance exacte de ces *Latini*.

Les ouvrages destinés à un large public, francophone ou non, soulignent volontiers le rôle de premier plan joué par Sylvestre II, autrement dit Gerbert d'Aurillac, dans la fondation de la Hongrie chrétienne<sup>13</sup>. C'est lui qui aurait envoyé le diadème avec lequel Étienne fut couronné roi de Hongrie, à la fin de l'année 1000 ou au début de l'année suivante. Il ne faudrait pas oublier cependant qu'après être tombé en disgrâce auprès du capétien Robert le Pieux, Sylvestre II avait trouvé refuge en Germanie depuis 997. C'est l'intervention de l'empereur Otton III qui lui permit d'accéder au pontificat. En quelque sorte, il était donc devenu plus « impérial » (sinon « allemand ») que « français » au moment de la fondation de la Hongrie chrétienne. S'il remit une couronne aux envoyés de saint Étienne (ou du moins la permission d'être couronné roi), c'est en concertation avec Otton III. Et par la suite, Gerbert ne fit rien pour encourager la venue de clercs d'origine française en Hongrie, pas plus d'ailleurs que dans les royaumes ou principautés voisins convertis depuis peu, Pologne et Bohême.

L'intervention du pape « français » dans la fondation de la Hongrie chrétienne montre surtout qu'il faut se garder d'appliquer aux hommes de l'An Mil des distinctions qui n'avaient pas cours à l'époque. Sylvestre II

---

<sup>12</sup> Pour mémoire, ces missionnaires allemands étaient, après Wolfgang vers 971-972, dont l'entreprise avorta, Bruno, parti de Saint-Gall ; les clercs envoyés par l'évêque de Passau Pilgrim le rejoignirent bientôt. Après 997, les prêtres bavarois arrivés avec Gisèle de Bavière, parmi lesquels l'archevêque *Dominicus*, appuyèrent leur action.

<sup>13</sup> GÁBRIEL, *Les rapports...*, p. 9-10 ; MOLNÁR, *Histoire...*, p. 34. István SÓTÉR, qui écrit pourtant au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale (!), y voit un événement hautement symbolique de la destinée commune des deux pays. SÓTÉR, *Magyar-francia...*, p. 9.

partageait (avec Adalbert de Prague) la conception que se faisait le jeune empereur ottonien, considéré comme un nouveau Constantin, d'un empire à vocation universelle. Non seulement cette construction dépassait le cadre français, mais elle faisait fi des frontières politiques entre les États chrétiens d'Occident.

Il reste que, lorsqu'on examine le résultat, c'est-à-dire la physionomie initiale de l'Église hongroise, l'absence française est criante. Les modèles mis en œuvre pour édifier cette Église ne comprennent aucune composante spécifiquement « française ». La législation de saint Étienne, élaborée par les conseillers tchèques et bavarois du souverain magyar, consacre une douzaine d'articles aux questions religieuses. On y trouve des emprunts aux capitulaires carolingiens – hérités d'une tradition franque dans laquelle les éléments « allemands » et « français » sont encore indissociables –, mais aussi à des textes plus nettement germaniques, comme les statuts du synode de Mayence de 847 et la *Lex Baiovariorum*<sup>14</sup>.

### *Les pèlerins français de passage en Hongrie*

Les premiers contacts entre Français et Hongrois pour des motifs religieux se nouèrent à l'occasion des pèlerinages en Terre Sainte. Répondant au succès grandissant des départs pour Jérusalem depuis le début du XI<sup>e</sup> siècle, saint Étienne décida vers 1018 de permettre aux pèlerins occidentaux de traverser son royaume. Il ne se contenta pas de leur ouvrir les frontières magyares, mais leur réserva un accueil chaleureux. Diverses sources narratives et épistolaires rédigées en Occident s'en font l'écho. L'abbé de Cluny Odilon rapporte ainsi à propos de saint Étienne que « le monde entier, et tout particulièrement ceux qui reviennent du Saint Sépulcre, rendent témoignage de la passion que nourrit [son] âme pour notre religion divine »<sup>15</sup>. Même enthousiasme chez le chroniqueur bourguignon Raoul le Glabre ; il affirme que le fils de Géza contribua ainsi à accroître le nombre des départs pour Jérusalem<sup>16</sup>. L'abbé de Reichenau, Bernon (1008-1040), atteste lui aussi que saint Étienne « aide généreusement les Français, les Germains et tous ceux qui traversent son pays pour se rendre à Jérusalem et

---

<sup>14</sup> HERMANN, *A katolikus...*, p. 38 ; G. HAMZA, *Szent István törvényei és Európa*, Budapest, 1991.

<sup>15</sup> *Quantus erga cultum divine religionis affectus vestro redundet in animo, cum pene omnis proclamant mundus, tam maxime hic qui a dominico tumulo redunt, tantissime notum testimonium ferunt*. Cité dans : KÖPECZI, *Histoire...*, p. 33. Traduction française dans JÓNÁS, « Saint Étienne... », p. 258.

<sup>16</sup> CSERNUS, « La Hongrie... », p. 415.

à d'autres lieux saints»<sup>17</sup>. C'est précisément pour se rapprocher de l'itinéraire suivi par les pèlerins que le roi arpadien aurait transféré sa résidence d'Esztergom à Székesfehérvár vers 1018<sup>18</sup>. La Hongrie devint ainsi la principale étape sur la route de Jérusalem avant l'entrée dans l'empire byzantin, les deux pays ayant (jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle) une longue frontière commune<sup>19</sup>.

Or la grande majorité de ces pèlerins, clercs ou laïcs, venait de France<sup>20</sup>. Les chroniques françaises ont conservé la mémoire des plus illustres d'entre eux. Des évêques et des moines partis de Lorraine et du Nord de la France (dont Richard, l'abbé de Saint-Vanne de Verdun), eurent à cette occasion des contacts personnels avec le clergé local. Raoul le Glabre mentionne dans sa chronique la traversée de la Hongrie effectuée en 1026 par deux des plus puissants princes français, le duc d'Angoulême Guillaume (V) et le comte Foulques (III) d'Anjou ; des clercs les accompagnaient. A la fin du XI<sup>e</sup> siècle encore, en 1091, Robert de Flandre et Raymond de Saint-Gilles rendirent visite au roi Ladislas I<sup>er</sup> sur le chemin de Jérusalem. Tous les pèlerins n'avaient certes pas leur rang. Parmi les quelque trois mille hommes que menait l'évêque de Cambrai en 1054 se trouvaient beaucoup de clercs gyrovagues et autres aventuriers en rupture de ban<sup>21</sup>.

Le séjour en Hongrie de ces pèlerins d'origine française améliora lentement en France, comme dans tout l'Occident, la vision que l'on avait des Hongrois<sup>22</sup>. En sens inverse, curieusement, il n'incita guère les Hongrois à se rendre en masse à Jérusalem : seule une poignée de membres de la haute noblesse entreprit le saint voyage, à partir du début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup>. Le fait mériterait d'être analysé et expliqué.

---

<sup>17</sup> JÓNÁS, « Saint Étienne... », p. 258.

<sup>18</sup> KÖPECZI, *Histoire...*, p. 33.

<sup>19</sup> CSERNUS, « La Hongrie... », p. 413 ; KOSZTA, « Un prélat... », p. 71.

<sup>20</sup> L'ordre dans lequel les peuples de pèlerins sont énumérés dans la lettre de Bernon de Reichenau citée précédemment confirme cette impression d'une surreprésentation française, établie depuis longtemps par l'historiographie.

<sup>21</sup> Paul GÉRÉON BOZSÓKY, *Keresztes hadjáratok*, Szeged, 1995, p. 34-42 ; CSERNUS, « La Hongrie... », p. 415 ; Koszta, « Un prélat... », p. 72.

<sup>22</sup> CSERNUS, « La Hongrie... » et *A középkori*, p. 133-143.

<sup>23</sup> Le duc Álmos fut (d'après la documentation conservée) le premier pèlerin hongrois à se rendre en pèlerinage à Jérusalem en 1107. Enikő CSUKOVITS, « Cum capsula... cum bacillo. Középkori magyar zarándokok », *Aetas* 1994 n°1, p. 17 ; Pál ENGEL, *The Realm of St Stephen. A History of Medieval Hungary, 895-1526*, Londres-New York, 2001, p. 35.

*Une liturgie lorraine ?*

Le passage des pèlerins français eut en tous cas des effets inattendus et durables sur la liturgie hongroise. La liturgie adoptée dans les églises de Hongrie sous le règne de saint Étienne comprenait initialement des éléments propres aux diocèses d'Allemagne méridionale et de Rhénanie, ainsi qu'à ceux du nord de la péninsule italienne<sup>24</sup>. Ils sont le reflet naturellement de l'origine géographique des premiers missionnaires actifs sur le terrain magyar. Après 1030, s'y ajoutèrent des usages venus de France du Nord. La cérémonie de grande bénédiction annuelle, l'*ordo missae*, les drames liturgiques et les saints fêtés au calendrier s'apparentent clairement en effet aux rituels des régions situées entre le diocèse de Rouen à l'ouest et celui de Liège à l'est<sup>25</sup>. C'est Richard, l'abbé réformateur du monastère de Verdun déjà évoqué, qui les aurait introduits dans le bassin des Carpates. Ayant traversé la Hongrie à deux reprises pour se rendre à Jérusalem, en 1026 et en 1035, il noua au cours de son second voyage des liens amicaux avec saint Gérard, alors évêque de Csanád (Cenad, Roumanie) ; celui-ci lui dédia quelques années plus tard son œuvre théologique majeure, le *Deliberatio supra hymnum trium puerorum*. Sans doute Richard laissa-t-il sur place des manuscrits rédigés dans son diocèse d'origine<sup>26</sup>.

A l'appui de cette hypothèse, les livres liturgiques les plus anciens conservés en Hongrie – des fragments remontant à la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle – révèlent des emprunts aux pratiques de Haute et Basse Lorraine, autrement dit des archidiocèses de Cologne et de Trêves<sup>27</sup>. Certes, ils présentent aussi de nombreux points communs avec les rituels de Saint-Gall

---

<sup>24</sup> József TÖRÖK, « A középkori magyarországi liturgia története », dans A. VIZKELETY (dir.), *Kódexek a középkori Magyarországon*, Budapest, 1985, p. 49-66.

<sup>25</sup> Polikárp RADÓ, « A magyar liturgia eredete a XI. században », *Vigilia* 1957 n°5, p. 391-399.

<sup>26</sup> GYÖRFFY, *István...*, p. 299 ; Jónás, « Saint Étienne... », p. 258-259 ; RADÓ, « A magyar liturgia... », p. 395.

<sup>27</sup> Le *codex Szelepchény*, le plus ancien manuscrit liturgique hongrois conservé dans sa version originale, est très certainement la copie d'un évangélaire de Saint-Laurent de Liège, une abbaye également réformée par Richard de Saint-Vanne. Le Sacramentaire de sainte Marguerite, réalisé peu avant 1092 pour l'abbaye de Hahót, avait sans doute pour modèle le sacramentaire de l'abbaye Saint-Wandrille de Fontenelle, autre foyer de la réforme monastique partie de Lorraine au début du XI<sup>e</sup> siècle. Enfin, le *codex Pray* comprenant le fameux *Discours des Morts* (ou *Oraison funèbre/Halotti Beszéd*), fut écrit dans les années 1190 dans un monastère du diocèse d'Amiens ou d'Arras (peut-être Corbie ?) et le *Pontificale* de Hartvic, destiné à la cathédrale de Győr dans les mêmes années, provient manifestement du diocèse de Rouen. RADÓ, « A magyar... », p. 392-394 ; HERMANN, *A katolikus...*, p. 36-37.

et de Mayence. Il serait donc plus juste de parler d'influence « rhénane », plutôt que « française » à propos de la liturgie hongroise<sup>28</sup>. En outre, des études récentes montrent que certains éléments français (lorrains ou non) sont arrivés en Hongrie de manière indirecte, par l'intermédiaire des diocèses autrichiens – en l'occurrence celui de Salzbourg, tout proche de la Hongrie<sup>29</sup>. D'autres recherches seraient nécessaires pour préciser leur itinéraire, dans le temps et dans l'espace.

### *Des évêques français en Hongrie*

Lourde était la tâche qui incombait aux premiers évêques du royaume magyar : c'est d'eux que dépendait, pour une large part, le bon fonctionnement (voire la survie) de la jeune Église nationale. En attendant la formation de clercs autochtones, ce sont des étrangers qui assumaient la totalité des responsabilités ecclésiastiques et pastorales dans le royaume. Les noms cités par les sources indiquent que, jusqu'à la révolte païenne de 1044-1046, les évêques de Hongrie arrivaient principalement de l'Empire germanique. Plus rarement, ils venaient d'Italie du Nord, comme le montre le parcours de saint Gérard, moine bénédictin originaire de Venise, arrivé en Hongrie en 1015 et devenu évêque de Csanád en 1030, avant de mourir martyr en 1046. Une poignée seulement était originaire de France septentrionale.

Parmi eux se trouve (peut-être) Bonipert, le premier titulaire de l'évêché de Pécs, de 1009 à 1036. Une charte de saint Étienne datée de 1009 confie en effet à *Bonipertus* le nouvel évêché de Pécs. Elève de Fulbert de Chartres (d'après la lettre mentionnée plus loin), Bonipert était proche des milieux clunisiens ; il quitta sa charge six ans avant sa mort en 1042, cédant vraisemblablement aux pressions de l'entourage (allemand) de la reine Gisèle<sup>30</sup>. Cependant, le nom de *Bonipertum* figurant dans une charte impériale rédigée en 996, il n'est pas impossible que ce sujet d'Otton III ait été plutôt natif de Lombardie. A cette période, le terme de *latinus* ou *gallicus*

---

<sup>28</sup> GYÖRFFY, *István...*, p. 366.

<sup>29</sup> KOSZTA, « Un prélat... », p. 72.

<sup>30</sup> Il était visiblement accompagné du chanoine Hilduin, français lui aussi. La lettre de Fulbert de Chartres présente ce dernier comme un intermédiaire connu des deux évêques : Fulbert l'intitule *Hilduinum, animae dimidium meae* et précise que c'est Hilduin qui lui a transmis la demande de Bonipert. Ce qui permet de penser qu'avant d'être chanoine à Pécs (auprès de Bonipert), Hilduin avait fait partie du clergé de la cathédrale de Chartres. NEMERKÉNYI, « Fulbert... ».

se rapportait aussi bien à des Lombards, qu'à des Flamands ou des Français<sup>31</sup> !

Quoi qu'il en soit, on aurait tort, une fois de plus, d'opposer artificiellement les clercs français aux clercs allemands. Les plus brillants d'entre eux recevaient une formation identique : ils sortaient souvent des mêmes écoles, où ils avaient eu les mêmes maîtres et étudié les mêmes auteurs. Hartvic, moine bénédictin à Saint-Emmeram de Ratisbonne au début du XI<sup>e</sup> siècle et apparemment très actif dans les débuts du monachisme hongrois avait, comme Bonipert, fréquenté l'école animée par Fulbert de Chartres. Il en rapporta d'ailleurs des manuscrits, qui restèrent en Hongrie<sup>32</sup>.

Après la fin des années 1040, à la suite des tensions hungaro-germaniques, la part des évêques allemands dans l'épiscopat du royaume de Hongrie tendit à reculer. Les prélats de cette deuxième génération, chargés de restaurer une Église fortement ébranlée par la récente révolte païenne (1044-1046), comptaient déjà des Hongrois, mais aussi des clercs d'origine « lotharingienne », autrement dit wallonne ou lorraine. Cette fois, on en a la certitude. Leodvin (*Lieduinus*), évêque de Bihar (Biharea, Roumanie), venait du diocèse de Liège. Des chanoines de Verdun, fuyant la famine après l'incendie de leur cloître en 1047, vinrent en Hongrie à l'invitation d'André I<sup>er</sup> ; certains accédèrent par la suite à l'épiscopat. L'archevêque de Kalocsa, Georges, était manifestement originaire de Lorraine : il accompagna le pape Léon IX (lui-même ancien évêque de Toul) en Hongrie, avant d'effectuer un pèlerinage à Toul en 1050. L'un de ses successeurs dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, Didier (*Desiderius*) avait lui aussi des ancêtres français<sup>33</sup>.

Quelles furent les répercussions de ce recrutement français – lorrain en l'occurrence – sur les débuts de l'Église hongroise ? La correspondance échangée entre Fulbert de Chartres et Bonipert (en admettant qu'il ait bien été français) montre que l'évêque de Pécs sut exploiter ses relations avec ses compatriotes dans l'intérêt de l'Église magyare. Bonipert chercha en effet à améliorer la qualité de l'enseignement dispensé dans l'école cathédrale de Pécs, l'une des toutes premières écoles cathédrales hongroises. Peu après le milieu des années 1020, Fulbert, envoya à Bonipert la grammaire latine qu'il

---

<sup>31</sup> József HOLUB, « Bonipertus », in *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 4, 1959, p. 97-101.

<sup>32</sup> NEMERKÉNYI, « Fulbert... ».

<sup>33</sup> KOSZTA, « Un prélat... », p. 71-72.

lui avait demandée<sup>34</sup>. S'agissait-il vraiment d'un don, ou bien d'un prêt, ou encore d'une compensation – Bonipert avait peut-être aidé financièrement Fulbert à reconstruire sa cathédrale après l'incendie dévastateur de 1020 – ? On l'ignore. Le manuscrit en question n'a pas été retrouvé, mais il s'agissait vraisemblablement des *Institutiones grammaticae* de Priscien. Rappelons que ce manuel composé au début du VI<sup>e</sup> siècle était considéré dans tout l'Occident chrétien comme l'outil indispensable de l'enseignement du latin, du moins à un niveau avancé. Il servait en particulier dans les écoles cathédrales<sup>35</sup>. L'action des autres évêques d'origine française mériterait elle aussi d'être étudiée, à la lumière des sources locales et étrangères.

### *Loin de Cluny*

S'appuyant sur les textes narratifs, les historiens s'accordent à présenter l'action des moines slaves et surtout allemands comme déterminante dans les débuts du monachisme hongrois<sup>36</sup>. Celui-ci aurait-il pu ignorer le mouvement parti de Cluny, alors à l'apogée de son rayonnement dans la Chrétienté latine ? Après avoir longtemps considéré qu'il atteignit la Hongrie<sup>37</sup>, l'historiographie hongroise remet en cause, depuis les travaux de Lajos CSÓKA, cette hypothèse<sup>38</sup>. Et elle ne manque pas d'arguments convaincants. Les moines que saint Étienne et Gisèle de Bavière invitèrent en Hongrie et qui y déployèrent une intense activité (Adalbert de Prague ou ses disciples, dont Astric-Anastase, ainsi que le vénitien saint Gérard) n'appartenaient pas à la tendance clunisienne du monachisme bénédictin. La plupart adhéraient au courant réformateur né à Gorze, qui essaima ensuite

---

<sup>34</sup> Dans sa lettre datée de 1023, Fulbert assure Bonipert de ce qu'ayant eu connaissance par un certain Hilduin (le chanoine évoqué ci-dessus) de sa requête, il était sur le point de lui envoyer l'un de ses manuscrits de Priscien. *Significavit autem nobis filius noster tuusque fidelis Hilduinus tuae caritatis erga nos insignia, fideliter asserens unum de nostris Priscianis te uelle, quem et per eundem libenter mittimus, quicquid etiam de nostro pecieris hilarissime tibi (si possibile fuerit) transmissuri, ipsam quoque presenciam nostram, si tibi opus esset ac uoluntas, nobis potestas, obsequentissime prestaturi*. Parmi les nombreuses éditions de cette lettre, on retiendra celles de Frederick BEHRENS, *The Letters and Poems of Fulbert de Chartres*, Oxford, 1976, p. 148-149 et de György GYÖRFFY, *Diplomata Hungariae antiquissima*, t. I : 1000-1031, Budapest, 1992, p. 103-104.

<sup>35</sup> GYÖRFFY, *István...*, p. 366 ; NEMERKÉNYI, « Fulbert... ».

<sup>36</sup> La légende de saint Gérard indique effectivement que les moines venus des abbayes de Transdanubie jusqu'à Csanád se composaient d'Allemands mais aussi de Tchèques et de Polonais. HERMANN, *A katolikus...*, p. 31.

<sup>37</sup> Ferenc GALLA, *A clunyi reform hatása Magyarországon*, Pécs, Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda Rt., 1931.

<sup>38</sup> Voir CSÓKA, « Cluny-i... ».

dans toute la Lorraine (à Saint-Vanne de Verdun, avec l'abbé Richard déjà nommé) jusqu'à Trêves (à Saint-Maximin), avant de toucher les monastères bavarois<sup>39</sup>. En définitive, c'est par le biais de la Bavière que la réforme monastique lorraine atteignit la Hongrie. Nous retrouvons là, et ce n'est évidemment pas un hasard, l'itinéraire suggéré par les analyses liturgiques. A l'inverse du mouvement clunisien, la réforme gorzienne n'impliquait aucun lien structurel avec le berceau du mouvement. On constate effectivement que les abbayes fondées en Hongrie sous le règne de saint Étienne étaient indépendantes les unes des autres. A l'opposé des filiales de Cluny, elles déployaient volontiers des activités missionnaires, au lieu de s'éloigner du « monde ». En outre, la liturgie n'y comportait pas d'éléments clunisiens tels que les obits<sup>40</sup>. L'inventaire dressé à l'extrême fin du XI<sup>e</sup> siècle dans la bibliothèque de l'abbaye de Pannonhalma, qui énumère 80 volumes, montre enfin que ses moines restaient fidèles au courant réformateur lorrain : ils ne lisaient que des ouvrages à caractère liturgique, ou de contenu théologique et ascétique<sup>41</sup>.

Ces mises au point effectuées, comment interpréter les fameux échanges épistolaires entre saint Étienne et l'abbé de Cluny Odilon ? La réponse de l'abbé, rédigée à la fin des années 1030<sup>42</sup>, indique que le roi lui avait demandé des reliques, destinées à être placées dans les autels des jeunes églises hongroises ; pour appuyer sa requête, il avait envoyé à Odilon des délégations chargées de riches présents<sup>43</sup>. L'entreprise n'avait rien d'original à l'époque. Nombre de souverains chrétiens en firent autant, à une période marquée à la fois par l'essor du culte des reliques et le prestige international de Cluny ; parmi eux, des souverains germaniques (la veuve d'Otton I<sup>er</sup> Adélaïde, Otton II, Henri II et Conrad II), mais aussi le roi de France Robert II, ou encore le « roi d'Espagne », c'est-à-dire le navarrais Sanche III le Grand<sup>44</sup>. On sait d'autre part que saint Étienne établit également des

---

<sup>39</sup> RADÓ, « A magyar liturgia... », p. 395-396 ; Hermann, *A katolikus...*, p. 32.

<sup>40</sup> RADÓ, « A magyar liturgia... », p. 395 ; Hermann, *A katolikus...*, p. 32.

<sup>41</sup> Csaba CSAPODI, « A középkori könyvtári katalógusok eszmetörténeti tükröződése », in Gy. SZÉKELY (dir.), *Eszmetörténeti tanulmányok magyar középkorról*, Budapest, 1984, p. 55-69.

<sup>42</sup> Une traduction française de cette lettre a été proposée par JÓNÁS, « Saint Étienne... », p. 258 ; traduction hongroise dans *Szeged Középkortörténeti Könyvtár* 15 p. 156, et dans GYÖRFFY, *István...*, p. 297-298.

<sup>43</sup> PAIS, « Les rapports... ».

<sup>44</sup> GYÖRFFY, *István...*, p. 298.

relations avec l'abbé du Mont-Cassin, lequel incarnait un modèle d'organisation monastique très différent du réseau clunisien<sup>45</sup>.

La spiritualité clunisienne aurait-elle néanmoins inspiré la piété royale ? La vénération que portait Étienne à la Vierge Marie ne fait aucun doute. Selon les Légendes hagiographiques rédigées au tournant des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, il aurait placé son royaume sous sa protection juste avant de mourir – comme il l'avait souhaité – un 15 août. Mais elle devait peut-être moins à l'influence d'Odilon, fervent adorateur de la Vierge, qu'au rayonnement de la spiritualité byzantine, encore très présente en Hongrie au début du XI<sup>e</sup> siècle et protégée par le roi lui-même<sup>46</sup>. La dévotion à saint Martin ne semble pas davantage résulter des liens avec Cluny, ainsi qu'on le verra plus loin.

Néanmoins, on a la certitude de ce que des moines français se trouvaient en Hongrie, à partir des années 1040 environ. Guillaume, abbé de Szekszárd vers 1040, était sans doute français, à en juger par son nom<sup>47</sup>. En 1051, l'abbé de Cluny, (saint) Hugues, visita la Hongrie, en compagnie du moine *Jotsaldus*, qui rapporta le fait par écrit. Sans doute l'abbé prodigua-t-il de précieux conseils aux moines qu'il rencontra, compensant ainsi, dans une certaine mesure, le faible rayonnement de l'idéal clunisien dans le bassin des Carpates. On aimerait en savoir plus sur l'objectif de ce voyage et sur son déroulement.

Quatre ans plus tard, le roi André I<sup>er</sup> fondait à Tihany une abbaye dédiée à l'évêque d'Orléans saint Aignan (*Anianus*). Elle fut longtemps peuplée de moines natifs de France<sup>48</sup>. Vraisemblablement influencé par les chevaliers français de son armée ou par les clercs de sa cour, André I<sup>er</sup> aurait ainsi accompli un vœu formulé lorsque l'empereur germanique assiégeait Pozsony (Bratislava, Slovaquie)<sup>49</sup>. Il contribua du coup à développer en Hongrie le culte de ce saint peu connu en dehors du diocèse d'Orléans. On mesurera l'importance symbolique de ce choix en se souvenant de ce que saint Aignan s'était rendu célèbre pour avoir défendu la ville d'Orléans

---

<sup>45</sup> JÓNÁS, « Saint Étienne... », p. 257-258.

<sup>46</sup> L'historiographie ancienne en reste de ce point de vue à l'interprétation clunisienne ; SÓTÉR, *Magyar-francia...*, p. 11. Ton sensiblement différent dans les travaux récents, par exemple dans Gábor KLANICZAY, « *Rex Iustus*. Le saint fondateur de la royauté chrétienne », in S. CSERNUS et K. KOROMPAY (dir.), *Les Hongrois...*, p. 285.

<sup>47</sup> KOSZTA, « Un prélat... », p. 72.

<sup>48</sup> KOSZTA, « Un prélat... », p. 72.

<sup>49</sup> HERMANN, *A katolikus...*, p. 31.

contre Attila en 451. Or, les Hongrois du Moyen Âge croyaient être les cousins, sinon les descendants directs, des Huns. Le lointain successeur de saint Étienne rappelait ainsi de manière éclatante que son royaume appartenait bien au camp de la Chrétienté, et non au monde païen.

D'autres saints français virent leur culte s'enraciner dans le bassin des Carpates à partir de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, en relation cette fois avec les premières vagues d'immigration occidentale. Les Wallons (appelés *Latini* dans les sources, et en hongrois *Olasz(i)*) furent assez nombreux à venir s'installer dans le royaume magyar, en attendant l'arrivée massive des colons allemands au siècle suivant. Regroupés dans les quartiers extérieurs des villes royales et épiscopales, notamment aux abords d'Esztergom et de Székesfehérvár, et dans plusieurs bourgades de Sirmie (dont Nagyolaszi, actuelle Mandelos serbe, mentionnée pour la première fois dans les sources écrites en 1096 sous le nom de *Franca villa*)<sup>50</sup>, ils parvinrent à conserver leurs particularismes religieux durant tout le Moyen Âge. Ceux de Székesfehérvár et de Nagyvárad (Oradea, Roumanie) se trouvent manifestement à l'origine de la diffusion en Hongrie du culte de l'un des saints provençaux les plus populaires du Moyen Âge, saint Gilles. Il s'explique en grande partie par le succès du pèlerinage de Compostelle, dont nous reparlerons plus loin.

## II. De la fin du XI<sup>e</sup> au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle : des liens privilégiés

La période suivante correspond à l'apogée des échanges politiques, culturels et religieux entre la France et la Hongrie. Les deux royaumes nouèrent alors des alliances diplomatiques, scellées par des mariages entraînant l'arrivée en Hongrie, dans l'entourage des reines, de laïcs – dames d'honneur, chevaliers, troubadours, architectes... – mais aussi de clercs natifs de l'hexagone<sup>51</sup>. Il est vrai que la France n'était pas le seul royaume en

<sup>50</sup> ENGEL, *The Realm...*, p. 60 ; Miklós Takács, article « Nagyolaszi », in Kristó (dir.), *Korai...*, p. 477.

<sup>51</sup> Résumons brièvement la chronologie de ces unions successives. La première femme de Géza I<sup>er</sup> (1074-1077), Sophie, venait d'Aquitaine. L'épouse de Coloman (1095-1116) était la fille du roi normand de Sicile Roger I<sup>er</sup> ; si bien que plusieurs familles normandes firent alors leur entrée dans l'aristocratie magyare, tels les Ratold – devenus les Rátót. Trois décennies plus tard, sous Géza II (1141-1162), la Hongrie se plaçait, avec la France de Louis VII et le royaume de Sicile, dans la ligue formée contre Byzance, Venise et le Saint Empire. Béla III (1172-1196) reprit cette idée d'alliance franco-hongroise, en l'orientant moins contre Venise que contre l'Empire germanique. Il contracta lui-même deux mariages français : en 1170 avec Agnès de Châtillon, fille du croisé Renaud de Châtillon et de la princesse byzantine

direction duquel les souverains magyars établissaient des relations amicales : soucieux de promouvoir l'ouverture diplomatique de la Hongrie, ils nouaient dans le même temps des liens dynastiques avec d'autres puissances occidentales, en particulier avec l'Angleterre et l'Aragon. Ce qui n'alla pas sans susciter d'ailleurs des réactions d'hostilité dans l'aristocratie locale : l'arrivée de tous ces étrangers, leur influence à la cour et les faveurs dont ils étaient comblés dès leur entrée dans le royaume – terres, honneurs, mais aussi hautes charges ecclésiastiques – nourrissaient dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle une amère jalousie chez les membres de l'élite magyare traditionnelle.

Sur le plan spirituel en tous cas, ce long douzième siècle se caractérise incontestablement par une orientation française, dont témoigne de manière spectaculaire l'évolution de l'architecture religieuse locale<sup>52</sup>.

---

Constance d'Antioche ; puis, deux ans après la mort de celle-ci en 1184, il épousait Marguerite de France, fille de Louis VII et veuve du prince Henri d'Angleterre. En 1216, André II (1205-1235) se mariait avec Yolande de Courtenay, la fille de Pierre de Courtenay (frère de l'empereur latin de Constantinople, comte d'Auxerre et de Namur) et de Yolande de Flandre. Voir la bibliographie générale (en commençant par ENGEL, *The Realm...* ou, à défaut, par *Histoire de la Hongrie* de Miklós MOLNÁR déjà citée) et GÁBRIEL, *Les rapports...*, p. 18 ; CSERNUS, « La Hongrie... », p. 415-416. En hongrois, aperçu et bibliographie dans l'article d'Ilona Sz. JÓNÁS et Ernő MAROSI intitulé « francia-magyar kapcsolatok », in KRISTÓ (dir.), *Korai...*, p. 225-226.

<sup>52</sup> Rappelons que ce sont les architectes et maîtres d'œuvre français invités par Béla III qui introduisirent le style gothique « français » dans le bassin des Carpates. Les restes du prieuré prémontré de Zsámbék illustrent déjà un art roman qui, très élaboré par sa décoration et ses dimensions imposantes, se rapproche de certaines églises romanes du Midi. Les Cisterciens importèrent en Hongrie le plan caractéristique de leurs églises, à trois nefs, chevet plat et absidioles (à Bélapátfalva). Les Templiers y construisirent des églises de briques au chevet circulaire polylobé. On sait que d'autres maîtres d'œuvre, sculpteurs et maçons français travaillèrent à Esztergom, Óbuda ou encore Kaloosa. L'orfèvrerie (en particulier les nombreux objets de culte ornés d'émaux de Limoges), les ornements sculpturaux et les sceaux d'évêques hongrois révèlent également une forte influence française. Certes, les édifices hongrois présentaient déjà de nombreux traits communs avec ceux d'Allemagne méridionale et d'Autriche ; et la part des éléments provenant de France alla en diminuant dans les siècles suivants. Quant au séjour effectué en Hongrie par le célèbre architecte picard Villard de Honnecourt au début du XIII<sup>e</sup> siècle, il n'a pas eu l'importance qu'on lui a longtemps accordée. La découverte en 1858 de son carnet de dessins a permis de réfuter l'hypothèse de sa participation à la conception architecturale des églises paroissiales ou monastiques de Sainte-Élisabeth de Kassa (Košice, Slovaquie), Zsámbék et Notre-Dame de Buda. Zsolt HUNYADI, József LASZLOVSKY (dir.), *The Crusades and the Military Orders Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*, Budapest, Central European University, 2001 ; KOSZTA, « Un prélat... », p. 74-75 ; Ernő MAROSI, article « Villard de Honnecourt », in KRISTÓ (dir.), *Korai...*, p. 730.

### *Le rôle controversé des Croisades*

Animées pour l'essentiel par des Français, les Croisades auraient, selon l'historiographie ancienne, renforcé durablement les relations encore timides qui unissaient les clercs des deux royaumes. Cette vision largement répandue dans les ouvrages généraux appelle cependant quelques nuances.

Moins onéreux que la voie maritime, qui supposait de disposer d'une véritable flotte, l'itinéraire terrestre menant à Jérusalem en traversant la Hongrie fut nettement privilégié par les pèlerins occidentaux se rendant en Terre Sainte, puis par les Croisés jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Leur passage n'allait pas sans inconvénients pour les autochtones. Par leur effectif impressionnant, leur armement offensif, leur recrutement hétéroclite et le manque d'organisation en matière de ravitaillement, les Croisés représentaient en effet une réelle menace pour la sécurité des habitants. Les premières armées qui s'étaient constituées à l'appel d'Urbain II et de Pierre l'Ermite regroupaient peut-être vingt mille combattants, ce qui était exceptionnel à l'époque. On sait qu'elles commirent de nombreux pillages en traversant l'Empire germanique ; à partir d'avril 1096, le royaume magyar subit le même sort. Les Croisés s'emparèrent de la forteresse de Zimony, dans le sud du pays, d'où ils lancèrent des razzias dans toute la région. Ce fut un grand soulagement lorsque le roi Coloman réussit à les convaincre de quitter la Hongrie. Dans les mois suivants, d'autres « armées », germano-françaises (menées par Guillaume le Charpentier et Emich de Leinigen) ou allemandes (celle de Gottschalk) causèrent de semblables dégâts en traversant le royaume<sup>53</sup>.

Certes, les groupes dirigés par des princes, mieux organisés et plus disciplinés, se comportèrent différemment. Elles reçurent du coup un meilleur accueil. A l'automne de la même année 1096, le duc Godefroi de Bouillon et ses chevaliers venus du Nord de la France, à la tête de l'une des quatre armées de la Première Croisade (ou « Croisade des barons ») furent comblés d'honneurs par Coloman et hébergés à l'abbaye de Pannonhalma. Des conditions strictes avaient cependant été posées au préalable par le souverain hongrois : les Croisés s'étaient engagés à acheter les denrées alimentaires nécessaires à leur entretien – au lieu de vivre sur le pays –, ils laissaient des otages à la disposition de Coloman pendant tout le temps de leur traversée et ils devaient accepter la présence d'une escorte militaire hongroise jusqu'à ce qu'ils aient atteint la frontière méridionale du royaume. Lorsqu'un demi-siècle plus tard, parti de France en 1147 pour la Deuxième

---

<sup>53</sup> BIRKÁS, *Francia...*, p. 10 ; Csernus, « La Hongrie... », p. 418.

Croisade, Louis VII voulut, comme l'empereur Conrad III, faire étape en Hongrie, le roi Géza II l'accueillit chaleureusement. Il fournit aux Croisés français les vivres indispensables ; il s'agissait pour lui de ménager un allié de fraîche date (voir *supra*), mais aussi, une fois encore, d'éviter les pillages que pouvaient causer les troupes du capétien<sup>54</sup>.

Les participants français de la Troisième Croisade ayant choisi l'itinéraire maritime, jugé plus sûr, Béla III accueillit seulement, en 1189, l'armée de l'empereur germanique. Fait nouveau, des Hongrois se joignirent alors aux Croisés. L'idéal de Croisade avait jusqu'alors suscité peu de vocations en Hongrie : les habitants du bassin des Carpates étaient habitués depuis toujours à vivre auprès de Musulmans, de Juifs et de Chrétiens orientaux. L'épisode fut cependant de courte durée. Pour ne pas compromettre l'alliance avec Byzance, jugée prioritaire, le roi Béla III rappela les Croisés hongrois<sup>55</sup>. La Quatrième Croisade marqua un tournant irréversible. Lorsque les Croisés français se mirent à la solde de Venise, ils occupèrent en 1202 les villes dalmates, assiégeant notamment Zára (Zarad, Croatie), qui dépendait de la couronne de Hongrie. Le roi Emeric, bien qu'il eût personnellement fait vœu de Croisade, leur exprima son indignation légitime<sup>56</sup>. Si André II prit une part active à la Cinquième Croisade en 1217 à la tête de troupes hongroises, c'était moins dans un but religieux que dans l'espoir, resté vain, d'avoir sa part du nouvel empire latin oriental<sup>57</sup>. Sa croisade, la seule jamais dirigée par un roi de Hongrie, ne rencontra d'ailleurs aucun écho populaire ; tout juste a-t-on avancé l'hypothèse selon laquelle les Hongrois auraient été plus nombreux qu'avant à se rendre en pèlerinage en Terre Sainte après cette date<sup>58</sup>.

Baudouin II, empereur latin de Constantinople, traversa le pays avec une escorte française en 1239. Ce fut le dernier Croisé français à passer par la

---

<sup>54</sup> Un prétendant au trône de Hongrie, Boris, fils illégitime de la seconde femme de Coloman (Euphémie), parvint à se dissimuler dans l'armée de Louis VII, lequel refusa de le livrer au roi de Hongrie. Mais Boris n'osa rien tenter contre ce dernier et aucun (autre) incident ne vint troubler le bon déroulement de la traversée de la Hongrie par les troupes françaises cette année-là. ENGEL, *The Realm...*, p. 50-51 ; CSERNUS, « La Hongrie... », p. 419 ; KÓPECZI, *Histoire...*, p. 37.

<sup>55</sup> CSERNUS, « La Hongrie... », p. 419-420.

<sup>56</sup> CSERNUS, « La Hongrie... », p. 420-422.

<sup>57</sup> Prétendant au trône de Constantinople en 1216, il vit son beau-père Pierre (II) de Courtenay obtenir la couronne impériale en 1217, comme le firent après lui ses fils Robert et Baudouin (II). KÓPECZI, *Histoire...*, p. 40.

<sup>58</sup> CSUKOVITS, « Cum caps... », p. 11-13.

Hongrie<sup>59</sup>. Au total, sur le plan des échanges religieux ou ecclésiastiques, le bilan des Croisades s'avère de toutes façons décevant. Rien n'indique, en l'état actuel des connaissances, que des contacts entre clercs français et hongrois s'établirent à cette occasion. Et les Croisés ne réussirent jamais à convaincre totalement les Hongrois de la valeur de leur cause, par leur comportement sur le sol magyar comme par leurs choix diplomatiques – dirigés contre Byzance – et leurs parti-pris idéologiques – la guerre sainte étant alors fondamentalement étrangère aux moeurs hongroises.

*Les évêques français en Hongrie : l'exemple de Barthélemy, évêque de Pécs*

Malgré la discontinuité des listes épiscopales à cette période, on a pu établir que la proportion d'évêques français en Hongrie avait sensiblement augmenté au cours de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Un certain Barthélemy, clerc français arrivé en Hongrie avec Yolande de Courtenay, était alors évêque de Veszprém. *Raynaldus*, évêque de Transylvanie, venait de Normandie. Vers le milieu du siècle, c'est un clerc originaire du diocèse de Liège, Robert, qui était archevêque d'Esztergom<sup>60</sup>.

Quelle action déployèrent ces prélats pendant leur ministère hongrois ? Les données biographiques portant sur ces clercs, plus nombreuses à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, ont été peu exploitées jusqu'à présent. A une exception près : celles qui concernent l'évêque de Pécs Barthélemy (de 1219 à 1251)<sup>61</sup>. Cet homme apparaît comme l'illustration parfaite du prélat étranger en Hongrie. Originaire d'une famille de la noblesse bourguignonne comptant plusieurs abbés de Cluny, il appartenait (entre 1217 et 1219) à la suite de Yolande de Flandre, fille du comte Baudouin V et mère de la seconde femme d'André II, Yolande de Courtenay. André II se trouve donc certainement à l'origine de son « élection » au siège de Pécs. Sa formation intellectuelle était si médiocre que le pape Honorius III le suspendit de ses pouvoirs spirituels pendant les six premiers mois suivant sa nomination, le temps pour lui de combler ses lacunes. Barthélemy s'y attacha consciencieusement, comme le montrent les tâches judiciaires qu'il accomplit quelques années plus tard

---

<sup>59</sup> James Ross SWEENEY, « Magyarország és a kereszties hadjáratok a 12-13. században », in *Századok* 1984 (1), p. 115-124.

<sup>60</sup> Voir la bibliographie générale.

<sup>61</sup> Une biographie exhaustive de cet évêque a été établie par László KOSZTA, dans « Un prélat... ».

pour le compte du pape (à huit reprises !), ainsi que les missions diplomatiques que lui confièrent les rois André II puis Béla IV<sup>62</sup>.

En tant qu'évêque de Pécs, Barthélemy apporta un soutien actif aux missions de conversion lancées à partir du sud du royaume magyar, en direction de la Bosnie et de la « Coumanie ». Partagée par l'ensemble des évêques français présents en Hongrie à cette période, cette préoccupation reflétait à la fois la difficulté qu'ils éprouvaient à vivre à proximité de païens ou d'hérétiques et leur volonté de faire bonne figure auprès du clergé local comme aux yeux de la hiérarchie ecclésiastique romaine<sup>63</sup>.

L'évêque français marqua aussi de son empreinte la vie religieuse de son diocèse. Il favorisa simultanément l'érémisme et le culte de saint Jacques, jusqu'alors peu répandu en Hongrie. Il fonda un ermitage non loin de la ville de Pécs, à Üröghegy, vers 1235 ; son église reçut le vocable de saint Jacques et abritait sans doute des reliques que Barthélemy avait rapportées de Compostelle. Il fit également construire à Pécs (peu avant 1241) une église paroissiale dédiée à son saint éponyme, dans laquelle il plaça une relique acquise en Terre Sainte par André II (en 1217)<sup>64</sup>.

Pour autant, il n'oublia jamais sa terre natale. Il profita de ses missions lointaines pour revoir les siens. Il fit don de 12 marcs d'or (!) à l'abbaye de Cluny vers 1230, après avoir exprimé le vœu d'y être enseveli. Ces largesses, comme celles dont faisaient preuve les autres dignitaires ecclésiastiques et civils d'origine étrangère, soulevaient l'indignation des nobles et des prélats hongrois. La seconde version de la Bulle d'Or, rédigée en 1231, fustige dans l'article 23 les étrangers qui exercent pendant quelques années les plus hautes charges (civiles et ecclésiastiques) et font s'enfuir hors du royaume les précieuses richesses nationales<sup>65</sup>. Politiquement parlant, les évêques français avaient d'ailleurs tout intérêt à conserver une certaine distance par rapport aux aristocrates hongrois. Cela leur permettait de rester à l'écart des luttes de factions qui divisaient l'élite nationale et bravaient l'autorité royale.

N'imaginons pas pour autant une hostilité systématique entre évêques français et aristocrates hongrois. C'est sans doute grâce à l'évêque

---

<sup>62</sup> Jusqu'en Bourgogne et en Aragon, pour préparer le mariage entre Jacques I<sup>er</sup> d'Aragon et la fille d'André II nommée Yolande. KOSZTA, « Un prélat... », p. 79-87.

<sup>63</sup> C'est pourquoi Barthélemy favorisa l'implantation des Dominicains à Pécs, ville relativement proche du foyer de l'hérésie bogomile. KOSZTA, « Un prélat... », p. 84-86.

<sup>64</sup> KOSZTA, « Un prélat... », p. 81-83.

<sup>65</sup> KOSZTA, « Un prélat... », p. 87-88 et note 98.

Barthélemy qu'un chevalier hongrois reçut un fief près de Mâcon en 1244, où il fit souche par la suite...

Et puis, Barthélemy sut prouver son courage patriotique lors des heures tragiques de l'invasion tatare. Il mena en personne les troupes de son diocèse contre les Mongols, intervenant jusqu'en Dalmatie en 1244<sup>66</sup>. C'est lui que Béla IV délégua auprès du pape vers 1247, pour obtenir de l'aide face à la menace d'une nouvelle invasion tatare.

Mais l'évêque ne rentra jamais en Hongrie. Il se plaça au service du pape et renonça finalement à sa charge épiscopale en 1251. Pour des raisons diverses mais toutes compréhensibles : l'échec de sa mission diplomatique pour le compte du roi arpádien, le poids des ans (il avait alors 62 ans) et les difficultés matérielles qui frappaient alors les membres de sa famille<sup>67</sup>.

### *Le monachisme français en Hongrie*

Plus encore qu'en matière de recrutement des évêques, le resserrement diplomatique entre la France et la Hongrie influa tout particulièrement sur l'évolution du monachisme hongrois. En effet, répondant à l'invitation des rois arpadiens, les abbayes et prieurés français essaimèrent rapidement dans le bassin des Carpates. Non seulement ces fondations étaient peuplées (pour partie au moins) de moines venus de France, mais elles étaient étroitement liées à leur « maison-mère » française.

Le premier temps fort de ce processus, qui a fait l'objet de recherches relativement précises, correspond à la fondation par le roi Ladislas I<sup>er</sup> en 1091 de l'abbaye bénédictine de Somogyvár, aussitôt considérée comme filiale de la prestigieuse abbaye méridionale de Saint-Gilles-du-Gard. L'événement était d'importance, ainsi qu'en témoigne la présence à la cérémonie de fondation de Somogyvár de l'abbé de Saint-Gilles en personne (Odilon), d'un légat pontifical (*Teuzo*) et de nombreux barons et prélats hongrois. Le nouveau monastère reçut lui aussi le vocable de saint Gilles<sup>68</sup>. Il fut exclusivement peuplé de moines français jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>69</sup>. Et il

---

<sup>66</sup> KOSZTA, « Un prélat... », p. 88-90, 95.

<sup>67</sup> KOSZTA, « Un prélat... », p. 92-93.

<sup>68</sup> Gergely KISS, « La fondation de l'abbaye bénédictine de Somogyvár », in S. CSERNUS et K. KOROMPAY (dir.), *Les Hongrois...*, p. 327-339 ; *id.*, « A somogyvári bencés apátság alapítása és francia kapcsolatai », in *Egyháztörténeti Szemle*, 2001 (II.1), p. 43-60 ; K. MAGYAR (dir.), *Szent László és Somogyvár*, Budapest, 1992.

<sup>69</sup> Sa fonction de *locum credibile* (bureau d'écriture de type notarial institué au sein d'un établissement ecclésiastique) à partir du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle indique qu'au moins une partie des moines étaient hongrois ou du moins connaissaient le hongrois. Des prénoms français

conserva des liens de filiation avec Saint-Gilles-du-Gard jusqu'au début du XV<sup>e</sup> siècle<sup>70</sup>.

Une précision s'impose cependant. Ce ne sont pas les relations franco-hongroises qui se trouveraient à l'origine de cette fondation, mais les liens entre la France et les princes de Pologne. Alors réfugié à la cour de Hongrie, Boleslaw II a pu l'inspirer en effet. Lui et ses proches (en particulier son frère Vladislav et sa femme Judith) étaient très attachés à l'étape majeure sur le chemin de Compostelle qu'était devenue l'abbaye de Saint-Gilles depuis le XI<sup>e</sup> siècle<sup>71</sup>.

Une quarantaine d'années plus tard, l'ordre des chanoines de Prémontré s'implantait en Hongrie. Le roi Étienne II fonda en 1130 leur première maison hongroise, à Váradelőhegy, et choisit même de s'y faire enterrer, du moins selon la tradition. Plus de quarante prieurés prémontrés virent le jour avant 1270, principalement dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle ; la plupart des moines arrivèrent de Prémontré et de Valrooi, près de Reims<sup>72</sup>. Zsámbék fut fondée avant 1236 sur les terres d'un chevalier d'origine champenoise nommé Aynard, installé en Hongrie vers 1186, par deux de ses descendants.

Les Cisterciens eurent leur première abbaye hongroise en 1142, à Cikádor, aussi appelée Nouvelle Clairvaux (*Nova Claravallis*) ; fondée par Géza II, elle abritait des moines venus de l'Empire germanique. C'est Béla III, dont la première femme était issue des milieux proches de Cîteaux, qui donna à l'ordre un élan décisif et une orientation délibérément française. Les établissements d'Egres, Zirc, Szentgotthárd et Pilis virent le jour entre 1179 et 1190 grâce à l'arrivée de moines français. Jusqu'à celle de Pétervárad en 1234, les fondations ultérieures se firent de la même manière. En 1230, près de soixante ans après sa naissance, le monastère d'Egres était encore pour moitié peuplé de moines d'origine française<sup>73</sup>. Et l'on sait

---

apparaissent dans les sources jusqu'aux années 1260. G. KISS, « La fondation... », p. 327-339 ; *id.*, « A somogyvári... », p. 59-60.

<sup>70</sup> G. KISS, « A somogyvári... », p. 57.

<sup>71</sup> Ladislav aurait voulu imiter le geste de la première femme de Vladislav, Judith, qui avait fait une donation en faveur de Saint-Gilles (du-Gard) dans l'espoir d'avoir un fils. Les vertus de saint Gilles avaient été exaltées à la cour royale polonaise dans les années 1080 par le légat *Franco*, originaire de Liège. G. KISS, « La fondation... », p. 336-338 ; *id.*, « A somogyvári... », p. 52-56.

<sup>72</sup> HERMANN, *A katolikus...*, p. 77.

<sup>73</sup> Ferenc Levente HERVAY, « A ciszterci-rend története Magyarországon », in J. LÉKAI (dir.), *A ciszterciek. Észmény és valóság*, Budapest, Szent István Tarsulat, 1991, p. 475-476, 478.

combien la congrégation cistercienne insistait sur les liens entre maisons-mères et filiales. De nombreux transferts eurent lieu entre monastères français et hongrois ; transferts de moines, mais aussi de livres et d'idées. L'un des tout premiers abbés de Zirc n'était autre que Jean de Limoges (de 1208 à 1218), jusqu'alors simple moine à Clairvaux<sup>74</sup>. Une dizaine de *codices* copiés à Pontigny se trouvaient dans le monastère d'Egres, filiale de Pontigny, au XII<sup>e</sup> siècle ; parmi eux, des ouvrages jusqu'alors peu connus en Hongrie, tels les sermons d'Yves de Chartres, rédigés au tournant des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles.

Il faut attendre la fin du XIII<sup>e</sup> siècle pour constater un certain relâchement des liens entre les monastères hongrois et leurs supérieurs français. Les abbés hongrois, qui devaient assister en principe une fois tous les trois ans (au moins) au chapitre général réuni à Cîteaux, s'acquittaient difficilement de cette obligation. Les visites des abbés des abbayes-mères françaises, après celle de Pierre, abbé de Clairvaux en 1183, semblent désormais exceptionnelles<sup>75</sup>.

Pour autant, les Cisterciens marquèrent durablement de leur empreinte le monachisme hongrois. Sur le plan spirituel bien sûr, encore que la question n'ait guère été examinée attentivement, en dehors des traditionnels exposés édifiants. Mais aussi dans la mise en valeur des terres monastiques, notamment à Szentgotthárd, fondée en 1181 et peuplée de moines venus de Trois-Fontaines<sup>76</sup>.

Les deux principaux ordres militaro-hospitaliers de fondation française, Templiers et Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, s'implantèrent en Hongrie à partir du milieu du XII<sup>e</sup> siècle à l'initiative de Géza II. Ils reçurent le soutien de ses successeurs Béla III et Emeric I<sup>er</sup>, puis celui d'André II. Divers indices permettent de supposer là encore que leurs occupants venaient de France jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle inclus, surtout chez les Templiers, qui formaient, on le sait, des communautés très fermées. A l'inverse, les Hospitaliers accueillirent une proportion de plus en plus importante de Hongrois dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>77</sup>. Les études manquent, qui

---

<sup>74</sup> C'est sans doute après son séjour en Hongrie qu'il écrivit son célèbre *Libellus de dictamine* ou « nouvel art d'écrire les lettres ». *Ibidem*.

<sup>75</sup> HERVAY, « A ciszterci... », p. 478-479 ; *Id.*, *Repertorium Historicum ordinis Cisterciensis in Hungaria*, Rome, Editions Cisterciennes, Bibliotheca Cisterciensis n°7, 1984, p. 99, 144, 186.

<sup>76</sup> HERMANN, *A katolikus...*, p. 74-77.

<sup>77</sup> István ZOMBORI, *Lovagok és lovagrendek*, Budapest, 1988, p. 55-74, 77-94 ; KOSZTA, « Un prélat... », p. 73.

permettrait de savoir si ces changements dans le recrutement des chevaliers accompagnèrent l'évolution de la vocation de ces ordres, progressivement placés sous le contrôle exclusif du roi de Hongrie.

*Le rôle des écoles et universités françaises dans la formation et la culture des clercs hongrois*

Dès le XII<sup>e</sup> siècle, des Hongrois sont mentionnés dans les écoles parisiennes. Amorçant un processus qui se prolongea bien au delà du Moyen Âge, ils contribuèrent à diffuser dans le bassin des Carpates les courants intellectuels que professaient leurs anciens maîtres ; tout d'abord par les livres qu'ils rapportèrent, mais aussi par le contenu de l'enseignement qu'ils dispensèrent (ou firent dispenser) dans les écoles cathédrales. Ainsi, Luc Bánfi, du clan Gutkeled, archevêque d'Esztergom de 1158 à 1181, avait étudié à Paris vers 1150 dans l'école du maître (d'origine anglaise) *Girardus de Puella*. Son érudition faisait l'admiration des clercs étrangers de passage à Esztergom. Fervent partisan de la réforme grégorienne et fortement engagé aux côtés du pape dans la Querelle des Investitures, il exerça son ministère avec un zèle peu commun<sup>78</sup>.

Les inventaires de bibliothèques ecclésiastiques permettent de mieux cerner les courants de pensée qui, de France se diffusèrent jusqu'en Hongrie. Les oeuvres des représentants de l'école de Saint-Victor, qui prônaient depuis le début du XII<sup>e</sup> siècle un retour à la patristique sans pour autant rejeter l'apport de la dialectique, sont particulièrement nombreuses dans les fonds des écoles cathédrales, monastiques – et même paroissiales du royaume magyar, du moins d'après les listes de la fin du Moyen Âge<sup>79</sup>.

Le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle correspond à l'apogée de la fréquentation des écoles supérieures françaises (*studia* et universités) par les étudiants hongrois ; principalement l'Université de Paris – réputée pour les arts libéraux, en particulier la philosophie, ainsi que pour la théologie et le droit – , mais aussi celle d'Orléans<sup>80</sup>. La plupart des étudiants hongrois appartenaient au clergé régulier, ce qui n'a évidemment rien d'original à

---

<sup>78</sup> André II puis Béla IV demandèrent (en vain) sa canonisation. J. GYÓRI, *Gesta regum - gesta nobilium*, Budapest, 1948.

<sup>79</sup> Gáspár LADÓCSI, « Teológiai képzés a középkori Esztergomban », in M. BEKE (dir.), *Strigonium Antiquum 2 : Kezdet és újrakezdet*, Budapest, 1993, p. 65-67.

<sup>80</sup> Jacques VERGER, « Les étudiants slaves et hongrois dans les Universités occidentales (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) », in *L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, Actes du colloque de Rome (27-29 janvier 1986), Rome, Collection de l'Ecole Française de Rome n°128, 1990, p. 88-89.

l'époque. Les collèges fondés auprès de l'Université de Paris pour les membres des ordres cistercien et prémontré en 1245 et 1252 accueillirent probablement des hôtes sortis d'abbayes magyares. Ce sont surtout les frères mendiants hongrois qui fréquentèrent l'Université de Paris ; parfois avec succès d'ailleurs, puisque certains parvinrent à y enseigner, comme le dominicain Salomon de Hongrie en 1269, puis Alexandre de Hongrie et *Stephanus de Insula de Hungaria*<sup>81</sup>.

On observe les effets de cette formation française, cumulés avec ceux de la circulation des hommes et des livres, dans deux domaines. Le premier, bien connu des archivistes, est celui de l'écriture et de l'orthographe du latin. Dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle, les clercs chargés des tâches d'écriture pour le compte du roi, à la chapelle royale puis dans la chancellerie suprême créée par Béla III, ainsi que les membres des écoles capitulaires hongroises adoptaient une calligraphie et des formules diplomatiques proprement françaises<sup>82</sup>. Ajoutons qu'à partir du début du XIII<sup>e</sup> siècle, la grammaire latine en vers rédigée par le franciscain normand Alexandre de Ville-Dieu (*Doctrinale*) servit de manuel dans toutes les écoles ecclésiastiques du royaume magyar, en complément ou en remplacement de l'ancien Donat ; son usage était certes devenu général dans l'ensemble de la Chrétienté romaine<sup>83</sup>.

Le second domaine est celui de la prédication, alors en plein essor. Les sermons rédigés par les maîtres parisiens étaient utilisés en Hongrie<sup>84</sup>. Les

---

<sup>81</sup> A partir des dernières décennies du XIII<sup>e</sup> siècle, les frères mendiants hongrois délaisseront Paris pour se rendre dans les *studia generalia* allemands et italiens. Voir *infra*.

<sup>82</sup> Koszta, « Un prélat... », p. 74. La présence de clercs français à la cour royale favorisa certainement cette évolution. Ainsi, le rédacteur des lois de Coloman, qui écrit dans un latin particulièrement châtié, semble être Albéric, un clerc d'origine française.

<sup>83</sup> C'est ce que montrent les inventaires (ou fragments d'inventaires) de bibliothèques ecclésiastiques hongroises, aussi bien à propos de monastères, que de collégiales séculières ou (au bas Moyen Âge) de paroisses. Voir les références bibliographiques indiquées plus haut.

<sup>84</sup> Ainsi, parmi les auteurs du sermonnaire franciscain conservé à la bibliothèque Batthyány de Gyulafehérvár (Alba Iulia, Roumanie), rédigé en latin mais annoté en hongrois vers 1310-1320, on a pu identifier quatre maîtres en théologie ayant enseigné à l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle. Un autre recueil de sermon ayant appartenu aux Dominicains de Kassa au XV<sup>e</sup> siècle contient des sermons de Robert de Sorbon et de maîtres italiens ayant longtemps enseigné à Paris. Edit MADAS, « Un genre littéraire : la prédication. Réalité hongroise et contexte européen », in S. CSERNUS et K. KOROMPAY (dir.), *Les Hongrois...*, p. 405-408 ; *ead.*, « A XIII-XIV. századi magyarországi ferences prédikáció forrásvidéke », in *Irodalomtörténeti Közlemények* 97, 1993, p. 1-15 ; Gábrriel ASZTRIK, « Egy XIII. századi magyar klerikus párizsi egyetemi szentbeszéd gyűjteménye », in *Egyetemes Philológiai Közöny* 67, 1963, p. 164-195. Parmi les autres monuments de la littérature religieuse de

auteurs de sermons dont on connaît un tant soit peu la production homilétique, tous membres d'ordres mendiants, appliquaient les normes de composition enseignées à Paris et dans les *studia* italiens. Conformément aux méthodes de la scolastique et suivant un modèle formel unique – construction à partir d'un thème, et division en sections et sous-sections articulées à l'aide de clés –, elles étaient encore respectées par les prédicateurs hongrois au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>85</sup>.

### *Inflexions du culte des saints*

Les plus anciens manuscrits liturgiques hongrois montrent que, dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle, des saints vénérés en Normandie et en Lorraine et dont le rayonnement n'avait pas dépassé jusqu'alors le cadre local – Médard, Gildas, Lambert... – étaient invoqués dans le bassin des Carpates<sup>86</sup>.

La fondation de l'abbaye bénédictine de Somogyvár constitue certainement une étape décisive dans la diffusion en Hongrie du culte à saint Gilles. Il s'y développa nettement plus tôt en tous cas que dans les régions voisines de la Hongrie, Styrie et Bohême. Le succès grandissant du pèlerinage à Compostelle accrut encore sa popularité, puisque les fidèles hongrois furent eux aussi conduits à traverser, après l'Italie du Nord ou la Bourgogne, le Midi français, passant ainsi à Saint-Gilles-du-Gard<sup>87</sup>.

Le cas de saint Martin de Tours est particulièrement intéressant, puisqu'il combine des éléments hongrois et français, et illustre pour une fois un apport religieux parti de la Hongrie pour s'imposer finalement en France. Du moins en apparence. Rappelons que Martin était le fils d'un légionnaire romain, probablement originaire de Thrace, servant en Pannonie. Il avait vu le jour dans une localité proche du mont sur lequel fut édifié environ six siècles plus tard le monastère de Pannonhalma<sup>88</sup>. Martin compte parmi les tout premiers

---

conception française, une place de choix revient au *Planctus Marie* rédigé au XII<sup>e</sup> siècle par Geoffroy de Breteuil. Sa traduction hongroise effectuée vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle (*Complainte de la Vierge Marie/Ómagyar Mária-siralom*) est à ce jour le plus ancien texte poétique en langue hongroise qui soit parvenu jusqu'à nous.

<sup>85</sup> En particulier dans les recueils de sermons composés par Pelbart de Temesvár et Osvald de Laskó. MADAS, « Un genre... », *ibidem*. Voir aussi *infra*.

<sup>86</sup> RADÓ, « A magyar liturgia... », p. 393.

<sup>87</sup> CSUKOVITS, « Cum capsula... », p. 16-17.

<sup>88</sup> Et non à Szombathely (appelée aussi *Savaria*, d'où la confusion entre les deux sites), selon les toutes dernières hypothèses. Balázs ZÁGORHIDI CZIGÁNY, *Szombathely. Egy püspöki mezőváros a középkorban*, Mémoire pour l'obtention du Doctorat en Histoire (*PhD*), Université de Debrecen, 1998 (manuscrit), p. 4. La confusion est ancienne : la localité de Szombathely disposait dès le XI<sup>e</sup> siècle d'une église paroissiale dédiée à saint Martin. *Ibidem*,

saints vénérés en Hongrie. En témoigne le patronage de l'abbaye de Pannonhalma, fondée vers 996, puis (selon la tradition) le choix de Martin comme second patron de la Hongrie après la Vierge Marie, sous Étienne I<sup>er</sup>. Plus que les liens avec Cluny<sup>89</sup>, l'influence d'Adalbert de Prague à la cour du prince Géza fut certainement déterminante dans cette promotion : l'évêque de Prague s'était rendu en pèlerinage à Tours peu avant de reprendre son activité missionnaire en Europe centrale et orientale. Et Martin était également vénéré dans l'ensemble de l'Empire germanique, d'où étaient arrivés les premiers moines réunis à Pannonhalma sous la protection de Géza ; c'était le patron de l'archidiocèse de Mayence, et les empereurs ottoniens lui vouaient un culte particulier.

C'est peut-être en raison de ce « détour » par l'empire germanique que la dévotion à saint Martin resta toujours confinée, en Hongrie, au cadre national. Elle suscita de nombreux vocables dans le royaume, mais aucun départ en pèlerinage en direction de la basilique de Tours, où la tombe du saint attirait depuis toujours des foules de pèlerins<sup>90</sup>.

La remarque vaut d'ailleurs en sens inverse. On ne trouve nulle trace de pèlerins français à Pannonhalma au Moyen Âge. Dépouvu de reliques, le lieu était pourtant déjà réputé comme celui de la naissance de Martin. C'est trois siècles seulement après la Contre-Réforme que le culte de saint Martin établit un lien privilégié entre les Églises de France et de Hongrie<sup>91</sup>. Là encore, les causes exactes de cette situation paradoxale n'ont guère été mises en lumière par l'historiographie.

Les saints dynastiques, en revanche, ont récemment fait l'objet de recherches approfondies, en particulier grâce à Gábor KLANICZAY, dont les travaux font maintenant autorité. On sait notamment que le culte de sainte Élisabeth de Hongrie (1207-1231), fille du roi André II canonisée dès 1235,

---

p. 61. Voir aussi Gábor KISS, Endre TÓTH, Balázs ZÁGORHIDI CZIGÁNY, *Szombathely története*, t. I : *Savaria-Szombathely története a kezdetektől 1526-ig*, Szombathely, 1998.

<sup>89</sup> Liens mis en exergue par l'historiographie ancienne, mais sans preuves. SÓTÉR, *Magyar-francia...*, p. 11.

<sup>90</sup> Il est vrai que la fréquentation de ce sanctuaire avait décliné depuis le XI<sup>e</sup> siècle, même parmi les pèlerins français.

<sup>91</sup> Ce qui infirme, pour le Moyen Âge, le point de vue exprimé par Béla KÖPECZI dans *Histoire...*, p. 33. C'est seulement à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que la dévotion à saint Martin suscita des liens privilégiés entre France et Hongrie. L'évêque de Tours offrit des reliques du saint à l'abbaye de Pannonhalma en 1876, à l'occasion de sa (nouvelle) consécration, et son successeur en remit d'autres à la municipalité de Szombathely en 1913. Jean HONORÉ, Michel LAURENCIN, Guy-Marie OURY, *Saint Martin de Tours. XVI<sup>e</sup> centenaire*, Chambray, 1996, p. 159-160.

s'est rapidement diffusé dans le royaume capétien, en particulier au nord de la Loire.

Mais quelle est au juste l'importance du facteur hongrois dans le succès du culte de la sainte en France ? On sait qu'elle inspira Rutebeuf et au moins quatre biographes français entre la fin du XIII<sup>e</sup> et le début du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>92</sup>. Tous rappellent son ascendance hongroise, allant (comme Nicolas Bozon) jusqu'à placer à la cour royale de Hongrie les miracles qui eurent lieu, selon d'autres témoignages, en Thuringe<sup>93</sup>. Les auteurs franciscains portent quant à eux un tout autre regard sur la « magyarité » de la sainte. S'ils n'omettent jamais de préciser qu'Élisabeth était la fille du roi de Hongrie, ils placent clairement son édifiant parcours personnel dans le monde germanique. Dans les faits, les conseillers spirituels d'Élisabeth étaient des franciscains allemands, et non hongrois. Fiancée dès sa plus tendre enfance au landgrave de Thuringe, elle fut pour cette raison élevée à sa cour. Morte et ensevelie à Marbourg, c'est là qu'elle fut d'abord vénérée. Et après sa mort, son culte se répandit moins à partir de sa Hongrie natale que grâce aux relations qu'entretenait l'ordre de saint François avec les cours princières d'Europe occidentale et méridionale<sup>94</sup>. Voilà pourquoi les chroniqueurs français, jusqu'à la fin du Moyen Âge, l'appellent plus volontiers sainte Élisabeth de Thuringe<sup>95</sup>. Seuls les Angevins de Naples exaltaient les origines arpadiennes de la sainte, dans le but d'asseoir leur légitimité sur le trône de Hongrie et de renforcer le prestige de la dynastie en puisant à toutes les sources possibles.

### III. Le recul de l'influence française dans les derniers siècles du Moyen Âge

A partir du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, tandis que poètes et chroniqueurs français commençaient à dépeindre le royaume magyar comme un pays de Cocagne, les liens diplomatiques entre la France et la Hongrie se distendirent<sup>96</sup>. Saint Louis resta indifférent aux demandes pressantes que lui fit Béla IV pour obtenir des renforts contre ses agresseurs tatars.

---

<sup>92</sup> J. BALÁZS, *Magyarországi Szent Erzsébet a 13. századi francia irodalomban*, Budapest, 1930 ; CSERNUS, *A középkori...*, p. 137.

<sup>93</sup> SÓTÉR, *Magyar-francia...*, p. 14-15.

<sup>94</sup> CSERNUS, *A középkori...*, p. 137-138.

<sup>95</sup> Exemples dans CSERNUS, *A középkori...*, p. 155.

<sup>96</sup> C'est à cette période que, de leur côté, les chroniqueurs hongrois se font l'écho de la légende franque de la Sicambrie, qui établissait un lien étroit entre l'histoire du bassin des

La fin du XIII<sup>e</sup> siècle fut marquée, il est vrai, par les mariages contractés entre deux princesses arpadiennes et les enfants du cadet de saint Louis, Charles I<sup>er</sup>, comte apanagiste d'Anjou, comte de Provence et roi de Naples à partir de 1265-1266. En 1270, son fils aîné Charles (II) d'Anjou épousait Marie, la fille d'Étienne V. Il en découla près d'un siècle de domination angevine en Hongrie, de 1301 à 1395. En dépit des origines capétiennes de la dynastie, cette période vit l'essor des liens avec la péninsule italienne, beaucoup plus qu'avec la France<sup>97</sup>. L'évolution de l'art religieux hongrois au XIV<sup>e</sup> siècle témoigne, par exemple, de l'impact du *Trecento*, tandis que les modèles français tombaient peu à peu dans l'oubli<sup>98</sup>. Dans le même temps, la politique extérieure de Charles-Robert (dit Charles I<sup>er</sup> en Hongrie) et de Louis I<sup>er</sup> d'Anjou (ou Louis le Grand) fit des relations avec les voisins d'Europe centrale une priorité<sup>99</sup>.

---

Carpates et celle des Francs. Selon cette légende remontant à la fin du VII<sup>e</sup> siècle – elle est rapportée par le Pseudo-Frédégaire –, les Francs, chassés de Troie par des envahisseurs « turcs », se seraient ensuite installés en Pannonie. Ils y auraient édifié la ville de *Sicambria*, qui leur laissa leur nom de Sicambres, avant de reprendre leurs migrations vers l'Ouest. CSERNUS, *A középkori...*, p. 143-166.

<sup>97</sup> A tel point que certains chroniqueurs français de la fin du Moyen Âge, dont Froissart, « oublient » de mentionner l'origine française de la dynastie angevine ! CSERNUS, *A középkori...*, p. 156-157.

<sup>98</sup> Ainsi, les statues polychromes perdent leur tonalité française après les années 1360. Autres exemples artistiques dans Ernő MAROSI (dir.), *Magyarországi művészet 1300-1470 körül*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987.

<sup>99</sup> Louis le Grand chercha cependant à établir des relations matrimoniales avec ses lointains cousins capétiens (de la branche des Valois) à partir du milieu des années 1370. Il fiança sa fille aînée Catherine au duc d'Orléans, Louis, second fils de Charles V en 1374 ; elle mourut deux ans plus tard, avant que le mariage n'ait pu être célébré. Au demeurant, cette union n'allait pas sans sacrifices, puisqu'elle envisageait la cession à la branche des Orléans-Valois des droits (théoriques) de Louis le Grand sur le royaume de Naples, au cas où il mourrait sans héritier mâle. L'objectif immédiat du roi de Hongrie était de trouver un nouvel allié pour appuyer ses prétentions napolitaines, mal vues de la papauté... comme du roi de France. Au lendemain de la mort de Louis le Grand en 1382, sa veuve Élisabeth (Kostromanic) reporta le projet sur sa fille Marie, héritière du royaume de Hongrie, en rompant les fiançailles conclues une dizaine d'années plus tôt avec Sigismond de Luxembourg. Le poète champenois Eustache Deschamps (dit Morel), fut envoyé en Hongrie fin 1384 ou début 1385 pour préparer la cérémonie. L'opposition d'une partie des barons et du haut clergé obligea finalement la reine-mère à céder, et Marie épousa Sigismond en août 1385. KÖPECZI, *Histoire...*, p. 51 ; CSERNUS, *A középkori...*, p. 140 et 159-160 ; ENGEL, *The Realm...*, p. 196-197.

A partir du règne de Sigismond de Luxembourg, les rois de Hongrie associèrent la France à leur projet de Croisade contre les Turcs<sup>100</sup>. C'est dans ce but que Ladislas V demanda la main de sa fille au roi Charles VII en 1457 ; mais il mourut avant d'avoir pu l'épouser. Matthias Corvin chercha lui aussi à se rapprocher de la France à la fin de son règne, sans succès<sup>101</sup>. En 1500, les Jagellon réussirent à faire entrer celle-ci dans l'alliance incluant la Pologne ; deux ans plus tard, Vladislav II épousait Anne de Foix, cousine de Louis XII<sup>102</sup>. Mais l'opposition entre les intérêts capétiens et ceux des princes Habsbourg, que les derniers rois de Hongrie tenaient à ménager, et le rapprochement franco-ottoman amorcé par François I<sup>er</sup> éloignèrent ensuite pour longtemps les deux royaumes<sup>103</sup>.

### *Des clercs sans attaches françaises*

Les réserves pontificales, qui s'exercèrent surtout dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle en Hongrie, placèrent rarement des Français aux bénéfices majeurs du royaume magyar, jugés médiocres par leurs revenus. On relève cependant le nom de Guillaume de la Jugie, nommé grand prévôt de Pécs à partir de 1344, par provision pontificale<sup>104</sup>. Neveu de Clément VI, il appartenait à l'une des plus puissantes familles du Midi aquitain et languedocien, très en vue à Avignon du temps des papes. Lui-même

---

<sup>100</sup> Aux côtés de chevaliers allemands, tchèques, italiens et anglais, 10 à 15000 Français participèrent, sous la direction du futur duc de Bourgogne, Jean de Nevers, à la désastreuse bataille de Nicopolis contre les Turcs en 1396 ; aux dires des participants hongrois, leurs folles initiatives auraient été à l'origine de la défaite du camp chrétien... KÖPECZI, *Histoire...*, p. 52 ; ENGEL, *The Realm...*, p. 203. On sait, par le récit de Bertrandon de la Broquière évoqué plus loin, que Sigismond de Luxembourg fit venir vers 1430 des maçons français dans la capitale hongroise pour construire une immense tour sur la rive gauche du Danube, face à Buda, afin d'y amarrer une chaîne barrant le passage du fleuve (projet finalement abandonné). *Voyage...*, cité par Imre W. TRENCSENYI, dans *Budapest, vu par les Français à travers les âges*, Budapest, Officina, 1940.

<sup>101</sup> L'ambassade qu'il délégua auprès de Charles VIII en 1487 n'obtint pas la conclusion de l'alliance tant espérée, car le roi de France avait alors impérativement besoin de l'aide de Maximilien de Habsbourg pour réaliser ses ambitions italiennes. KÖPECZI, *Histoire...*, p. 59-60.

<sup>102</sup> ENGEL, *The Realm...*, p. 360. Voir la description de l'événement que donne Pierre Choque, dit Bretagne, dans le *Discours des cérémonies du mariage d'Anne de Foix, de la maison de France, avec Ladislas VI, roi de Bohême, de Pologne et de Hongrie (mai 1502)*, éd. Le Roux de Lincy, Paris, 1861.

<sup>103</sup> ENGEL, *The Realm...*, p. 365-368.

<sup>104</sup> György TIMÁR, « Pécs egyházi társadalma Károly Róbert korában », in *Baranyai Helytörténetírás* 1981, p. 34.

comptait parmi les cardinaux les plus influents de l'entourage d'Urbain V. Il avait au total quatorze bénéfices en Hongrie – après la prévôté de Pécs, il obtint celle d'Esztergom en 1350, puis le lectorat à Kalocsa, la chantrerie de Nyitra, et des prébendes canoniales dans les cathédrales de Zagreb, Vác et Kalocsa – ; il en tenait d'autres encore en Pologne. Faut-il le préciser, il ne résidait pas sur place<sup>105</sup>.

Dans l'ensemble, les rois angevins recrutèrent peu d'évêques hors des frontières nationales. 10 évêques sur les 38 nommés sous Louis le Grand (1342-1382) étaient d'origine étrangère<sup>106</sup>. La plupart étaient italiens, d'autres allemands, mais aucun ne venait de France.

A partir du début du XV<sup>e</sup> siècle, le roi décida seul du choix des évêques et des chanoines séculiers. Parmi les 75 évêques des années 1400 à 1500, on trouve une poignée d'étrangers, mais aucun français<sup>107</sup>. Les statistiques établies pour les membres de quatre chapitres séculiers hongrois entre 1458 et 1526 (soit 15% du total des chanoines hongrois) indiquent qu'il y avait alors 8% de chanoines d'origine extérieure en Hongrie – dont un français seulement –, presque tous les autres chanoines venant de Bavière, d'Autriche, de Pologne, plus rarement d'Italie<sup>108</sup>. L'unique chanoine d'origine française, Gilibert de Gozon, reçut en 1504 la prévôté de la prestigieuse collégiale de Székesfehérvár (à 13 ans !). Son recrutement ne fait aucun mystère : le père de Gilibert, Jean de Gozon de Melac, appartenait à la suite de la reine Anne de Foix<sup>109</sup>.

On trouve encore quelques moines français en Hongrie au XIV<sup>e</sup> siècle, notamment dans les abbayes cisterciennes de Cikádor, Bors et Kerc ; mais ils sont partout minoritaires<sup>110</sup>. Parallèlement, les visites étaient désormais confiées à des abbés venant de monastères plus proches de la Hongrie que

---

<sup>105</sup> Anne-Marie HAYEZ, « Chanoines de chapitres méridionaux à la lumière des documents pontificaux d'Urbain V (1362-1372) », in *Le monde des chanoines* (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles), Cahiers de Fanjeaux 24, Toulouse, Privat, 1989, p. 355-356 ; Ferencz KOLLÁNYI, *Esztergomi kanonokok. 1100-1900*, Esztergom, 1900, p. 56-57 ; TIMÁR, « Pécs egyházi... », p. 33-34 ; MÁLYUSZ, *Egyházi társadalom...*, p. 70.

<sup>106</sup> HERMANN, *A katolikus...*, p. 145.

<sup>107</sup> Erik FÜGEDI, « A XV. századi magyar püspökök », in *Történelmi Szemle* 1965, p. 477-498.

<sup>108</sup> József KÖBLÖS, *Az egyházi középréteg Mátyás és a Jagellók korában (A budai, fehérvári, győri és pozsonyi káptalan adattárával)*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia — Történettudományi Intézet, 1994, p. 30-31, 199-207.

<sup>109</sup> KÖBLÖS, *Az egyházi középréteg...*, p. 31.

<sup>110</sup> HERVAY, « A ciszterci... », p. 478.

les maisons-mères françaises. Ainsi, c'est l'abbé de Rein, en Autriche, qui inspecta les abbayes hongroises de l'ordre de Cîteaux en 1357<sup>111</sup>. L'heure était à la décentralisation monastique, pour des raisons évidemment plus pratiques qu'idéologiques. Cela ne pouvait qu'affaiblir les liens avec les établissements français. Mais on aimerait en savoir davantage sur les étapes de ce processus négligé jusqu'à présent par l'historiographie.

### *L'héritage intellectuel des écoles françaises*

Le nombre de clercs hongrois étudiant à Paris ou dans d'autres villes françaises diminua fortement à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Les créations universitaires survenues dans les royaumes voisins (à Prague jusqu'à la crise hussite, à Cracovie) et dans l'Empire germanique (à Vienne, à Cologne, etc.) permirent aux clercs hongrois d'acquérir une formation supérieure à moindre coût<sup>112</sup>. Par ailleurs, la réputation des universités italiennes, surtout Bologne et Padoue, allait grandissant, notamment pour le droit et la médecine<sup>113</sup>. Il y avait aussi des raisons politiques au déclin de Paris. Lorsque Philippe le Bel contraignit l'Université de Paris à se prononcer contre Boniface VIII en 1303, 87 franciscains dirigés par Dun Scot quittèrent la ville, dont deux Hongrois, les frères Nicolas et Mathieu<sup>114</sup>. L'insécurité causée par les guerres successives – de la guerre de Cent Ans aux conflits entre Armagnacs et Bourguignons – acheva de dissuader les derniers volontaires. Les rois angevins, culturellement plus proches des foyers italiens que parisiens ou même avignonnais, ne firent rien pour inverser la tendance. Les liens avec Naples et d'autres villes italiennes incitèrent les clercs hongrois à étudier dans les *studia* de la péninsule<sup>115</sup>. Le Grand Schisme accrut les difficultés à partir de 1378 : l'Université de Paris était pro-avignonnaise, alors que le Louis le Grand soutenait l'(anti-)pape.

Grâce à plusieurs monographies récentes, on dispose de données chiffrées révélant l'ampleur du phénomène. On a recensé seulement 11 étudiants hongrois à Paris entre 1333 et 1455 (soit 0,8% des effectifs)<sup>116</sup>. La figure de Martin de Bereck, recteur de l'Université de Paris de 1423 à 1432, est une

<sup>111</sup> HERVAY, *Repertorium...*, p. 114.

<sup>112</sup> Les Hongrois étaient très nombreux à Prague dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle (jusqu'en 1409), puis aussi à Vienne (depuis 1383), représentant 20% du total des immatriculations de 1385 à 1500, et enfin à Cracovie. Verger, « Les étudiants... », p. 91-94.

<sup>113</sup> VERGER, « Les étudiants... », p. 85-88.

<sup>114</sup> HERMANN, *A katolikus...*, p. 87.

<sup>115</sup> VERGER, « Les étudiants... », p. 101-102.

<sup>116</sup> VERGER, « Les étudiants... », p. 89-90, d'après les chiffres établis par M. Tanaka.

exception<sup>117</sup>. Les habitudes étant prises, Paris resta au second plan, à partir du milieu du XV<sup>e</sup> siècle. Il n'y eut que cinq étudiants hongrois dans la nation anglo-allemande de 1425 à 1494<sup>118</sup>. Seulement 1% des chanoines d'Esztergom choisissaient Paris aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, alors qu'ils étaient 12% à étudier à Bologne, 11% à Padoue et 3% à Ferrare ; la plupart allaient au plus près, c'est-à-dire à Vienne, Prague et Cracovie<sup>119</sup>. On trouve des proportions voisines pour les 526 chanoines étudiés par József Köblös (à Óbuda, Győr, Székesfehérvár et Bratislava) entre 1458 et 1526, avec 135 étudiants inscrits à Vienne pour seulement 5 à Paris !<sup>120</sup>

Par suite, il n'est pas étonnant de trouver un grand nombre de manuscrits réalisés dans la péninsule italienne ou dans les royaumes voisins de la Hongrie dans les bibliothèques ecclésiastiques hongroises<sup>121</sup>. Les inventaires montrent cependant que l'influence française ne disparut pas pour autant. En dehors des ouvrages d'auteurs allemands (Thomas de Haselbach) ou italiens – représentés presque exclusivement par la figure très « parisienne » de Thomas d'Aquin – on continuait à copier et à consulter les œuvres majeures du courant de Saint-Victor dans les paroisses comme dans les écoles

---

<sup>117</sup> A.L. GÁBRIEL, « Martin de Bereck, Receptor, Proctor and Rector at the University of Paris (1423-1432), in *Garlandia. Studies in the History of the Medieval University*, Notre Dame, 1969, p. 125-134 ; je n'ai malheureusement pas pu consulter cet article, cité dans VERGER, « Les étudiants... », p. 103.

<sup>118</sup> VERGER, « Les étudiants... », p. 89.

<sup>119</sup> Kinga KÖRMENDY, « Literátusok, magiszterek, doktorok az esztergomi káptalanban », in E. FÜGEDI (dir.), *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról*, Budapest, Gondolat, 1986, p. 188, 200.

<sup>120</sup> J. KÖBLÖS, *Az egyházi...*, p. 39.

<sup>121</sup> Les manuscrits récemment identifiés comme ayant appartenu à des clercs hongrois confirment ce que l'on savait déjà à propos du fonds (principalement italien) des bibliothèques constituées à titre privé par les prélats bibliophiles de la fin du Moyen Âge. Exemples de manuscrits réalisés à Bologne et à Padoue aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles et conservés à la Österreichische Nationalbibliothek de Vienne, dans Kinga KÖRMENDY, « A 14-15. századi bolognai egyetem könyvkultúrájának egy magyar vonatkozású kódexe », in *Magyar Könyvszemle* 1994 n°1, p. 1-15 et *eadem*, « A Budai II. gyűjtemény esztergomi vonatkozású kódexei », in *Magyar Könyvszemle* 2000 n°3, p. 352-356. D'autres recueils venaient encore de France, tel le manuscrit comprenant le *Manipulus florum* de Thomas d'Irlande, rapporté en Hongrie au XIV<sup>e</sup> siècle et inséré au siècle suivant dans le fonds de la bibliothèque du *Collegium Christi* d'Esztergom. KÖRMENDY, « A Budai... », p. 353. Sur les bibliothèques hongroises de la fin du Moyen Âge en général, voir Csaba CSAPODI, Klára CSAPODINÉ GÁRDONYI, *Bibliotheca Hungarica. Kódexek és nyomtatott könyvek Magyarországon 1526 előtt*, 3 vol., Budapest, 1988, 1993, 1994.

cathédrales. On connaissait aussi les oeuvres de Guillaume de Paris et de Jean Gerson, à commencer par son *Traité de la Vie Spirituelle*<sup>122</sup>.

### *L'évolution de la vie religieuse et de la pastorale*

L'unique « importation française » redevable aux rois angevins dans le domaine de la vie religieuse est la diffusion en Hongrie du culte de saint Louis de Toulouse, à l'impulsion en de la reine Élisabeth Lokietek, l'influente mère de Louis le Grand. Il faut cependant préciser qu'il ne dépassa pas le cercle étroit des membres de la Cour et des barons proches du roi<sup>123</sup>. Peut-être est-ce par leur intermédiaire que la vie d'Elzéar de Sabran et Dauphine de Puymichel fut connue en Hongrie. Ces aristocrates provençaux liés à la cour napolitaine avaient mis à l'honneur le mariage virginal comme moyen de sanctification pour les laïcs. Or il se trouve qu'un seigneur hongrois nommé Maurice Csák (1281-1336) et sa femme refusèrent de consommer un mariage qu'ils n'avaient pas souhaité ; toutefois, à la différence de leurs modèles, ils entrèrent ensuite chez les Dominicains.

A la fin du Moyen Âge, le pèlerinage à Saint-Jacques-de Compostelle semble décliner en Hongrie, au profit de Rome, de Marizell et surtout d'Aix-la-Chapelle<sup>124</sup>. De moins en moins de pèlerins hongrois eurent donc l'occasion de traverser la France dans un but pieux. En sens inverse, on l'a dit, les pèlerins se rendant en Terre sainte évitaient l'itinéraire terrestre passant par la Hongrie<sup>125</sup>.

Pour autant, les relations spirituelles entre les deux royaumes n'avaient pas totalement disparu à l'aube du XVI<sup>e</sup> siècle. D'un certain point de vue, elles tendirent même à s'équilibrer, comme si l'élève avait fini par rattraper

---

<sup>122</sup> Sur les bibliothèques paroissiales, voir Arnold IPOLYI, « Egy középkori magyar plébános könyvtára », in *Magyar Könyvszemle* 1876, p. 229-241 ; Jenő ABEL, *A bártfai Szent Egyed templom könyvtárának története*, Budapest, 1885 ; Endre IVÁNKA, « Két magyarországi plébánia könyvtár a XV. században », in *Századok* 1938, p. 137-166 et 320-334.

<sup>123</sup> Gábor KLANICZAY, « La noblesse et le culte des saints dynastiques sous les rois angevins », in N. COULET et J.-M. MATZ (dir.), *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, Actes du colloque d'Angers-Saumur (3-6 juin 1998), Rome, École Française de Rome, 2000, p. 513-521.

<sup>124</sup> PÁSZTOR, *A magyarság...*, p. 118 ; CSUKOVITS, « Cum capsas... », p. 16.

<sup>125</sup> Exemple le plus tardif de ces pèlerins français traversant la Hongrie pour se rendre en Terre Sainte : celui du grand écuyer du duc de Bourgogne Philippe (III) le Bon, le chevalier Bertrandon de la Broquière, au début des années 1430. Il raconte d'ailleurs que ses compagnons firent tout pour le faire renoncer à l'itinéraire terrestre passant par la Hongrie, considéré comme très risqué. Voir son *Voyage d'outre-mer et retour de Jérusalem en France par la voie de terre, pendant le cours des années 1432 et 1433*, éd. Ch. Scheffer, Paris, 1892.

le maître. Les sermons des deux célèbres prédicateurs issus de l'observance franciscaine hongroise, Pelbart de Temesvár et Osvald de Laskó, composés pour l'essentiel dans les années 1490 à 1500, connurent une diffusion très rapide dans tout l'Occident, d'abord dans l'Empire germanique, puis en France. Leurs recueils furent (aussi) publiés à Paris. Rabelais cite dans son *Pantagruel* (livre 2, chapitre 7) le sermonnaire d'Osvald de Laskó intitulé *Biga salutis* en tête d'une liste de livres<sup>126</sup>. Près de cinq cents ans après le vénitien saint Gérard – dont les sermons rédigés en Hongrie dans les années 1030 étaient connus jusqu'en Italie du Nord – des clercs de souche hongroise avaient atteint un degré d'érudition et de savoir-faire leur permettant de se poser (sinon de s'imposer) dans le pays natal d'un Jean Gerson<sup>127</sup>.

A l'évidence, les contacts entre les Eglises de France et de Hongrie n'ont pas connu la même intensité pendant les cinq siècles qui ont suivi la naissance du royaume chrétien de Hongrie. Supplantés par les clercs venus de l'Empire, les clercs français ont joué un rôle très timide, on l'a vu, dans la mise en place des structures ecclésiastiques du royaume magyar ; tout juste purent-ils apporter une inflexion lorraine aux usages liturgiques et au monachisme bénédictin. Au XII<sup>e</sup> siècle et jusqu'au milieu du siècle suivant, à la faveur des liens dynastiques unissant les familles régnantes des deux royaumes, les clercs venus de France modelèrent l'évolution monastique et la vie intellectuelle hongroise. Mais à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, les échanges avec les royaumes voisins, ainsi qu'avec la péninsule italienne, prirent le dessus. C'est ainsi que l'on pourrait résumer en quelques mots l'état actuel des connaissances sur les liens religieux entre France et Hongrie au Moyen Âge.

En dehors des quelques points d'interrogation que j'ai eu l'occasion de signaler au fil des pages qui précèdent, des pans entiers de l'histoire de ces relations nous échappent, faute de recherches suffisantes. Surtout en dehors des milieux épiscopal et monastique, auxquels sont consacrés la majorité des études existantes. Sur le plan de la religiosité populaire, le culte des saints français n'a fait l'objet d'aucune recherche spécifique. De même, les éventuels échanges entre laïcs français et hongrois préoccupés par les débats

---

<sup>126</sup> Marcell BÖRÖCZ, *Ferencesek a középkori magyar irodalomban*, Pécs, 1911 ; Cirill HORVÁTH, *Temesvári Pelbárt és kódexeink*, Budapest, 1891 ; Lajos PÁSZTOR, « Temesvári Pelbárt és Laskai Ozsvát az egyházi és világi pályáról », in *Regnum* 1937, p. 141-154 ; Áron SZILÁDY, *Temesvári Pelbárt élete és munkái*, Budapest, 1880 ; Richárd HORVÁTH, *Laskai Ozsvát*, Budapest, 1932, p. 27.

<sup>127</sup> MADAS, « Un genre... », p. 398.

religieux qui agitaient la Chrétienté à l'aube de la Réforme demeurent totalement inconnus.

L'histoire religieuse, que les chercheurs français continuent de placer au cœur de toute approche de l'époque médiévale, connaît depuis une quinzaine d'années un regain d'intérêt en Hongrie. Gageons que l'entrée de celle-ci dans l'Union Européenne suscitera dans les années à venir un élan qui permettra une meilleure connaissance des liens religieux entre les deux pays.

## ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

### **Instruments de travail**

KRISTÓ, Gyula (dir.), *Korai magyar történeti lexikon (9-14. század)*, Budapest, Akadémiai kiadó, 1994.

### **Ouvrages généraux :**

GYÖRFFY, György, *István király és műve*, Budapest, Gondolat, 1977.

HERMANN, Eged, *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, Munich, Aurora Könyvek, 1973.

KÖPECZI, Béla, *Histoire de la culture hongroise*, Budapest, Corvina, 1994.

MÁLYUSZ, Elemér, *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon*, Budapest, Akadémiai kiadó, 1971.

PÁSZTOR, Lajos, *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*, Budapest, 1940 (rééd. M.E.T.E.M. 2000).

### **Monographies :**

BALÁZS, Ilona, *Magyarországi Szent Erzsébet a XIII. század francia irodalmában*, Budapest, 1930.

BÁRCZI, G., « Influence française dans l'orthographe hongroise du Moyen Âge », in *Acta Linguistica*, 1951 (1), 19-55.

BIRKÁS, Géza, *Francia utazók Magyarországon*, Szeged, Szegedi Egyetem, 1948.

CSERNUS, Sándor, *A középkori francia nyelvű történetírás és Magyarország (13.-15.század)*, Budapest, Osiris, 1999.

- CSERNUS, Sándor, « La Hongrie, les Français et les premières croisades », dans S. Csernus et K. Korompay (dir.), in *Les Hongrois...*, 411-426.
- CSERNUS, Sándor et KOROMPAY, Klára (dir.), *Les Hongrois et l'Europe : conquête et intégration*, Actes du colloques de Paris, Paris (Paris III-Centre Interuniversitaire d'Etudes Hongroises et Institut Hongrois de Paris) - Szeged (Université JATE), 1999.
- CSÓKA, Lajos, « Clunyi szellemű volt-e a magyar egyház a XI. században ? », in *Regnum* 5 (1942-1943), 141-176.
- GÁBRIEL, Asztrik, *Les Hongrois et la Sorbonne médiévale*, Budapest, 1940.
- GALLA, Ferenc, « La France et la conversion des Hongrois », in *Nouvelle Revue de Hongrie*, 1938 (31.8), 146-154.
- GEREVICH, László, « Villard de Honnecourt Magyarországon », in *Művészettörténeti Értesítő* 20, 1971, 81-105.
- HÓMAN, Bálint, « La conversion du peuple hongrois et les bénédictins », in *Nouvelle Revue de Hongrie*, 1938 (31.8), 139-145.
- SZ. JÓNÁS, Ilona, « Saint Étienne et l'Europe », in S. Csernus et K. Korompay (dir.), *Les Hongrois...*, 257-263.
- KLANICZAY, Gábor, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, Cambridge, C.U.P., 2002 (traduction de : *Az uralkodók szentsége a középkorban*, Budapest, Balassi Kiadó, 2000).
- KOSZTA, László, « Egy francia származású főpap Magyarországon. Bertalan pécsi püspök (1219-1251) », in *Aetas* 1994 n°1, p. 64-87 ; traduction française : « Un prélat français de Hongrie : Bertalan, évêque de Pécs (1219-1251) », in *Cahiers d'Études Hongroises* 1996 (n°8), 71-96.
- NEMERKÉNYI, Előd, « Fulbert of Chartres, Bonipert of Pécs, and the Beginnings of Latin Literacy in Medieval Hungary », communication présentée au colloque *Pouvoir et sacré autour de l'An Mil* (Paris, 8-9 mars 2001), à paraître.
- PAIS, Dezső, « Les rapports franco-hongrois sous le règne des Árpád, 1<sup>ère</sup> partie : Les relations politico-dynastiques et ecclésiastiques », in *Revue des Etudes Hongroises et Finno-Ougriennes*, 1923 (juin-juil.), n°1-2, 15-26, 137-144.
- SÓTÉR, István, *Magyar-francia kapcsolatok*, Budapest, Teleki Intézet, 1946.

# MULTICONFESSIONNALITÉ ET MULTICULTURALITÉ DANS LA HAUTE-HONGRIE DU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

István Bitskey  
Université de Debrecen

Les spécialistes de la civilisation de l'époque moderne s'entendent sur le point que la réforme religieuse fut un phénomène déterminant en son temps, et que ce mouvement spirituel de grande importance prit de nombreuses formes, dans les différentes régions du continent. Nous pouvons citer la comparaison de HUIZINGA : comme les vagues se heurtant contre la falaise sont différentes, bien qu'elles arrivent de la même direction, les courants spirituels produisent aussi des configurations différentes dans les milieux réceptifs. C'est pourquoi est regrettable le silence que gardent sur l'Europe centrale les grandes synthèses européennes qui se contentent de présenter les aspects occidentaux des grands courants intellectuels, sans s'intéresser aux leçons qu'on peut tirer de la situation particulière de ces régions. Cela est particulièrement vrai pour l'histoire de la Réforme comme du renouveau catholique. Par exemple, la remarquable synthèse d'Emil G. LÉONARD, en trois volumes, ne consacre que quelques lignes au Bassin des Carpates, et même là, l'auteur ne mentionne que le calvinisme transylvanien, sans tenir compte de la multiconfessionnalité de la Hongrie royale<sup>1</sup>. L'autre exemple pourrait être l'important ouvrage, traduit en plusieurs langues, de Jean-Baptiste DUROSELLE qui, tout en présentant la réception européenne des idées religieuses modernes, ne fournit qu'une seule indication sommaire sur

---

<sup>1</sup>Émile G. LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme*, tome II (*L'établissement 1564-1700*), Paris, PUF, 1960, p. 167-168.

la Hongrie dont il ignore le pluralisme ethnique, religieux et culturel, ce qui précisément constitue sa singularité sur la carte spirituelle de l'époque<sup>2</sup>.

Il est plus encourageant de voir en revanche que des travaux français récents ont enfin découvert ce phénomène de la complexité des rapports religieux et culturels de la région<sup>3</sup>. Le nouveau livre de Jean BÉRENGER constitue une importante avancée à cet égard, en proposant un tableau nuancé de la multiconfessionnalité du Bassin des Carpates, et en replaçant, pour les analyser, dans leur contexte européen les conditions de la tolérance et de la paix religieuses<sup>4</sup>. Le quatrième volume de l'histoire de la renaissance européenne fait référence à quelques publications parues en Hongrie sous l'égide du protestantisme, publications qui ont jeté les bases d'une culture religieuse régionale riche en variétés<sup>5</sup>. Nous avons eu récemment, à Bruxelles, la possibilité de rédiger pour le catalogue de l'exposition *Europalia '99* une présentation sommaire de la culture ecclésiastique hongroise<sup>6</sup>. Une sélection des œuvres les plus importantes de la littérature hongroise de l'époque moderne est déjà accessible en langue française dans une anthologie publiée à Budapest et dans les volumes du *Patrimoine littéraire européen*<sup>7</sup>. Nous nous proposons de marcher dans cette même voie, en donnant ici un bref résumé de la vie intellectuelle de la région septentrionale de la Hongrie, et en présentant ses deux aspects les plus importants : la multiconfessionnalité et son aboutissement direct, la multiculturalité.

---

<sup>2</sup> Jean-Baptist DUROSELLE, *L'Europe. L'histoire et ses peuples*, Paris, 1990.

<sup>3</sup> Olivier CHALINE, *La reconquête catholique de l'Europe centrale (XVI-XVII siècle)*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998 (Histoire du christianisme).

<sup>4</sup> Jean BÉRENGER, *Tolérance ou paix de religion en Europe centrale (1415-1792)*, Paris, 2000 (Bibliothèque d'histoire moderne et contemporaine, no. 3), p.111-131, 207-220.

<sup>5</sup> *L'Époque de la Renaissance*, tome IV, *Crises et essors nouveaux (1560-1610)*, éd. par T. KLANICZAY, E. KUSHNER, P. CHAVY, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia, 2000, 547.

<sup>6</sup> István BITSKEY, « La culture de l'Église catholique en Hongrie au début de l'ère moderne », in *Hungaria regia. Fastes et défis*, Palais des Beaux-Arts, Bruxelles, 9 oct.1999-9 jan.2000, Brepols, Turnhout, 1999, p.70-79.

<sup>7</sup> *Pages choisies de la littérature hongroise des origines au milieu du XVIIIe siècle*, par T. KLANICZAY, Budapest, 1981. *Patrimoine littéraire européen*, sous la dir. de Jean-Claude POLET, tome 8 (Avènements de l'équilibre européen), De Bœck Université, Bruxelles, 1996, p. 161-164, 208-217, 1012-1019.

## Ethnies et cultes

Nous savons qu'au milieu du 16<sup>e</sup> siècle, le Royaume de Hongrie fut partagé en trois parties : le centre du pays occupé par les Turcs ; plus à l'Est, la principauté indépendante de Transylvanie ; la Hongrie royale, réduite à une étroite zone au Nord et à l'Ouest du Bassin des Carpates. La partie septentrionale de cette dernière région, qui englobe de nos jours en gros la Slovaquie actuelle, fut un territoire multiethnique, dès le Moyen Âge<sup>8</sup>. Les chartes latines appellent cette région *Pars Superior Regni Hungariæ*, en allemand *Oberungarn*, en hongrois *Felföld* ou *Felső-Magyarország*, en slovaque *Horného Uhorsko*, en français *Haute-Hongrie*. Depuis l'établissement du Royaume de Hongrie en l'An Mil, les ethnies hongroise et slave (à cette dernière appartient le peuple slovaque actuel) vécurent ensemble et, à partir du 12<sup>e</sup> siècle, de nombreux marchands et artisans germaniques arrivèrent de la Silésie. Ainsi, à l'époque du protestantisme, les prédicateurs des nouvelles idées religieuses y trouvèrent trois peuples de langues et de cultures particulières. La réception du protestantisme fut donc très différente sur le territoire s'étendant entre Pozsony (Presbourg en français, aujourd'hui Bratislava en Slovaquie) et Munkács (actuellement Moukatchevo, en Ukraine).

La population urbaine de langue allemande accepta la première les doctrines de Luther, mais les ethnies hongroise et slovaque ne se joignirent au protestantisme que partiellement<sup>9</sup>. Les souverains habsbourgeois, devenus aussi rois de Hongrie, soutenaient le catholicisme, aussi les controverses sur les dogmes se multipliaient-elles et, lors des diètes de Presbourg, la tension devenait-elle aiguë entre les différents cultes. En 1608 la diète hongroise appela les provinces tchèques et autrichiennes à former une confédération armée contre l'empereur Rodolphe II, mais les nobles de ces provinces réagissant différemment, acceptaient ou refusaient l'adhésion selon que la majorité appartenait à l'église calviniste ou luthérienne. Le résultat de la lutte armée menée par István Bocskai, prince de Transylvanie, fut finalement un compromis signé par les camps adverses (1608), les Ordres protestants obte-

---

<sup>8</sup> Dušan KOVAC, « Die multiethnische Slowakei », in *Das Bild vom Anderen, Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen*, hrsg. V. HEUBERGER, A. SUPPAN, E. VYSLOZIL, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main etc. 1999, p. 147-148.

<sup>9</sup> *La Renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie (1450-1650)*, éd. Gy. SZÉKELY, E. FÜGEDI, Budapest, 1963 (Studia Historica 53).

nant la liberté religieuse.<sup>10</sup> Cette tolérance fut, certes, acquise au prix de polémiques politiques, et se présentant davantage comme un état d'équilibre que comme le résultat d'une tolérance de principe, mais les bases légales de la multiconfessionnalité n'en étaient pas moins jetées.

Le 29 mars 1610, le premier synode luthérien de la Haute-Hongrie, convoqué à Zsolna, décida d'établir trois provinces ecclésiastiques, avec à la tête de chacune des pasteurs slovaques. L'Église luthérienne pouvait ainsi commencer son activité dans des cadres institutionnels<sup>11</sup>. Son protecteur le plus important fut un aristocrate hongrois, le futur palatin György Thurzó, dont la contribution permit à bon nombre de jeunes intellectuels hongrois et slovaques de faire leurs études à Wittenberg. La population allemande des villes importantes (aux alentours de Kassa et de Besztercebánya : Košice et Banská Bystrica, aujourd'hui en Slovaquie) admettait plus tôt les idées de Luther, l'autonomie dont jouissaient ces villes favorisant l'établissement de leur confession indépendante (*Confessio Pentapolitana*) que le roi devait reconnaître en 1558. Par contre, la majorité de la population hongroise vivant au sud de Kassa – aux alentours de Sárospatak – se refusant à suivre le « culte allemand », rejoignit le calvinisme. Telle était la situation au début du 17<sup>e</sup> siècle, au moment où l'Église catholique commence à réorganiser son action. Dans cette entreprise d'envergure, le premier rôle revenait – comme partout en Europe – aux Jésuites<sup>12</sup>.

Les contemporains de Péter Pázmány, ce jésuite devenu archevêque de Hongrie, disaient de lui qu'il était né dans un pays protestant et mort dans un pays catholique. Même si cette affirmation est quelque peu excessive, elle ne manque pas pour autant de vérité. Péter Pázmány fit ses études à Vienne et à Rome, dans le Collegio Romano, où il fut influencé par Roberto Bellarmino.

---

<sup>10</sup> Kálmán BENDA, « Le Calvinisme et le droit de résistance des Ordres Hongrois au commencement du XVII<sup>e</sup> siècle », *Études Européennes*, red. Victor TAPIÉ, Paris, 1973, p. 235-243.

<sup>11</sup> *Apologia pro synodo Solnensi eiusque constitutionibus, opposita turgidae contradictioni et inhibitioni illustrissimi d. Francisci Forgach de Ghimes*, Cassovia, 1610; Daniel HAVRÁN, « A zsolnai zsinat » (Le synode a Zsolna), *Protestáns Szemle*, 1913, p. 289-297; Ján ČAPLOVČ, *Bibliografia tlaci vydaných na Slovensku do roku 1700*. Díel I, Martin, 1972, p. 452; László SZARKA, *A szlovákok története* (L'histoire des slovaques), Budapest, 1994, p. 65; David P. DANIEL, « The cultural context and impact of the Protestant Reformation in Slovakia », in *Ur de Slaviska Folkens Kulturhistoria*, Lund, 1991, p. 83-92 (*Slavica Lundensia* 13); *Die Reformation und ihre Wirkungsgeschichte in der Slowakei*, hrsg. von K. SCHWARZ und P. ŠVORC, Wien, 1996.

<sup>12</sup> *Jezsuita okmánytár (1601-1606)* [= Recueil de documents jésuites], t. I-II, éd. par M. BALÁZS, Szeged, 1995, p. 40-44, etc.

Après être retourné dans son pays natal, ce jésuite hongrois, profondément marqué par les idées du Concile de Trente, entreprit avec beaucoup d'ardeur de ramener la Haute-Hongrie au catholicisme. Il réussit à convertir plusieurs familles aristocratiques, publia en grand nombre des écrits polémiques et des œuvres de dévotion, rédigea en langue hongroise une synthèse, sous le titre de *Guide conduisant à la vérité divine* (1613), et fit paraître même un important recueil de ses sermons prononcés à Pozsony et à Nagyszombat (aujourd'hui Trnava en Slovaquie). Après avoir été élu archevêque en 1616, il joua un rôle de premier plan dans la réorganisation de l'Église catholique dans la Haute-Hongrie<sup>13</sup>.

Les Jésuites avaient essayé au 16<sup>e</sup> siècle de fonder des collèges en Hongrie. Ils avaient établi quelques écoles dans la région de Nagyszombat, mais le collège de la ville ne prit de l'extension qu'à partir de 1614. La ville, habitée par des Hongrois, des Slovaques et des Allemands, devint vite le centre de la réforme catholique, et fut appelée la « Rome hongroise »<sup>14</sup> par les contemporains.

Dans les plans missionnaires des jésuites, la Haute-Hongrie détient un rôle stratégique comme base des missions vers les territoires orientaux et méridionaux du pays, occupés alors par les Turcs. En 1673, on a recensé déjà quatorze cloîtres et collèges jésuites, lieux d'activité missionnaire et d'enseignement<sup>15</sup>. Toutes ces écoles chercheront, par divers moyens, à se procurer une bibliothèque bien fournie. Grâce à l'édition récente de leurs catalogues<sup>16</sup>, on peut se faire une idée assez précise de la culture livresque de l'époque. La plupart des ouvrages qui s'y trouvent, sont des acquisitions nouvelles, et naturellement de langue latine ; ils transmettent les résultats les plus récents de la science catholique occidentale contemporaine. La science biblique, la théologie, la littérature pieuse et polémique y sont représentées, tout comme l'histoire, la rhétorique ou la poésie. La littérature vernaculaire

---

<sup>13</sup> István BITSKEY, « Le Baroque édifiant dans l'œuvre d'un archevêque hongrois, Péter Pázmány », in *Le Baroque en Hongrie*, sous la dir. de T. KLANICZAY et I. VARGA, in *Baroque (Revue internationale)*, Montauban, 1976, p. 35-46; László LUKÁCS S.J.- Ferenc SZABÓ S.J., « Autour de la nomination de Péter Pázmány au siège primatial d'Esztergom (1614-1616). Pázmány est-il resté jésuite après sa nomination ? », in *Archivum historicum Societatis Jesu (Roma)*, 1985, p. 77-148.

<sup>14</sup> Endre ANGYAL, « Nagyszombat (Trnava) et la culture baroque européenne », in *Baroque* (Montauban), 1976, p. 111-122.

<sup>15</sup> László SZILAS, « Quellen der ungarischen Kirchengeschichte aus ehemaligen Jesuitenarchiven », in *Ungarn-Jahrbuch*, 1972, p. 172-189.

<sup>16</sup> *Magyarországi jezsuita könyvtárak 1711-ig* [Bibliothèques jésuites en Hongrie jusqu'en 1711], tome I, Szeged, 1990, p.1-237.

n'y manque pas non plus, et on y trouve des livres hongrois, allemands ou même slovaques.

La reconquête catholique de la région gagne en intensité grâce à l'action de Péter Pázmány qui, à partir de 1626, rassemble chaque année à Nagyszombat un concile archiépiscopal où il insiste tout particulièrement sur l'observation des décrets du Tridentinum. Il fait enregistrer par la même occasion les paroisses et les cloîtres, tout en cherchant à récupérer les domaines ecclésiastiques confisqués<sup>17</sup>.

Cette activité eut un effet favorable sur le processus de la reconquête catholique, mais ne put supprimer le pluralisme religieux. Encore un siècle plus tard, le chef de file de la réforme de la langue hongroise, Ferenc Kazinczy, décrivait la situation en ces termes : « Le hongrois est la langue universelle du calviniste, le latin de cuisine celle du papiste (du catholique), tandis que les luthériens parlent le slovaque ou l'allemand... »<sup>18</sup> Cette observation est très caractéristique, quoiqu'un peu simpliste, car ne tenant pas compte du fait que l'identité linguistique et l'identité religieuse ne coïncident pas forcément. Il n'en reste pas moins vrai que la majorité de la noblesse hongroise appartenait alors à l'un des cultes protestants, seule une minorité revenant au catholicisme ; quant à la population slovaque, elle est restée catholique ou devenue (sous l'influence tchèque) luthérienne, les Allemands des villes n'ayant jamais quitté la foi de Luther.

Résultat de cette répartition religieuse, le réseau scolaire est à son tour différencié. Le pluralisme suscite l'esprit de rivalité, tout en augmentant la qualité de l'enseignement et le niveau intellectuel de la région.

## Les écoles protestantes et catholiques

Les écoles luthériennes, fondées lors de la deuxième moitié du 16<sup>e</sup> siècle, gardent les traditions des écoles humanistes urbaines, et leurs programmes scolaires portent l'empreinte des idées de Wittenberg. Les plus connus de ces établissements sont ceux de Bártfa, Lőcse, Selmečbánya et d'Eperjes<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> *Acta et decreta synodi diœcesanæ Strigoniensis, autoritate illustrissimi ac reverendissimi domini Petri Pázmány archiepiscopi Strigoniensis, celebratæ Tyrnaviæ a. D. MDCXXIX die IV Octobris et sequentibus*, Posonii, MDCXXIX ; Carolus PÉTERFY, *Sacra concilia ecclesiæ Romano-catholicæ in Regno Hungariæ*, II, Posonii, 1742, p. 233-296 ; Petrus PÁZMÁNY, *Opera omnia*, VI, recensuit G. DEMKÓ, Budapest, 1904, p. 567-671.

<sup>18</sup> Ferenc KAZINCZY, *Levelezés* [Correspondance], tome I, Budapest, 1890, p. 396.

<sup>19</sup> Bártfa : Bardejov, Lőcse : Levoča, Selmečbánya : Banská Štiavnica, Eperjes : Prešov.

Les élèves étudient la rhétorique de Melanchthon, la logique de Johann Sturm, sont tenus de lire dans le texte les discours de Cicéron, les églogues de Virgile, l'*Apophthegmata* d'Érasme, mais aussi certains écrits d'Homère, d'Isocrate, d'Ésope et de Démosthène<sup>20</sup>. Les étudiants plus âgés doivent connaître les fondements de la théologie, nécessaires pour être en mesure de continuer leurs études dans les facultés des universités étrangères, pour la plupart d'entre eux à Wittenberg.

Le centre intellectuel des calvinistes de la Haute-Hongrie est Sárospatak dont les premiers règlements, établis en 1621, s'inspirent de l'exemple de l'Académie de Heidelberg. Les étudiants continuent leurs études supérieures à Heidelberg, sous la direction de David Pareus, ou à Franeker (Pays-Bas) auprès de William Amesius. Quelques-uns font de la théologie à Genève pour devenir pasteurs calvinistes, comme par exemple György Thuri à Putnok, Péter Baka Szathmári à Sárospatak<sup>21</sup>.

Les étudiants pèlerins des universités néerlandaises découvrent la doctrine du puritanisme dont ils cherchent à propager les idées une fois rentrés en Hongrie. Dans une histoire du collège de Sárospatak, on affirme que l'établissement est devenu au 17<sup>e</sup> siècle « le champ de bataille du puritanisme ». Le plus célèbre des professeurs de l'école fut un pédagogue connu dans l'Europe entière, Jan Amos Comenius qui, entre 1650 et 1654, entreprit de réformer le collège selon les idées pansophiques. C'est à Sárospatak qu'il écrivit ses œuvres les plus importantes (*De cultura ingeniorum oratio*, 1650, *Orbis pictus*, 1653, *Schola ludus*, 1654, *Gentis felicitas*, 1654)<sup>22</sup>. Cependant, sous la pression des catholiques, les étudiants furent contraints de quitter le célèbre collège en 1671 : c'est ainsi que prit fin une grande époque de l'école.

Pour attirer les élèves, plusieurs écoles jésuites se mettent à rivaliser avec les établissements protestants. Les lycées jésuites de cinq classes ont joué un rôle important dans l'enseignement catholique. Un de leurs atouts, c'est leur système éducatif, réglementé et sévère, ce qui a pour conséquence que la mobilité des professeurs ne pose aucun problème, le niveau des études étant le même dans chaque établissement. Comme partout en Europe, l'éducation jésuite accorde une grande importance au théâtre scolaire pour approfondir la

---

<sup>20</sup> István MÉSZÁROS, *The Thousand-year History of Schools in Hungary*, Budapest, 1999, p. 38-64.

<sup>21</sup> Sándor Béla NAGY *Les relations intellectuelles entre Genève et la Hongrie. Les étudiants hongrois à Genève depuis la Réforme jusqu'à la fin du XVIII. siècle*, Genève, 1930 (en hongrois: ItK, 1983/4, p.388).

<sup>22</sup> *Comenius and Hungary*, ed. by É. FÖLDES, I. MÉSZÁROS, Budapest, 1973.

foi religieuse, défendre la pureté de la langue, développer la formation rhétorique et préparer par là les étudiants à la vie publique<sup>23</sup>. Les spectacles sont présentés lors des fêtes religieuses devant le grand public. La langue des représentations est dans la plupart des cas le latin, mais – pour faciliter la compréhension – aux 17<sup>e</sup>–18<sup>e</sup> siècles, on se sert également des langues vernaculaires (le hongrois, l'allemand, le slovaque), en conformité avec la répartition ethnolinguistique de la population. En 1601, par exemple, un spectacle est présenté à Vágsellye en hongrois. Plus tard, la « *lingua vernacula* » acquiert plus d'importance. Au 18<sup>e</sup> siècle, à Rozsnyó (slovaque Rožňava), les spectacles de la Fête-Dieu seront présentés en quatre langues (latin, hongrois, slovaque, allemand)<sup>24</sup>, à Besztercebánya, la pièce *Sedecias rex oculis spoliatus* (en 1759) est jouée en hongrois, en allemand et en slovaque<sup>25</sup>. Au début des années 1930, des spécialistes slovaques ont répertorié les parties et les interpolations en slovaque de ces drames scolaires jésuites<sup>26</sup>.

L'activité scolaire des Jésuites est complétée à la fin du 17<sup>e</sup> siècle par celle des Piaristes dont l'objectif primordial est l'éducation de la jeunesse. L'ordre a fondé plusieurs écoles en Haute-Hongrie, notamment à Podolin en 1642, à Privigyé (Prievídza) en 1666, à Pozsonyszentgyörgy (Jur pri Bratislave) en 1687, à Brezno en 1688 et à Nyitra (Nitra) en 1698. Cette dernière est la plus grande : à la fin du 17<sup>e</sup> siècle, le nombre de ses étudiants dépasse les 300. Les établissements piaristes appartiennent d'abord à la province polonaise, mais en 1721 une province hongroise indépendante sera fondée dont la documentation entière est à la disposition des spécialistes<sup>27</sup>.

Certaines villes accueillent simultanément des écoles jésuites et des écoles protestantes (Kassa, Lőcse, Eperjes). L'éducation catholique va bien entendu gagner du terrain lorsque Péter Pázmány, en 1635, fonde à Nagyszombat une université dont il confie la direction aux Jésuites et qui aura plus tard, outre sa faculté de théologie, ses facultés de droit et de médecine. Après l'occupation turque, au 18<sup>e</sup> siècle, cette université qui est est à

<sup>23</sup> István KILIÁN, « Church, school, drama and stage in the 17-18<sup>th</sup> centuries », *Publicationes Universitatis Miskolciensis, Sectio Philosophica*, tome IV, Miskolc, 1998, p. 83-97.

<sup>24</sup> Márta Zsuzsanna PINTÉR, « Le théâtre jésuite », *Neohelicon*, 1991/2, p. 312-313.

<sup>25</sup> Géza STAUD, *A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai* [Les sources des pièces scolaires jésuites de Hongrie], tome II, Budapest, 1986, p. 338 (Fontes Ludorum Scenicorum in Scholis S. J. Hungariæ).

<sup>26</sup> Stanislav WEISS-NÄGEL, *Slovenscina prvý raz na javisku*, Kultura (Trnava), 1935, p. 5-6; IDEM, ibid. 1938, p. 92-98; Alojz MIŠKOVIČ, *Ešte raz „Slovenscina prvý raz na javisku“*, Sborník Matice Slovenskej 15, 1937, p. 541-542; ibidem, 1938-39, p. 474-477.

<sup>27</sup> *Catalogus religiosorum Provinciae Hungariae ordinis Scholarum Piarum 1666-1997*, collegit S. LÉH, A. KOLTAI, Budapest, 1998, p. 461-465.

l'origine de l'université actuelle de Budapest, sera transférée à Buda. Pázmány se bat pour assurer à des prêtres catholiques la possibilité de continuer leurs études dans des universités étrangères de haut niveau. Il fonde à Vienne le *Pazmaneum*, un collège qui accueille des étudiants hongrois en théologie. Pourtant, l'élite du clergé préférera étudier la théologie à Rome, où le Collegium Germanicum Hungaricum réserve chaque année douze places pour les *alumni* hongrois. On trouve parmi eux quelques Slovaques et, rarement, des Allemands. Ils fréquentent les cours des professeurs jésuites du Collegio Romano, tout en approfondissant leur connaissance non seulement de l'art et de la vie quotidienne, mais aussi du côté « représentation » de la Rome de l'âge baroque. Pázmány aura le constant souci d'envoyer toujours un nombre suffisant d'*alumni* dans la ville pontificale. Ces étudiants, une fois rentrés en Hongrie, graviront les échelons de la hiérarchie pour devenir évêques ou archevêques du pays, ils seront les principaux acteurs de la reconquête catholique dans la Haute-Hongrie des 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles<sup>28</sup>.

### Religion et imprimeries

Comme les écoles, les imprimeries dépendaient des différentes Églises ; la monographie la plus récente sur l'imprimerie hongroise classe les différents ateliers selon leurs appartenances confessionnelles<sup>29</sup>. Ainsi, les imprimeries urbaines de la Haute-Hongrie étaient dans leur majorité protestantes. La plus ancienne d'entre elles, dirigée par la famille Klösz, fonctionnait à Bártfa : elle imprima, au 17<sup>e</sup> siècle, plus de deux cents livres, dont par exemple l'ouvrage de Márton Szepesi Csombor sur son voyage en France (*Europica varietas*, 1620) ou la traduction hongroise du traité de théorie politique de Juste Lipse (*De politica*, 1641). La plus active des ces imprimeries fut celle de Lőcse où, dans l'atelier de Brewer, plus de onze cents titres furent publiés à cette même époque, pour la plupart des ouvrages religieux et des manuels scolaires luthériens, mais aussi un certain nombre de traités scientifiques (ceux de Comenius et de Ferenc Pápai Páriz). La liste des publications comprend aussi des textes proprement littéraires, comme par exemple les poèmes de l'auteur baroque le plus populaire de son temps, István Gyöngyösi. Il y avait une importante imprimerie protestante à Kassa, mais à partir de la

<sup>28</sup> István BITSKEY, « Il Collegio Germanico-Ungarico di Roma. Contributo alla storia della cultura ungherese in età barocca », Roma, Viella, 1996, p. 53-70 (*Studi e Fonti per la storia dell'Università di Roma*, nuova serie 3).

<sup>29</sup> Judit V. ECSEDY, *A könyvnyomtatás Magyarországon a kézisajtó korában, 1473-1800* [L'imprimerie en Hongrie à l'époque de la presse manuelle], Budapest, 2000.

deuxième moitié du siècle, la contre-réforme l'emportait progressivement dans la ville, et ce changement devait modifier la nature des publications. Un collège fut fondé par les jésuites et l'épiscopat d'Eger, en territoire occupé par les Turcs, transféra son siège dans cette ville.

Dans les années 1670, les ouvrages catholiques et protestants sont édités dans des proportions égales, les controverses étant quotidiennes entre les différents cultes. Le parti catholique augmente, certes, son poids ; néanmoins, une imprimerie calviniste est fondée à Sárospatak grâce au soutien de György II Rákóczi, prince de Transylvanie. C'est cette imprimerie qui publie les ouvrages de Comenius, ainsi que des traités polémiques radicalement anticatholiques pour empêcher précisément le processus de reconquête dans la Haute-Hongrie. Il existe quelques imprimeries indépendantes dans la partie occidentale de la région, grâce aux réfugiés luthériens de Bohême et de Moravie qui, redoutant après la bataille de la Montagne Blanche (1620) la politique de repression de la cour de Vienne, y trouvent un asile. Leur imprimerie sera à plusieurs reprises forcée de déménager, sans cesser pour autant son activité : elle publiera plus de deux cents ouvrages.

Dans l'histoire de l'édition hongroise, l'imprimerie catholique de Nagyszombat joua un rôle important dans la mesure même où elle devait répondre avant tout aux besoins de l'université de la ville. Le matériel de l'imprimerie archiépiscopale de Pozsony y fut transporté et, lorsque l'atelier jésuite de Pozsony ferma ses portes, l'édition catholique se trouva entièrement concentrée à Nagyszombat. Les thèses des discussions universitaires furent éditées avec beaucoup de soin, le plus souvent richement ornées, conformément aux règles du baroque en matière de représentation. Parmi les ouvrages scientifiques, les plus importants furent le travail de l'horticulteur János Lippai (*Jardin de Pozsony*, I-III, 664 – 1667) et l'encyclopédie universelle de Márton Szentiványi qui présente les traditions historiques hongroises et slaves de la région<sup>30</sup>. La proportion des ouvrages de piété fut élevée : recueils de sermons, de méditations, d'exercices spirituels, livres de prières, « guides spirituels » de toutes sortes. Les publications des sociétés religieuses devaient servir à la fois à l'approfondissement de la piété, à l'intensification, sur le mode baroque, de la dévotion mystique, à la popula-

---

<sup>30</sup> Martinus SZENTIVÁNYI, *Curiosiora et selectiora variarum scientiarum miscellanea*, Tyrnaviæ, 1689-1702.

risation des idées catholiques, bref à la formation de l'idéal de l'homme dévot<sup>31</sup>.

A Nagyszombat, tout comme dans les imprimeries protestantes, on n'ignorait pas l'intérêt que l'on avait à publier des ouvrages en hongrois, en latin, en allemand et en slovaque : la multiculturalité linguistique était l'un des éléments fondamentaux des pratiques culturelles au niveau des régions. Les almanachs informaient en trois langues la population sur les événements les plus importants de l'année, donnaient des conseils aux agriculteurs, publiaient des recettes de cuisine, recommandaient des traitements curatifs à propos de maladies et d'épidémies, etc. A leur manière, ils remplissaient un rôle non négligeable dans la culture multiethnique et multiconfessionnelle de la région, ils ont réellement contribué à former la conscience identitaire des populations.

### **Religion, langue vernaculaire, littérature**

D'après ce qui vient d'être dit, on comprend mieux les raisons qui expliquent le fait que les littératures nationales des trois langues prennent leur essor au 17<sup>e</sup> siècle. La recherche de l'identité confessionnelle est particulièrement favorable à cette évolution secondée par l'activité éditoriale et l'extension de l'alphabétisation. Ce processus conduit finalement au renforcement de l'identité nationale.

Béla PUKÁNSZKY, auteur d'une monographie consacrée à la littérature de langue allemande de la région<sup>32</sup>, y insiste particulièrement sur l'importance de la forte présence de la piété allemande dont le représentant le plus éminent fut Daniel Klesch (1619 – 1697), prédicateur du comitat de Szepes. On lui doit plus de quarante ouvrages, en latin et en allemand, appartenant à divers genres : des pièces de théâtre et des manuels scolaires, des chants religieux, des sermons, des poèmes, des histoires bibliques et des traités de dévotion. En 1674, se sentant menacé par la contre-réforme, il fuit en Allemagne où il deviendra une figure représentative du piétisme. Les pasteurs luthériens de la région ont déployé à leur tour une activité littéraire étendue qui devait constituer les bases d'une littérature piétiste allemande.

---

<sup>31</sup> Louis CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris, 1987, p. 206, Id., « Les jésuites et la naissance d'un type: le dévot », in Actes du colloque *Les jésuites parmi les hommes aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Clermont-Ferrand, 1987, p. 258-264.

<sup>32</sup> Béla PUKÁNSZKY, *Geschichte des deutschen Schrifttums in Ungarn*, Bd. I (*Von der ältesten Zeit bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts*), Münster, 1931.

L'érudition universitaire considère la Haute-Hongrie comme le berceau de la littérature baroque en Hongrie<sup>33</sup>. Le premier poète baroque, Mátyás Nyéki Vörös (1575 – 1654) qui fit ses études à Nagyszombat, puis devint chanoine à Győr, use de motifs typiquement baroques dans ses longs poèmes narratifs : débats du corps et de l'âme d'après la *Visio Philiberti* médiévale (*Dialogus*, 1623), la présentation des « quatre fins dernières » (*Tintinnabulum*, 1633) ou la sensation de l'éternité (*Aethernitas*, 1629). Nyéki, en mettant en vers hongrois des motifs bien rodés en des langues et des genres différents, se rattache à un courant de la poésie baroque, très à la mode à son époque<sup>34</sup>.

Dans la prose religieuse, Bálint Lépés (1570 – 1623) est le représentant du style ornemental pratiqué par les ecclésiastiques. Après des études à Nagyszombat et à Vienne, il devient évêque de Nyitra, puis archevêque de Kalocsa – où il ne pourra d'ailleurs jamais exercer, la ville étant occupée par les Turcs. Traducteur de l'œuvre italienne de Gabriele d'Inchino à partir de sa version latine, il crée l'équivalent en langue hongroise du style pathétique du *seicento* italien. Lui aussi exploite le thème des « quatre fins dernières », en décrivant selon les meilleures recettes de la rhétorique les horreurs de la mort et de l'Enfer<sup>35</sup>.

L'auteur de loin le plus remarquable du baroque hongrois est assurément Péter Pázmány, appelé à juste titre le « père de la prose du baroque hongrois ». Ayant déjà présenté les grandes lignes de son activité littéraire, il ne nous reste qu'à en mettre en relief certains aspects, tout en rappelant entre parenthèse que Pázmány a passé presque toute sa vie à Pozsony et à Nagyszombat, où il prêchait pendant quatre décennies. Grâce à lui, la langue hongroise devient prédominante dans les controverses théologiques de l'époque. Il déclare avec beaucoup de dignité qu'il aurait pu rédiger sa synthèse théologique (*Guide*, 1613) en latin pour obtenir une renommée internationale, mais qu'il préfère parler aux Hongrois dans leur langue. Il lui arrive même de répondre en hongrois à un écrit polémique publié contre lui en latin. Ce qui ne l'empêche pas de faire traduire son *magnum opus* en slovaque, ayant parfaitement compris que la mission évangélisatrice ne saurait être efficace que dans les langues vernaculaires de la population. Malheureusement, cette

---

<sup>33</sup> Tibor KLANICZAY, « La naissance et le développement de la littérature en Hongrie », in *Acta Litteraria* (Budapest), 1960, p. 131-190.

<sup>34</sup> Tibor KLANICZAY, « L'aspect héroïque et combattant de la poésie baroque », in *Actes des journées internationales d'étude du Baroque*, Montauban, 1968, p. 89-95.

<sup>35</sup> István BITSKEY, « Bálint Lépés e il Secentismo italiano », in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Studi Finno-Ugrici*, tome II, 1996-98, p. 167-183.

traduction n'a pas été publiée, elle ne pouvait donc influencer que partiellement le développement du vocabulaire religieux de la langue slovaque.

A l'origine de la littérature religieuse slovaque, on trouve en fait la rivalité continue des luthériens et des catholiques. Le livre de prières luthérien que l'on doit à Jirik Tranovský (Georgius Tranoscius), la *Phiala odoramentorum* (Lőcse, 1635), ainsi que son recueil de cantiques, la *Cithara sanctorum* (Lőcse, 1636), réédités plusieurs fois, sont très populaires à cette époque<sup>36</sup>. Cependant, c'est pour neutraliser la piété tchèque et la langue religieuse d'origine hussite (*biblicina*) que le jésuite Benedek Szöllősi compose son recueil de chants, le *Cantus catholici* (1651)<sup>37</sup>, paru grâce à l'aide financière de l'évêque d'Eger, Benedek Kisdi, et devenu le manuel représentatif des catholiques hongrois et slovaques, sa version slovaque étant publiée peu après (*Pysne katholické, latinské, slovenské*, Lőcse, 1655). Szöllősi, qui se dit *slavus*, maîtrise trois langues à l'âge de 21 ans : à en croire le catalogue de son ordre, il « *scit Slavonice, Ungarice, Latine* »<sup>38</sup>. C'est là un cas qui témoigne des efforts linguistiques et littéraires piétistes des Hongrois et des Slovaques qui sont parfaitement capables non seulement de se mettre d'accord, mais aussi de se compléter. Ces deux recueils de chants sont les produits précieux de la culture interethnique du territoire.

Il n'est pas nécessaire d'allonger la liste des exemples pour prouver que la multiculturalité de la Haute-Hongrie est le résultat d'une tradition de plusieurs siècles. Même si la multiplicité des ethnies, des cultes, des coutumes et des langues a pu susciter des hostilités et des tensions, la plupart du temps elle enrichissait la culture de toute cette région, marquée par les influences intellectuelles de Rome et de Wittenberg, de Vienne et de Cracovie, de Halle et de Prague, de Buda et de Debrecen. Grâce à ces influences, à côté de la culture latine, on a vu se développer ces trois langues vernaculaires, avec les variantes régionales de leur culture scolaire comme de leur baroque. Tous ces efforts intellectuels déployés sous le signe de la cohabitation des ethnies, sont exemplaires dans la mesure où ils prouvent que les différences – dans une conjoncture politique favorable – loin d'affaiblir les cultures avoisinan-

---

<sup>36</sup> *Régi Magyarországi Nyomtatványok* (Res litteraria Hungariæ vetus operum impressorum), tome III, sous la dir. de J. HELTAI, Budapest, 2000, no. 1655. Sur Tranoscius cf. Jozef MINÁRIK, *Renesancná a humanistická literatúra*, Bratislava, 1985, p. 197-201.

<sup>37</sup> RMNy, op. cit. nr. 2381.

<sup>38</sup> *Régi magyar költők tára*, tome XVII/7, ed. par Béla HOLL, Budapest, 1974, p. 645. *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austriae S.J.*, tome II (1601-1640), coll. et ed. L. LUKÁCS, Roma, 1982, p. 766.

tes, leur sont au contraire bénéfiques, puisqu'elles peuvent produire une conscience identitaire étroitement liée à une région géographique donnée.

Au 17<sup>e</sup> siècle, les Habsbourg font de leur mieux pour rétablir l'unité religieuse de leur empire. Cette politique n'aura pas le succès escompté, même quand elle tentera d'obliger par la force la conversion des pasteurs protestants, comme en 1674, lorsque le tribunal de Pozsony (*iudicium delegatum*) décide de condamner quarante pasteurs aux galères. Les Églises protestantes survivront aux persécutions de cette décennie de deuil (1671-1681), leurs églises et leurs écoles ne cessant pas de fonctionner. La multiculturalité se maintiendra malgré les malheurs des guerres. La situation restera inchangée malgré les efforts de germanisation de l'empereur Joseph II, malgré les conflits armés qui éclateront plus tard. Le pluralisme ethnique, linguistique et religieux demeure après tout l'un des éléments les plus marquants de cette région qui correspond au territoire de la Slovaquie actuelle, et l'on voudrait espérer que les valeurs que ce pluralisme représente seront conservées dans l'Europe unifiée.

**POUR UNE HISTOIRE CULTURELLE DE LA  
CONFRONTATION CONFESSIONNELLE EN FRANCE  
AUX XVI<sup>e</sup> ET XVII<sup>e</sup> SIÈCLES  
Y A-T-IL EU CRÉATION D'UNE « CIVILISATION  
PROTESTANTE » DANS LE ROYAUME DES DERNIERS  
VALOIS ET DES PREMIERS BOURBONS ?**

**Thierry Wanegffelen**

Université Blaise-Pascal, Centre d'Histoire "Espaces et Cultures"

*À la mémoire d'Élisabeth Labrousse.*

Les pasteurs et les anciens réunis en synode national des Églises réformées de France à Montauban en 1594 décident de s'attaquer au problème des « noueurs d'aiguillettes »<sup>1</sup> :

« Attendu le fléau dont plusieurs sont affligés dans nos Églises par les noueurs d'aiguillettes, les pasteurs pour y pourvoir remontreront vivement dans leurs prédications que la cause de ce malheur vient de l'infidélité des uns et de l'infirmité de foi des autres, et que de tels charmes sont détestables, comme aussi la conduite de ceux qui recourent aux ministres de Satan pour se faire délier, le remède qu'ils cherchent étant pire que le mal qu'ils souffrent ; auquel on ne doit remédier que par des jeûnes et oraisons et par un amendement de vie. [...] »

---

<sup>1</sup> Actes du treizième synode national de Montauban (1594), « Matières générales », art. 40, éd. dans Jean AYMON, *Tous les Synodes nationaux*, La Haye, 1710, 2 vol., t. I, 2<sup>nd</sup>e pagination, p. 183 – 184 — désormais Aymon, I – 2, 13<sup>e</sup> (1594) MG 40, p. 183 – 184.

Un quart de siècle plus tard, en 1617, le synode national de Vitré entend pour sa part mettre un terme aux « charivaris »<sup>2</sup> :

« À la réquisition de la province du Haut Languedoc il est enjoint à toutes les Églises de réprimer soigneusement toutes les insolences, comme celles qu'on appelle charivaris, rançons de mariage et autres. Et ceux qui après en avoir été avertis se montreront incorrigibles seront poursuivis par toutes les censures ecclésiastiques ; et les magistrats faisant profession de la religion réformée seront exhortés d'y tenir la main. »

Ces deux décisions révèlent qu'après plus d'un demi-siècle d'appartenance aux Églises réformées, les protestants français, au grand dam de leurs pasteurs et anciens, participent toujours d'une culture commune dont les traits mentionnés sont d'ailleurs bien connus : la confrontation à un univers magique au sein duquel sévissent jeteuses et jeteurs de sorts et agissent guérisseuses et guérisseurs, ou encore l'existence dans les communautés de groupes turbulents de jeunes gens célibataires qui s'en prennent à tous ceux qui, indûment à leurs yeux, restreignent encore davantage l'offre de filles à marier (d'où, par exemple, ces charivaris en cas de remariage d'un veuf déjà d'un certain âge, ou la coutume de faire alors payer des « rançons » à l'abbaye – ou association – de jeunesse locale, pour dédommager ses membres du préjudice prétendument subi). Cette culture est en passe d'être rejetée par les élites, et il est ici remarquable que les pasteurs et anciens réagissent alors justement comme des membres de ces élites dont la culture propre est en voie de décrochage d'avec la culture qui peut de plus en plus justement être qualifiée de « populaire ». S'ils en dénoncent l'usage, ils ne remettent pas en doute, on l'aura noté, la réalité des phénomènes de sorcellerie : pour eux, en 1594, le nouement des aiguillettes existe bel et bien. Mais, à l'instar de leurs homologues catholiques, ils diabolisent les jeteurs et leveurs de sorts en les percevant et présentant comme des « ministres de Satan », ce qui est à la base même de la grande chasse aux sorcières qui sévit en Occident de part et d'autre de la frontière confessionnelle, principalement entre 1560 et 1640.

Ces exemples montrent bien qu'au-delà de l'histoire proprement religieuse et/ou politique, les protestants français ne sont pas en tout point différents de leurs adversaires et néanmoins compatriotes catholiques. Et cela parce qu'appartenir à une Église n'implique pas automatiquement qu'on adhère à l'ensemble de son système d'orthodoxie (les croyances, les attitudes et les comportements, religieux mais plus largement culturels, qui sont théo-

---

<sup>2</sup> AYMON, II, 22<sup>e</sup> (1617) MG 9, p. 97 – 98.

riquement requis des « fidèles »). En conséquence de quoi, les points communs entre protestants et catholiques subsistent toujours, tout à la fois au niveau des modes de vivre et de croire des simples fidèles, et au niveau des aspirations acculturatrices des ecclésiastiques, pasteurs et anciens d'un côté, membres du clergé catholique romain de l'autre. Abordée sous l'angle du culturel, la réalité du protestantisme français entre 1550 et 1685 s'enrichit, à côté des traits spécifiques souvent bien connus, d'autres qui se révèlent en fait proprement transconfessionnels.

Un tel recours à l'histoire culturelle, reconnaissons-le, n'est pas vraiment nouveau. On peut même y voir une reformulation de l'histoire des mentalités au sens très large jadis défendue par Lucien FEBVRE. Toutefois, sur le mode de la synthèse, il a été récemment mis en œuvre pour la période allant « De la Renaissance aux Lumières » par Alain CROIX et Jean QUÉNIART<sup>3</sup>. Et il faut constater qu'il fédère actuellement beaucoup d'historiens français, et qu'il a constitué l'un des traits saillants de l'historiographie française dans les années 1990.

La France du début du XVI<sup>e</sup> siècle est, on le sait, marquée tout à la fois par la diversité culturelle, et par la diversification culturelle. L'unité dans la diversité, la diversification dans un premier temps compatible avec le renforcement de l'autorité centrale (puisque la monarchie absolutiste pratique d'abord l'unification par la subjugation des élites, s'assurant de leur fidélité et leur laissant dès lors la charge d'encadrer localement les populations), ces deux réalités qui pourraient nous paraître contradictoires et réunies de manière bien paradoxale, sont en fait permises par le recours, classique et néanmoins à l'époque toujours pensé et vécu, au modèle organique paulinien du corps social (1 Co 12 et Rm 12), avec un chef (*caput*, la tête) et des membres conduits à obéir aux ordres de la tête pour la survie de l'ensemble du corps. Ce grand corps du royaume (*corpus*) est d'ailleurs lui-même constitué par la hiérarchisation de toute une multitude de corps (*corpora*), à diverses échelles plus restreintes, un même individu pouvant être et étant effectivement membre de plusieurs d'entre eux : les trois ordres de la société, les états provinciaux, les métiers, les villes, les quartiers, les paroisses, les confréries, les ordres de chevalerie, etc. etc. Chacun de ces corps dispose de privilèges, dont l'étymologie (*privatae leges*) rappelle à propos qu'ils sont l'ensemble des règles, devoirs et droits qui s'appliquent à ses membres.

---

<sup>3</sup> Alain CROIX et Jean QUÉNIART, « De la Renaissance aux Lumières », tome II de *l'Histoire culturelle de la France*, sous la dir. de Jean-Pierre RIOUX et Jean-François SIRINELLI, Paris, 1997.

Si bien que la notion de corps privilégiés peut être considérée comme une notion-clef pour le sujet de cet article, puisqu'elle permet de mieux comprendre comment la minorité huguenote, bien davantage qu'un État dans l'État comme le craignait Richelieu, a formé durant près d'un siècle et demi une société incluse, peut-être enkystée, dans la société française. Il s'agit donc bien, il faut insister sur ce point, de ne pas aborder la confrontation confessionnelle qui a marqué la France des années 1550 – 1685 sous le seul aspect des controverses théologiques ni même de l'opposition des sensibilités religieuses, mais justement sous l'angle proprement culturel. Il y a déjà longtemps qu'Émile-Guillaume LÉONARD présentait Jean Calvin comme « le fondateur d'une civilisation », entendant par « civilisation » ce qui relève justement du culturel, au-delà des réalités strictement religieuses : rapports aux autres, aux autorités, au temps, vision du monde, éthique, conscience identitaire... On sait également en quels termes Max WEBER avait analysé, trois décennies plus tôt, « l'éthique protestante ». En restant dans le même champ culturel, il est peut-être possible, malgré de tels précédents, de ne pas considérer comme un fait patent la création effective d'une « civilisation protestante » dans le royaume des derniers Valois et des premiers Bourbons. La question mérite, en effet, me semble-t-il, d'être reposée, et elle devrait, n'en doutons pas, appeler une réponse nuancée. En 1985, Élisabeth Labrousse remarquait avec le bon sens qui l'a toujours caractérisée<sup>4</sup> : « Quand on essaye de décrire un groupe minoritaire, on s'attache tout naturellement à mettre en relief les caractères qui le particularisent, en risquant par là de laisser abusivement dans l'ombre les innombrables traits communs qu'il partage avec les majoritaires parmi lesquels il vit. La spécificité religieuse est certes de première importance à une époque où elle a des aspects communautaires aussi marqués [...]. Reste que concrètement un nombre considérable d'activités, de coutumes, de notions communes ne sont pas colorées par elle. »

S'impose donc, après avoir rapidement rappelé le statut des protestants dans le royaume de France, de présenter la ségrégation confessionnelle réclamée par les pasteurs et les consistoires réformés, ainsi que l'acculturation qu'ils voulaient mettre en œuvre, tout en insistant sur les limites de cette double entreprise. Ce n'est qu'alors qu'il sera possible de découvrir des traits spécifiques de civilisation réformée dans la France de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle, en s'interrogeant chaque fois sur leur pertinence réelle.

---

<sup>4</sup> Élisabeth LABROUSSE, *La Révocation de l'édit de Nantes. Une foi, une loi, un roi ?*, Paris, 1985, 2<sup>nd</sup>e éd. 1990, p. 63.

## Des corps réformés au « quart état » : les protestants dans le royaume

La première édition, latine, de l'*Institution de la Religion chrétienne*, en 1536, s'ouvre par une épître dédiée au roi de France François I<sup>er</sup>. Jean Calvin, encore à Bâle en 1535, y présente d'emblée la minorité protestante française au nom de laquelle il a pris la parole comme un groupe s'efforçant de concilier l'affirmation ferme et résolue d'une identité religieuse assumée comme relevant de la pureté chrétienne et évangélique, et le souci de demeurer bien intégré dans la communauté des sujets du roi de France. Être fidèle à Dieu tout en demeurant fidèle au roi, tel a bien été l'enjeu au moins des discours, souvent de l'action politique des chefs du protestantisme français jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes en 1685<sup>5</sup>. Ainsi, en 1674, le pasteur Pierre Dubosc, prêchant sur la première Épître de Pierre « Craignez Dieu, Honorez le roi » (1 P 2, 17), explique toujours que les réformés sont de loyaux sujets qui reconnaissent le droit divin sans aucune restriction<sup>6</sup> : « Nous croyons que nos rois ne connaissent rien au-dessus d'eux dans le monde que Dieu ; qu'ils ne tiennent leur couronne que de ce premier et éternel Roi des rois, [...] qu'ils ne sont responsables de leurs actions à personne en la terre, que leurs sujets ne peuvent être déliés par qui que ce soit de la fidélité qu'ils leur ont jurée, [...] que tous ceux qui vivent dans leurs États de

---

<sup>5</sup> Deux décisions synodales illustrant, parmi tant d'autres, les affirmations réformées de loyalisme monarchique :

AYMON, I – 2, 13<sup>e</sup> (1594) MG 16, p. 180 : « Tous les ministres seront exhortés de prier Dieu publiquement pour la conservation, la prospérité et la conversion du roi. Quand ils se trouveront à la cour et auront accès auprès de Sa Majesté, ils feront en sorte de lui remontrer vivement son devoir en tout ce qui concerne son salut. C'est à cela que sont spécialement obligés les pasteurs qui résident ordinairement en cour et aux environs, auxquels la présente assemblée en écrira. »

AYMON II, 25<sup>e</sup> (1626) MG 1, p. 373 : « D'autant que tous les pasteurs, les chefs de famille et les membres de nos Églises doivent s'adresser tous les jours au trône de grâce pour prier le Dieu des miséricordes qu'il répande ses plus précieuses bénédictions, temporelles et spirituelles, sur la personne de Sa majesté, notre souverain monarque, qu'il fasse prospérer son règne et qu'il conserve ce royaume en paix et en tranquillité, on exhorte toutes les Églises de prier Dieu avec ferveur, en public et en particulier, qu'il daigne prendre Sa Majesté et ses enfants nés de son corps sous sa divine protection, et que pour ce sujet ils devaient s'unir en oraison afin qu'il exaucât les vœux de ses pauvres enfants qui vivaient à couvert sous les ailes de son Oint, qu'il fortifiât le sceptre entre ses mains et qu'il l'établît dans sa maison de génération en génération, et qu'outre les grâces qu'il lui avait déjà accordées il pût encore être honoré dans les siècles à venir du titre glorieux de Père des rois, comme il l'était déjà de celui de Père de son peuple. »

<sup>6</sup> Pierre DUBOSC, *Sermons sur divers textes de l'Écriture sainte*, Rotterdam, 1691, p. 121.

quelque ordre qu'ils puissent être leur doivent une égale obéissance. » Même après la révocation, Pierre Bayle ne se départit pas de son loyalisme monarchique, ce qui rend son *Dictionnaire historique et critique*, composé entre 1692 et 1706, étrangement silencieux sur l'édit de Nantes (même pas mentionné dans l'article « Henri IV »<sup>7</sup>). Pour lui, en effet, les rois peuvent tout, et les sujets n'ont pas même le droit de critiquer leurs actions. Toutefois cette position extrême, peut-être pourtant plus répandue qu'on ne le dit souvent parmi les simples réformés, n'était pas de mise dans les milieux dirigeants du parti huguenot, et les crises violentes sont survenues au cours de cette longue période – et elles ont plus encore été justifiées ainsi par les réformés – chaque fois que les protestants ont eu le sentiment que la fidélité au roi était désormais incompatible avec la fidélité due à Dieu.

Dès les années 1555 – 1562, lorsque la France se couvre d'un réseau d'Églises réformées dotées d'institution « à la mode de Genève », avec pasteurs et consistoires, où se regroupent bientôt 10% des Français, parmi lesquels le tiers des nobles du royaume, on voit s'affirmer, au niveau local, au moins officiellement, la volonté de ne bouleverser en rien l'ordre social et politique établi. Avec leur « ordre » rigoureux, qu'entendent voir respecté de tous les protestants les pasteurs et les anciens, ces laïcs cooptés significativement souvent appelés « surveillants » jusqu'aux guerres de Religion, les Églises réformées locales ne prétendent en effet être rien d'autre que des corps parmi les autres. Même lorsque la monarchie proscrit « l'hérésie », les privilèges des Églises réformées sont souvent définis et acceptés par les pouvoirs municipaux ; c'est le cas à Sainte-Foy, ou à Saint-Antonin-en-Rouergue, respectivement en 1562 et 1563, où les consuls sont à l'origine de l'assemblée qui a voté l'adhésion de chacune des communautés au protestantisme ; c'est aussi ce que peuvent croire les protestants de Montpellier, où, en 1562, Pierre Viret, récemment arrivé de Genève, est accueilli pour son premier prêche par le premier consul en robe rouge de cérémonie, ou encore ceux qui adhèrent à l'Église dressée à l'initiative des consuls seuls, à Annanay, par exemple, ou à Villefranche-de-Rouergue<sup>8</sup>. Il va sans dire que la situation est clarifiée – du point de vue réformé tout du moins – lorsque la religion réformée est tolérée et autorisée par l'édit de Janvier (1562) ou par

---

<sup>7</sup> Il faut se reporter à l'article « Daniel Chamier » (un pasteur mort en 1621) pour découvrir une mention, au demeurant succincte, de l'édit : « Ce fut, dit-on, lui qui dressa l'édit de Nantes. » plus bas, on lit : « Il est certain que Chamier fut une des principales têtes de l'assemblée des réformés où la dernière pacification avec Henri IV fut discutée et conclue. »

<sup>8</sup> Janine GARRISSON, *Protestants du Midi, 1559 – 1598*, Toulouse, 1980, 2<sup>nd</sup>e éd. 1991, p. 32 – 33.

l'édit de pacification d'Amboise de mars 1563 (puis lors de la promulgation de chacun des édits de pacification suivants). On a exagéré la dimension sécessionniste des prétendues « Provinces Unies du Midi » (qui n'ont jamais rompu, au moins sur le plan du discours, avec la monarchie, allant même en 1573 jusqu'à remettre le commandement de leurs troupes au catholique Montmorency-Damville, gouverneur royal du Languedoc, et se dotant, avec le jeune prince de Condé puis le futur Henri IV, d'un prince du Sang comme protecteur), même s'il est vrai que l'avènement de Henri IV en août 1589 a facilité les choses.

Avec l'édit de Nantes de 1598, Roland MOUSNIER l'avait souligné dès 1964<sup>9</sup>, la communauté protestante se voit constituée en un véritable « quatrième ordre » de la société d'ancien régime (j'ai proposé en 1998 de parler du « quart état » protestant<sup>10</sup>), avec des privilèges judiciaires, militaires, fiscaux, politiques et bien évidemment religieux (au nom du respect des consciences) énumérés tant par l'édit proprement dit que par les brevets et articles « secrets » (c'est-à-dire non enregistrés par les cours, donc non invoquables devant la justice royale) qui l'accompagnent.

L'absolutisme réaffirmé a permis une tolérance durable du protestantisme en France (c'est la faiblesse des derniers Valois qui avait rendus caducs les édits de tolérance puis de pacification successifs, livrant le royaume à près de quarante ans de guerres civiles). Et, je l'ai dit en introduction, il s'accommodait volontiers du développement de cultures diverses, du moment que les privilèges particuliers ne fussent pas en contradiction avec le respect et l'obéissance dus à la monarchie. Dans le cadre des privilèges concédés aux protestants et à leurs Églises, quels traits culturels spécifiques ont été développés ? Et ces derniers suffisaient-ils pour qu'on parle à leur propos d'une civilisation protestante ?

### **Les limites de la ségrégation confessionnelle et de l'acculturation des réformés français**

La discipline ecclésiastique prévoit une véritable ségrégation confessionnelle, dont l'exigence est rappelée constamment par les synodes nationaux et provinciaux : refus des mariages dits « bigarrés » (ou mixtes), refus du choix d'un parrain ou d'une marraine « de religion contraire », refus de voir

---

<sup>9</sup> Roland MOUSNIER, *L'Assassinat d'Henri IV*, Paris, 1964.

<sup>10</sup> Thierry WANEGFFELEN, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance du XVIe au XXe siècle*, Paris, 1998.

l'éducation des enfants de réformés confiée à des catholiques (fût-ce des pages envoyés à la cour d'un prince)<sup>11</sup>, interdiction faite aux artisans réformés, orfèvres, tisserands, charpentiers et autres, d'accepter des commandes liées à l'exercice du culte (et donc à l'idolâtrie) papiste, souci de briser toutes les relations de sociabilité et de fidélité que les réformés entretiennent avec les « Romains ». Chaque point pourrait être longuement illustré. La réitération des interdits, les admonitions incessantes pour des affaires de ce type que contiennent les registres de consistoire conservés, tout montre que si pasteurs et anciens tenaient à ces mesures, elles n'ont la plupart du temps pas été suivies d'effet. Rappelons-nous le principe de la lecture des sources normatives : prescription (surtout réitérée) ne vaut pas description. C'est que les familles et les réseaux verticaux et horizontaux de clientèles et de fidélités demeurent bigarrés et bi-confessionnels, et qu'on ne peut exiger des membres des Églises réformées un comportement sectaire (au sens sociologique du terme) similaire à celui des groupes anabaptistes de l'Empire ou des Pays-Bas, par exemple. D'ailleurs, les pasteurs sont les premiers à condamner le radicalisme politique de ces derniers, tout en prônant cet autre radicalisme, sur le plan social.

Les pasteurs et les anciens cherchent à imposer aux réformés des modes de vivre en rupture avec bien des habitudes et des usages. Ainsi, ils vitupèrent le théâtre comme immoral, et interdisent comme idolâtrique la participation aux fêtes du carnaval, ou la célébration de grandes fêtes à la dimension culturelle pourtant très forte : des consistoires convoquent certains protestants parce qu'on les a vus à la messe de Minuit. Le comportement devant la mort des autres est particulièrement visé : tout service religieux est proscrit lors des enterrements<sup>12</sup>, et même des manifestations de deuil jugées vite excessives<sup>13</sup> sont désapprouvées par les pasteurs ! Bien sûr, ce combat acculturateur ressemble, avec certes des nuances, on s'en rend bien compte, à celui des milieux ecclésiastiques catholiques jusque dans ses

---

<sup>11</sup> AYMONT I – 2, 9<sup>e</sup> (1578) MG 23, p. 130 : « Les père et mère seront exhortés de prendre soigneusement garde à l'instruction de leurs enfants qui sont la semence et la pépinière de l'Église, et tous ceux qui les envoient aux écoles des prêtres, des jésuites et des nonnains seront fortement censurés ; et même les gentilshommes et autres personnes de qualité qui mettent leurs enfants pour être pages ou domestiques des grands seigneurs et autres personnes de quelque religion contraire à la nôtre. »

<sup>12</sup> AYMONT, I – 2, 3<sup>e</sup> (1564) MG 15, p. 26, stipule : « Les ministres ne feront aucunes prières à l'enterrement des morts, pour obvier à toute superstition. ». Mais trente – cinq plus tard il faut réitérer l'interdiction. Aymont, I-2, 10<sup>e</sup> (1579) MG 24, p. 143.

<sup>13</sup> « Pource que le deuil ne gît pas aux habits mais au cœur, les fidèles seront avertis de se comporter en toute modestie projetant [=rejetant] toute ambition, hypocrisie et superstition. »

limites et ses échecs. Les réformés français sont toujours repris et tancés par leur consistoire parce qu'ils ont joué aux cartes ou aux dés, dansé, passé trop de temps à l'estaminet ou juré et blasphémé, qu'ils n'ont pas respecté la décence exigée par le dimanche (au cours duquel ils devraient se partager entre les deux prêches, du matin et de l' « après-dîner », et la prière familiale à domicile, éventuellement des prières collectives le soir, dans les Églises où elles sont organisées). Quant aux nobles protestants, tout comme les catholiques, ils se battent en duel, quoique la législation royale l'interdise et que les pasteurs et les anciens, à l'instar de l'Église catholique, le réprouvent. La question est rigoureusement tranchée au treizième synode national, qui se tient à Montauban en 1594<sup>14</sup>, et le synode national suivant, à Saumur deux ans plus tard, prescrit que la décision prise alors « sera observée très exactement et mise dans le corps de la discipline » ecclésiastique<sup>15</sup>. Le vingt-neuvième et dernier synode national, en 1659, doit encore revenir sur la prohibition des duels et réclamer des consistoires plus de sévérité dans l'admonition des contrevenants<sup>16</sup>.

En fait, il faut suivre Élisabeth LABROUSSE et constater après elle que « les huguenots [de la période qui nous intéresse] étaient des Français de leur temps ; leur mentalité et leurs comportements étaient vraisemblablement plus proches de ceux de leurs compatriotes catholiques que de ceux de leurs coreligionnaires de l'étranger – wallons des Provinces-Unies, presbytériens écossais ou même réformés genevois. Ils étaient en effet étroitement imbriqués dans leur communauté politique et sociale et partageaient ses modes de vie, qu'ils fussent paysans, artisans, négociants, bourgeois, robins ou nobles. Le facteur différentiel ne doit pas faire oublier le large socle commun. »<sup>17</sup> À

---

<sup>14</sup> AYMON, I – 2, 13<sup>e</sup> (1594) MG 57, p. 187 : « Sur l'avis qu'on a demandé de la part de plusieurs provinces touchant ceux qui appellent en duel, ou bien qui étant appelés auraient tué leurs antagonistes, et depuis en auraient obtenu grâce du prince ou en auraient été absous dans le for civil, il a été résolu que de telles personnes seront censurées et punies par la suspension de la Sainte Cène qui leur sera promptement publiée, et au cas qu'ils veuillent être reçus à la paix de l'Église, ils feront une reconnaissance publique de leur faute. »

<sup>15</sup> AYMON, I – 2, 14<sup>e</sup> (1596) MG 13, p. 201 : « L'article qui concerne ceux qui s'appellent en duel sera observé très exactement et mis dans le corps de la discipline. »

<sup>16</sup> AYMON II, 29<sup>e</sup> (1659) MG 6, p. 774 : « Il fut ordonné qu'on lirait dans toutes nos Églises l'article de notre discipline qui défend les duels sous peine de censures les plus rigoureuses, et même d'être excommunié, et que cette lecture serait accompagné d'exhortations très sérieuses et très fortes, afin que ce péché infernal pût être banni des cœurs et des sociétés des fidèles, comme étant expressément défendu par la Parole de Dieu, et tous les duellistes ayant été déclarés infâmes par les édits de Sa Majesté, il fut enjoint à tous les consistoires de poursuivre les réfractaires et de se servir de toutes les censures contre eux. »

<sup>17</sup> Élisabeth LABROUSSE, *ouv. cit.*, p. 63 – 64.

rebours, il ne faudrait pas, du fait de ce constat d'évidence, négliger trop vite la possibilité de découvrir tout de même des traits spécifiques de civilisation réformée dans la France d'avant la révocation de l'édit de Nantes, donc d'avant les expériences du Refuge européen et du Désert cévenol, si constitutives de l'identité huguenote aux siècles suivants.

### **Des traits spécifiques de civilisation ?**

Constituant ce que, selon la terminologie proposée par le psychosociologue Serge MOSCOVICI, on peut appeler une « minorité active »<sup>18</sup>, les protestants français ont un rapport très fort à leur passé. Dès les années 1550, Jean Crespin les a dotés d'un martyrologe complété d'édition en édition (Simon Goulart prenant la suite de Jean Crespin après la mort de ce dernier en 1572) jusqu'en 1619. Pour preuve, cette décision du vingtième synode national de Privas, en 1612<sup>19</sup> : « Les provinces sont exhortées de recueillir soigneusement les histoires des pasteurs et autres fidèles qui, dans ces derniers temps, ont souffert pour les vérités enseignés par le Fils de Dieu, et ces mémoires-là seront envoyés à Genève afin que ce recueil soit mis en lumière et joint au livre de nos martyrs. » Le synode national de Lyon, en 1563, déjà, a également décidé<sup>20</sup> : « Les Églises seront averties de faire un recueil fidèle de tout ce qui est arrivé de plus remarquable par la Providence divine, aux lieux de leur ressort, et d'en envoyer les relations à nos révérends frères de Genève, avec toute la diligence possible. » C'est effectivement à Genève, dans les années 1560 et 1570, autour de Théodore de Bèze, qu'on rassemble la documentation de l'*Histoire ecclésiastique des Églises réformées au royaume de France*, qui paraît en 1578 et est destinée, elle aussi, à être complétée jusqu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Le synode national de Nîmes, en mai 1572 (soit trois mois avant la Saint-Barthélemy, évidemment imprévisible en tant que telle) révèle que les Français n'ont pas attendu les Genevois pour projeter une telle entreprise<sup>21</sup> : « Si quelques-uns de nos frères dans le ministère ont quelques relations des faits ou événements mémorables qui regardent l'histoire et l'état de l'Église de Dieu dans ces derniers temps, on les priera de les envoyer aux pasteurs de l'Église de Lyon qui les réduiront en

---

<sup>18</sup> Serge MOSCOVICI, *Psychologie des minorités actives*, Paris, 1979.

<sup>19</sup> AYMON I – 2, 20<sup>e</sup> (1612), MG 6, p. 420.

<sup>20</sup> AYMON, I – 2, 4<sup>e</sup> (1563) « Mémoire dressé pour le service de l'Église », article 1<sup>er</sup>, p. 47.

<sup>21</sup> AYMON, I – 2, 8<sup>e</sup> (1572) MG 13, p. 121.

bon ordre et les rendront publics. » C'est au reste à Lyon, justement, que, dès 1563, le pasteur Antoine de Chandieu a publié l'*Histoire des persécutions et martyrs de l'Église de Paris, depuis l'an 1557 jusques au temps du roy Charles neuvième*, reproduit par la suite presque mot à mot dans l'*Histoire ecclésiastique*.

Mémoire et histoire se conjuguent dans une entreprise à la réalisation de laquelle les Églises mettent trop peu de zèle, de l'avis en tout cas, en 1594, des députés au treizième synode national<sup>22</sup> :

« Toutes les provinces seront censurées pour le peu de soin qu'elles ont eu de faire un recueil des choses mémorables qui sont arrivées dans ce royaume. C'est pourquoi il a été enjoint derechef à tous leurs députés d'en avertir à leur retour leurs colloques [c'est l'assemblée regroupant un petit groupe d'Églises voisines] afin qu'ils s'acquittent de ce devoir et fassent une relation de ces matières au prochain synode national. »

### 1°) Une anthropologie particulière

Il s'agit bien de présenter les protestants français comme revivant les temps bibliques de l'Exode, des Juges, des Livres de Samuel et des Livres des Rois d'Israël mais aussi les temps apostoliques, et il faudrait relire chaque récit rapporté alors en en recherchant le ou les modèles vétérotestamentaire(s) et/ou issu(s) des Actes des Apôtres<sup>23</sup> — sans bien sûr négliger les emprunts, incontestables, à la *Légende dorée*, quoique Calvin et ses épigones l'eussent vitupéré d'abondance. Au tournant des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, le gentilhomme huguenot et poète Agrippa d'Aubigné rédige les *Tragiques*, donnant à l'identité de ses coreligionnaire une expression littéraire de tout premier plan. Du *Livre des martyrs* de Crespin aux *Tragiques* d'Aubigné, on est là au cœur de l'anthropologie réformée, comme l'a remar-

---

<sup>22</sup> AYMON, I – 2, 13<sup>e</sup> (1594) MG 21, p. 181.

<sup>23</sup> Les réformés échappent ainsi très largement à la funeste théologie de la substitution : ils ne se considèrent pas comme un « nouvel Israël » ayant remplacé l' « ancien » parce que celui-ci n'aurait pas su ou pas voulu reconnaître en Jésus de Nazareth le Messie attendu, mais ils participent d'un imaginaire religieux dans lequel ils vivent vraiment à leur tour ce qu'Israël a vécu au sien. Deux éléments leur facilitent incontestablement les choses : 1°) s'il y a bel et bien substitution, pour les réformés, c'est à l'encontre des catholiques. Ainsi, tel prédicateur peut-il expliquer qu'il a compris la vérité de l'Écriture (entendons la vérité protestante) lorsqu'il a cessé d'appliquer les propos de Paul dans l'Épître aux Romains sur la justification par la foi sans les œuvres de la loi aux cérémonies judaïques pour y voir enfin une condamnation des rites papistes ! 2°) L'idéal de Réforme est sur bien des points négation du temps, ou plutôt retour du temps sur lui-même, sans qu'on puisse néanmoins parler d'un temps circulaire : la Réforme est certes le retour à la forme originel, mais ce retour n'est possible que dans un mouvement proprement eschatologique.

quablement souligné Frank LESTRINGANT voici déjà dix ans dans *La Cause des martyrs*. Hommes du Livre, se considérant pleinement comme les hommes du peuple de l'Alliance, hommes tout à la fois, en conséquence, du monde de la Loi et de la Grâce, les protestants transcendent la vision du corps humain, toujours vécu comme misérable, pervers voire abject, même lorsque le martyr l'aurole d'une gloire déjà céleste, et ils la transcendent par le recours justement à la catégorie du juridique. Ne sont considérés comme martyrs, du moins jusqu'à la Saint-Barthélemy, que ceux qui sont morts pour l'Évangile (entendons pour l'affirmation de la foi réformée) à la suite d'une décision de justice. L'assassiné ou le lynché ne sont pas comptabilisés. Et les récits du martyrologe mettent en scène le rituel juridique des adversaires, n'hésitant pas à montrer la victime aller jusqu'à prêter main forte à son bourreau, en se contentant d'en inverser le sens : la condamnation n'entache plus d'opprobre, elle assure au contraire de l'orthodoxie et, disons-le, de l'élection, de celui qui est exécuté. Les greffiers de Satan tiennent en quelque sorte à leur insu le registre de la Vie éternelle. Le modèle est ici évident : il s'agit du diacre Étienne, dont le discours devant le sanhédrin puis la lapidation sur condamnation des juges juifs sont rapportés au chapitre 7 des Actes des Apôtres.

Après les massacres de la Saint-Barthélemy, Simon Goulart décide de rompre avec la règle strictement suivie jusque-là par Crespin, afin d'inclure plus de victimes dans *Le Livre des martyrs*. Pour y entrer, il ne suffit toutefois pas d'avoir été tué parce que protestant. Il faut encore s'être vu donner le choix de la survie par l'abjuration et l'avoir explicitement rejeté. Augustin l'avait écrit : ce n'est pas la peine, mais la cause qui fait le martyr. Les réformés tiennent à ce que cette cause ait été explicitement énoncée. Ne tenir compte que des souffrances endurées n'est en effet pas concevable pour eux : ce serait en quelque sorte retomber dans l'idolâtrie papistique du corps souffrant et de l'apparence extérieure. Or, le paradigme de l'idolâtrie est justement ce que les pasteurs dénoncent comme l'abomination de la désolation, l'hostie consacrée dans la contemplation de laquelle les fidèles catholiques sont depuis la fin du Moyen Âge invités instamment à adorer le corps du Crucifié (on sait que Calvin, qui a quelque peine à articuler les deux natures, humaine et divine, du Christ, préfère concentrer son attention sur le corps glorieux du Ressuscité, qui, en vertu du dogme de l'Ascension, siège au Ciel, à la droite du Père, jusqu'au jour du Jugement Dernier).

Les martyrologes protestants ne sont donc qu'en apparence des reprises de l'hagiographie traditionnelle sur lesquels on aurait greffé de longues, voire verbeuses, confessions de foi protestante. Au-delà des affirmations théologiques et ecclésiologiques débitées, compte surtout la prise de parole,

et le fait que la voix qui fait le lien entre l'esprit et l'âme du martyr et l'Esprit saint qui l'inspire recouvre alors en quelque sorte le corps, ses plaies, ses humeurs dégouttantes (dégoûtantes) et sa puanteur, un peu comme à la Cène Jean Calvin invite les fidèles lorsqu'ils communient à « élever leurs cœurs en haut » et, mourant spirituellement ici-bas, à laisser leurs âmes rejoindre le Christ au Ciel, à la droite du Père.

Ainsi, la sensibilité religieuse réformée, fondée sur la litote, qui taît largement l'ici-bas pour souligner plus fortement les réalités célestes, débouche bien sur une anthropologie particulière, en laquelle on est tenté de discerner un trait spécifique de civilisation.

## 2°) *Un sacré concentré sur la parole et sur le livre*

L'importance de la prise de parole se retrouve aussi chez Calvin, ce juriste de la Renaissance, à ce titre formé au commentaire de texte, qui voue cette compétence à l'étude de la Bible et à son commentaire, oral et écrit, d'abord en latin, langue des intellectuels, langue aussi de communication dans l'Europe du temps, puis en français et qui parvient d'emblée à écrire, avec près d'un siècle d'avance, disons au moins un demi-siècle, un français qu'avec Francis HIGMAN on est en droit de trouver classique, pur, compréhensible et je dirais volontiers laïc, libre de tout latinisme, non seulement sur le plan du vocabulaire mais encore davantage sur celui de la syntaxe. Ce n'est pas une langue de clerc, et je laisse à dessein à ce mot toute sa polysémie. Calvin, écrivain français, Calvin, inventeur du français classique, cette langue ayant, selon l'hypothèse de Francis HIGMAN, peu à peu imprégné les controversistes antiprotestants acharnés à relire et recopier pour les réfuter et les censurer les ouvrages du réformateur de Genève, des décennies encore après sa mort.

La littérature nous livre ainsi un autre trait spécifique de civilisation. Allons un peu plus loin : si le sacré protestant est concentré dans la Bible, la décence et le respect envers le texte révélé imposent aux poètes qui y puisent leur inspiration (Théodore de Bèze lui-même, certes en 1550, écrit une tragédie, *Abraham sacrificiant*) de rompre avec la manière renaissante d'un Ronsard, par exemple. Au neuvième synode national de Sainte-Foy, en 1578, on décide ainsi que « ceux qui mettent la main à la plume pour écrire les histoires de l'Écriture sainte en vers seront avertis de n'y mêler pas des fables poétiques et de n'attribuer pas à Dieu les noms des fausses divinités, et de n'ajouter ni retrancher aucune chose de l'Écriture, mais de s'en tenir aux propres termes du texte sacré »<sup>24</sup>. Allant même plus loin, le synode suivant,

---

<sup>24</sup> AYMON, I – 2, 9<sup>e</sup> (1578) MG 20, p. 129.

réuni à Figeac en 1579, déclare<sup>25</sup> : « Les livres de la Bible, soit canoniques ou apocryphes [la précision vaut d'être soulignée !], ne seront point employés en comédies ou tragédies par aucune représentation des histoires tragiques ou des autres choses qu'ils contiennent. » On va ici plus loin que les coreligionnaires genevois. Plus que jamais, pour les réformés français, la Bible est avant tout la Parole, c'est-à-dire précisément l'Écriture sainte lue et devant être prêchée par un ministre qui a vocation pour le faire. Deux fois le dimanche, matin et « après-dîner », on va passer au temple près de deux heures pour « ouïr le prêche », et cela se passe souvent une troisième fois dans la semaine, généralement le mercredi, parfois le jeudi. Lors des jeûnes extraordinaires proclamés du fait de « l'infirmité des temps » par tel ou tel synode national ou provincial, on peut rester au temple près de huit heures d'affilée, comme c'est le cas à Charenton (le temple des réformés parisiens) en 1609. Un demi-siècle plus tard, en 1658, toujours à Charenton, on « entendit sans parler des prières habituelles liturgiques et d'abondance, 32 chapitres de la Bible et trois sermons formant [une fois publiés] un volume de 167 pages. Dans les intervalles, on chanta 19 psaumes en entier faisant 200 versets. »<sup>26</sup> Voilà deux caractéristiques de la piété réformée dont l'aspect quasi exclusif constitue une grande part de l'originalité : l'audition répétée et attentive du commentaire du Livre saint par un homme de religion qui en a le monopole, le chant collectif de paroles directement traduites de la Bible. Certes, les catholiques entendent eux aussi bien des sermons, mais le chant est le domaine réservé du chœur (d'où l'évolution de sens de ce terme).

Le chant des psaumes n'est d'ailleurs pas réservé au temple ni au temps de la liturgie. Il devient très vite l'une des plus fréquentes et parlantes manifestations de protestantisme. Même tolérante, la monarchie demande souvent aux protestants de chanter moins fort, de ne pas envahir l'espace public (donc catholique) de ces psaumes traduits en français par le poète Clément Marot puis par Théodore de Bèze (avec bien moins de talent) et mis en musique expressive. Les troupes huguenotes entonnent volontiers en plein combat le psaume 68, le fameux psaume des batailles, « Que Dieu se montre seulement... ». Alors que la culture musicale de leurs contemporains catholiques est double, profane lorsqu'elle est active, mais strictement passive quand elle est sacrée, les protestants, en France comme ailleurs en Europe, sacralise jusqu'aux activités les plus profanes par le chant des psaumes (et dans l'Empire les cantiques de Luther ont joué un rôle assez semblable). La

---

<sup>25</sup> AYMON, II – 2, 10<sup>e</sup> (1579) MG 17, p. 142.

<sup>26</sup> Paul DE FÉLICE, « Les services religieux à Charenton », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 1906, p. 349 – 361, ici p. 360.

culture réformée, donc, n'a pas rejeté le sacré, comme on l'a trop entendu dire, même si elle a pratiqué un iconoclasme sans merci contre ce que le sacré traditionnel puis catholique avait de plus matériel : en revanche, elle l'a profondément remodelé et repensé.

### 3°) *Des prénoms bibliques ?*

Nourris de la Bible, en connaissant au moins par cœur les psaumes en français, les protestants se vivent donc vraiment, je l'ai déjà dit, comme ici et maintenant le peuple élu de l'Alliance de l'Éternel, qui est de toujours et à jamais. C'est en conséquence dans la Bible que les parents réformés sont invités à rechercher le prénom de leurs enfants. Jean Calvin avait interdit aux Genevois une longue liste de prénoms qui lui semblait idolâtres ou blasphématoires, parmi lesquels Suaire, Claude, Baptiste, Ange, Évangéliste, Esprit, Emmanuel, Sauveur ou Jésus, sans compter ceux qu'il jugeait « ineptes » et présentant « quelque absurdité », Toussaint, Croix, Dimanche, Typhaine, Sépulcre, Noël, Pâques, Pentecôte et Chrétien. Le Réformateur avait même imposé son antipathie à l'encontre des « doubles noms et ceux qui sonnent mal » et des « noms corrompus comme Tyvan, Tevette au lieu d'Étienne, Monet au lieu de Simon », etc. En France, les députés au troisième synode national d'Orléans, en avril 1562, ont fortement restreint la liste des prénoms prohibés<sup>27</sup> : « Touchant les noms qui sont imposés aux enfants, les ministres rejeteront ceux qui restent du vieux paganisme, et pareillement n'imposeront aux enfants les noms attribués à Dieu dans l'Écriture sainte, ni pareillement les noms d'office, comme Baptiste, Archange. Et au reste, ils avertiront les pères et les parrains de choisir des noms approuvés dans l'Écriture, tant que faire se pourra. » La seconde génération de réformés compte ainsi des Rachel, Suzanne, Judith, Abraham, Isaac, Jacob, Daniel, David, voire Moïse. Mais cette spécificité est à relativiser : comme l'a montré pour Rouen Philip BENEDICT, les prénoms, certes bibliques, les plus fréquemment donnés demeurent, comme pour les catholiques du temps, Marie et Jean<sup>28</sup> !

---

<sup>27</sup> AYMON, I – 2, 3<sup>e</sup> (1562) MG 21, p. 27. AYMON, I – 2, 10<sup>e</sup> (1579) MG 4, p. 140, stipule encore, dix-sept ans plus tard : « En imposant des noms aux enfants, il faut d'une part s'accommoder à la nécessité présente, et de l'autre éviter la superstition et le scandale ; parce que cet usage, comme tous les autres, doit servir à l'édification de l'Église. De façon que là où les pères ou parrains requerront que leurs noms ou autres soient donnés aux enfants qu'ils présentent, ils pourront être reçus, pourvu que ce ne soient pas des noms prohibés par notre discipline, ceux de Dieu, ceux des Anges et aussi tous ceux qui sont notoirement ridicules. »

<sup>28</sup> Philip BENEDICT, *Rouen during the Wars of Religion*, Cambridge, 1981, p. 105.

En outre, les fidèles résistent à toute contrainte en matière de choix de prénoms pour leurs enfants. À Figeac, en 1579, les députés au dixième synode national expliquent qu'« en imposant des noms aux enfants, il faut d'une part s'accommoder à la nécessité présente et de l'autre éviter la superstition et le scandale, parce que cet usage, comme tous les autres, doit servir à l'édification de l'Église »<sup>29</sup>. Et ils en tirent la conséquence suivante : « Là où les pères et parrains requerront que leurs noms ou autres soient donnés aux enfants qu'ils présentent, ils pourront être reçus, pourvu que ce ne soient pas des noms prohibés à la fin de l'article 9<sup>e</sup> de notre discipline, comme sont les noms de Dieu, ceux des anges et aussi tous ceux qui sont notoirement ridicules. » La règle doit donc, ils en ont conscience, être adaptée aux exigences des familles, dans la mesure où les prohibitions sont respectées. En d'autres termes, on pourrait lire cette décision comme l'application en pastorale du principe de réalité qui subordonne la mise en œuvre du prescrit aux attentes et aux besoins des fidèles, pour autant que le proscrit soit effectivement rejeté. Ce que les députés du synode national de Montauban, quinze ans plus tard, énoncent de manière encore plus directe<sup>30</sup> : « Les ministres seront exhortés de ne faire plus de difficulté de donner aux enfants qu'ils baptiseront les noms qui ne se trouveront pas dans l'Écriture sainte, pourvu qu'ils ne contiennent rien d'indécent. » Le recours désormais à la catégorie de la décence et de sa négation, l'indécence, ramène au reste la pastorale réformée à un plan comparable, pour ne pas dire similaire, à l'action acculturatrice strictement contemporaine du clergé romano-tridentin.

#### 4°) *La prétendue austérité huguenote*

Sans doute n'est-il pas utile de reprendre ici le dossier de la fameuse austérité huguenote. Les limites de l'acculturation confessionnelle ont d'ailleurs été indiquées. Et elles sont illustrées par la réitération de synode national en synode national des prescriptions, depuis la décision du troisième synode national, tenu à Orléans en 1562<sup>31</sup> : « Les Églises avertiront les fidèles tant hommes que femmes d'avoir la modestie en recommandation, singulièrement pour ce qui concerne les habits, afin de retrancher toutes les superfluités et d'abolir tous les excès qui se commettent ordinairement. » Montrant que la mesure n'est pas appliquée, les députés au neuvième synode national de Sainte-Foy, en février 1578, y reviennent<sup>32</sup> : « L'article touchant

<sup>29</sup> AYMON, I – 2, 10<sup>e</sup> (1579) MG 4, p. 140.

<sup>30</sup> AYMON, I – 2, 13<sup>e</sup> (1594) MG 32, p. 183.

<sup>31</sup> AYMON, I – 2, 3<sup>e</sup> (1562) MG 12, p. 16.

<sup>32</sup> AYMON, I – 2, 9<sup>e</sup> (1578) MG 21, p. 129.

les ajustements et les habits dissolus tant des hommes que des femmes sera gardé le plus diligemment et étroitement que faire se pourra, et les uns et les autres seront avertis de garder la modestie tant aux cheveux qu'en toutes les autres choses qui scandalisent le prochain, lorsqu'on y cherche trop d'affection et d'ornements. » Quant au onzième synode national de La Rochelle, en juin 1581, il se veut plus rigoureux dans l'interprétation de l'article de la discipline ecclésiastique<sup>33</sup> : « En éclaircissant l'article pour le règlement des particuliers touchant les habits, la compagnie synodale a déclaré qu'on ne doit pas mettre au rang des habits ordinaires et accoutumés ceux qui ont quelques marques notoires d'impudicité, de dissolution ou de nouveauté trop fastueuse et indécente, comme sont les fards, plissures, houppes, lardoires, guignevarlets, seins ouverts, vertugadins et autres choses semblables, desquelles tant hommes que femmes abusent dans leurs parures. C'est pourquoi les consistoires feront leur possible pour réprimer de telles dissolutions en censurant les rebelles et en les punissant même par l'excommunication s'ils n'abandonnent pas tout ce qui est contraire à la modestie et à la simplicité chrétienne. » Le treizième synode national de Montauban, toujours en 1594, affiche une rigueur semblable, comme pour compenser la mauvaise volonté évidente des réformés français<sup>34</sup> : « On usera d'une plus grande rigueur contre les femmes et les filles qui se fardent et portent le sein ouvert, et quant aux autres on supportera tout ce qu'on pourra pour l'édification ; on se contentera d'une simple suspension des sacrements afin de les porter à suivre les règles de la modestie chrétienne. » Il est vrai que le souci des Églises réformées de respecter scrupuleusement les droits du Magistrat, et donc la législation royale, privent les consistoires des moyens d'une véritable coercition. Dès 1562, il est rappelé que « néanmoins, lesdites Églises ne feront aucune ordonnance touchant les choses qui appartiennent aux magistrats, mais au contraire elles feront soigneusement observer les ordonnances du roi faites sur cela ». Et une conséquence de discipline pourtant proprement ecclésiastique en est alors tirée : « Et ne pourront lesdites Églises excommunier, pour le sujet des habits, ceux qui en porteront d'une façon ordinaire et accoutumée en ce royaume. »

Au douzième synode national de Vitry, en mai 1583, est exposée une autre limite aux proscriptions somptuaires des Églises réformées<sup>35</sup> : « Quant à la question proposée par les députés du Haut Languedoc si on doit souffrir qu'une femme fidèle [= réformée] mariée avec un homme de religion con-

---

<sup>33</sup> AYMON, I – 2, 11<sup>e</sup> (1581) MG 40, p. 152 – 153.

<sup>34</sup> AYMON, I – 2, 13<sup>e</sup> (1594) MG 44, p. 184.

<sup>35</sup> AYMON, I – 2, 12<sup>e</sup> (1583) MG 17, p. 160.

traire [= catholique] soit habillée autrement que la modestie chrétienne ne le permet quand son mari le lui commande et qu'à faute d'obéir elle s'attirerait des reproches et romprait la bonne union qu'elle doit conserver avec lui, la compagnie a été d'avis qu'elle soit tolérée pour éviter tous ces inconvénients, hormis les jours de la Cène et quand elle présentera quelque enfant au baptême, car ces jours-là elle doit s'habiller modestement, pour témoigner son humilité et sa modestie chrétiennes. » C'est l'obéissance absolument due par l'épouse à son mari qui l'emporte donc. On s'en rend compte : l'austérité huguenote, soit le souci de témoigner par sa mise et son comportement de l'« humilité » et de la « modestie » seyant à un chrétien, les pasteurs et certains anciens des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles y aspirent, mais sans s'accorder les moyens de l'imposer à des fidèles finalement peu différents sur ce point des « papistes » ; si elle est devenue réalité, ce n'est donc pas avant le XIX<sup>e</sup> siècle !

Cependant, le dernier cas soulevé à Vitré, et la manière dont il a été résolu, invite à aborder un dernier point : la place dévolue aux femmes dans la culture réformée.

### 5<sup>o</sup>) Femmes et Réforme

On entend souvent vanter la Réforme pour l'attitude ouverte dont elle aurait fait preuve envers les femmes. On constate l'engouement, disons même l'enthousiasme suscité chez de nombreuses femmes, princesses et grandes dames mais aussi bourgeoises voire plus humbles Françaises, par le message réformateur. La regrettée Nancy RÆLKER, étudiant jadis les nobles protestantes, avait insisté sur une connivence existant entre les aspirations féminines (pour ne pas dire féministes) et le protestantisme<sup>36</sup> : « À cause de sa ferveur morale et de son orientation pratique, le calvinisme offrait aux femmes de la noblesse de nouvelles options d'autonomie et de développement personnel par l'action sociale et politique dans le monde au-delà de leur famille, tout en satisfaisant leur soif des eaux pures et vivantes de l'Évangile. » Même dans des couches plus humbles de la société, des femmes ont pu espérer trouver dans les nouvelles Églises réformées des lieux où vivre vraiment leur foi et où accéder effectivement à la parole. Le moins que l'on puisse dire, c'est que ce type d'aspirations ont été d'emblée déçues. La vision que Jean Calvin avait de la femme et de la place qu'il fallait lui accorder dans une société chrétienne réformée s'est imposée aux communautés françaises. Le principe est de reconnaître les femmes incapables de la moindre vocation

---

<sup>36</sup> Nancy RÆLKER, « Les femmes de la noblesse huguenote au XVI<sup>e</sup> siècle », dans *L'Amiral de Coligny et son temps*, colloque de Paris de 1972, Paris, 1974, p. 228.

religieuse : elles sont ainsi interdites de chaire (alors que les années 1520 – 1530 ont vu des femmes prêcher), et même la lecture privée de la Bible leur est très fortement déconseillée. Exclues du ministère, les femmes se voient en conséquence aussi dénier le droit de baptiser. Si bien que, alors qu'on ne rebaptise jamais les catholiques convertis, on tient pour « du tout [= tout à fait] nul » le baptême conféré dans l'urgence par une sage-femme à un nouveau-né<sup>37</sup>. Les femmes ne sont pas davantage admises à siéger au consistoire, ni à assister les pauvres et à participer ainsi à la bonne marche de la cité chrétienne. Autrement dit, pas plus que de femmes pasteurs, il ne saurait y avoir de femmes anciens ni de diaconesses. Dans le cadre de la théologie de la vocation et du *Beruf*, les protestantes ne sont alors destinées qu'à être de bonnes épouses (entendons, on l'a vu, obéissant en tout à leurs maris), de bonnes ménagères et de bonnes mères. Et encore : on se méfie même d'elles comme éducatrices des enfants : c'est au parrain bien plus qu'à la marraine qu'est confiée la charge d'assurer plus tard l'éducation religieuse des enfants qu'on baptise. Une mère n'est pas même admise à présenter seule son enfant au temple pour qu'on l'y baptise. La présence du père ou du tuteur, qui peut alors être le parrain, est absolument requise.

Le refus de tout vœu et vie monastiques (la virginité féminine consacrée n'est plus du tout valorisée dans la culture réformée), la suspicion affichée envers toute forme de mysticisme (la vraie dévotion réformée est réglée, même dans le cadre familial, et passe par, outre le chant des psaumes, la récitation de formules de prière à apprendre par les pères, ministres naturels du culte familial), le rejet même des phénomènes de possession satanique (or, on le sait, les femmes exorcisées s'expriment beaucoup à partir des années 1560 – 1570, et plus encore dans les années 1580, du côté catholique) privent les femmes de moyens d'expression, auxquels leurs compatriotes de l'autre confession ont recours à titre bien sûr exceptionnel mais pas si rarement que cela, en tout cas de manière tout de même notable. Moins encore que Katherina von Bora, Idelette de Bure est une figure féminine pouvant passer pour positive.

Le contraste est encore plus fort si l'on suit Olwen HUFTON qui, dans sa somme d'histoire des femmes en Europe occidentale, en 1995, a insisté sur

---

<sup>37</sup> AYMON, I – 2, 18<sup>e</sup> (1607) MG 20, p. 311 : « Sur la question proposée par les députés du Bas Languedoc si on doit baptiser ceux qui après avoir longtemps fait profession de la religion réformée et qui étant déjà fort âgés se trouvent n'avoir reçu d'autre baptême que des sages-femmes, la compagnie a jugé qu'ils le doivent recevoir dans nos Églises selon l'institution du Seigneur, par le ministère de ceux qui ont une légitime vocation, le premier baptême étant du tout nul. »

l'accord profond qui aurait existé entre les femmes et la Réforme tridentine. La bonne volonté féminine et l'assistance fréquemment apportée à tous les niveaux par les femmes aux clercs réformateurs auraient ainsi concouru à la promotion des femmes dans les structures (disons dans certaines structures) de l'Église romano-tridentine (à travers, notamment, la création et/ou le développement d'ordres et congrégations féminines de toutes sortes)<sup>38</sup>. En ce cas, la culture réformée, allant notoirement à contre-courant, serait rien moins que moderne.

Au reste, ce constat devrait être généralisé. L'exemple de la Réforme française infirme sur bien des points ce que l'école de Max WEBER a pu dire et écrire sur la contribution du protestantisme à la marche vers l'avènement d'une nouvelle pensée séculière et d'une éthique de la personne conforme à la modernité. C'est que cette Réforme française est inscrite dans un espace qui n'est pas pluri-culturel, quoiqu'il puisse apparaître, on ne reviendra pas sur cela, comme marqué par la diversité culturelle. C'est sans doute toute la différence qu'il y a entre une hypothétique « civilisation protestante », une culture réformée, et l'affirmation incontestable de son identité sur le plan *aussi* culturel par la minorité huguenote. Une telle identité culturelle, en effet, ne renvoie pas à une culture qui serait dans son entier différente et tout entière spécifique (n'en déplaise aux controversistes et aux théologiens). Si certains symboles forts, croyances et pratiques, ont le pouvoir de représenter la communauté et de lui permettre de subsister en procurant à ses membres des critères non ambigus d'appartenance, si des traits culturels sont nettement originaux, ils sont loin de couvrir tous les domaines de la vie pratique, religieuse et intellectuelle. Plutôt qu'une civilisation, c'est donc davantage une sous-culture réformée qui s'est formée dans la France des derniers Valois et des premiers Bourbons.

---

<sup>38</sup> Olwen HUFTON, *The Prospect before Her. A History of Women in Western Europe*, t. I, 1500 – 1800, Londres, 1995, p. 359 – 418.

## LES MISSIONS EN HONGRIE AU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE – LES SOURCES ET LES PROBLÈMES

István György Tóth  
Budapest

La question la plus difficile des missions catholiques dans la Hongrie du XVII<sup>e</sup> siècle était la même que celle des missions commencées au Congo ou parmi les Iroquois : comment les missionnaires venus de pays lointains pouvaient-ils se faire comprendre par les croyants ? Je voudrais examiner cette question sur la base de mon édition des documents conservés dans les archives de la Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi, « de Propaganda Fide » à Rome<sup>1</sup>.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, la Hongrie divisée en trois parties passe pour un territoire de premier choix aux yeux des missionnaires. La majeure partie du pays est habitée par des protestants, la partie centrale par des musulmans ; les orthodoxes, autre cible, ne sont pas non plus absents. Les missionnaires considèrent les premiers comme des hérétiques, les seconds comme des Turcs païens et les derniers comme des schismatiques. Dans la zone occupée par les Turcs et en Transylvanie, l'organisation de l'Eglise catholique est disloquée, les évêques ne pouvant plus occuper leur siège. La majeure partie des paroisses devient orpheline, les prêtres catholiques en exercice sont peu nombreux. La partie Nord-Ouest appartenant à l'empire des Habsbourg n'en est pas pour autant oubliée des missions.<sup>2</sup> Les Habsbourg sont de fervents

---

<sup>1</sup> István György TÓTH, *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania, 1627 – 1707*, Rome-Budapest 1994, István György TÓTH, *Litterae missionariorum de Hungaria et Transilvania, 1572 – 1717*, Rome – Budapest 2002, avec bibliographie.

<sup>2</sup> Jean BÉRENGER, *Tolérance ou paix de religion en Europe centrale (1415-1792)*, Paris, 2000, 111 – 131, avec bibliographie.

catholiques, mais dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, les missionnaires de la Haute-Hongrie trouvent une Église catholique affaiblie à la suite des victoires de la Réforme, et les catholiques vivant en milieu protestant ne disposent que de très peu de prêtres.<sup>3</sup>

C'est l'époque où le catholicisme est gravement menacé dans chacune des trois parties de la Hongrie. S'il ne faut pas prendre à la lettre ce dont l'évêque Miklós Telegdi fait part, vers 1580, au pape Grégoire XIII, à savoir que pas même la mémoire de la foi catholique ne survivra en Hongrie, il n'en est pas moins certain que le pays a réellement besoin de missionnaires. D'après le rapport de Fulgenzio à Jesi, moine franciscain italien, en 1644 celui-ci confessa en Transylvanie des croyants qui, âgés de soixante, soixante-dix, voire de quatre-vingt ans, ne s'étaient encore jamais confessés. Filippo d'Alcara, moine franciscain italien, rapporte en 1627 que, dans le royaume de Hongrie, aux alentours de Komárom, les gens, faute de prêtres, ne se sont pas confessés depuis vingt à quarante ans<sup>4</sup>. La situation est encore pire dans la zone occupée par les Turcs. En 1607, Antonio Velislavi et Ignatio Alegretto qui – avant la fondation de la Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi – sont envoyés dans les environs de Timișoara par l'Inquisition, informent Rome que, parmi les catholiques de cette région, nombreux sont ceux qui ne connaissaient ni le Patenôte, ni l'Ave Maria, ni le Credo. A propos de la visite, en 1649, de l'évêque de Belgrade, Marino Ibrishimovich, dans la zone occupée par les Turcs, le juge de Jászárokszállás fait remarquer à l'intention de Rome qu'aucun évêque catholique n'a mis les pieds dans cette contrée depuis cent trente ans.<sup>5</sup>

La Hongrie et la Transylvanie attirent à juste titre l'attention de la Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi. Aussi ce comité de cardinaux envoie-t-il en Hongrie des missionnaires italiens, bosniaques, dalmates, polonais, etc. Ceux-ci ont cependant du mal à se faire comprendre dans le pays. Si Dieu a donné à l'âne de Balaam le don miraculeux de la parole, pourquoi n'a-t-il pas fait un miracle et ne m'a-t-il pas accordé ce don, puisque je suis moi aussi comme un âne, confie l'italien Fulgenzio à Jesi, en 1638. Ce savant religieux de la province de Rome, de l'observance de Saint-François, qui se rend à plusieurs reprises en Hongrie, pour y séjourner

---

<sup>3</sup> István BITSKEY, « Spiritual life in the early modern age », in, *A Cultural History of Hungary. From the Beginnings to the Eighteenth Century*. Ed. László KÓSA. Budapest, 1999. I., 242 – 282., avec bibliographie.

<sup>4</sup> Archives de la Sacrée Congrégation « De Propaganda Fide », Rome, SOCG vol 67, fol 103.

<sup>5</sup> Bibliothèque Casanate, Rome, Ms. Cod. No. 2672. X, VI, 20. fol. 205 – 206/v.

pendant plusieurs années avant de mourir dans la mission de Transylvanie, ne parviendra jamais à en apprendre la langue. Ses paroles disent assez sa frustration pour n'avoir pas su se rapprocher vraiment de ses ouailles.

Si Fra Fulgenzio attendait le miracle pour pouvoir parler hongrois, le cas des missionnaires italiens, à en croire l'archevêque d'Esztergom, était à tel point désespéré que même un miracle n'aurait pu les tirer d'affaire. Le Sauveur avait accordé aux apôtres tous les dons nécessaires, même celui de faire des miracles, mais ils ne pouvaient tout de même pas convertir les peuples sans maîtriser leurs langues, fit observer György Lippay, archevêque d'Esztergom, en 1665, dans une lettre adressée au nonce de Vienne pour justifier le jugement qu'il avait porté sur l'incompétence des missionnaires étrangers et le processus de conversion des peuples de Hongrie.

La Hongrie surprit les missionnaires venus d'Italie non seulement par le fait qu'on y parlait une langue visiblement différente de toutes celles que l'on connaissait, mais aussi par la diversité des langues parlées. La Hongrie, qualifiée jadis de « paisible Jérusalem », devint une « Babylone confuse », dit le rapport du moine italien Andrea Scalimoli da Castellana, membre de l'ordre des Frères mineurs. Beaucoup de confessions coexistaient sur un même territoire, ainsi que « bon nombre de langues confuses comme le turc, le hongrois, l'hébreu, l'allemand, le slovaque, le polonais, le ruthène et le roumain ». Ce Franciscain travaillant dans le Nord de la Hongrie en avait même oublié quelques-unes comme le serbo-croate et le slovène.<sup>6</sup> János Vanoviczi, missionnaire pauliste hongrois, affirma de son côté, en 1669, que la connaissance d'une dizaine de langues était nécessaire afin de convertir les âmes : le latin, le hongrois, l'allemand, le slovaque, le croate, le polonais, le ruthène, le serbe, le roumain et le turc. Les missionnaires n'avaient besoin de cette dernière langue que pour leurs contacts avec les beys et les pachas. Les rapports ne mentionnent que rarement la conversion de Musulmans, probablement convertis à l'islam depuis peu. Le moine bosniaque Andrea Stipanchich d'Almissa rapporte un tel cas, mais il a dû parler croate avec cet homme. A dire vrai, les autorités turques ne pouvaient guère tolérer la conversion en masse des Musulmans ; ces cas restent donc isolés.

Parmi les missionnaires italiens, bien peu apprennent le hongrois. Les supérieurs de l'ordre ont compris l'importance du problème, aussi enverront-ils des moines italiens dans des couvents hongrois afin d'apprendre la langue, mais sans obtenir de résultats probants. Angela Petricca da Sonnino,

---

<sup>6</sup> Archives de la Sacrée Congrégation « De Propaganda Fide », Rome, SOCG vol 320, fol 94. Archives Générales des Frères Mineurs, Santi Apostoli, Rome, XXX. 1. B. fol 183 – 185.

provincial franciscain conventuel de Hongrie, expliquera, en 1635, que pour l'apprentissage de la langue, il a fallu trouver un jeune Hongrois parlant bien le latin ( *quale sappia bene parlare latino* ). En 1643, Modesto a Roma, un moine de l'observance de Saint-François, qui désire apprendre la langue au milieu des Hongrois, dans le couvent de Galgóc, rentre précipitamment en Italie à cause de la peste et de la guerre. Bien qu'il retourne encore par deux fois en Transylvanie pour une longue période et devienne même le supérieur du *custodiatus*, il est incapable de s'exprimer en hongrois.

On imagine sans peine le soulagement des prêtres italiens lorsqu'ils rencontrent des Roumains dont la langue leur paraît plus familière. Certains d'entre eux n'en pensent pas moins que le roumain est un « italien tellement déformé qu'il est impossible d'y comprendre quoique ce soit », comme le note Francesco Scacchi, prévôt de Vasvár qui avait passé des décennies en Hongrie<sup>7</sup>.

La situation des moines bosniaques est plus confortable. Tandis que, en Transylvanie, les Bosniaques ( en réalité des Dalmates ) ne sont pas capables de communiquer avec le peuple, leur présence est néanmoins utile dans la mission au sud du pays occupé par les Turcs, autour de Timișoara, où juste une fraction de la population est hongroise et où habitent surtout des Slaves du sud et des Roumains.

Les moines comprennent sans problème les Slaves du sud car ceux-ci parlent leur langue maternelle et leurs relations avec les Roumains, du fait que la plupart d'entre eux parlent bien l'italien, s'en trouvent facilitées. La plupart des moines sont des Dalmates qui ont appris l'italien à la maison, à la différence par exemple d'un Gabriele Thomasii, d'origine bulgare, qui l'a appris dans un couvent italien où on se servait d'un italien châtié, que l'on retrouve d'ailleurs dans ses lettres. Les moines bosniaques insistent sur le fait qu'ils s'expriment correctement en roumain, au contraire des prêtres séculiers envoyés dans la région. Les prêtres séculiers, écrit le chef de mission Desmanich à la Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi, font preuve d'incompétence dans la conversion des fidèles, « *non sapendo lingua Valacha, con la quale si servono, et da noi bene posseduta* »<sup>8</sup>.

Le degré de parenté linguistique des langues slaves représente une non moins grande difficulté pour les missionnaires pour lesquels toutes ces

---

<sup>7</sup> Archives de la Sacrée Congrégation «De Propaganda Fide», Rome, SC Ungheria Transilvania vol 3, fol 302.

<sup>8</sup> István György TÓTH, Les missionnaires Franciscains venus de l'étranger en Hongrie au XVII<sup>e</sup> siècle. In: Le XVII<sup>e</sup> siècle (Paris) 1998/1. avec littérature.

langues semblent pareilles. Après avoir été missionnaire en Moravie où il a appris la langue « morave » – sans doute le tchèque –, Giacomo Boncarpi, envoyé comme évêque missionnaire à Belgrade, prend d'abord des leçons de croate auprès d'un jeune natif. Il expliquera aux cardinaux de Rome que la différence n'est pas grande entre les deux langues, géographiquement pourtant bien éloignées. Les différentes formes et dialectes des langues slaves ont également fait problème : le Capucin italien, Guglielmo d'Oleggio se rend dans la Hongrie occidentale à la recherche de missionnaires parlant « croate, dalmate et slave », c'est-à-dire probablement le slovène et les différents dialectes du croate. Giovanni Battista Astori da Ferrara qui dirige la mission parmi les Slovaques, demandera au provincial de la Dalmatie des missionnaires parlant la langue slave : il a dû prendre (tout à fait à tort) le croate et le slovaque pour le moyen d'expression du même idiome.

Les missionnaires rédigeaient des notes sur les différents dialectes. On doit au moine pauliste hongrois Ágoston Benkovics des lettres sur les missions paulistes de la Haute-Hongrie : or, dans un rapport rédigé vers 1674, il avait affirmé qu'aux environs d'Árva, on se servait d'un « slovaque mélangé avec un dialecte polonais », et que, dans la région de la Zips, « du même slovaque mais plus proche du polonais ». De même, un franciscain de Transylvanie a dédié son travail à la Congrégation « en allemand et en saxon ».

Les rapports des missionnaires indiquent en quelle langue on célébrait les messes et confessait les fidèles. Il était plutôt malaisé de distinguer les nationalités au XVII<sup>e</sup> siècle. Les noms de personnes n'étant pas encore très bien définis, ils ne sauraient constituer un critère de nationalité. En revanche, à partir de requêtes présentées par des villages pour obtenir l'envoi d'un prêtre parlant telle ou telle langue, on peut déterminer avec certitude la langue maternelle de leurs habitants.

Matteo Benlich, évêque missionnaire de Belgrade, au cours de ses visites pastorales, entre 1651 et 1658, a célébré des messes un peu partout et, d'après ses notes, on peut délimiter l'aire de diffusion linguistique des Slaves du sud sur les territoires occupés par les Turcs. Benlich ne parle pas le hongrois, mais dans les villages au sud des territoires sous domination turque, nombreux sont ceux qui comprennent son prêche. Dans ces bourgades, on a besoin de prêtres parlant hongrois et croate (*lingua Illirica*), précise-t-il. Les habitants de la région de Timișoara comprennent également le croate de Benlich. Celui-ci se rendra encore dans la ville de Pest, mais dans l'église franciscaine de Gyöngyös, bourg hongrois sous domination turque, il célébrera la messe sans prêcher, faute de maîtriser le hongrois. Il note que, dans une église du même bourg, « *si predica in lingua Slavonica* »,

c'est-à-dire on prêche en slovaque. L'évêque ne pourra se faire comprendre aux environs de Hatvan et de Vác, habités par des paysans hongrois, que par l'intermédiaire d'un prêtre qui lui sert de traducteur ; une fois arrivé dans le sud-ouest, rien ne l'empêche en revanche de prêcher la bonne parole en croate, car nombreux sont ceux qui le comprennent.

Il arrive en effet que les missionnaires prêchent par interprètes interposés. Dans la Moldavie voisine, on trouve même des exemples de confessions avec interprète. Le prêche en latin de Matteo Benlich est traduit pour les fidèles par un prêtre et les paroles d'Andrea Castellana, membre italien de l'ordre des Frères mineurs, qui convertit les Slovaques de la Haute Hongrie, par son secrétaire polonais. Quant à la carrière de Kázmér Damokos, futur évêque et *custos* de la Transylvanie, on retiendra le fait que les missionnaires bosniaques de Transylvanie l'ont retenu dans leurs rangs en tant que frère laïque de Hongrie chargé de traductions latino-hongroises.

La plupart des moines italiens et bosniaques exerçant en Hongrie parlaient le latin, pourtant supprimé dans l'administration et la vie de tous les jours, au XVII<sup>e</sup> siècle, dans la majeure partie de l'Europe : le latin devint exclusivement la langue de l'Église et des sciences. Ce qui ne veut pas dire qu'il était une langue morte en Hongrie.

« En Hongrie, même les paysans et les bergers s'expriment mieux en latin que beaucoup de prêtres ailleurs », devait noter un Capucin flamand, en 1633. Un an plus tard, l'italien Bonaventura da Genova, moine franciscain conventuel, dans une lettre envoyée de la Haute Hongrie, fit savoir à la Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi que « presque tous ces gens-là, petits enfants compris, parlent latin ».

Inutile de dire que les moines italiens ne font l'éloge des gens du pays pour leur maîtrise du latin que pour faire apprécier, devant la Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi, leurs compétences, tout en justifiant du même coup leur refus d'apprendre le hongrois.

Le franciscain Kázmér Damokos, déjà cité, souligne dans un rapport rédigé en 1657 que les missionnaires bosniaques de Transylvanie font excellemment la conversation en latin. Les seigneurs catholiques transylvains, ayant constaté que les moines hongrois ne voulaient point aller chez eux, auraient demandé aux Franciscains bosniaques de venir « pour qu' il y eût quelqu'un à recevoir leur confession en latin ». Une fois arrivés en Transylvanie, les frères bosniaques, Stefano a Salines et ses compagnons prêchent et confessent les fidèles en latin à la cour des seigneurs catholiques de la région. Les Franciscains italiens conventuels confessent à leur tour les habitants de la Haute-Hongrie en latin. Bonaventura da Genova dont je viens

de citer une lettre datée de 1634, devait annoncer l'année suivante, qu'il avait confessé en latin quelques hérétiques endurcis. Le franciscain italien conventuel Francesco Leone da Modica a informé en 1634 la Congrégation qu'il séjournait à Szatmár où il « prêchait et confessait en latin ».

Giovanni Battista Astori da Ferrara, provincial de l'ordre des Frères mineurs de Hongrie, prend, lui, la défense des missionnaires italiens : « Les Italiens sont plus utiles que les ultramontains car, bien qu'ils ne connaissent pas la langue et qu'il ne puissent ainsi se rendre utiles auprès des simples gens, ils jouent néanmoins un rôle insigne dans les controverses religieuses en latin, lors des confessions et dans la persuasion de ceux dont la science est faible et qui vivent plongés dans la luxure, l'ivrognerie et autres péchés. »

Les nobles de Transylvanie, comme on vient de le voir, sont capables non seulement d'entendre pour leur édification des sermons en latin, mais aussi de se servir de cette langue, en particulier en allant à confesse. Reste à savoir ce qu'ont pu comprendre de ces sermons les roturiers. Les Franciscains italiens seraient-ils crédibles en affirmant que même les bergers et les paysans maîtrisaient le latin en Hongrie ?

Un voyageur anglais, Edward Brown devait apprécier en ces termes la connaissance du latin chez les Hongrois : « le latin est parlé par beaucoup, surtout par des nobles et des militaires [...] J'ai croisé des cochers, des passeurs et d'autres gens ordinaires, capables de se faire comprendre en latin ». Les notes de voyage de Márton Szepesi Csombor, au début du siècle, corroborent ce témoignage d'un autre point de vue. A Londres, fera observer ce dernier, « j'ai été surtout frappé de constater l'ignorance du latin chez la population, vu qu'ayant traversé trois rues, je n'ai trouvé personne parmi les marchands, les pelletiers, les tailleurs, avec qui j'aurais pu causer en latin ».

Des documents juridiques attestent que, dans des bagarres de cabaret, on entendait des paysans proférer des injures en latin. Ce qui revient à dire que le latin était la langue commune des zones linguistiques mixtes, surtout dans la Haute-Hongrie. « La ville d'Eperjes, devait remarquer l'écrivain Ferenc Kazinczy à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, est encore réputée pour avoir mis quatre langues à la mode. Les hommes de loi, le clergé, comme les professeurs et les élèves, parlent toujours en latin, les seigneurs pratiquent le hongrois, les citoyens l'allemand et tout le monde le slovaque ». « Quant à moi, disait-il à propos des années 1780, j'ai fréquenté les cercles parlant latin, surtout pour me débarrasser de l'habitude de prononcer les voyelles longues et, à ma grande satisfaction, j'y suis parvenu. » Le fait qu'il réussit à perdre l'habitude de la prononciation latine, prouve qu'il maîtrisait vraiment le latin. Márton Szepesi Csombor, nous l'avons vu, était surtout frappé par

l'ignorance du latin chez les marchands et artisans londoniens. Or, dans la bourgade de la Haute-Hongrie, du nom de Szepsi, où il est né, comme dans ses environs, on s'exprimait en trois langues : le hongrois, l'allemand et le slovaque, d'où l'utilité du latin comme *lingua franca*. Les franciscains italiens conventuels s'en servirent pour convertir la population. Ce qui revient à dire que les sermons en latin étaient écoutés par un auditoire intéressé et que les habitants de ces régions de la Haute-Hongrie – tout en évitant de construire des phrases complexes – se confessaient en latin. Ceux qui voyageaient dans le pays pour leurs affaires, se servaient du latin avec les habitants établis aux frontières linguistiques. Ceux qui s'injuriaient en latin dans les cabarets, n'étaient pas des paysans, mais des commerçants et des douaniers qui avaient effectivement besoin de se faire comprendre, au moins à un niveau élémentaire, même dans les campagnes les plus reculées.

Il ne faut pas prendre à la lettre les affirmations du Capucin flamand selon lesquelles, en Hongrie, les éleveurs de moutons parleraient latin. Il n'empêche que le latin est alors une langue véhiculaire, comme en témoigne une lettre du franciscain observant bulgare Gabriele Thomasii qui fait savoir à la Congrégation que la mission de Karassevó aurait besoin d'un préfet judicieusement choisi. Quand on connaît le caractère de Thomasii, il ne fait guère de doute qu'il ait pensé à lui-même. Notre franciscain *bulgare* ne manque pas de préciser que la langue maternelle de ce préfet devrait être une langue slave. Il devrait aussi maîtriser parfaitement le roumain (comme lui...) et parler latin pour pouvoir discuter avec les hérétiques calvinistes et luthériens, c'est-à-dire avec des Hongrois et des Allemands.

A en croire un rapport adressé à la Congrégation par le prévôt italien de Vasvár, Francesco Scacchi, les missionnaires italiens venus en Hongrie, à défaut de parler le hongrois, l'allemand et le croate, étaient tenus de maîtriser au moins le latin. Les saints italiens ne parvenaient-ils pas, même sans la maîtrise de ces langues, à se montrer efficaces grâce au latin, comme par exemple saint Gérard, saint Jacques de Marches, saint Jean de Capistran et Antonio Bonfini.<sup>9</sup> Si l'historien humaniste Antonio Bonfini, vivant à la cour du roi Mathias Corvin au XV<sup>e</sup> siècle, n'est mentionné que par erreur parmi les saints italiens, il n'en constitue pas moins un bon exemple pour illustrer l'usage de la langue latine en Hongrie.

---

<sup>9</sup> Archives de la Sacrée Congrégation «De Propaganda Fide», Rome, SC Ungheria Transilvania vol 3, fol 303.

## L'HISTOIRE DES MISSIONS DU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE. LES CHEMINS D'UN RENOUVEAU HISTORIOGRAPHIQUE

**Bernard Dompnier**

Université Blaise-Pascal, Centre d'Histoire "Espaces et Cultures"

A partir des dernières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle et tout au long du XVII<sup>e</sup>, l'Europe toute entière est considérée par les ecclésiastiques attachés à promouvoir la Réforme catholique comme un immense terrain d'apostolat, présentant de nombreux points communs avec les contrées lointaines où des missionnaires s'efforcent aussi de répandre l'Évangile et de gagner les populations à la foi catholique. Cet état d'esprit anime surtout les ordres nouveaux, tels que les jésuites et les capucins, mais aussi les congrégations de prêtres séculiers qui sont créées en divers pays. A leur origine, les « missions intérieures » (ou « missions populaires », ou encore « missions paroissiales »)<sup>1</sup> sont donc pensées sur le mode de la conquête religieuse et de la conversion, comme en témoigne l'image mille fois utilisée des « Indes de

---

<sup>1</sup> « Missions populaires » et « missions paroissiales » sont deux expressions qui ont l'inconvénient de restreindre le phénomène à certains de ses aspects et d'introduire des connotations liées à leur origine, le vocabulaire des hommes d'Église ; peut-être relativement adaptées pour l'époque contemporaine, elles ne le sont nullement pour les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, durant lesquelles les missions sont conçues comme une entreprise ample, concernant de larges territoires, destinées à un public sociologiquement varié et visant à des mutations religieuses et culturelles profondes. La tradition historiographique française manifeste une préférence marquée pour la dénomination « missions intérieures », dont le sens n'est pas totalement évident pour les non-spécialistes ; il semblerait préférable de retenir « missions de l'intérieur », formule qui marque mieux le parallélisme du phénomène avec les expéditions vers l'extérieur et qui présente l'avantage d'une construction analogue à d'autres expressions mettant en évidence la même particularité géographique (émigrés de l'intérieur, par exemple). La dénomination idéale serait sans doute, si elle était plus heureuse euphoniement, « missions du dedans ».

l'intérieur ». Le public à qui s'adresse cet apostolat est double : les fidèles qui se réclament de l'une des branches de la Réforme protestante d'une part, qu'il s'agit de reconquérir ; les groupes sociaux qui demeurent à l'écart du renouveau de la dévotion, c'est-à-dire principalement le monde rural. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit donc de populations christianisées de longue date (tous les destinataires des missions sont baptisés et adhèrent au message évangélique, même si leur degré de profession explicite peut être très variable), mais qui semblent à l'écart des obligations de la piété et des normes de comportement telles que les conçoit le clergé réformateur. Envisagées de la sorte, les missions de l'intérieur se situent au cœur des mutations religieuses et participent du processus de construction confessionnelle à l'œuvre au sein de la vieille chrétienté à partir du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, d'un triple point de vue<sup>2</sup>. Elles constituent un instrument privilégié de la pénétration du catholicisme tridentin et elles permettent d'en éclairer les méthodes et les résultats ; elles reflètent le regard des agents du changement religieux sur le contexte de leur activité et informent des orientations qui guident leur apostolat ; elles constituent enfin un témoin de l'image que les clercs ont d'eux-mêmes et de leur relation aux fidèles.

La proposition d'un questionnement aussi ample sur l'histoire des missions n'est en fait apparue dans l'historiographie que depuis quelques décennies. Auparavant, cette histoire avait été envisagée selon des perspectives beaucoup plus restreintes. La mission du XVII<sup>e</sup> siècle avait souvent été confondue avec celle des périodes postérieures, exercice revenant à intervalle régulier et destiné à renouveler une ferveur attiédie ; l'intensité dramatique qu'elle revêt jusqu'en 1660 environ – puisqu'elle est alors conçue comme un combat de grande ampleur contre l'emprise diabolique – avait de la sorte été en grande partie occultée. De plus, l'historiographie de l'apostolat missionnaire avait surtout été cultivée par des membres du clergé, appartenant souvent aux ordres et congrégations missionnaires, et intéressés principalement à raviver le souvenir d'illustres prédécesseurs ; de ce fait, la recherche de la cohérence des activités d'une famille religieuse par-delà les époques l'avait emporté sur la mise en évidence des traits spécifiques de chacun des moments de l'histoire missionnaire en fonction du contexte religieux, culturel et politique.

Au contraire, l'histoire des missions de l'intérieur se présente aujourd'hui comme un chantier ouvert, auquel contribuent des chercheurs de diverses

---

<sup>2</sup> Pour une mise au point sur les concepts de construction confessionnelle et de confessionnalisation, empruntés à l'historiographie allemande, J. DELUMEAU et Th. WANEGFFELEN, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, 1997, p. 353–365.

nationalités, prenant pour terrain d'investigation de multiples contrées du continent européen. Si l'Italie et la France ont sans doute fait l'objet des travaux les plus nombreux, on doit souligner aussi la qualité de recherches récentes sur la Hongrie et la Transylvanie, la Rhétie et le Valais, le Portugal et l'Espagne<sup>3</sup>. Les synthèses d'ensemble, en revanche, sont encore peu nombreuses, mais peut-être le temps n'est-il pas encore parfaitement venu pour ce genre d'approche<sup>4</sup>. Aussi, les pages qui suivent, plutôt que de se risquer à une tentative de bilan, se proposent plutôt d'attirer l'attention sur quelques aspects significatifs de cette nouvelle historiographie, en s'appuyant principalement sur le cas français.

---

<sup>3</sup> Pour l'Italie et la France, on trouvera une mise au point bibliographique récente dans L. MEZZADRI, « Storiografia delle missioni », in G. MARTINA et U. DOVERE (dir.), *La predicazione in Italia dopo il concilio di Trento*, Rome, 1996, p. 457–489. Parmi les travaux récents et novateurs, témoignant du regain d'intérêt pour l'histoire des missions en diverses contrées d'Europe, on retiendra particulièrement G. TOTH, *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania (1627–1707)*, Budapest–Rome, 1994 ; ID., « Missionari di Ragusa e l'inizio delle missioni cattoliche nell'Ungheria turca (1571–1623) », in *Atti e memorie della Società dalmata di Storia Patria*, XXII, 2, p. 73–130 ; F. PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes. Los jesuitas de Evora, la mision de interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551–1630)*, thèse inédite (I.U.E. Florence, 2000) ; M.-L. COPETE et F. PALOMO, « Des carêmes après le Carême. Stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540–1650) », in *Revue de synthèse*, t. 120, n°2-3, avril–septembre 1999 (*Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches*), p. 359–380 ; Ch. GAUTHIER, *Activité missionnaire en frontière de catholicité. L'exemple du Valais et de l'ancienne Rhétie (1550–1650)*, thèse inédite (Montréal et Clermont-Ferrand, 2002) ; F. L. RICO CALLADO, *Las misiones interiores en la Espana de los siglos XVII–XVIII*, thèse inédite (Alicante, 2002) ; B. MAJORANA, « Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles) », in *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 57, 2, mars–avril 2002, p. 297–320.

<sup>4</sup> On retiendra ici principalement L. CHATELLIER, *la religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne. XVI<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1993, ainsi que B. DOMPNIER, « Les accents nouveaux de la pastorale », in M. VENARD (dir.), *L'âge de raison. 1620–1750*, Paris, 1997 (*Histoire du christianisme*, IX), p. 309–335. Pour l'Italie, G. ORLANDI, « La missione popolare in età moderna », in G. DE ROSA, T. GREGORY et A. VAUCHEZ (dir.), *Storia dell'Italia religiosa*, t. 2 (*L'età moderna*), Bari, 1994, p.419–452 ; R. RUSCONI, « Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni », in M. ROSA (dir.), *Clero e società nell'Italia moderna*, Rome–Bari, 1992, p. 207–274. Le numéro spécial de la *Revue d'histoire de l'Eglise de France* intitulé « Un siècle d'histoire du christianisme en France. Bilan historiographique et perspectives » (t. 86, n°217, juillet–décembre 2000) ne comporte, pour sa part, aucun chapitre consacré aux missions.

## Une redécouverte fragmentée, voire fragmentaire

Les recherches concernant les missions en France, quoique relativement nombreuses, sont le plus souvent d'ampleur limitée. Ainsi, depuis plusieurs décennies, diverses thèses d'histoire religieuse régionale ont-elles accordé une attention particulière au phénomène en lui consacrant quelques pages, voire quelques chapitres ; en le replaçant dans le cadre des entreprises de la Réforme catholique, qu'elles étudiaient plus globalement, elles ont incontestablement contribué à sa nouvelle évaluation. Tel est le cas des travaux de Louis PÉROUAS sur le diocèse de La Rochelle, de Robert SAUZET sur celui de Nîmes, de Jean-François SOULET sur les Pyrénées ou d'Alain CROIX sur la Bretagne<sup>5</sup>. L'histoire des ordres religieux, pour sa part, a mis en relief l'action de missionnaires peu connus et a attiré l'attention sur les procédés mis en œuvre. D'utiles informations se trouvent ainsi dans la thèse de Jean MAUZAIZE sur les capucins de la province de Paris au XVII<sup>e</sup> siècle, tandis que celle de Frédéric MEYER éclaire le cas jusqu'alors peu connu des récollets<sup>6</sup>.

Mais les approches les plus novatrices de l'histoire des missions sont sans doute à rechercher dans des volumes collectifs, et tout particulièrement dans des recueils d'actes de colloques, qui constituent autant de jalons pour saisir les grandes orientations, les acquis et les inflexions du chantier de l'histoire de l'apostolat au cours du dernier quart de siècle<sup>7</sup>. Le parcours s'ouvre ici avec le colloque tenu à Angers en 1973 sur « Prédication et théologie populaire au temps de Grignon de Montfort »<sup>8</sup>. Il se poursuit avec la rencontre de Lyon sur « Les réveils missionnaires en France du Moyen Age à nos jours »

---

<sup>5</sup> L. PÉROUAS, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale*, Paris, 1964 ; R. SAUZET, *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de Nîmes au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris-Louvain, 1979 ; J. F. SOULET, *Traditions et réformes religieuses dans les Pyrénées centrales au XVII<sup>e</sup> siècle*, Pau, 1974 ; A. CROIX, *La Bretagne aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles. La vie, la mort, la foi*, Paris, 1981, 2 vol.

<sup>6</sup> J. MAUZAIZE, *Le rôle et l'action des capucins de la province de Paris dans la France religieuse du XVII<sup>e</sup> siècle*, Lille, 1978, 3 vol. ; F. MEYER, *Pauvreté et assistance spirituelle. Les franciscains récollets de la province de Lyon aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Saint-Etienne, 1997.

<sup>7</sup> Avant la période qui nous intéresse ici, on peut relever un numéro spécial de la revue *XVII<sup>e</sup> siècle*, intitulé « Missionnaires catholiques en France pendant le XVII<sup>e</sup> siècle » (n° 41, 1958), tout à fait représentatif d'une historiographie exclusivement attentive aux grandes personnalités.

<sup>8</sup> Publication dans un numéro spécial des *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t. 81, 1974, n° 3. Ce recueil propose notamment quatre communications sur les missions du XVII<sup>e</sup> et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle

(1980), puis celle de Rome sur « Les frontières de la mission » (1992) et celle de Liège sur « La christianisation des campagnes » (1994). Enfin, en 1999, un colloque réuni à Chambéry prit pour thème « Les missions intérieures en France et en Italie du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle »<sup>9</sup>. Un rapide survol des thèmes et des dates de ces rencontres montre combien l'étude des missions tend nettement à s'affirmer comme un objet historiographique à part entière au cours de la décennie 90. Il fait également ressortir le choix fréquent d'une périodisation large pour l'étude du phénomène, incluant toutes les époques comme au colloque de Liège, ou associant au moins les périodes moderne et contemporaine, comme à Rome ou à Chambéry. Enfin, plusieurs de ces rencontres ont choisi d'aborder les missions dans leur double dimension d'apostolat proche et d'apostolat lointain ; parfois même, notamment au colloque de Rome, c'est l'ensemble des situations missionnaires qui ont été envisagées, en incluant par exemple l'originale frontière de catholicité que constitue la Méditerranée orientale. Enfin, il faut souligner la richesse de la rencontre de Chambéry, permettant la confrontation entre ces deux terres de mission – aux expériences à la fois proches et différentes – que furent la France et l'Italie.

L'ensemble des volumes qui viennent d'être évoqués présentent les avantages et les limites habituels des actes de colloques. Du côté des premiers, des études précises, stimulantes, construites autour de sources sélectionnées et permettant de découvrir des aspects méconnus ; du côté des seconds, l'inévitable impression de morcellement des apports, dans le temps comme dans l'espace : des contributions parfois limitées à un personnage, voire à l'une de ses missions, sans que l'on soit toujours certain que les conclusions de telles études puissent être étendues à des espaces voisins ou à d'autres missionnaires, même contemporains. Cette infinie fragmentation peut être lue comme une survivance du temps où l'historiographie des missions privilégiait l'étude de quelques personnages, les plus illustres dans cet apostolat ; l'histoire des missions pourrait de la sorte sembler frappée d'une incapacité à dépasser le stade de la juxtaposition d'études ponctuelles. A l'opposé, on peut voir dans la démarche des historiens la volonté d'ouvrir des pistes de recherche inédites ou d'introduire des démarches novatrices,

---

<sup>9</sup> *Les réveils missionnaires en France du Moyen-Age à nos jours (XII<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1984 ; *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, t. 109, 1997, 2 (« Les frontières de la mission ») ; J. P. MASSAUT et M.-E. HENNEAU (dir.), *La christianisation des campagnes. Actes du colloque du CIHEC*, Bruxelles–Rome, 1996, 2 vol. ; Ch. SORREL et F. MEYER (dir.), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Chambéry, 2001 (Bibliothèque des Etudes savoisiennes, VIII).

par exemple sur le mode de la *microstoria* pour certaines études de cas. Quelle que soit l'hypothèse retenue, il faut peut-être surtout considérer que la nature des sources mises en œuvre et les nouvelles exigences de leur lecture critique exercent une forte influence sur les modes d'approche retenus.

Les principales sources auxquelles recourt l'histoire des missions sont en effet plutôt rétives à une analyse sérielle. Peut-être est-ce la raison pour laquelle ce champ d'étude est demeuré relativement en marge du grand renouvellement de l'histoire religieuse de l'époque moderne au cours de la décennie 1960. Même si, comme nous l'avons déjà relevé, il existe des chapitres importants sur cette forme d'apostolat dans les travaux pionniers tels que ceux de Louis PÉROUAS, il faut bien reconnaître que les missions ne constituent ni le cœur du propos, ni le terrain de l'innovation méthodologique, d'une histoire qui se voulait « sociologie religieuse rétrospective »<sup>10</sup>. On pourrait penser qu'une telle perspective aurait logiquement dû raviver l'histoire des missions, dont les sources permettent certes de connaître un genre d'activités cléricales, mais disent aussi – beaucoup plus explicitement que d'autres – des croyances et des pratiques des fidèles<sup>11</sup>. Mais les nouvelles orientations historiographiques, attachées à cerner la religion du « plus grand nombre », privilégiaient délibérément la documentation susceptible d'analyses sérielles, ce qui conduisit concrètement à privilégier l'étude des procès-verbaux de visites pastorales. Ce n'est pas le lieu de revenir ici sur les indéniables acquis de ces recherches qui changèrent profondément l'angle d'approche du religieux, enrichirent profondément la connaissance de la vie de piété des fidèles ordinaires et contribuèrent à l'ouverture de nouveaux chantiers, tel celui de l'histoire des mentalités religieuses. De plus, ces recherches favorisèrent le désenclavement de l'étude du religieux, trop cantonnée auparavant dans l'histoire des institutions et des doctrines ; elles

---

<sup>10</sup> Pour un panorama des orientations de l'historiographie religieuse en France, D. JULIA, « La religion. Histoire religieuse », in J. LE GOFF et P. NORA (dir.), *Faire de l'histoire. Nouvelles approches*, Paris, 1974, p. 137-167 ; C. LANGLOIS, « Religion. Histoire religieuse », in A. BURGUIÈRE (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, 1986, p. 575-583 ; M. COTTRET et J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1996, p. 246 et suiv.

<sup>11</sup> Des pistes sont toutefois tracées en ce sens par les commentaires de Louis Pérouas à son édition de P.F. HACQUET, *Mémoire des missions des Montfortains dans l'Ouest (1740-1779)*, Fontenay-le-Comte, 1964. Cet auteur avait marqué sa préoccupation d'une lecture des missions dans une perspective de sociologie religieuse dès son premier travail universitaire : *Les missions intérieures aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles dans le doyenné de La Roche-Bernard*, D.E.S. inédit (Lille, 1955). Sur l'apport de L.Pérouas à l'historiographie religieuse, D. ROCHE, « Préface » à L. PÉROUAS, *Culte des saints et anticléricalisme. Entre statistique et culture populaire*, Ussel, 2002, p. XI-XIX.

apportèrent leur contribution à la compréhension des sociétés anciennes, au sein d'une « histoire totale » alors particulièrement attentive aux milieux ruraux, par un élargissement du spectre des curiosités historiennes au-delà des conjonctures courtes ou longues, de la quête du pain quotidien ou de l'analyse des conditions de vie, tout en participant à l'explication des comportements découverts par d'autres travaux. L'usage des mêmes outils que ceux de l'économiste et du démographe facilita à l'évidence le dialogue entre historiens de spécialités diverses. Mais la boulimie de quantitatif conduisit parfois à une moindre vigilance en matière de critique des documents, particulièrement dangereuse dès que la recherche se donne un objet immatériel, comme dans le cas de l'histoire religieuse. Alors qu'elles ont pour origine la fonction d'inspection et de contrôle de l'évêque – et qu'elles sont donc un instrument d'une politique – les visites pastorales ont souvent été étudiées comme si elles avaient légué une documentation « objective » sur la situation des paroisses, comme si leurs procès-verbaux fournissaient des données « factuelles », quantifiables et cartographiables, sans discussion préalable<sup>12</sup>.

A l'attrait pour le quantitatif s'ajouta un mouvement de défiance à l'égard des sources censées refléter le point de vue des clercs, catégorie à laquelle les procès-verbaux de visites pastorales étaient assez curieusement réputés échapper. Il se manifesta principalement au cours des années 1970 dans les débats sur la « religion populaire »<sup>13</sup>. L'objectif était alors de mettre au jour des croyances et des pratiques spécifiquement « populaires » au sein ou en marge des religions de l'Occident, et notamment du catholicisme. Contemporaine des recherches sur la culture populaire – posée en opposition à celle des élites – dont elle s'inspire largement, cette problématique incitait à la constitution d'un corpus de sources traitant de la vie religieuse des humbles sans être « contaminées » par le regard que le clergé portait sur celle-ci. Dans les civilisations de l'époque moderne, où l'usage de l'écriture est socialement restreint, un tel pari était pour le moins audacieux.

---

<sup>12</sup> On notera toutefois que certains des initiateurs de l'enquête ont dès l'origine souligné les « limites du document » (cf D. JULIA, « La réforme posttridentine en France d'après les procès-verbaux de visites pastorales : ordre et résistances », in *La Società religiosa nell'età moderna*, Naples, 1973, p. 311–415. La première mise en discussion rigoureuse de la fiabilité de la source se trouve chez R. SAUZET, *Les visites pastorales dans le diocèse de Chartres pendant la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle* (thèse de 1970, publiée à Rome en 1975). Pour une approche globale des informations et des silences du document, M.-H. et M. FROESCHLE-CHOPARD, *Atlas de la Réforme pastorale en France de 1550 à 1790*, Paris, 1986.

<sup>13</sup> Voir en particulier *La Religion populaire*, Paris, 1986, volume d'actes d'un colloque international du CNRS.

On l'aura compris, dans un tel contexte les documents utilisés par l'histoire des missions étaient, pour leur majeure partie, doublement frappés de discrédit : d'origine cléricale, ils ne se prêtent pas à l'approche sérielle. L'historien des missions doit en effet collecter ses données dans des sources très diverses qui, souvent, n'apportent chacune que des renseignements succincts, qu'il s'agisse des règlements divers des ordres religieux, des instructions des supérieurs, des correspondances internes aux congrégations, de la littérature polémique, ou encore des registres paroissiaux, des journaux personnels ou des actes notariés. Les documents les plus riches d'informations sont les relations, souvent rédigées par les missionnaires eux-mêmes pour informer leurs supérieurs de leur activité. Ces dernières ne sont pas aussi nombreuses pour l'espace français que pour l'Italie ; toutefois, si la collecte est conduite avec patience, ses résultats ne sont pas totalement décevants. Les archives romaines, notamment, recèlent un nombre non négligeable de relations, plus ou moins développées. Tel est le cas des fonds de la Compagnie de Jésus et, surtout, de ceux de la congrégation de *Propaganda Fide*. Ces derniers méritent une attention toute particulière pour l'histoire des missions dans les régions de bi-confessionnalité, telles que les Cévennes ou le Dauphiné, puisque la congrégation, érigée en 1622, avait compétence sur les territoires *ubi viget haeresis* et exigeait des rapports pour concéder ou renouveler les *facultates* sollicitées par les missionnaires<sup>14</sup>.

Une fois collectées, les sources appellent une critique serrée des conditions de leur production. Qui les produit ? pour qui ? à quelle fin ? A défaut d'un tel questionnement – qui peut sembler une règle élémentaire de méthode, mais qui n'a peut-être pas toujours été pratiqué avec une rigueur suffisante – l'historien risque fort d'*ensauvager* les paysans du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire de leur appliquer un regard trop directement tributaire de celui des missionnaires qui les considéraient comme des Indiens de l'intérieur. Les historiens des missions lointaines, parce que le problème de la perception de l'Autre se posait peut-être pour eux avec plus d'acuité, ont plus précocement mis en œuvre une telle analyse critique. Après avoir cru un temps qu'il suffisait d'extraire des informations des sources sans s'interroger sur leur nature, et avoir ainsi promu un peu rapidement les missionnaires – principalement jésuites – au rang de précurseurs de l'ethnologie et d'informateurs de l'anthropologue d'aujourd'hui, ils mettent maintenant méthodiquement en

---

<sup>14</sup> Mise au point récente sur l'histoire et la place de la congrégation par G. PIZZORUSSO, « Agli antipodi del Babele : Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII–XIX secolo) », in L. FIORANI et A. PROSPERI (dir.), *Roma, la città del papa*, Turin, 2000, p. 479–518.

discussion les récits produits dans le cadre des missions. Ils insistent sur la dimension de propagande des relations imprimées, montrent qu'une partie de la littérature missionnaire a une fonction d'abord spirituelle ou soulignent que les lettres envoyées aux supérieurs adoptent un discours conforme à l'attente de ceux-ci<sup>15</sup>. Les relations des missions en France mériteraient d'être passées au même crible, afin de mettre en évidence les stratégies discursives et les mécanismes du genre. Le tableau souvent très noir de la situation religieuse des campagnes ne constitue-t-il pas, par exemple, un *topos* destiné à valoriser l'action des missionnaires ? L'analyse critique des sources pourrait s'accompagner d'une édition des textes les plus importants, à l'instar de ce qui se pratique dans d'autres pays<sup>16</sup>. La France connaît un important retard en ce domaine ; ces dernières décennies, deux textes importants seulement ont été publiés : *Les Trophées sacrés* du capucin Charles de Genève, récit des missions de Savoie et du pays de Gex, mais aussi du Valais et du Val d'Aoste, ont fait l'objet d'une édition en Suisse, dépourvue de tout appareil critique<sup>17</sup> ; le célèbre *Journal* latin de Julien Maunoir, concernant les missions bretonnes de 1631 à 1650, connu seulement par bribes jusqu'à présent, a été publié récemment, sans l'analyse que mériterait cette œuvre profondément originale dans l'ensemble du corpus<sup>18</sup>. Incontestablement, le chantier du travail érudit sur les sources de l'histoire missionnaire est à peine engagé, en dépit de son importance pour la poursuite des recherches.

Parmi les difficultés qui ont pu ralentir le développement d'une nouvelle histoire des missions, il faut sans doute aussi ranger celles qui ont trait aux contours exacts de l'objet lui-même, à commencer par les incertitudes sur les débuts du phénomène comme sur la définition des formes qu'il a prises.

---

<sup>15</sup> A. DAHER, *Les singularités de la France équinoxiale : histoire de la mission des Pères capucins en l'Isle de Maragnan (1612–1615)*, thèse inédite (Paris, 1995) ; Ch. de CASTELNAU-L'ETOILE, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens du Brésil. 1580–1620*, Lisbonne–Paris, 2000 ; P. GIRARD, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, Lisbonne–Paris, 2000 ; A. MALDAVSKY, *Recherches sur l'identité missionnaire de la province péruvienne de la Compagnie de Jésus (1568–1640)*, thèse inédite (Nanterre, 2000).

<sup>16</sup> Voir en particulier G. TOTH, *Relationes missionariorum...*

<sup>17</sup> CHARLES DE GENEVE, *Les trophées sacrés ou missions des capucins en Savoie, dans l'Ain, la Suisse romande et la vallée d'Aoste, à la fin du XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, publiés par F. Tisserand, Lausanne, 1976, 3 vol. (*Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse romande*).

<sup>18</sup> *Miracles et sabbats. Journal du Père Maunoir. Missions en Bretagne. 1631–1650*, présenté par E. Lebec, Paris, 1997. Le titre choisi dit à lui seul que cette édition est d'abord guidée par le goût du sensationnel.

Alors qu'en Italie, les origines de l'activité missionnaire peuvent être datées de manière assez précise, notamment pour les jésuites, grâce aux relations qu'ils ont laissées, la situation est beaucoup plus floue de ce côté-ci des Alpes<sup>19</sup>. L'apostolat visant la conversion des protestants ne prend véritablement un tour organisé, en France, qu'avec la fin des guerres de religion. Traditionnellement, l'historiographie retient pour son début l'ouverture en décembre 1617 de la mission des capucins organisée en Poitou sous la direction de Joseph de Paris, sur un modèle fourni par l'entreprise de conversion du Chablais à l'extrême fin du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup>. Mais la période qui sépare ces deux épisodes mérite d'être explorée plus précisément ; et ne doit-on pas, par exemple, ranger parmi les missions les séjours de jésuites en certaines villes pour la prédication du carême, qui fournissent l'occasion d'un apostolat diversifié dans ses formes, incluant des expéditions dans les campagnes voisines ? En ce qui concerne l'action auprès des ruraux, on sait qu'elle est recommandée par Ignace lui-même aux premiers jésuites qui partent pour s'installer en France, dans le diocèse de Clermont, en 1556<sup>21</sup>, sans qu'il soit actuellement possible de retracer l'historique de leur activité ultérieure, dans le contexte des troubles de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Sans doute ne faut-il pas tenir pour exceptionnel que des jésuites catéchisent les environs d'Avignon dans ces dernières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle, tandis que les doctrinaires font de même en Provence<sup>22</sup>. Puis les expériences se multiplient au début du XVII<sup>e</sup> siècle et concernent des régions variées. Ainsi, c'est en Bre-

---

<sup>19</sup> Dans une bibliographie abondante, on retiendra particulièrement M. SCADUTO, « Tra Inquisitori e Riformati. Le missioni dei Gesuiti tra Valdesi della Calabria e delle Puglie », in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 15, 1946, p. 1-76 ; C. FARALLI, « Le missioni dei Gesuiti in Italia (sec. XVI–XVII) : problemi di una ricerca in corso », in *Bollettino della società di studi valdesi*, 138, 1975, p. 97-128 ; M. ROSA, « Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento », in *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, 1976, p. 235-255 ; E. NOVI CHAVARRIA, « L'attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVII secolo », in G. GALASSO et C. RUSSO (dir.), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, Naples, 1982, p. 159-185 ; EAD., « 'Las indias de por açà' nelle relazioni dei gesuiti napoletani tra Cinque e Seicento », in C. SORREL et F. MEYER, *Les missions populaires...*, p. 133-143.

<sup>20</sup> La mission du Chablais est assurée à la fois par François de Sales et par les capucins.

<sup>21</sup> Lettre du 11 mai 1556, « aux compagnons qui partent pour Clermont », in IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, traduits et présentés sous la direction de M. Giuliani, Paris, 1991, p. 989-994.

<sup>22</sup> M. VENARD, *Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Avignon. XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1993, p. 776-780. Pour une approche générale de la genèse des missions en France, M. VENARD, « Du carême à la mission », in C. SORREL et F. MEYER, *Les missions populaires...*, p. 9-18.

tagne que se rencontre alors le premier missionnaire habituellement désigné comme tel, Michel Le Nobletz<sup>23</sup>.

L'indécision sur les origines renvoie, on le constate, à une autre, relative aux traits spécifiques de la mission par rapport aux autres formes de l'apostolat. Traditionnellement, l'historiographie a distingué deux grands types de mission, en attribuant à chacune des caractères propres. La première, dite catéchétique, aurait la France pour terre d'élection pendant une grande partie du XVII<sup>e</sup> siècle et trouverait son modèle avec l'activité de Vincent de Paul et des lazaristes ; elle viserait à l'instruction et privilégierait une pédagogie toute en sobriété. La seconde, dite pénitentielle, serait italienne et espagnole et se proposerait d'arracher des marques de conversion au moyen de grands effets oratoires et théâtraux. Bref, les missions seraient l'un des domaines où la France, éprise de raison, d'équilibre et de modération – en un mot de classicisme – se distinguerait du goût baroque méditerranéen<sup>24</sup>. Mais, pas plus que dans le champ de la création artistique, cette opposition ne résiste pas totalement à l'épreuve des faits dans celui de la pastorale. En particulier, la chronologie doit être examinée rigoureusement : les grandes missions pénitentielles n'apparaissent guère avant le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle et connaissent leur apogée dans les décennies suivantes, alors que France met l'accent sur la catéchèse dès les premières décennies du siècle<sup>25</sup>. Par ailleurs, la mission française ne fait pas l'entière économie du déploiement d'effets baroques : l'utilisation des diverses ressources de la rhétorique par certains prédicateurs, la mise en scène des sermons ou des processions, ou encore le faste de la décoration des églises pour certaines cérémonies, nombreux sont les éléments qui invitent à retrouver dans ce pays, comme dans

---

<sup>23</sup> Intéressants développements sur ce missionnaire dans A. CROIX, *La Bretagne aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles...*

<sup>24</sup> L'opposition entre ces deux catégories est notamment proposée par G. ORLANDI, « Missioni parrocchiali e drammatica popolare », in *Spicilegium historicum Congregationis Ssmi Redemptoris*, XXII, 1974, p. 317-318.

<sup>25</sup> L'opposition traditionnelle vaut davantage pour l'Italie où le reflux de la mission pénitentielle est lié notamment à une influence croissante de la congrégation de la Mission dans la péninsule. Sur Segneri et la mission pénitentielle, B. MAJORANA, « Le missioni popolari dei Gesuiti italiani nel XVII secolo. Il teatro della compassione », in C. SORREL et F. MEYER, *Les missions populaires...*, p. 87-102 ; sur la remise en cause du modèle de la mission pénitentielle, G. ORLANDI, « L.A. Muratori e le missioni di P. Segneri jr », in *Spicilegium historicum Congregationis Ssmi Redemptoris*, XX, 1972, p. 158-294. L'activité des lazaristes en Italie est notamment présentée par L. MEZZADRI, « Le missioni popolari della Congregazione della Missione nello Stato della Chiesa (1642-1700) », in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XXXIII, 1979, p. 12-44 ; M. CAMPANELLI, « L'attività dei lazzaristi in Campania in età moderna », in C. SORREL et F. MEYER, *Les missions populaires...*, p. 159-176.

les autres, une pédagogie religieuse cultivant le langage des sens et sollicitant la diversité des émotions. Enfin, par sa nature même, la mission vise nécessairement la conversion ; elle poursuit toujours un objectif de modification des comportements individuels et d'instauration d'une communauté fraternelle ; toujours aussi, le sacrement de pénitence constitue la voie obligée vers ce but ; plus ou moins accentuées, les activités d'instruction des fidèles sont un moyen au service de cette fin, une sorte de préalable rendant possible une réelle conversion. Evidemment, l'unité fondamentale du modèle ne conduit à une totale similitude dans sa mise en œuvre ; les divers groupes qui s'emploient dans les missions en articulent différemment les éléments constitutifs et conservent dans une certaine mesure des techniques spécifiques. Chaque congrégation a ses manières de faire, qu'il conviendrait d'étudier précisément, tant pour mieux comprendre les nuances des conceptions missionnaires que pour mettre en évidence emprunts et échanges de méthodes.

Tout cela conduit à ce que le terme même de mission reçoive des acceptions assez diverses selon les dates, les lieux ou les organisateurs. Certaines missions ne durent que deux ou trois jours et sont surtout centrées sur la prédication, tandis que d'autres s'étendent sur plusieurs semaines et mettent en jeu un déploiement d'hommes et de moyens beaucoup plus important. De plus, chez les jésuites ou les capucins, le vocable n'est pas seulement utilisé pour désigner une expédition temporaire dans une localité, mais aussi un champ géographique auquel certains religieux se consacrent plusieurs années durant, et enfin un établissement plus ou moins stable à effectif réduit<sup>26</sup>. Autant dire que cette diversité fait de la mesure du phénomène une entreprise presque impossible. La seule tentative notable de saisie globale des missions en France est proposée par Dominique DESLANDRES ; en dépit de son intérêt, elle trouve sa limite dans l'inégale ampleur des recherches concernant les diverses régions et laisse un peu l'impression de donner à voir la géographie des études réalisées plutôt que celle des missions elles-mêmes<sup>27</sup>. Mais il ne faut sans doute pas abandonner pour autant la quête d'un tableau d'ensemble de l'activité missionnaire, attentif aux variations d'intensité à la fois dans le temps et dans l'espace, sans quoi la chronologie proposée pour

---

<sup>26</sup> B. DOMPNIER, *L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII<sup>e</sup> siècle*, thèse inédite (Paris, 1981).

<sup>27</sup> D. DESLANDRES, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600–1650. Missions intérieures et premières missions canadiennes*, thèse inédite (Montréal, 1990) ; EAD., « Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600–1650. Esquisse géo-historique », in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, t.109, 2, 1997, p. 505-538.

l'histoire des missions, établie sur la base d'une collection d'exemples, risque de manquer de fiabilité. Ainsi, celle que propose Louis CHÂTELLIER, à l'échelle de l'Europe catholique toute entière, n'emporte pas nécessairement l'adhésion pour la France<sup>28</sup>. La question est d'autant plus importante que, comme le souligne bien cet auteur, les étapes de l'histoire des missions constituent un indicateur privilégié du développement de la Réforme catholique. Mais, plutôt que de tenter de dessiner avec plus d'assurance une courbe de l'intensité de l'apostolat missionnaire en France, les travaux de ces dernières années ont préféré d'autres directions.

### **Un intérêt marqué pour les missionnaires**

L'attention portée aux acteurs de la mission, qu'il s'agisse des séculiers ou des réguliers, n'est pas entièrement nouvelle ; elle a même largement nourri la bibliographie depuis de longues décennies ; en revanche, la manière d'aborder cette question a profondément changé. L'historiographie avait longtemps borné son intérêt aux personnalités de premier plan, qu'il s'agisse des fondateurs de congrégations ou des personnages morts en réputation de sainteté, prenant le relais des biographies à orientation hagiographique écrites par leurs disciples ou admirateurs ; souvent même, elle avait conservé de ces biographies anciennes une perspective plus ou moins ouvertement édifiante. Ainsi, le XIX<sup>e</sup> siècle et une partie du XX<sup>e</sup> ont-ils produit d'assez nombreux ouvrages consacrés à Vincent de Paul, Julien Maunoir, Jean Eudes ou Jean-François Régis. Aujourd'hui, les missionnaires qui intéressent les historiens constituent la cohorte des anonymes et des sans-grade, dont certains n'ont participé à l'apostolat missionnaire que pendant un temps limité et sans relief particulier. Mais l'approche choisie tend précisément à situer la mission dans le cadre de l'ensemble des activités des ordres et des congrégations, comme reflet de leurs orientations pastorales et spirituelles.

En fait, cette nouvelle démarche est principalement mise en œuvre pour la Compagnie de Jésus, pour deux raisons au moins. La première a trait à la richesse des sources, aisément disponibles de surcroît. Les archives de la Curie généralice, bien classées et largement ouvertes aux historiens, conservent des fonds suffisamment abondants pour que l'historien des missions qui s'intéresse à un territoire donné puisse en définitive être victime d'une illusion créée par la documentation : inconsciemment, il peut être tenté de surévaluer le rôle des jésuites sous l'effet du déséquilibre des sources dont il

---

<sup>28</sup> L. CHATELLIER, *La religion des pauvres...*

dispose, dans la mesure où aucun dépôt d'archives n'offre, ni en qualité ni en quantité, des données comparables pour étudier l'activité des autres ordres. Schématiquement, trois grandes séries documentent l'histoire des missionnaires jésuites : les relations envoyées des provinces, qu'il s'agisse de relations annuelles, plus ou moins développées, ou de rapports plus ponctuels ; les correspondances, et tout particulièrement les instructions des Généraux ainsi que les lettres qu'ils adressent aux Provinciaux, aux recteurs de collèges ou à de simples *operarii*<sup>29</sup> ; les catalogues du personnel, qui permettent de connaître les emplois successifs d'un jésuite, mais aussi les jugements de ses supérieurs sur sa santé, sa personnalité et ses aptitudes. Favorisée par une abondance des sources qui touche à beaucoup d'autres de ses dimensions, l'histoire des jésuites à l'époque moderne connaît un important développement depuis quelques lustres, ce qui constitue la seconde explication du regain d'intérêt pour les missions de la Compagnie. Parmi les chantiers en cours, les plus féconds sont sans doute ceux qui ont trait à la place des jésuites dans les mutations intellectuelles et l'innovation culturelle<sup>30</sup> ; mais le trait le plus important à relever réside sans doute dans la volonté de cette historiographie renouvelée de prendre en compte l'ensemble des aspects et des activités de la Compagnie, dont l'apostolat missionnaire, facteur particulièrement stimulant pour les chercheurs qui s'intéressent à ce domaine. Plusieurs volumes d'actes de colloques en témoignent<sup>31</sup>, tout comme la récente mise au point publiée par la *Revue de synthèse*<sup>32</sup>.

Dans le champ de l'histoire des missions et des missionnaires jésuites, l'intérêt des chercheurs français s'est davantage porté sur les territoires loin-

---

<sup>29</sup> L'intérêt et l'abondance de la correspondance échangée entre Rome et les jésuites dispersés dans le monde tient à son statut de lien interne de la Compagnie, dès les origines. Sur cette question, voir particulièrement L. GIARD, « Introduction » à la section « Lettres et instructions » in IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, p. 619-627.

<sup>30</sup> En France, on retiendra particulièrement L. GIARD (dir.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris, 1995, et A. ROMANO, *La Contre-Réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Rome, 1999. Mais le renouveau historiographique est largement international, comme en témoigne notamment le volume de J. O'MALLEY, G. A. BAYLEY, S. J. HARRIS, F. KENNEDY (dir.), *The Jesuits. Cultures, sciences and the arts. 1540-1773*, Toronto, 1999. Pour un panorama général, A. ROMANO, « Histoire des sciences », in *Revue de synthèse*, t. 120, 2-3, p. 440-448.

<sup>31</sup> G. et G. DEMERSON, B. DOMPNIER, A. REGOND, *Les jésuites parmi les hommes aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Clermont-Ferrand, 1987 ; L. GIARD et L. de VAUCELLES (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*, Grenoble, 1996.

<sup>32</sup> *Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches* (t. 120, n°2-3, avril-septembre 1999). Une importante partie de ce numéro est consacrée aux missions de la Compagnie.

tains que sur l'activité en Europe<sup>33</sup>. Plusieurs thèses de grande qualité ont été délibérément centrées sur l'apostolat dans des portions des empires américains, tant espagnol que portugais. Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE s'est attachée aux missionnaires jésuites du Brésil à la charnière des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles<sup>34</sup>. Elle a confronté les projets et les entreprises missionnaires pour comprendre les logiques à l'œuvre ; elle a aussi identifié, parmi les emplois occupés par les pères, un profil missionnaire associant formation générale relativement sommaire et compétence dans la langue tupi ; elle a enfin porté une attention particulière à la critique des sources, en s'interrogeant sur les conditions et les finalités de leur production. Aliocha MALDAVSKY, de son côté, a étudié « l'identité missionnaire » de la province du Pérou, dans un arc chronologique assez voisin<sup>35</sup>. Dans ce cas aussi, sont mises en évidence des spécificités provinciales de l'emploi apostolique, ici fortement tributaire du voisinage d'un actif front d'expansion du catholicisme, le Paraguay, attractif pour les vocations missionnaires bien trempées ; au Pérou, le missionnaire – « ouvrier d'indiens » – est un peu un jésuite de « seconde zone » dans la hiérarchie interne de la Compagnie.

Ces deux thèses, qui témoignent de la vitalité de l'historiographie américaniste tout autant que du renouveau des études sur la Compagnie de Jésus, invitent l'une et l'autre à un renouvellement des questionnements sur l'histoire des missions de l'intérieur. Toutes deux mettent notamment en évidence combien la construction d'une chronologie de l'activité missionnaire doit tenir compte de l'intérêt que les autorités centrales de l'ordre lui portent. Il existe une périodisation globale, révélatrice de conceptions de la vocation de l'Ordre. En particulier, pour la période retenue, le généralat de Claude Aquaviva tient une place centrale par la relance de l'apostolat de la Compagnie qui le caractérise. En même temps, cette trame commune n'efface pas les singularités provinciales. L'un des grands mérites des travaux évoqués réside dans la mise en évidence des spécificités de chaque territoire : on y adapte et on y interprète les normes et les instructions émanant de Rome, à qui on relate l'activité déployée selon une rhétorique répondant aux préoccupations du Général. C'est donc un jeu complexe entre centre et périphérie de la Compagnie que révèlent les documents que l'historien retient comme sources de l'histoire des missions. La mise en évi-

---

<sup>33</sup> Au vu de la bibliographie récente produite concernant les autres pays européens, le phénomène semble propre à l'historiographie française.

<sup>34</sup> Ch. de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les ouvriers d'une vigne stérile...* La thèse à l'origine de cet ouvrage avait été soutenue en 1999 à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

<sup>35</sup> A. MALDAVSKY, *Recherches sur l'identité missionnaire de la province péruvienne...*

dence de la circulation de textes, mais aussi de celle des hommes, entre l’Ancien et le Nouveau Monde invite par ailleurs à approfondir la question des échanges dans les méthodes missionnaires de part et d’autre de l’océan. Quelle est la part commune entre l’évangélisation des amérindiens et l’apostolat auprès des paysans européens ? Dominique DESLANDRES avait déjà affronté cette question à partir du cas de la Nouvelle-France<sup>36</sup> ; il conviendrait, à coup sûr, de mener une enquête méthodique portant sur des espaces variés<sup>37</sup>. Mais l’interrogation la plus importante que l’historien de la mission de l’intérieur retient des récentes recherches sur l’apostolat en Amérique a trait à l’image désenchantée qu’elles en renvoient. Au Pérou comme au Brésil, malgré des nuances locales, se manifeste une crainte de la « perte » dans l’apostolat, considéré comme une véritable menace pour l’observance régulière ; parallèlement, les plus brillants sujets manifestent un assez vif dédain pour cet apostolat, qui parfois est atteint d’un plus large discrédit encore ; l’emploi de missionnaire occupe l’une des places inférieures dans la hiérarchie interne, et les nécrologes en apportent finalement la confirmation lorsqu’ils tentent d’en exalter la dignité en soulignant qu’il est lieu d’exercice des vertus de mortification et d’humilité. Le partage, par les jésuites, d’une conscience de supériorité de la société blanche pourrait laisser penser que les empires coloniaux sont les seuls territoires où se rencontre ce manque d’enthousiasme pour le travail apostolique auprès des plus humbles ; mais des indices d’une réticence analogue, exprimée en Europe, suggèrent que la capacité – supposée limitée – des indiens à recevoir le message n’est pas seule en cause<sup>38</sup>. Du coup, il est nécessaire de mettre en discussion la tradition historiographique qui veut que les ordres nouveaux aient été saisis d’un zèle général en faveur des missions au cours des premières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle. Pour ce faire, une nouvelle lecture des sources, à la lumière des conditions de leur production, s’impose. Au total, on le voit, la

---

<sup>36</sup> D. DESLANDRES, *Le modèle français d’intégration socio-religieuse, 1600–1650*. La question de la circulation des conceptions, des hommes et des méthodes a été récemment reprise par un colloque consacré à « L’espace missionnaire : lieux d’innovation et de rencontres interculturelles » (Québec, Université Laval, août 2001).

<sup>37</sup> Sur cette question, on trouvera des pages très riches dans P. BROGGIO, « Missioni interne e missioni extraeuropee. La circolazione delle strategie di evangelizzazione della Compagnia di Gesù nel mondo iberico nel XVII secolo », communication à paraître dans les actes du colloque « Histoire culturelle et histoire sociale : les missions religieuses dans le monde ibérique » (Paris, EHESS, mai 2000).

<sup>38</sup> Le phénomène est particulièrement relevé par Ch. GAUTHIER, *Activité missionnaire en frontière de catholicité. L’exemple du Valais et de l’ancienne Rhétie (1550–1650)*, à propos des jésuites, mais aussi des capucins.

richesse de l'historiographie relative aux jésuites des empires d'Amérique constitue une invitation à « déprovincialiser » l'histoire des missions de l'intérieur pour les envisager comme un volet d'une entreprise universelle et à en apprécier les spécificités dans les diverses contrées comme des variations autour de schèmes constitutifs communs. En d'autres termes, de nouvelles clés de lecture sont aujourd'hui disponibles pour les recherches sur l'apostolat de l'intérieur.

Même si cette piste demeure encore peu explorée, l'histoire de la spiritualité peut offrir un autre angle d'approche de l'apostolat en éclairant la démarche de ses acteurs<sup>39</sup>. Le cas des jésuites est, à nouveau, le mieux connu. Dès les origines, la Compagnie se définit comme apostolique, puisque tendue toute entière à la fois vers la gloire de Dieu et le salut du prochain. Toutefois, au cours de l'histoire de l'ordre, il est parfois nécessaire de rappeler cette ligne directrice, voire de lui redonner une actualité. C'est en particulier ce dont témoigne le généralat de Claude Aquaviva (1581–1615), étape importante dans l'histoire missionnaire de la Compagnie. En cette fin du XVI<sup>e</sup> siècle, avec la forte croissance du nombre des disciples d'Ignace de Loyola, l'identité de l'Ordre s'est un peu diluée ; certains jésuites s'engagent dans de multiples activités, notamment éducatives, alors que d'autres tendent à se replier sur la vie contemplative. Aquaviva invite alors la Compagnie à une profonde *renovatio spiritus*, c'est-à-dire à une réappropriation de ses idéaux originels<sup>40</sup>. Les instructions qu'il adresse en ce sens insistent sur la valeur de la mission, comme moyen et comme gage de la fidélité à l'esprit de la Compagnie naissante, car elle est liée par nature à l'itinérance, au dépouillement, à la disponibilité ou « disposition indifférente ». Pour Aquaviva, la mission n'est pas une activité parmi d'autres, mais bien le mode privilégié de réalisation de la vocation jésuite, et sa pratique – ou du moins son désir – témoigne de la fidélité à l'idéal de la Compagnie<sup>41</sup>. Les *Indipetae*, ces demandes de départ en mission que des pères adressent au Général, doivent être lues dans ce contexte comme des marques d'adhésion à l'attitude spirituelle prônée par le Général. De son côté, celui-ci écrit fré-

<sup>39</sup> L'histoire de la spiritualité, telle qu'entendue ici, n'est pas celle des doctrines et des auteurs les plus importants, mais comme un entre-deux entre cette histoire et celle de la culture des hommes d'Eglise. Le propos concerne plus précisément l'appropriation collective des doctrines spirituelles par les communautés religieuses, notamment dans le cadre de leur construction identitaire.

<sup>40</sup> M. de CERTEAU, « La réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva, 1581–1615 », in *Les Jésuites. Spiritualité et activités. Jalons pour une histoire*, Paris–Rome, 1974, p. 53-69.

<sup>41</sup> B. DOMPNIER, « La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur », in L. GIARD et L. de VAUCELLES (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque. 1540–1640*, p. 155-179.

quemment à des pères : « Vos Indes sont ici », pour leur signifier que la conformation à la spiritualité missionnaire n'exige pas nécessairement de traverser les océans à la recherche d'un terrain où l'apostolat s'exercera de manière extraordinaire, voire héroïque. Finalement, l'appel à la mission que lance Aquaviva de manière répétée ne répond pas seulement à sa conviction que « la moisson est abondante et les ouvriers peu nombreux » ; il dit aussi que le départ (ou la disposition au départ) ne vise pas exclusivement le salut de l'Autre, mais aussi (surtout ?) le propre salut de celui qui a revêtu l'habit des disciples d'Ignace. L'histoire de l'activité missionnaire dans les diverses provinces de la Compagnie correspond aux figures variées que prend la réponse à ces injonctions, dans un jeu complexe de relations entre le centre de l'ordre et la périphérie que sont les provinces ; c'est ce que mettent en évidence les études récentes sur le Brésil ou le Pérou, qui laissent percevoir les limites de l'adoption de l'attitude spirituelle prônée par Aquaviva.

L'enquête sur la spiritualité missionnaire, qui n'est encore que balbutiante pour la Compagnie de Jésus, mérite d'être étendue au-delà de cet ordre, en s'attachant plus particulièrement à plusieurs thèmes. Le premier est celui de l'influence de la spiritualité jésuite, que l'on sait importante. A titre d'exemple, la « méditation des deux étendards », que proposent les *Exercices spirituels*, structure la démarche et nourrit le discours de beaucoup de missionnaires. Il serait donc intéressant d'analyser plus précisément les références qui sont faites, au sein d'autres ordres et congrégations, aux textes fondamentaux de la Compagnie relatifs à l'apostolat, en portant attention à la chronologie, mais aussi à la diversité des lectures qui peuvent en être faites. Par ailleurs, les conceptions de l'activité missionnaire doivent être éclairées par des recherches sur le rapport que les divers textes normatifs établissent entre elles et les idéaux de détachement des biens, de disponibilité et d'obéissance, d'humilité et de mortification, partagés – avec des équilibres internes différents – par les diverses familles religieuses. En contrepoint, la difficulté à articuler la mission et le respect de l'observance régulière, rencontrée aussi bien avec les jésuites péruviens qu'avec les capucins suisses, invite à reconsidérer la place faite à l'apostolat dans la vie des communautés et des provinces. La question du rapport entre salut de l'Autre et salut de soi appelle aussi des investigations approfondies, tout comme celle du regard porté par les missionnaires de l'intérieur sur l'apostolat lointain ; la fréquente référence à saint François Xavier dans les écrits relatifs à l'apostolat en France suggère ainsi l'existence de modèles communs de comportement<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Je me permets de renvoyer ici à deux contributions personnelles à ce chantier : "*Pauperum more*. Détachement des biens et apostolat au temps de la Réforme catholique", in *Entre*

En définitive, de telles recherches ont pour objet d'aider à comprendre « ce qui fait courir<sup>43</sup> » les ecclésiastiques qui se consacrent à l'apostolat. Au-delà de leur intérêt propre, elles fourniront aussi des clés importantes pour la lecture des sources qu'ils ont laissées. Enfin, elles invitent à approfondir la question des enjeux des missions.

### **La mission au cœur du dispositif de la Réforme catholique**

Des travaux qui se donnent un objet voisin de l'histoire missionnaire et qui visent aussi à la compréhension du processus et des effets de la Réforme catholique ouvrent des pistes suggestives pour situer la place des missions dans les transformations religieuses et culturelles de ce temps.

L'histoire des groupements de dévots, qui avait déjà retenu l'attention de certains historiens au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>44</sup>, a été revisitée par plusieurs chercheurs, qui se sont penchés aussi bien sur la Compagnie du Saint-Sacrement et les compagnies de Propagation de la Foi que sur les congrégations mariales créées dans la mouvance des collèges jésuites<sup>45</sup>. A travers ces institutions, un arrière-plan de l'activité missionnaire se dessine d'une double manière. Tout d'abord, l'entreprise apostolique apparaît ainsi comme collective, bénéficiant de soutiens variés. Les compagnies financent des missions, dans les régions protestantes pour les compagnies de Propagation de la Foi, auprès des galériens ou des pauvres des villes pour la Compagnie du Saint-Sacrement ; parfois aussi, leurs membres ouvrent leur bourse pour le même motif, notamment par des fondations. Mais le soutien peut prendre bien d'autres formes, de l'information sur les lieux qui mériteraient un séjour des missionnaires au renfort de prêtres pour le ministère des confessions pendant les missions. Toute une nébuleuse dévote semble se mettre en mou-

---

*idéal et réalité. Actes du colloque international d'histoire "Finances et religion", Clermont-Ferrand, 1994, p.69-84 ; « Mission lointaine et spiritualité sacerdotale au XVII<sup>e</sup> siècle », communication à paraître dans les actes du colloque « L'espace missionnaire : lieux d'innovation et de rencontres interculturelles » (Québec, Université Laval, août 2001).*

<sup>43</sup> L'expression est empruntée au titre d'un article de D. Deslandres (« Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart ? Essai d'ethnohistoire d'une mystique d'après sa correspondance », in *Laval théologiques et philosophiques*, t. 53, 2, 1997, p. 285-300.

<sup>44</sup> On pense évidemment ici principalement à R. ALLIER, *La cabale des dévots. 1627-1666*, Paris, 1902.

<sup>45</sup> L. CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris, 1987 ; O. MARTIN, *La conversion protestante à Lyon (1659-1687)*, Genève, 1986 ; C. MARTIN, *Les compagnies de la Propagation de la Foi (1632-1685)*, Genève, 2000 ; A. TALLON, *La Compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667). Spiritualité et société*, Paris, 1990.

vement autour de cet apostolat, dont l'action, manifeste notamment lors des débuts de la congrégation des lazaristes, est perceptible à travers les correspondances de Vincent de Paul, d'Olier ou de Jean Eudes. Au-delà, membres ou non des compagnies, les dévots apportent, de diverses manières, une aide aux missions : dons en argent, fondations, hébergement, participation aux tâches d'instruction religieuse, constitution de bureaux d'accommodement... Finalement, les missionnaires bénéficient d'une « logistique » assurée par les dévots. Un tel soutien trouve son explication dans une communauté d'objectifs, et c'est le second volet de l'arrière-plan des missions. Les dévots sont en effet très attentifs au sort des pauvres, et plus particulièrement à la question de leur salut. Ils entendent leur apporter des secours tout à la fois spirituels et temporels, dans une conception de la charité qui ne sépare pas l'aumône du catéchisme, la nourriture de l'administration des sacrements. Les liens qui existent entre dévots et missionnaires invitent donc à considérer la mission comme l'un des éléments de l'entreprise de prise en charge des pauvres par les élites catholiques<sup>46</sup>.

On doit évidemment s'interroger sur le sens profond de la mise en place, à grande échelle, d'une telle organisation de la charité. Mais il faut auparavant compléter ce tour d'horizon des appuis dévots en examinant d'une part la place occupée par les femmes dans ce dispositif, d'autre part sur le rôle joué par les autorités. Les travaux relatifs à l'histoire des missions en Nouvelle-France ont clairement mis en évidence une activité apostolique des femmes dans la colonie ; les moniales surtout y participent pleinement aux entreprises de l'Eglise, qu'il s'agisse des ursulines ou des hospitalières<sup>47</sup>. Pourquoi, dès lors, ne pas transposer le questionnement aux missions françaises, d'autant que l'on connaît les liens unissant certains des artisans de la Réforme catholique à des dévotes, femmes de la haute société ou moniales, mystiques ou femmes d'action ? Sous réserve d'études plus approfondies, le rôle missionnaire des femmes n'apparaît pas aussi important de ce côté de l'Atlantique : le partage des rôles y est plus rigide et établi dans la société et, de son côté, l'Eglise veille plus étroitement au monopole du clergé sur les fonctions religieuses. En Nouvelle-France, le déficit de prêtres favorise cer-

---

<sup>46</sup> Sur la dimension principalement charitable de certaines missions, J.P. GUTTON, « Missions jésuites et bureaux de charité. XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles », in C. SORREL et F. MEYER, *Les missions populaires...*, p. 203-213.

<sup>47</sup> Voir notamment D. DESLANDRES, « Le rayonnement des ursulines en Nouvelle-France », in *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*, Saint-Etienne, 1994, p. 885-899 ; EAD., « Les femmes missionnaires de Nouvelle-France », in J. DELUMEAU (dir.), *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Paris, 1992, p. 74-84.

tainement la prise de responsabilités de femmes à la forte personnalité dont la présence sur place, dans des conditions de vie difficiles, a déjà pour motif une sensibilité à l'apostolat. Toutefois, on ne saurait pour autant négliger totalement l'assistance apportée aux missionnaires de l'intérieur par des femmes, qui sont plus souvent des séculières que des moniales. Parfois, il s'agit seulement d'une aide matérielle ; parfois aussi, plus rarement, certaines reçoivent la charge de participer à l'enseignement religieux, sous le contrôle du missionnaire, par exemple au début du siècle, en Bretagne, autour de Michel Le Nobletz.

Quant à l'engagement des autorités, il se manifeste principalement à l'occasion des missions de conversion des protestants. Celles-ci, par leur nature même, constituent autant d'agressions contre les communautés réformées dont elles visent la déstabilisation et l'éclatement, d'où des réactions de défense : les tensions s'accroissent alors fréquemment entre fidèles des deux confessions, des tentatives de mise en échec de la mission peuvent voir le jour, et la violence physique n'est pas toujours absente. Aussi le missionnaire prend-il généralement soin de ne commencer son apostolat qu'assuré de l'appui des gens de justice, de manière à ce que les perturbateurs ne demeurent pas impunis. Comme la magistrature fournit de gros bataillons aux compagnies dévotes, une telle protection est généralement aisée à obtenir. Dans certaines circonstances, les missionnaires reçoivent aussi un soutien direct du pouvoir monarchique : Louis XIII apporte son aide à l'installation de maisons de missions des capucins dans les Cévennes après la soumission de cette région et la paix d'Alès ; Richelieu finance sur ses deniers propres des expéditions en diverses provinces ; la révocation de l'édit de Nantes est accompagnée d'une grande campagne missionnaire dans un nombre important de diocèses, à laquelle prennent part de nombreux ecclésiastiques rémunérés directement par Versailles. La variété des modalités du soutien rend compte de l'intérêt jamais démenti que les pouvoirs portent aux missions et invite de ce fait à revenir à la question des enjeux politiques et culturels de cette forme d'apostolat<sup>48</sup>.

La mission peut être comprise, nous l'avons déjà relevé, comme un instrument privilégié par l'Eglise et le pouvoir politique pour imposer la mutation des comportements. En ce sens, elle participe au « disciplinement » (ou à la « disciplinisation ») de la société, processus désormais tenu pour constitutif de l'âge moderne, même si l'historiographie française n'a pas encore pleinement assimilé le concept. C'est à la fois d'Allemagne et d'Italie que

---

<sup>48</sup> L'attitude souvent plus réservée – mais peu étudiée – des pouvoirs locaux (seigneurs, noblesse terrienne) confirme à sa manière l'existence de tels enjeux.

sont venues les invitations à examiner le rôle des institutions religieuses dans cette mutation qui affecte tous les pays européens, quels que soient leur régime politique et leur confession, et qui touche aussi bien la maîtrise du corps que la régulation des relations sociales, l'orthodoxie des pensées que la contrôle des émotions : *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, s'intitulait le recueil, fondateur à bien des égards, publié en 1994. Pour un ouvrage légèrement postérieur, *Tribunali della coscienza*, Adriano PROSPERI choisit, pour sa part, un sous-titre rappelant les trois instruments principaux du disciplinement social en milieu catholique : les inquisiteurs, les confesseurs et les missionnaires<sup>49</sup>. L'invitation à revisiter l'histoire missionnaire sous cet angle est donc très explicite, et l'investigation déjà entreprise, du moins pour l'Italie. A vrai dire, en France également, de nombreux travaux existent autour de cette thématique, même s'ils ne font pas toujours explicitement référence à cette problématique précise. Ainsi, les recherches de Jean Delumeau sur la « pastorale de la peur » offrent-elles un abondant matériau en réponse au questionnement du disciplinement social<sup>50</sup>. Mais on peut aussi trouver des informations dans beaucoup d'études sur la prédication, sur le catéchisme ou, plus généralement, sur la pastorale. Pour l'histoire des missions, particulièrement, l'intérêt du concept de disciplinement réside surtout dans sa capacité à permettre une lecture globale des multiples aspects des méthodes mises en œuvre, auxquelles il restitue une cohérence d'ensemble. Aborder ces questions en termes de disciplinement, c'est choisir une clé d'intelligibilité de pratiques souvent analysées trop isolément les unes par rapport aux autres et, au-delà, permettre un renouvellement des questionnements par une problématique plus ferme<sup>51</sup>. Dans ce cadre, l'articulation de la mission par rapport aux au-

---

<sup>49</sup> P. PRODI (dir.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società tra medioevo e età moderna*, Bologne, 1994 ; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turin, 1996. Du même auteur, nombreuses pistes suggestives dans « Il missionario », in R. VILLARI (dir.), *L'uomo barocco*, Rome-Bari, 1991, p. 179-218.

<sup>50</sup> On pense ici particulièrement à la grande trilogie de J. DELUMEAU, *La peur en Occident. XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1978 ; *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1983 ; *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, 1989 ; du même auteur, pour le présent propos, il importe aussi de retenir *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1990. Dans la production récente, les travaux les plus stimulants autour des mutations culturelles et religieuses imposées à l'âge des Réformes sont ceux d'A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident. XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1998, et *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l'Europe moderne. XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2002.

<sup>51</sup> Pour une lecture de l'action des missionnaires jésuites en termes de disciplinement, M.-L. COPETE et F. PALOMO, « Des carêmes après le Carême. Stratégies de conversion et fonc-

tres moyens du disciplinement constitue une direction de recherche à privilégier à côté d'autres, plus amples encore, tel l'engagement respectif des Eglises et de l'Etat dans le processus<sup>52</sup>.

Même ainsi reformulée, l'enquête sur les missions reste largement centrée sur leurs agents, les objectifs poursuivis et les méthodes mises en œuvre. Elle demeure plutôt discrète sur leurs résultats, les abondants « fruits » que leur attribuaient les relations du temps. Et, sauf à adopter une démarche hagiographique excluant toute forme de distance par rapport à ces dernières, la question du résultat des entreprises missionnaires demeurera toujours, nécessairement, un trou noir de la recherche en histoire religieuse. Une telle limite doit cependant être relativisée de plusieurs manières, non sans écarter au préalable le néo-positivisme qui ne tient une enquête historique pour aboutie que si elle fournit des résultats chiffrés. Quand bien même l'historien serait à même de compter les conversions, quelle signification pourrait-il accorder à cette statistique ? Il convient certes de mesurer ce qui peut l'être, mais sans confondre instrument heuristique et acquis scientifiques. Et parfois la matière et les sources ne se prêtent pas à quelque comptabilité que ce soit, sauf marginalement. Pour les missions, il existe ainsi quelques tentatives heureuses d'utilisation des archives notariales pour évaluer l'impact de la pastorale missionnaire<sup>53</sup> ; mais, même dans de tels cas, l'on ne saisit – avec beaucoup de prudence méthodologique – que ses incidences à court terme, et non ses effets profonds. Surtout, il serait vain de prétendre isoler les effets de l'action des missionnaires de ceux des autres agents des mutations culturelles et religieuses : Réforme catholique et disciplinement social trouvent précisément leur force d'impact dans la conjonction d'efforts multiples et de moyens diversifiés. Plus précisément, si le discours missionnaire est de nature à remettre en cause des comportements et des pratiques et si l'on peut supposer qu'il est souvent le premier, chronologiquement, à rompre les ha-

---

tions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540–1650) », in *Revue de synthèse*, t. 120, n° 2-3, p. 359-380. Intéressante mise en perspective des recherches récentes sous l'angle du disciplinement dans F. PALOMO, « 'Disciplina christiana'. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna », in *Cuadernos de Historia moderna*, 18, 1997, p. 119-136.

<sup>52</sup> L'activité épiscopale de visite pastorale peut être relue sous cet angle, surtout lorsqu'elle se teinte, comme au Portugal, d'un volet d'enquête minutieuse sur les comportements. Voir à ce sujet B. LEAL, *La crosse et le bâton. Visites pastorales et recherche des pêcheurs publics dans le diocèse d'Algarve (1630–1750)*, thèse inédite (Bordeaux, 2002).

<sup>53</sup> Voir en particulier J. MAILLARD, « La mission du Père Honoré de Cannes à Angers en 1684 » in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t. 81, 1974, n° 3, p. 501-516.

*bitus*, il n'est pas possible d'envisager la question de son éventuel succès sans prendre en compte les agents du quotidien, aux méthodes moins démonstratives, dont la force tient à la présence durable sur le terrain : curés, maîtres d'école, membres des confréries de piété, notables dévots... De la même manière, il ne faut pas négliger la lente pénétration de la culture écrite et la circulation des livres et brochures aux marges du monde des lisants. Finalement, pour les missions proprement dites, l'analyse de leurs résultats relève peut-être surtout de la collecte d'indices autour de questions sensibles – telles que la relation au prêtre, ou encore au sacré – témoignant des attitudes qu'elles suscitent dans leur public. La quête d'indices doit aussi s'étendre à tout ce qui touche aux mutations éventuelles de l'imaginaire, par exemple à la conception du diable<sup>54</sup>. Dans ces divers domaines, la démarche consiste à mettre en évidence des inflexions introduites par la mission et que peuvent renforcer d'autres agents, avec une attention particulière aux « métissages » qui s'opèrent nécessairement entre le discours du missionnaire et la culture des missionnés<sup>55</sup>.

Ce dernier questionnement s'applique particulièrement à la sphère proprement religieuse, où il n'est pas certain que le message diffusé ait été assimilé sans modifications ou interprétations. La question mérite d'ailleurs d'être entièrement reprise, sans faire l'économie d'une analyse du discours véhiculé par les missionnaires. Celui-ci, loin de l'exposé de théologie méthodique et nuancé, peut tantôt opter pour une outrance pédagogique destinée à frapper les auditeurs par la crainte du châtement, tantôt préférer une démarche de conciliation entre le contenu de l'enseignement diffusé et les formes traditionnelles de la piété. Dans cette perspective, il faut particulièrement rechercher quel Dieu est enseigné par les missionnaires, examiner aussi quelles dévotions sont promues et quelle place est faite au culte des saints dans la pastorale des missions. Pour l'ensemble de ces questions, l'attention ne peut se porter exclusivement sur le contenu de la prédication<sup>56</sup> ; il convient aussi de s'attacher au théâtre baroque des missions, avec

---

<sup>54</sup> B. DOMPNIER, « Le diable des missionnaires des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », in *Les missions intérieures en France et en Italie...*, p. 233–246 ; D. DESLANDRES, « Le diable en mission. Le rôle du diable dans les missions en France et en Nouvelle-France », *ibid.*, p. 247–262.

<sup>55</sup> Pour une approche globale de ce type de phénomènes, S. GRUZINSKI, *La pensée métisse*, Paris, 1999.

<sup>56</sup> L'étude de la prédication se heurte à une double difficulté : les textes de sermons conservés sont rares ; leur analyse suppose de s'attacher aussi à la mise en scène qui les entoure, susceptible de renforcer certains effets du discours sur les auditeurs. Parmi les études sur la prédication, N. LEMAÎTRE, « Un prédicateur et son public. Les sermons du Père Lejeune et le Limousin. 1653–1672 », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 30, 1983, p. 33–65 ;

ses mises en scène de processions ou de cérémonies extraordinaires comme les Quarante-Heures. A une échelle pluriséculaire, l'historien de la pastorale peut parfois être tenté d'opposer un XVII<sup>e</sup> siècle de tridentinisation brutale, cherchant à instaurer une rupture profonde avec des formes de religiosité héritées du passé, et un XVIII<sup>e</sup> siècle au cours duquel l'Eglise catholique adapterait son message à l'attente des fidèles de la campagne, choisissant ainsi de « passer au peuple ». Les indices ne manquent pas, en effet, pour conclure à de profondes mutations du catholicisme romain entre ces deux siècles et à l'avènement d'une « religion des pauvres »<sup>57</sup>. Toutefois, les missions du XVII<sup>e</sup> siècle – comme celles du XVIII<sup>e</sup> – présentent peut-être trop de nuances différentes, liées aux contextes de leur déroulement comme aux spiritualités des missionnaires, pour qu'il soit possible de conclure de manière aussi tranchée à une évolution de ce type : le XVIII<sup>e</sup> siècle n'ignore pas les missions de tonalité sévère, tandis que la pastorale du XVII<sup>e</sup> siècle a aussi transigé plus fréquemment qu'on ne le pense avec une religiosité traditionnelle du recours.

Ce débat, à lui seul, suffirait à montrer combien l'histoire des missions dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle suscite aujourd'hui de nouvelles interrogations, conduisant à des révisions historiographiques. Il est vrai qu'elle bénéficie d'une conjoncture favorable, celle d'une histoire religieuse en voie de « dé-provincialisation » d'un triple point de vue : les thèmes de recherche choisis, notamment pour les thèses de doctorat, en rompant avec la tradition de la monographie diocésaine, se construisent souvent autour d'une problématique ferme ; les historiens sont maintenant convaincus que les archives ne sont pas toutes à leur porte et que le détour par Rome s'impose pour traiter du catholicisme en France<sup>58</sup> ; l'histoire religieuse, sans rien perdre de ses caractères spécifiques, est profondément liée à l'histoire culturelle, dans sa démarche et ses méthodes. On ne saurait négliger non plus que la vitalité de

---

B. DOMPNIER, « La predicazione di missione dei Cappuccini nel XVII secolo. Temi e metodi », in *La predicazione cappuccina nel Seicento*, Rome, 1997, p. 223-247. Sur la mise en scène des prédications de mission en Italie, G. ORLANDI, « Missioni parrocchiali e drammatica popolare »... ; B. MAJORANA, « Elementi drammatici della predicazione missionaria. Osservazioni su un caso gesuitico tra XVII e XVIII secolo », in G. MARTINA et U. DOVERE (dir.), *La predicazione in Italia dopo il concilio di Trento*, p. 127-152 ; EAD., « Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) »...

<sup>57</sup> Cette formule est celle du titre de l'ouvrage de Louis Châtellier, déjà cité, qui met en évidence ces évolutions.

<sup>58</sup> La large ouverture de l'Ecole française de Rome aux chercheurs d'histoire moderne et contemporaine, depuis un quart de siècle, a largement facilité cette meilleure prise en compte des sources romaines par la recherche en histoire religieuse.

l'historiographie des missions lointaines stimule celle de l'apostolat de l'intérieur.

Toutes ces raisons font que l'histoire des missions de l'intérieur demeure un chantier au plein sens du terme, avec des perspectives de travail nombreuses. On l'a déjà dit, la collecte et l'édition scientifique des sources en sont à leurs balbutiements : le bilan est maigre en ce domaine, et la méthodologie insuffisamment assurée. Du point de vue des objets de recherche, plusieurs méritent une attention particulière. Ainsi, les Cévennes, observatoire privilégié pour l'étude de la reconquête missionnaire des régions protestantes, attendent-elles encore que l'on dépouille méthodiquement les abondantes sources romaines qui les concernent<sup>59</sup> ; des thèmes tels que la place de l'apostolat dans les différentes doctrines spirituelles, la réception de la littérature relative aux missions lointaines, ou la place respective de l'imprimé et de l'image dans les stratégies de conversion n'ont encore suscité que des travaux très ponctuels. Mais il y a tout lieu de demeurer optimiste : l'histoire de la mission, désormais comprise comme l'un des instruments du façonnement de l'individu moderne, est entrée depuis quelques années dans une conjoncture favorable.

---

<sup>59</sup> L'histoire des missions dans les Cévennes n'est certes pas inconnue, et l'on trouve de précieuses informations à leur sujet dans R. SAUZET, *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de Nîmes au XVII<sup>e</sup> siècle* ; THEOTIME DE SAINT-JUST, *Les Capucins de l'ancienne province de Lyon*, Saint-Etienne, 1951-1957, 3 vol. ; J.-R. ARMOGATHE, *Missions et conversions dans le diocèse de Mende au XVII<sup>e</sup> siècle (1629-1702)*, thèse inédite (Paris, 1970). Mais le corpus des archives romaines, qui seul permettrait une étude méthodique selon les orientations actuelles de l'histoire des missions, demeure inexploité.

**HOLBACH ET ROUSSEAU  
DANS LA LITTÉRATURE HONGROISE  
DE LA FIN DU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE : UN TOURNANT  
DANS L'HISTOIRE DE LA SENSIBILITÉ**

**Attila Debreczeni**  
Université de Debrecen

**1. Controverses au tournant des années 1780 – 1790**

**a) *Holbach et les « naturalistes »***

Dès la fin du règne de Joseph II et pendant quelques années après sa disparition, on assiste en Hongrie à un développement rapide des forums de l'esprit public. La vie littéraire est le théâtre alors d'importantes discussions dont nous ne retiendrons ici que celles qui portent, d'une part, sur la manière dont on doit juger les « naturalistes » et, d'autre part, celles qui soulèvent le problème de l'âme. Tantôt ces controverses présentent un caractère plutôt scientifique, tantôt elles ont des implications manifestement religieuses, apologétiques. En 1789, lorsque le journal *Hadi és Más Nevezetes Történetek* [= Récits de guerre et autres histoires mémorables] met au concours la rédaction en langue hongroise d'ouvrages psychologiques, on récompense celui du kantien Péter Bárány. A la même époque, la revue *Orpheus* engage un débat sur la nature et l'immortalité de l'âme, débat qui se prolonge dans l'abondante correspondance de Ferenc Kazinczy.

On aborde les grandes questions philosophiques, à savoir si l'âme est une substance ou une fonction du corps ; en quoi consiste sa faculté de penser ; si elle est immortelle ou périssable avec le corps. La discussion, sur le problème notamment de l'immortalité, est bien entendu inséparable des campagnes

apologétiques de l'époque. Le combat contre les « naturalistes », pourtant peu nombreux à exposer de manière systématique leur cosmogonie, est alors d'une acuité extraordinaire. Dans le vocabulaire des austères docteurs de l'Église, « naturaliste », synonyme d'impie, désigne l'esprit mondain et éclairé, tel qu'il s'incarne dans le *Système de la Nature* du baron d'Holbach.

Cette œuvre, publiée sous le nom de Mirabaud, fut souvent attribuée en Hongrie à Helvetius, le texte de l'édition de Londres de 1777 ayant été repris tel quel dans l'édition en quatre volumes des œuvres de ce dernier. La plupart des contemporains renvoient à cette édition, relativement répandue, dont le plus grand poète hongrois de l'époque, Mihály Csokonai Vitéz devait même traduire une partie. Au lieu de tenter une reconstitution philologique de cette réception, il nous semble plus intéressant de situer le *Système de la Nature* par rapport à la pensée contemporaine. C'est que les docteurs de l'Église n'étaient pas les seuls à identifier la position de son auteur avec celle des naturalistes, d'autres l'avaient fait tout en se prononçant sur la question dans un esprit différent.

Dans l'avant-propos de sa traduction de Sander, *Az istenek jósága és bölcsessége a természetben* [= Bonté et sagesse des dieux dans la nature], Samuel Nagy, un étudiant de Debrecen, d'obédience kantienne, mentionne le célèbre ouvrage du baron d'Holbach, mais en des termes fort ambigus puisqu'il met en relief d'une part la clarté et la franchise du philosophe dans son entreprise de destruction de la croyance en Dieu, fondement de la religion et du bonheur de l'homme, et qu'il voit d'autre part en l'auteur « un Sage, Ami de la Nature », non sans déplorer ensuite la séduction que cet « avorton » exerce sur « tant de jeunes demi-savants précipités dans l'abîme de ce malheureux scepticisme ».

Deux revues importantes de l'époque, *Mindenek Gyűjtemény* et *Magyar Museum*, publient en traduction, indépendamment l'une de l'autre, *Az antipárosi barlang* d'Engel, un auteur qui accorde une place centrale à l'ouvrage d'Holbach. C'est un dialogue dont l'un des acteurs s'efforce précisément de persuader son interlocuteur, un esprit obtus, du caractère dangereux de ce livre, dangereux surtout pour ceux qui n'ont pas le savoir qu'il faut pour en mesurer les conséquences. L'interlocuteur en question, un baron, ne se laissant pas convaincre, son partenaire profitera d'un moment d'inattention pour jeter le livre au feu. Ce qui ressort pourtant de ces exemples, c'est que l'œuvre d'Holbach n'est pas condamnée d'avance, que l'on considère l'auteur comme un esprit sérieux qui mérite qu'on discute ses idées, tout en tenant compte de leur impact, fort différent selon le degré de culture des lecteurs. Il semble bien que l'œuvre d'Holbach ait tenu une place

privilegiée dans le discours public et littéraire de l'époque ; les jugements qu'elle provoquait en disaient long des positions respectives des adversaires.

### **b) entre superstition et irréligion**

Au cours de ces débats d'idées, on peut distinguer assez nettement quatre types de réaction. L'apologétique (qu'elle soit catholique ou protestante) juge condamnable et persécute par tous les moyens toute déviation par rapport aux thèses de l'orthodoxie théologique. Tout à l'opposé se trouvent ceux qui représentent le naturalisme et l'anticléricalisme radicaux des Lumières, incarnés, semble-t-il, dans la figure diabolique du « naturaliste », telle qu'elle est dépeinte par les théologiens. Si les transitions entre ces deux positions extrêmes sont nombreuses, elles ne se concentrent pas moins autour du kantianisme, singulièrement répandu au début des années 1790, en particulier dans les collèges réformés et les séminaires centraux. Ce qui intéresse alors avant tout dans la philosophie de Kant, c'est sa façon de comprendre le rapport de la religion et de la morale et le problème de son fondement, bref tout ce qui peut conduire à une conception philosophiquement moderne et temporelle de la religiosité, face aux extrémismes de l'orthodoxie et du naturalisme. Considéré d'un tel point de vue, le « naturalisme » d'Holbach n'est pas rejeté parce que contraire aux enseignements de l'Église mais parce qu'il ne tient pas compte des limites originelles de la connaissance en attribuant à l'homme sensible un pouvoir qu'il ne saurait posséder.

C'est par rapport aux extrêmes que se définit la position de Kazinczy qui la caractérise ainsi dans l'éditorial de sa revue *Orpheus* : « L'un de mes objectifs sera LE BON SENS. – Je me garderai bien de l'appeler *Diffusion des Lumières, Aufklärung, Éclaircissement*<sup>1</sup>, car certains les confondent volontiers avec l'*Indifférentisme, l'Irréligion* et le soi-disant *Naturalisme* ou *Déisme*, en poussant les hauts cris comme le hibou d'Helvétius dès qu'un rayon de soleil et sa chaleur pénètrent dans leur grotte obscure. » « Ce que j'entends ici par *bon sens* [...] c'est une RELIGION purgée de SUPERSTITION, une PHILOSOPHIE exempte d'AFFIRMATIONS ANTICIPÉES<sup>2</sup>. » On voit bien que c'est en les opposant à quelque chose que la religion et la philosophie sont définies ici, d'une manière plutôt vague, faute de définir ce qu'il faut entendre par superstition ou par « affirmations anticipées », faute de savoir si cette dernière expression renvoie à une catégorie philosophique, l'équivalent en quelque sorte de l'apriorisme, ou si elle

<sup>1</sup> En français dans le texte.

<sup>2</sup> Équivalent approximatif du hongrois « *elve állatások* ».

s'emploie tout simplement, comme le contexte semble l'indiquer, au sens de préjugés pour réclamer le droit au libre examen. Dans ses lettres, comme dans sa revue, Kazinczy ne cesse pas de répéter qu'on n'a pas tort d'obéir à la voix intérieure de la raison, tant et si bien qu'il applique ce précepte même à un de ses adversaires qui défend contre lui la religion : « Qu'il ne se prive pas de dire ce dont l'a persuadé sa conscience. »

Quant à la superstition, il n'a pas des mots assez durs pour la dénoncer. Dans une lettre qui recourt à la symbolique d'une brochure franc-maçonne, il se caractérise lui-même comme quelqu'un qui veut arracher « le poignard sanglant des mains de la Superstition » en même temps que son masque.

C'est le même esprit qui l'amènera à traduire l'ouvrage d'inspiration visiblement holbachique d'Hollmann, *L'économie de la Nature*, à nier l'immortalité de l'âme à partir d'arguments empruntés surtout à d'Holbach et à Voltaire, à affronter les vigoureuses attaques venant de l'apologétique de l'Église. Dès 1786, il tient à situer sa pensée par rapport à quelque juste milieu, « entre la Superstition et l'Irréligion ». Certes, ce qui prédomine alors chez lui, c'est la lutte contre la superstition, c'est l'orientation naturaliste de son évolution, malgré son attirance vers l'idéologie du juste milieu.

Le fait de vouloir se tenir à égale distance des extrêmes, la quête d'un moyen terme, c'est là une attitude qui, comparée à l'homogénéité relative des précédents antagonismes, se distingue surtout par son caractère différencié, sinon franchement confus. Rien ne l'illustre mieux que ce mélange d'éléments holbachiques et rousseauistes qui entre dans sa vision du monde d'une manière à vrai dire peu réfléchie. Une fois de plus je pense moins aux emprunts textuels qui sont d'ailleurs nombreux, qu'au fait même que l'orientation naturaliste rejoint ici l'acceptation inconditionnelle de la thèse de l'autonomie de l'homme qui lui sert en quelque sorte de caution. Kazinczy décrit la crise religieuse de sa jeunesse en s'inspirant de l'*Émile* de Rousseau dont la lecture l'avait poussé vers les tendances radicales de la libre pensée. D'un autre côté cependant la confession du vicaire savoyard suscite en lui une exigence de religiosité intérieure dont tout naturaliste qu'il soit, il ne pourra s'écarter.

Si ces éléments de pensée éclectiques peuvent voisiner chez lui sans difficulté, c'est que, à la différence du kantianisme et du naturalisme, leur enjeu n'est pas proprement philosophique. Il s'agit de savoir si l'idée de l'homme que l'on se représente comme un être physique soumis au pouvoir des sens, est compatible avec celle de la morale et de la religion. Au-delà des prises de position de caractère philosophique, dans la littérature même, on voit se dessiner la figure de l'homme sensible. Le héros des romans sensibles (genre

cultivé par Kazinczy aussi) est un enfant de la nature, livré aux déterminations d'ordre physique, possédant néanmoins d'excellentes qualités morales, d'où l'ambivalence foncière que l'on vient de décrire (être à égale distance des extrêmes), et qui n'a pas besoin d'être développée sur le plan théorique. Pour mieux comprendre cependant la nature de cette position idéologique et littéraire, il convient de jeter un coup d'œil sur l'évolution de l'idée de sensibilité au point de vue déjà évoqué de la morale.

## 2. La sensibilité comme notion philosophique

### *a) tendances de philosophie morale*

Dans la pensée européenne, depuis l'âge moderne, on observe une forte tendance à attribuer, en maintenant le dualisme du corps et de l'âme, une importance toujours plus grande à la sensibilité. L'empirisme, la théorie sensualiste de la connaissance ont orienté dans une nouvelle direction la réflexion sur l'homme : les sens et l'expérience passent pour primordiaux dans le rapport qu'entretient l'homme avec le monde. La sensibilité est déliivrée ainsi de son état de soumission totale pour connaître, en tant que fait incontournable et en tant que valeur, toute une série de métamorphoses qui lui confèrent un poids accru.

Dans une telle vision dualiste de l'homme, la valorisation du principe corporel soulève forcément de nouveaux problèmes. Comment concilier en effet, dans ces conditions, la morale avec l'idée du bonheur et, d'une manière générale, comment jeter les bases d'une éthique universellement valable si chaque homme recherche, en obéissant à sa propre sensibilité, son bonheur individuel ? Quel ordre du monde peut-on concevoir à partir d'une telle vision ? On a cherché pendant longtemps à y répondre en laissant intact le caractère duel de la structure de base, d'où des contradictions insolubles que l'on s'efforçait en vain d'occulter dans les différents systèmes, ceux-ci se nourrissant de principes opposés. Les tentatives pour intégrer sensibilité et morale dans un seul et même système ne pouvaient échapper aux contraintes d'une situation de pensée à structure antinomique, quelque efforts que l'on ait déployés par ailleurs pour les ignorer.

Si l'on fait abstraction, à propos du fondement de la morale, des réponses habituelles proposées par les théologiens, par ailleurs attentifs au rôle de la sensibilité, on constatera l'existence de deux tendances principales. Pour les uns, la sensibilité étant un facteur déterminant, on s'efforcera d'en déduire une morale de valeur générale. C'est cette tendance qui s'exprime dans les

théories de l'égoïsme, comme dans les différentes cosmogonies naturalistes apparues en Angleterre (Hobbes, Mandeville, etc.) et développées en France au XVIII<sup>e</sup> siècle (chez Helvétius, d'Holbach, La Mettrie par exemple). Désireux de tenir le milieu, les représentants de l'autre tendance, qu'ils usent d'arguments rationalistes ou de caractère affectif, cherchent à établir un système qui ferait dériver la morale de la nature humaine, mais une morale censée s'accorder avec l'harmonie universelle du monde. Cette tendance à dominance anglaise s'affirme depuis les platoniciens de Cambridge et les représentants de *moral sense* jusqu'à Diderot, Wieland (et bien d'autres).

A l'intérieur de cette tendance, d'incessantes controverses séparent, certes, l'argumentation rationaliste fondée sur le bon sens commun à tous les hommes et l'émotionnalisme qui définit la morale comme un sentiment intime de l'homme. Ces divergences n'excluent pas pour autant l'existence de points communs, dans la mesure où il s'agit dans tous les cas de combattre une sensibilité hypertrophiée donnant lieu à des éthiques égoïstes, de s'opposer au relativisme moral. Les théories de l'égoïsme intelligent, les cosmogonies naturalistes avec leur vision sensualiste de l'homme et leur caractère déterministe se rattachent plutôt aux traditions aristotéliennes. A l'arrière-plan de ces deux systèmes, on devine (et ce n'est pas un hasard) d'un côté le modèle cartésien, de l'autre le modèle newtonien de l'univers.

Aux XVII<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècles, les controverses philosophiques sur la morale s'amplifient donc autour de ces deux tendances générales, tout en présentant un certain nombre de variétés qui ne nous retiendront pas ici. Après et à côté des polémiques entre Hobbes et Cudworth, Shaftesbury et Mandeville, Hutcheson et Hume, l'affrontement fut particulièrement violent en France, dans les années 1750-1760. Les batailles d'idées qui opposaient entre autres Voltaire et Rousseau, Diderot et Helvétius, Rousseau et Diderot, Helvétius et Rousseau, firent ressortir les dernières limites de toute tentative de conciliation de la sensibilité avec la morale, de la morale avec le bonheur. Le caractère antinomique de la situation de base devenant de plus en plus évident, il fallait absolument trouver réponse à la question fondamentale de savoir si, en partant de la primauté des besoins physiques, on pouvait fonder des valeurs morales, s'il était possible de dépasser l'étroite sphère des intérêts sans admettre du même coup l'existence d'un sentiment moral inné.

### ***b) antinomie et autonomie***

La résolution de l'antinomie n'était possible que dans une autre structure de pensée. Hume découvre que la notion de conscience, de plus en plus répandue dans la philosophie de l'époque, implique l'utilisation normative de la *nature*, où ce qui *est* est remplacé par ce qui *doit être*. L'importance de

cette distinction réside dans le fait qu'elle n'impose plus la nécessité de concilier sensibilité et morale, qu'elle permet de fonder une morale tout en admettant le pouvoir de la sensibilité. C'est ce qui devait caractériser fondamentalement la pensée de Rousseau également. Rousseau de son côté fonde la morale sur ce sentiment intime qu'il appelle, comme bien d'autres avant lui, conscience : « Conscience ! Conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal » – s'écrie le vicaire savoyard dans *Émile*. Cette conscience est à elle seule suffisante pour fonder la morale, sans recourir à l'hypothèse de son harmonie avec le monde ou un quelconque principe naturel qui lui serait extérieur. La conscience est une voix divine, de par sa nature infaillible ; comme le dira le vicaire savoyard : « Je n'ai qu'à me consulter sur ce que je veux faire : tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal. »

Le fait de séparer le fondement de la morale d'avec la sensibilité n'a pourtant permis qu'en apparence la solution de l'épineux problème de l'antinomie qui devait resurgir ensuite sous une autre forme. À considérer la morale comme indépendante de l'empirisme du monde humain soumis aux sens et à la sensibilité, on risque de se retrouver devant une dangereuse polarisation des valeurs où une morale abstraite qui représente le bien absolu s'oppose à la négativité non moins absolue du monde réel. Dans un tel rapport antithétique, toute possibilité de communication devient problématique : mesuré à l'aune d'une morale infaillible dictée par la conscience, le monde ne peut qu'échouer, le développement de la civilisation entraînant la corruption morale du fait de l'assouvissement des plaisirs et des passions, du fait que la sensibilité gagne chaque jour du terrain dans la vie des hommes. Ce qui revient à dire que critiquer la civilisation et demander à l'individu de réprimer ses désirs spontanés ne font qu'un, que c'est quelque chose qui découle de la discordance extrême et fatale qui règne dans l'homme. C'est ainsi que Rousseau, en distinguant rigoureusement morale et sensibilité, en vient à opposer l'homme et le citoyen, l'homme de la nature, condamné à la solitude, à l'être social qui réprime radicalement ses penchants naturels. L'infaillibilité politique du législateur et l'instinct sûr du vicaire savoyard à l'écoute de sa conscience représentent en fait le même principe, mais dans des limites de validité différentes : le principe d'autonomie qui semble ménager une porte de sortie devant l'antinomie de la sensibilité et de la morale.

### ***c) la sensibilité à un tournant ontologique***

L'homme en tant qu'être moral autonome constitue un élément essentiel de la philosophie critique de Kant. On sait quels liens rattachent cette révi-

sion critique aux œuvres de Hume et de Rousseau, lues au début des années 1760. Kant devait lui-même reconnaître : c'est Rousseau qui l'avait « redressé » et c'est la « mise en garde » de Hume qui l'avait réveillé bien des années plus tôt de sa « somnolence dogmatique ». Grâce à ce contact qui ébranla tout l'édifice de ses projets philosophiques, il comprit la stérilité des méditations métaphysiques et la nécessité, dans l'élaboration d'une morale, de partir de l'idée des limites originelles du savoir humain. Il comprit qu'on ne saurait fonder la morale sur les sensations non plus, seule l'autonomie morale pouvant servir à l'homme de point de départ. Comme l'observe Heidegger (dans *Kant et le problème de la métaphysique*), Kant fut le premier à concevoir la sensibilité non pas à la manière des sensualistes, mais comme un concept ontologique. L'homme n'est pas défini comme un être sensible, purement physique, mais comme un être qui a ses limites.

Cette réinterprétation ontologique de la sensibilité se trouve déjà en germe dans la pensée de Rousseau, comme l'a démontré Paul de Man dans *Les allégories de la lecture*, en décrivant l'acte de juger comme une « déconstruction de la perception » et en qualifiant de ce point de vue-là la *profession de foi* de texte plutôt prékantien que néocartésien. En relevant un tel point commun, nous n'avons pas l'intention de gommer les différences fondamentales qui les séparent, seulement de mettre en relief ce qui a changé dans l'usage même de la notion de sensibilité, employée à l'époque *grosso modo* dans deux sens différents : en impliquant l'idée de détermination physique, le mot désigne d'un côté la faculté de ressentir des sensations, et d'un autre côté, la disposition à ressentir des sentiments, des émotions, signe de délicatesse et d'excellence morale. Ces significations n'ont toutefois pas la même valeur, la première ayant un contenu philosophique relativement précis, tandis que l'autre est une catégorie axiologique plus difficile à circonscrire. Dans la pensée de Rousseau, puis de Kant, le tournant ontologique signifie une rupture par rapport au premier sens : à vrai dire, la notion de l'être enfermé dans ses limites ne fait plus partie du champ notionnel de la sensibilité pour la simple raison qu'elle lui est opposée. Et c'est sur ce point précis que s'ouvre un espace pour la formation de l'autre sens, sans que celui-ci ait un lien causal avec le premier, puisque ces sens ne cessent pas de coexister à l'époque dans des contextes, certes, fort différents. Il s'agit bien plutôt d'un rapport d'analogie : la sensibilité au sens de « délicatesse », d'« excellence morale » correspond à cette « autonomie morale » qui caractérise l'être fini, notamment dans l'usage qu'en fait la littérature, par le truchement principalement des héros de roman et des recueils de maximes et d'exemples.

Ainsi, en évoquant à propos de la réception hongroise de Rousseau et d'Holbach à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les controverses de l'époque, on se trouve devant une singulière révision de la notion de sensibilité. Ce qui explique que, dans le voisinage des prises de position des apologistes, des naturalistes et des kantien, on distingue encore un autre mode de penser à la fois spécifique et confus. Dans la foulée de la réception simultanée des idées philosophiques par ailleurs incompatibles d'Holbach et de Rousseau, on en isolait, sans le moindre rapprochement entre elles, les principes d'un naturalisme radical et l'idée de l'autonomie morale de l'homme. La notion de sensibilité pouvait ainsi abriter la dichotomie de la morale et des déterminations physiques, à condition de les arranger d'une certaine façon, en tenant compte à la fois de leur caractère antagonique et de leur proximité. L'exemple déjà cité de Ferenc Kazinczy est d'autant plus significatif que c'est dans des textes théoriques qu'il fait ressortir cette dichotomie dont on isolait les termes dans les débats philosophiques aussi bien qu'au niveau des héros littéraires de l'époque.

## PRINCIPALES RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

La présente communication s'inspire des chapitres d'une monographie en cours de préparation qui contient le détail de l'appareil philologique. Ici, nous nous bornons à indiquer les principaux ouvrages consultés.

Erik ERÄMETSÄ : *A Study of the Word 'Sentimental' and of Other Linguistic Characteristics of Eighteenth-Century Sentimentalism in England*, Helsinki 1951.

Robert MAUZI : *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1960, surtout 9 – 79, 109 – 148, 293 – 313, 432 – 495.

Jean EHRHARD : *L'idée de nature dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1963, surtout les chapitres *Nature et morale* et *Nature et bonheur*, 331 – 396, 541 – 608.

József SZAUDER : *Az Estve és Az Álom keletkezése* [= La genèse de deux poèmes de Csokonai], in id. : *Az Estve és Az álom*, Budapest, 1970. 220 – 269.

Gerhard SAUDER : *Empfindsamkeit*, t. I, Stuttgart, 1974, surtout 50 – 124.

- Roland MORTIER : « *Sensibilité* », « *Néo-classique* » ou « *Préromantisme* », in *Le Préromantisme*, Actes du Colloque de Clermont-Ferrand, Paris 1975, 310 – 318.
- A francia felvilágosodás morálfilozófiája* [La philosophie morale des Lumières en France], textes choisis et présentés par Mária LUDASSY, Budapest, 1975.
- Ferenc BÍRÓ : *A fiatal Bessenyei és íróbarátai* [= Le jeune Bessenyei et ses amis écrivains], Budapest, 1976, surtout 5 – 60.
- Brit moralisták a XVIII. században* [= Moralistes britanniques au XVIII<sup>e</sup> siècle], choix par György MÁRKUS, postface de M. LUDASSY, Budapest, 1977.
- James ENGELL : *The Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*, Harvard University Press, 1981.
- Janet TODD : *Sensibility*, Methuen, London – New York 1986.
- Georges GUSDORF : *Fondements du savoir romantique*, Paris, 1982.
- Michel DELON : *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770 – 1820)*, Paris 1988.
- Markman ELLIS : *The Politics of Sensibility*, Cambridge University Press, 1996.
- Jerome MCGANN : *The Poetics of Sensibility*, Clarendon Press, Oxford 1996.
- Laurent COURNARIE – Pascal Dupond : *La sensibilité*, Paris, 1998.
- Florence LOTTERIE : *Littérature et sensibilité*, Paris, 1998.
- Paul de MAN : *Az olvasás allegóriái*, Szeged 1999.
- Martin HEIDEGGER : *Kant és a metafizika problémája*, Budapest. 2000.

**PIERRE ROUSSEAU,  
CRITIQUE DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU  
(1756 – 1786)**

**Jacques Wagner**  
Université Blaise-Pascal  
Centre de Recherches Révolutionnaires et Romantiques

Permettez-moi d'abord de remercier Jean-Luc FRAY, directeur de la Maison de la recherche, sans la sollicitude ni les encouragements duquel je ne serais probablement pas parmi vous aujourd'hui pour des raisons qu'il connaît bien ; et je l'aurais vivement regretté pour des raisons personnelles aussi : en 1982, mon ami Édouard BÉNÉ, alors professeur hongrois associé à l'Université de Rennes où il initiait à la littérature du XVIII<sup>e</sup> siècle les mêmes étudiants que moi, mais avec un brio incomparable, m'avait résumé les communications du colloque franco-hongrois tenu à Tihany en 1977 et m'en avait offert les Actes, publiés en commun à Paris et à Budapest en 1982<sup>1</sup> ; je l'aurais aussi regretté pour des raisons professionnelles car l'initiative d'un tel colloque remet en la mémoire d'un dix-huitiémiste, les contacts intellectuels que les érudits et les savants suscitèrent durant l'Ancien Régime, entre la France et l'Europe centrale, grâce aux Académies parisiennes et provinciales. Je l'aurais encore davantage regretté du fait de la présence d'un éminent chercheur dix-huitiémiste venu d'une Hongrie si familière aux intellectuels français d'alors. Clermont renoue ainsi avec une tradition des Lumières européennes dont nous nous sentons les héritiers heureux.

---

<sup>1</sup> *Objet et méthodes de l'histoire de la culture*, éd. par Béla KÖPECZI et J. LE GOFF (CNRS et Akadémiai Kiadó, 1982).

En contrepartie, j'ai peur que le sujet que je vous propose reste en deçà des attentes de notre rencontre. Je n'ai retenu de la proposition de mon collègue Attila DEBRECZENI que le cas de Jean-Jacques Rousseau ; ma seule excuse tient au choix du *corpus* retenu : le *Journal encyclopédique*, rendant compte des publications récentes, ne rencontrait pas souvent la signature de d'Holbach qui recourait à des ruses de clandestin, comme on le sait, pour diffuser ses brûlots d'athéisme militant et d'autre part le journal ne se serait pas aventuré à en rendre compte par crainte de la censure (il en connut les foudres venues de Louvain, dans une version ecclésiastique plutôt sévère<sup>2</sup> en 1759) tandis que la présence de Jean-Jacques Rousseau est constante. Toutefois, nous rencontrerons d'Holbach au coin d'une page ou d'une autre. À cette première consolation, s'en ajoute une seconde car nous travaillons nous aussi sur une question de réception et s'en ajoute enfin une troisième car le document sur lequel nous travaillons est doublement intéressant : qualitativement, il est représentatif des Lumières françaises, par sa proximité avec la mouvance encyclopédiste, et quantitativement sa diffusion européenne, sa longévité exceptionnelle (1756-1793) et la masse de ses comptes rendus d'ouvrages récents, des œuvres inédites publiées ou présentées, des nouvelles bibliographiques ou événementielles consacrées au monde des lettres<sup>3</sup>, offre une image vivante et riche entre 1756 et 1785 des activités culturelles en Europe. Concurrençant sciemment le *Journal étranger* lancé en 1754, il présente des auteurs de toutes les langues européennes du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest.

Mais il ne néglige en rien les auteurs français et, parmi eux, Jean-Jacques Rousseau fait belle figure, au moins quantitativement.

Une question de méthode oriente ma recherche : il ne convenait pas de reprendre un chemin déjà plus ou moins suivi par des historiens de la litté-

---

<sup>2</sup> W. VAN HOECKE, « Les théologiens de Louvain et la cabale contre le *Journal encyclopédique*, 1759 », *LIAS*, 1-1974, p. 63-99 et *LIAS* 3-1976, p.139-248 ; voir aussi J. ROEGIER, « L'intervention des autorités ecclésiastiques contre le *Journal encyclopédique* », *LIAS*, 1-1974, p. 99-147.

<sup>3</sup> Durant les trente-six années de parution, le *Journal encyclopédique* accumula huit cent soixante-quatre volumes de deux cents pages en moyenne (estimation du nombre global de pages : cent soixante-quinze mille). Pour la diffusion, géographique, il manque une liste des abonnés qui, promise pourtant par P. Rousseau, n'a jamais été publiée ni retrouvée ; on peut toutefois estimer d'après certaines lettres de correspondants incluses ici ou là dans la revue que l'Europe des Lumières était largement représentée dans ses composantes les plus larges ; on a retrouvé des traces d'abonnement dans des couvents bretons encore en 1760. Une recherche sur cette diffusion serait utile ; elle exigerait une coopération internationale et largement européenne.

rature, que ce soit dans le style de P.-P. PLAN<sup>4</sup> ou R. TROUSSON<sup>5</sup>. Il n'était pas davantage dans mes intentions de pratiquer l'autre genre d'histoire littéraire consacré à la diffusion du rousseauisme, déjà amplement étudiée par W. KATZ<sup>6</sup> ou par S.B. TAYLOR<sup>7</sup> ou enfin R. BARNY<sup>8</sup>. Il aurait été envisageable de reprendre, dans le cadre de ce périodique, la question du grand homme dont Rousseau constitue l'un des plus beaux exemples<sup>9</sup> ; mais un tel travail aurait eu l'inconvénient de porter davantage sur une opinion publique de plus en plus pressante dont le journal, réduit dès lors au statut de simple support documentaire, n'aurait été qu'un reflet, alors que notre revue tente de construire un discours de résistance, plus ou moins réussi mais insistant.

Le *Journal encyclopédique*, en effet, et surtout son rédacteur en chef, Pierre Rousseau de Toulouse, ne résistèrent pas à la tentation de lutter, en compagnie des « philosophes », contre Jean-Jacques Rousseau de Genève. Pierre se fit juge de Jean-Jacques (si on peut se permettre ce pastiche des *Dialogues*, œuvre grave que Rousseau rédigea à partir de 1772), tout en assouplissant son attitude au gré des variations de l'esprit public.

Je m'intéresserai donc aux raisons qui ont poussé un journaliste comme Pierre Rousseau à engager son journal dans la voie d'une lutte acharnée contre J.-J. Rousseau en en multipliant les images incompatibles avec sa propre conception de l'écrivain des Lumières. Je vais tenter sommairement de montrer comment un critique hostile qui, comme tout un chacun, se trouvait en face d'un esprit supérieur, d'un écrivain éloquent et d'un génie incontestable, mit en place une tactique de disqualification de l'adversaire, habituelle en rhétorique<sup>10</sup> ; il s'agit d'une entreprise de délégitimation qui évite de s'enfermer dans le seul débat d'idées que J.-J. Rousseau maniait avec

---

<sup>4</sup> Pierre-Paul PLAN, Jean-Jacques Rousseau raconté par les gazettes de son temps d'un décret à l'autre, 1762-1790, Paris, Mercure de France, 1912

<sup>5</sup> Raymond TROUSSON, *Défenseurs et adversaires de J.-J. Rousseau, d'Isabelle de Charrière à Charles Maurras*, Paris, Champion, 1995 (cet ouvrage contient un article proche de notre propre recherche : « Rousseau, son œuvre et sa mort dans la littérature périodique en 1778 », p. 11-28).

<sup>6</sup> W. KATZ, « Le rousseauisme avant la Révolution », Paris, *DHS* 3 (1972), p. 205-222.

<sup>7</sup> S.S.B. TAYLOR, « Rousseau's contemporary reputation in France », Oxford, *The Voltaire Foundation SVEC* 23 (1963), p. 1547-1548.

<sup>8</sup> Roger BARNY, « JJR dans la Révolution », *DHS* 6 (1974), p. 59-9.

<sup>9</sup> Voir J.-Cl. BONNET, *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des grands hommes*, Paris, Fayard, 1998.

<sup>10</sup> Voir PERELMAN, *Traité de l'argumentation*, 1970, Université libre de Bruxelles, p. 401-406.

une dextérité magistrale<sup>11</sup>, redoutable pour tout contradicteur, et qui évitait surtout de se placer en situation d'affrontement direct, risqué pour la diffusion d'un journal dans un contexte de succès grandissant des thèses et du style du grand Rousseau auprès du public européen<sup>12</sup>.

Dans une telle situation, Pierre s'évertua à tracer, de ce Jean-Jacques obsédant, une figure triplement incompatible avec les Lumières par ses traits de barbare, de sauvage et de mélancolique<sup>13</sup>.

## Le barbare

En homme d'affaire avisé, Pierre Rousseau préféra, malgré l'absence d'engagement encyclopédiste avéré dans ses œuvres antérieures, placer son nouveau périodique sous l'enseigne séduisante de la grande œuvre intellectuelle des Lumières, l'*Encyclopédie*. Et ouvertement au moins jusqu'en 1760, il n'hésita pas à soutenir contre leurs adversaires catholiques ou traditionalistes (et spécialement Fréron) les Voltaire, Montesquieu, Buffon, d'Alembert, Marmontel et aussi les Diderot, Helvétius, d'Holbach, et autres compagnons de la mouvance encyclopédiste. Les attaques de J.-J. Rousseau contre les arts et les sciences ou contre les mœurs inégalitaires furent donc systématiquement contrebalancées par des comptes rendus d'ouvrages modernistes et optimistes, de deux façons ; soit par un choix d'ouvrages répondant explicitement au philosophe genevois<sup>14</sup>, soit par une sélection d'ouvrages hors sujet mais autorisant des allusions aisément décryptables.

Dans le sillage encyclopédiste, et à l'envers de la démarche rousseauiste, il soutient l'idée des progrès sociaux produits par le savoir. Tout d'abord, grâce à « l'art de l'écriture, si nécessaire au progrès général des arts et des sciences », les hommes qui, pour se former, ont besoin d'instruction, y trou-

---

<sup>11</sup> Il le reconnut en 1759 en s'inclinant devant l'« infinité de critiques terrassées par l'éloquence et la chaleur de son style ».

<sup>12</sup> Voir les études de RODDIER pour l'Angleterre en 1950, de MORTIER pour l'Allemagne en 1954, complétée par TROUSSON en 1970 puis élargie par MOUNIER en 1980.

<sup>13</sup> Précisons qu'il ne parvint pas à échapper à la vague d'inquiétude soufflée par un rousseauisme ambiant, surtout lors de la guerre de Sept Ans (1756-1763).

<sup>14</sup> Entre autres, A.M. LEMIERRE, *L'Utilité des découvertes faites dans les sciences et dans les arts sous le règne de Louis XV* (1<sup>er</sup> juillet 1756, p. 84-88) ; ou en mars 1757, p. 3-24 : le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (JOLLY, Amsterdam, 1756) de Jean de Castilhon, professeur en philosophie et mathématiques à Utrecht, complété par un extrait d'un ouvrage de Puget de Saint-Pierre, *Idée sur la naissance des arts, opposée au système de JJR* (1<sup>er</sup> mars 1757, p. 25-31).

vent un secours qui permet d'éclairer un peuple (juillet 1758, p. 82). Au-delà de cette ressource fondamentale pour l'éducation des esprits, le *Journal encyclopédique* soutient l'ensemble des arts et des sciences indispensables pour « rendre les peuples heureux » (avril 1758, p. 175). Il définit sa mission en termes d'éducation nationale et de politique sociale :

Notre usage [est] de donner une place distinguée à tout ouvrage en rapport avec le bien public (janvier 1758, p. 67).

Il défend l'*Encyclopédie* dans cette perspective. Présentant un *Nouveau Dictionnaire anglais des arts et des sciences* (récemment paru à Londres chez Owen), il déplore l'hostilité française qui s'acharne contre l'entreprise de Diderot et d'Alembert. La philosophie voltairienne nourrit donc les analyses du *Journal encyclopédique*.

Elle nourrit aussi sa définition du travailleur intellectuel. Du simple point de vue rhétorique (nous parlerions aujourd'hui de didactique), l'écriture est, pour lui, un art de vulgarisation séduisante, une technique de transfert qui ouvre la vérité, souvent réservée aux savants par son allure austère d'érudition sèche, à l'espace public et institue le savoir en objet de commerce désormais sans frontière :

La réputation est moins le fruit de la science que du bel esprit. Les Héros tomberaient dans l'oubli sans le secours des Muses ; les savants les plus profonds seraient les plus ignorés, s'ils n'avaient le don d'écrire, qui est proprement celui d'éclairer (novembre 1757, p. 107).

La définition implique aussi un sens politico-moral :

Le philosophe doit uniquement tendre à perfectionner le genre humain et à le rendre plus heureux en le rendant meilleur et plus éclairé (février 1757, p. 25).

C'est pourquoi les attaques virulentes de J.-J. Rousseau contre les arts et les sciences lui semblent inacceptables :

Après avoir déclamé contre les sciences, il était naturel qu'il finit par invectiver contre la Société, qui en est le berceau (mars 1757, p. 4).

Le *Journal* emploie parfois une méthode indirecte pour répondre à Rousseau. Il sélectionne des ouvrages qui implicitement témoignent de la possibilité d'accorder savoir et nature. Ainsi, le 15 mars 1757, il repère, dans un ouvrage de Velat sans aucun rapport direct avec Rousseau (*Mélanges de littérature et de poésie*), une « réflexion » qu'il assure n'avoir « vue nulle part ailleurs » (p. 11) sur l'origine du goût et des connaissances : ils procéderaient d'une « suite de jugements portés en détail sur les principaux objets

de la nature à mesure qu'ils se sont présentés à nous qui forment ce qu'on appelle notre raison » (p. 7) de sorte que le goût n'aurait « besoin que des circonstances pour se développer » (p. 19) :

L'art grossier avec lequel une simple cabane est construite est quelquefois le premier anneau de cette chaîne et le fondement de l'admiration qu'il a pour le Louvre (p. 6).

Il n'y a plus désaccord profond entre l'esprit cultivé et l'esprit naturel. Le *Journal encyclopédique* est parvenu ainsi à ressouder les deux versants anthropologiques que l'auteur des *Discours* avaient violemment opposés et rendus incompatibles. La fracture rousseauiste n'était pourtant annulée que partiellement. Il restait une autre attaque à repousser : l'argument de l'homme naturel était aussi destiné à détruire les slogans du progrès par les sciences et à dénigrer les Lumières du siècle. Il fallait donc poursuivre le travail de suture et réunir l'esprit naturel au lieu de la production culturelle, la Cité, en dénigrant le sauvage venu de Genève.

### **Le sauvage**

En mars 1775, un discours prononcé à l'Académie française le 16 février 1775 par le célèbre protecteur de l'*Encyclopédie*, Malesherbes, lui donne l'occasion de réaffirmer la place essentielle des sciences dans la société actuelle dont « elles guident la marche vers le bonheur » (p. 464) ; mais il lui faut être plus militant devant les critiques antiphilosophiques qui, à partir de 1770, se multiplient sous la poussée des réactions ecclésiastiques. Il lui faut défendre fermement l'hypothèse de ce lien entre savoir et bonheur.

En février 1775 (p. 478-486), le *Discours sur l'utilité des sciences et des arts* (lu le 25 mai 1774 à l'Académie d'Amiens par Agay) le pousse à rappeler que des imprécations flétrissent encore trop souvent les sciences et les arts accusées de nuire aux empires qui les cultivent avec le plus de succès et de gloire :

Notre siècle est sans doute trop éclairé pour céder à des pareilles illusions mais le tableau des avantages que la société retire des sciences et des arts doit être souvent présenté aux dignes citoyens qui s'y sont consacrés : rien n'est plus propre à les soutenir dans leurs pénibles travaux (p. 478).

Le journal pressent clairement combien les idées de Rousseau risquaient de détourner, de « l'industrie », l'énergie des hommes séduits par sa doctrine ; il était indispensable de la combattre fermement, comme naguère Bossuet et Louis XIV durent écraser les jansénistes qui conduisaient à désertir le

monde politique et à négliger le lien social ; or, le discours de l'académicien amiénois se termine sur une image de liaison : les avantages d'un canal en Picardie, « entreprise la plus hardie de l'industrie humaine » (p. 484) ne seraient-ils pas comparables aux bienfaits du navigateur, « ami de toutes les nations, qui les rapproche et les réunit par le lien le plus universel et le plus cher à tous les peuples, l'art de pourvoir à leurs besoins réciproques et de leur faire chérir en même temps la paix, le travail et l'industrie » (p. 480). Plein d'idées bonnes, ce discours manquait, malheureusement, de l'éloquence qui fit tant pour le succès de Rousseau (p. 486).

Notre critique s'enthousiasma donc, en découvrant cette association de l'éloquence et de la vérité dans le *Discours inédit d'un anonyme sur les lettres et les arts* qu'il inséra dans son numéro d'avril 1770 (p. 234-248) ; l'orateur s'élève « contre les raisonnements et les preuves du célèbre discours publié il y a quelques années à la honte des sciences et des belles lettres », avec chaleur :

« Les vastes déserts de l'Amérique et de l'Afrique déposeront sans doute en faveur de l'ignorance ... Mais quels horribles tableaux ils présentent à mon imagination effrayée... » (p. 241). Outre son éloquence, l'intérêt de ce discours tient aussi au rappel des bénéfices moraux de la culture sur les mœurs des états monarchiques : « Nous avons des vices sans doute mais ils sont forcés de se cacher... ». Le journaliste est comblé : « Il était difficile de faire sentir plus fortement le ridicule et la fausseté des preuves employées par le détracteur éloquent des sciences et des arts » (p. 239).

Il recourt aussi à des ouvrages étrangers pour affirmer la dimension européenne de l'esprit des Lumières. Avec l'Italie<sup>15</sup>, l'Allemagne se devait aussi d'apporter son lot de raisonnements aptes à endiguer les séductions empoisonnées des discours rousseauistes, et de ressouder nature et société. Les arguments de Jean de Castilhon<sup>16</sup> (professeur en philosophie et mathématiques à Utrecht), l'avaient intéressé, malgré une dénégation brutale du génie de Rousseau, par leur perspective optimiste<sup>17</sup>. Son *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*<sup>18</sup>, contestait, en effet, l'idée de « pur état de nature » : celui-ci, excluant et l'apprentissage du langage et la moralité des actions, empêcherait la formation d'une société qui est pourtant un bien essentiel par la nécessité, pour les hommes, de s'associer : « La nature, la rai-

---

<sup>15</sup> Francesco Antonio GRIMALDI, *Réflexions sur l'inégalité des hommes*, (1781, p. 5).

<sup>16</sup> À ne pas confondre avec Jean Castillon (né à Toulouse), l'un des rédacteurs du *Journal encyclopédique*.

<sup>17</sup> *Journal encyclopédique*, 1<sup>er</sup> mars 1757, 3-24.

<sup>18</sup> JOLLY, Amsterdam, 1756.

son et l'expérience forment de concert cette conclusion » (*ibid.*, p. 24). Castillon aboutissait à la justification de l'autorité politique ou divine :

Quand le péril est pressant et insurmontable, celui qui nous en délivre (héritier non des paysans mais des chasseurs) n'est plus un homme ordinaire, c'est un héros dont on fait un prince, un roi, un Dieu même selon les circonstances (p. 29).

La boucle était ainsi bouclée : la nature conduisait à la culture (savoir et pouvoir compris) sans solution de continuité. Mais le *Journal* n'en continua pas moins à faire barrage aux thèses de Rousseau.

Ce dernier ne faisait certes pas partie du clan matérialiste mais était tout autant condamnable parce que sa doctrine aurait conduit au désespoir social. L'importance de l'enjeu explique que le journal n'hésita pas à recourir à un représentant officiel de l'Église romaine, le Cardinal Sigismondo Gerdil, dont les *Discours philosophiques sur l'Homme considéré relativement à l'état de nature et de société* sont très virulents contre Rousseau. Ce dernier y est dénoncé comme l'inspirateur d'un complot visant à détruire le lien social par une « monstrueuse opinion qui pousse à adopter une vie sauvage », par une philosophie dont les effets seraient proches de celle du clan holbachique :

Un système affligeant malheureusement étayé de la mâle éloquence d'un écrivain célèbre a paru, à la honte de la philosophie, lutter avec quelque succès contre la vérité ; [...] un tel système épuise tous les sentiments, attendu qu'on ne regarde plus son semblable que comme un être tout à fait étranger, incommode, importun et auquel on n'est point du tout lié par la nature (janvier 1770, p. 22).

Le *Journal* constitue ainsi un front élargi qui assimile Rousseau aux ennemis de l'être humain et social que seraient aussi, par ailleurs, les matérialistes affirmés. Son adversaire n'aurait pas disposé de cet indispensable « esprit général de société » si cher à l'Académicien Antoine Thomas et aurait fait partie de ces esprits affectés par une « humeur » chagrine.

## Le mélancolique

Avec la notion d'humeur, la critique change de terrain ; elle appartient certes à l'arsenal commun de la critique littéraire au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>. Mais, à propos de Rousseau, elle vise non plus un ton circonstanciel ; elle vise un tempérament singulier marqué, selon le journaliste, par une pathologie com-

---

<sup>19</sup> Notre journaliste sait l'appliquer aux adversaires de Rousseau, à Castillon par exemple : « Il entre quelque fois un peu d'humeur dans la manière avec laquelle il réfute son adversaire dont il ne saisit pas toujours l'esprit. Pour combattre Mr R., il n'est pas nécessaire de supposer qu'il a tort partout » (1<sup>er</sup> mars 1757, p. 30).

préhensible sans être excusable. Constatant, un jour, que certaines parties des *Confessions* avaient été supprimées par l'auteur, le journaliste supposa qu'elles devaient trop se ressentir de ce « ton d'humeur » dont le « scepticisme outré » aurait renversé tous les fondements de la religion et des États (15 juillet 1782, p. 278).

L'humeur serait l'expression d'une personnalité qui ne posséderait plus ni la qualité première de l'homme sociable, la maîtrise de soi, ni la qualité propre à l'honnête homme, la modestie, comme le suggérait déjà une lettre écrite de Dublin, le 8 octobre 1766 :

ses efforts philosophiques pour s'attirer les regards du public ni sa mauvaise humeur n'ont eu aucun effet ; il vit fort ténébreusement à Sommerset Hire (sic) dans une retraite ignorée et dans l'obscurité (15 novembre 1766, p. 136-139).

Elle aurait malmené si mystérieusement Rousseau que le journaliste peine à l'expliquer autrement que par l'idée d'une catastrophe dont il aurait été la première victime :

Ô JJ. Rousseau ! Que vos talents vous coûtent cher ! Et qui voudrait en avoir reçu de pareils au même prix ? (juillet 1779, p. 73).

Elle lui aurait enlevé la gloire d'incarner l'image exemplaire de l'écrivain des Lumières idéalisé par d'Alembert dans ses éloges académiques ; elle l'aurait privé du grand destin que lui auraient mérité et sa fière maxime (*vitam impendere vero*) et ses refus de vivre en courtisan, comme le remarquait l'éditeur de ses *Œuvres* en 1779 (tome X de l'édition de Neufchâtel) en commentant le ton aimable d'une lettre à Voltaire :

Rousseau n'était pas encore aigri par l'infortune [...] ; son « noble et beau caractère » n'avait pas dénaturé ses ouvrages comme le firent ses « bassesses [...] qu'on appela misanthropie » (15 mars 1779, p. 427-439).

Le regret d'un rendez-vous manqué s'affirme ici mêlé de compassion ; en général, la critique s'affiche plus sévèrement.

Dénonçant le rigorisme « calviniste » de Rousseau<sup>20</sup>, le journal chercha à se distinguer à la fois de l'esprit des « petits-maîtres » et de l'esprit des censeurs<sup>21</sup> du siècle ; il lutta certes contre la frivolité mais davantage contre la morosité. Persuadé, tout au moins au début des années cinquante qu'il n'y a

---

<sup>20</sup> G. LANSON avait justement mis en évidence cette dimension de la pensée rousseauiste dans son *Histoire de la littérature française* (Hachette, 1930, p. 188 sq.).

<sup>21</sup> On sait que l'un de ses adversaires, Abraham Chaumeix, avait fondé, avec d'Aquin, un périodique intitulé *Le Censeur hebdomadaire* (Utrecht, 1760).

« guère dans l'histoire ni dans la politique de moments aussi intéressants que ceux où nous vivons », il fustige toutes les tentations nostalgiques. Vive est sa réaction à l'encontre des censeurs qui regrettent le bon vieux temps, comme Caraccioli qui ouvre sa réflexion sur la *Jouissance de soi même* par un tableau comparatif déprimant pour son siècle au profit des Anciens :

En un mot, ils méditaient et nous parlons ; ils approfondissaient et nous effleurons ; ils raisonnaient et nous radotons (décembre 1758, p. 71).

Le journaliste se sent insulté directement et réplique sans mollesse :

Est-ce un philosophe qui parle ainsi ? [...] Ce siècle qu'il se plaît à décrier, est-il donc si méprisable ? [...] En pourrait-il citer un où la lumière naturelle ait été plus vive, où la philosophie ait plus éclairé l'esprit, où les droits respectifs des hommes les uns sur les autres aient été mieux établis ?

Il consent à reconnaître que les mœurs actuelles, corrompues, « n'ont plus rien à perdre » mais il en tire argument pour défendre, à l'inverse du vague rousseauisme chrétien de Caraccioli, la culture livresque : « Les écrits ne se sont peut-être jamais moins ressentis de cette corruption » et il ose opposer aux paradoxes rousseauistes un argument inverse :

Rendons justice à notre siècle et convenons qu'il est en même temps et le plus vicieux et le plus raisonneur. Ce n'est point un paradoxe : quand la vertu est bannie des mœurs d'un peuple, elle se réfugie dans les livres où elle prescrit contre l'exemple (décembre 1758, p. 73).

Sa critique à l'encontre de Caraccioli se fonde sur un éloge du siècle par opposition aux ténèbres d'autrefois :

L'ignorance, dans quelque genre que ce soit, n'est jamais utile (novembre 1758, p. 47).

Il se désole, en effet, de constater l'extension d'un esprit de morosité dans le public qui, sous l'influence diffuse de Rousseau, se dégoûterait du temps présent. Il soutient les protestations de l'abbé Febvé (*Discours sur les qualités sociales*, Académie de Nancy, le 8 mai 1779) contre les misanthropes chagrins qui « pour avoir éprouvé quelque injustice se croient en droit d'injurier toute la nature humaine » et contre les « âmes inquiètes et soupçonneuses dont la froide réserve glace tous les cœurs » (août 1779, p. 53). Il est inquiet car la morosité amoindrirait la portée éducative de la littérature et du théâtre plus encore.

La querelle née de la lettre à d'Alembert sur les spectacles compléta, en effet, de manière cohérente, la panoplie de ses répliques opposées à l'humeur chagrine pour soutenir la mission éducative des lettres et le progrès des

mœurs. Avant le compte rendu de la *Lettre de d'Alembert à JJ. Rousseau sur les spectacles* (2 juin 1759), il publie la réponse inédite d'un journaliste (lui-même probablement) qui argumente déjà comme d'Alembert : « Le théâtre sait *en ouvrir* [des *issues*] *aux passions légitimes* »<sup>22</sup>. Dans le droit fil de cette indulgence à l'égard des faiblesses humaines et de l'éloge du théâtre, il introduira, bien des années plus tard, M<sup>me</sup> de Genlis et son *Théâtre à l'usage des jeunes personnes*, au sein des Lumières :

Le théâtre tout épuré qu'il est aujourd'hui parmi nous, n'a pu fléchir en sa faveur les principes rigides de moralistes tristement vertueux qui s'imaginent voir une école de séduction dans cet art aimable et cultivé chez tous les peuples qui ont brillé par le génie (août 1779, p. 105).

## Conclusion

Éloge enthousiaste des Lumières ; défense fidèle de l'*Encyclopédie* ; souci d'une éducation publique par l'écriture, le livre et le théâtre ; union de la nature et de la culture ; enfin psychologie du bonheur constituent les éléments permanents du discours critique à l'œuvre dans cette revue<sup>23</sup>. Elle ne pouvait donc que ressentir comme une intolérable agression les paradoxes de J.-J. Rousseau. Même s'il arrive que des échos rousseauistes parcourent l'espace du journal devant les excès de la violence coloniale ou les atrocités des guerres, le devoir d'un journaliste membre de ces Lumières françaises affadies « à qui le bonheur de la société est plus cher encore que la gloire d'étendre les connaissances », ne consistait-il pas à avertir des dangers d'une œuvre dont le pessimisme ne favorisait pas la croyance en l'avenir, indispensable à toute institution sociale ?

---

<sup>22</sup> « Un journaliste à M. Rousseau à propos de la Lettre à d'Alembert sur son article [...] » (*Journal encyclopédique*, novembre 1758, p. 51-70).

<sup>23</sup> Il conviendrait, pour être exhaustif, de ne pas oublier, dans ces offensives critiques lancées contre J.-J. Rousseau, la défense du monde académique que le *Journal encyclopédique* partagea avec le *Mercure de France* depuis que Marmontel en avait pris la tête et qu'il lui disputa probablement.

## **LA HONGRIE VUE PAR UN FRANÇAIS DE L'ÂGE ROMANTIQUE. AUGUSTE DE GERANDO**

**Anna Szabó**

Université de Debrecen, Département de Français

Auguste de Gerando (1819 – 1849) est le romantisme fait homme... A l'âge de vingt ans, il fait la connaissance, à Paris, d'une jeune fille hongroise, intelligente et cultivée, la comtesse Emma Teleki (1809 – 1893) : c'est le coup de foudre. Le mariage sera célébré quelques mois plus tard, le 14 mai 1840, puis c'est le départ pour un pays inconnu, sinon exotique, du moins aux yeux du jeune Français.

Le couple s'installe, dans l'est de la Hongrie, en Transylvanie, dans le château des Teleki, aristocrates de vieille souche, à la fois dépositaires des traditions nationales et partisans de l'idée du progrès. En Hongrie, c'est « l'ère des réformes », une période d'effervescence qui, en mars 1848, aboutira à la révolution. Gerando suit avec un intérêt passionné la marche des événements, persuadé qu'il est d'assister à la réalisation des espoirs de toute une jeunesse romantique : l'avènement de la liberté, de l'égalité et de la fraternité... Peu après le début de la révolution, il se rend à Paris où il espère, par des démarches diplomatiques, obtenir le soutien du gouvernement français pour la Hongrie. Après son retour, il veut se mettre, l'épée à la main, au service de son pays adoptif, pour mourir à l'âge de trente ans, peu après la défaite hongroise. Poitrinaire depuis longtemps, il est vrai, sa mort prématurée n'en est pas moins la conséquence fatale de l'épuisement physique, d'une part, et, d'autre part, d'une crise morale causée par la perte de ses illusions.

Michelet, maître et le père spirituel de Gerando, dans son discours commémoratif, prononcé en décembre 1849 au Collège de France, rend hom-

mage au jeune héros qui a eu la chance de réaliser, dans sa courte vie, l'harmonie de l'idée et de l'action et accéder à la gloire sans avoir dû attendre qu'elle lui fût accordée... Au lieu de pleurer cette mort, dit-il, chacun devrait prier Dieu d'en avoir une pareille. La vie et la mort de Gerando, aux yeux de Michelet, est une glorieuse réfutation de ceux qui prétendent que la jeunesse manque de foi et ne sait ni vouloir ni agir<sup>1</sup>.

Auguste de Gerando est d'une vieille famille lyonnaise dont le membre le plus connu est son oncle et tuteur, le philosophe Joseph-Marie de Gerando (1772 – 1842)<sup>2</sup>. Bien que faisant des études de droit, sa grande passion c'est l'histoire. Admirateur de Michelet, il fréquente ses cours au Collège de France dès 1838<sup>3</sup>, comme ceux de Quinet et de Mickiewicz, en compagnie de sa jeune femme<sup>4</sup>. Gerando appartenait donc au milieu des intellectuels libéraux, voire révolutionnaires des années 30 – 40, milieu avec lequel il devait rester en contact jusqu'à la fin de sa vie. Le jeune homme qui débarque en Hongrie en 1840, se retrouve dans l'une des plus illustres familles de l'aristocratie hongroise éclairée dont plusieurs membres ont joué un rôle important dans la vie politique et intellectuelle du pays<sup>5</sup>. En fréquentant

---

<sup>1</sup> Cf. István FODOR, « Michelet et ses amis hongrois », *Nouvelles Études Hongroises*, 1975. Sur Gerando, voir Péter RUBIN *Francia barátunk, Auguste de Gerando*, [= Notre ami français, A. de G.], Budapest, Irodalomtörténeti füzetek 105, 1982 et Ambrus MISKOLCZY, *A legendák varázsa* [= La séduction des légendes], Budapest, Universitas Kiadó, 2000, dans le chapitre consacré à Michelet et ses amis hongrois, p. 179 et suiv.

<sup>2</sup> MICHELET, dans une note de son *Histoire de la Révolution française*, fait remarquer, à propos de Joseph-Marie de Gerando que son neveu, auteur de beaux livres sur la Hongrie et « martyr de la liberté », était plus « illustre » que « l'illustre philosophe ». Paris, Gallimard, Ed. de la Pléiade, 1952, t. II, p. 747.

<sup>3</sup> Cf. le *Journal* de Michelet, note de Paul VIALLANEIX, t. I, p. 865. Voir aussi sa lettre du 24 avril 1845, à Michelet, où on lit : « je fais partie de cette jeunesse qui a grandi sous votre parole, et si un jour, quelque indignes que nous soyons, nous apportons notre grain de sable à l'oeuvre que vous poursuivez, sachez à l'avance que c'est votre esprit qui nous guidera. » in Jules MICHELET, *Correspondance générale*, Textes réunis, classés et annotés par Louis LE GUILLOU, Paris, Librairie Honoré Champion, t. IV, 1995, p. 743.

<sup>4</sup> Emma Teleki fit la connaissance de Quinet en 1836 à Heidelberg. Quinet, et plus tard sa veuve, restent en correspondance avec elle après la mort de Gerando. Ces lettres, conservées aux Archives nationales de Budapest, ont été détruites dans un incendie en 1956.

<sup>5</sup> Blanka Teleki (1805 – 1862), belle-soeur d'Auguste, est la plus connue peut-être. Elle fut condamnée, après la défaite de la Hongrie, à dix ans de prison, pour ses articles « subversifs ». József Teleki (1790 – 1855), gouverneur de la Transylvanie, historien, premier président de l'Académie des Sciences. László Teleki (1811 – 1861), écrivain et homme d'État, chef de l'opposition libérale, représentant à Paris, en 1848, du gouvernement hongrois. Sámuel Teleki (1821 – 1892), écrivain, officier de l'armée révolutionnaire, exilé après la défaite, séjourne à Jersey et à Guernesey, chez Victor Hugo. La comtesse Teréz Brunszvik,

l'élite de l'intelligentsia hongroise, il devient un ami dévoué, voire un admirateur des Hongrois.

Enthousiasmé par la révolution, il parlera de sa Hongrie et donnera à son fils Emeric le surnom d'Attila, en récompense de son « patriotisme superbe »<sup>6</sup>. Gerando se sent comme investi d'une mission, celle de faire la « publicité pour la Hongrie »<sup>7</sup> :

Il faut bien que je parle, [...] quand tout marche autour de moi, écrit-il. Je ne suis pas ici pour rien : je me regarde un homme qui a du devoir à remplir<sup>8</sup>.

Il veut élargir l'horizon de ses compatriotes, auxquels il reproche leur habitude de renfermer le monde « entre le Rhin et l'Océan »<sup>9</sup>. Pour ce faire, il envoie, au *National* surtout, des articles sur la Hongrie pour essayer de redresser les erreurs de la presse française, mal renseignée par les journaux allemands, le plus souvent hostiles à la cause hongroise. « Ce qui s'imprime chez vous sur ce pays, écrit-il, est illisible pour moi, qui sais ce qui s'y fait jour par jour »<sup>10</sup>.

Son activité de journaliste, ses démarches diplomatiques (négociations avec Bastide et Lamartine, en faveur de la Hongrie révolutionnaire, au cours de l'été 1848), ses brochures et ses livres<sup>11</sup> ont joué un rôle décisif dans la redécouverte de la Hongrie et dans l'éveil des sympathies pour sa lutte pour l'indépendance. Le témoignage de Gerando a été d'autant plus précieux qu'il était le seul, parmi les écrivains hungarophiles, à connaître le pays dont il parlait en plus la langue. La disparition d'un ami aussi compétent que dévoué, a été une grande perte pour l'émigration hongroise. Mais l'œuvre a survécu à l'auteur. Pendant assez longtemps, ceux qui voulaient connaître la Hongrie, devaient nécessairement consulter ses ouvrages. Pour ce qui est de

---

tante maternelle d'Emma, amie de Pestalozzi et de Beethoven, fut pionnière de l'éducation des femmes, fondatrice des premières écoles maternelles en Hongrie.

<sup>6</sup> Lettre du 19 mai 1849, à E. Noël. Aut. BHVP, Papiers Michelet, t. XV, 4783bis (10).

<sup>7</sup> Lettre du 1<sup>er</sup> décembre 1846, à Dumesnil. Aut. BHVP, Papiers Dumesnil, Ms 1578, f. 18-19.

<sup>8</sup> Lettre du 8 avril 1846, à Dumesnil. Aut. BHVP, Papiers Dumesnil, Ms 1578, f. 11-12.

<sup>9</sup> Lettre du 8 mars 1842, à Dumesnil. Aut. BHVP, Papiers Dumesnil, Ms 1578, f. 1-2.

<sup>10</sup> Lettre du 1<sup>er</sup> décembre 1846, à Dumesnil. Cf. la note 7.

<sup>11</sup> *La Transylvanie et ses habitants*, Paris, Au comptoir des Imprimeurs Unis, Quai Malaquais, 15, 1845, I-II, 427, 403 p. *De l'esprit public en Hongrie depuis la révolution française*, Paris, Au Comptoir des Imprimeurs Unis, 1848, 505 p.

son influence directe, c'est lui qui a attiré l'attention de Michelet sur la Hongrie, fait attesté par l'auteur de l'*Histoire de la révolution française*<sup>12</sup>.

Reconstituer dans sa complexité l'image que Gerando s'est faite de la Hongrie, est impossible dans le cadre d'une communication. La matière est trop riche. Bien que son regard soit avant tout celui d'un historien, j'écarterai de mon propos tout ou presque tout ce qui touche aux données proprement historiques. Qu'il me suffise de signaler que Gerando retrace dès ses origines toute l'histoire de la Hongrie ; il en présente les institutions, la situation politico-économique, la diversité ethnique, tout en abordant le problème des nationalités et, évidemment, celui du statut particulier du pays à l'intérieur de la monarchie autrichienne. Le tout richement documenté, de sorte que ses livres auraient pu servir, pour le lecteur français contemporain, de manuels d'histoire, d'assez bonne qualité, malgré un certain nombre d'erreurs, réfutées depuis par la recherche<sup>13</sup>. Porter un jugement critique sur la conception historique de l'auteur est une tâche d'historien que, faute de compétence, je n'oserai pas entreprendre.

Tout semble confirmer que, dès son arrivée en Hongrie, il a subi les charmes d'un pays pour lui exotique et dont le mode de vie était tout à fait différent de celui qui avait été le sien jusqu'alors, tout en répondant cependant à ses idées et ses goûts, nourris d'imaginaire romantique. A Michelet, par exemple, il parle de sa vie « moyen âge », derrière d'« épaisses murailles » où rien « ne trouble la tranquillité de l'eau »<sup>14</sup>, sinon le courrier qui, deux fois par semaine, ouvre « une fenêtre sur le monde »<sup>15</sup>. Pour ce jeune Français, le pays, à l'exception de la capitale, semble revivre dans un passé révolu, ressuscité comme par miracle.

Dans ses lettres, il disserte de forêts vierges, de bergers qui « croient que le monde entier n'est habité que par des êtres comme eux » et se plaît à imaginer Michelet parmi ces gens, comme rajeuni « au milieu de cette nature primitive ». Il évoque aussi le souvenir d'un vieux château seigneurial,

---

<sup>12</sup> Voir les notes du Livre VIII, chap. 5 et du Livre IX, chap. 10, Ed. de la Pléiade, t. I, p. 1225 et t. II, p. 133.

<sup>13</sup> A propos par exemple de l'origine des Hongrois. Gerando s'élève contre l'idée de l'origine finno-ougrienne : il est pour l'origine orientale, en adoptant l'opinion largement répandue et partagée à l'époque selon laquelle les Hongrois descendraient directement des Huns. Cf. *Essai historique sur l'origine des Hongrois*, Paris, Au Comptoir des Imprimeurs Unis, Quai Malaquais, 15, 1844, 163 p. Notons cependant que cette question fort complexe a été encore discutée longtemps après la mort de Gerando.

<sup>14</sup> Lettre du 16 sept. 1845. in *Correspondance générale*, t. IV, p. 897. Cf. aussi *La Transylvanie et ses habitants*, t. I, pp. 5-6.

<sup>15</sup> Lettre du 9 janvier 1846, à Dumesnil. Aut. BHVP, Papiers Dumesnil, Ms 1578, f. 9-10.

« assis sur le roc », avec ses « tours épaisses, des souterrains sans fin, des voûtes, de vieux portraits »<sup>16</sup>... Rappelons que la vie de Gerando se déroulait à la campagne, loin des villes ; d'où cette impression de lenteur, de temps figé qui l'amenait, lorsque le mal du pays le reprenait, à réévaluer jusqu'à certains aspects autrefois peu appréciés de la vie parisienne. Alors il confiait à Michelet :

je dois vous avouer qu'il me prend parfois de terribles envies de monter dans l'omnibus vert et d'aller [...] au Collège de France. Ce bienheureux omnibus dont la lenteur me désespérait, me paraît avoir maintenant une foule de qualités [...]<sup>17</sup>.

La vie, presque monacale, que le jeune savant mène dans le château de son beau-père, a l'avantage de favoriser « singulièrement le travail [...]. Si nous sommes ignorés des autres, écrit-il à son ami, nous vivons beaucoup par le travail et la pensée »<sup>18</sup>. Mais, grâce aux plaisirs de la vie de campagne, aux promenades, aux courses en traîneaux, aux chasses aux loups, il dit aussi y avoir trouvé « l'équilibre entre l'âme et la bête ; les exercices de corps et d'esprit vont de front, sans que l'un porte préjudice à l'autre »<sup>19</sup>.

Il prendra cependant parfaitement conscience du fait que, sous cette eau, apparemment dormante, derrière ces vestiges du passé, il se prépare de grands bouleversements. Il se félicite d'avoir eu la chance de débarquer en Hongrie au dernier moment peut-être, pour voir encore « la vieille Hongrie, qui, dans dix ans sera méconnaissable »<sup>20</sup>. En invitant ses amis à venir visiter le pays, il les avertit :

Hâtez-vous, nous commençons déjà à faire des chemins de fer en Hongrie. La Hongrie s'en va, [...] là où tout va, vers ce qu'on appelle le progrès<sup>21</sup>.

Les charmes de l'exotisme, le fait d'avoir trouvé en Hongrie une véritable nouvelle famille – où il a pu goûter une « complète indépendance », sans nul souci des « mille devoirs de convention », dans une des « rares maisons où s'est conservé le reflet des anciens jours »<sup>22</sup> – tout cela n'explique cependant pas tout. Son sentiment d'être comme chez soi a d'autres raisons encore.

---

<sup>16</sup> Lettre du 3 août 1847, à Dumesnil. Aut. BHVP, Papiers Dumesnil, Ms 1578, f. 24-25.

<sup>17</sup> Lettre du 16 sept. 1845. in *Correspondance générale*, t. IV, p. 897.

<sup>18</sup> Lettre du 9 janvier 1846, à Dumesnil. Cf. ci-dessus la note 15.

<sup>19</sup> Lettre du 16 sept. 1845, à Michelet. Cf. ci-dessus la note 14.

<sup>20</sup> Lettre du 25 mars 1845, à Dumesnil. Aut. BHVP, Papiers Dumesnil, Ms 1578, f. 5-6.

<sup>21</sup> Lettre du 3 août 1847, à Dumesnil. Cf. ci-dessus la note 16.

<sup>22</sup> *La Transylvanie et ses habitants*, t. II, pp. 342-343.

C'est qu'il a découvert en Hongrie une « vieille sympathie » pour la France « civilisée et libératrice », cette « colonne de flamme »<sup>23</sup>. Dans cette sympathie, il croit découvrir le signe de quelque chose de plus profond, comme la preuve d'une affinité entre l'âme hongroise et l'âme française.

Il dit avoir retrouvé, un peu partout, ces manifestations spontanées de sympathie, comme dans ce collège protestant, l'un des foyers du libéralisme, en Transylvanie, où les élèves ont chanté la *Marseillaise* pour saluer la nomination d'un professeur<sup>24</sup>. S'il décrit si longuement le château du comte Nicolas Bethlen, construit à la fin du 17<sup>e</sup> siècle, dans le goût français, c'est parce qu'il s'agit d'un monument qui, par son architecture et par la vie qu'on avait menée entre ses murs, témoigne de la pénétration des mœurs françaises en Hongrie<sup>25</sup>. Gerando donne de larges extraits des *Mémoires* de Bethlen, publiés aussi en français. Ce grand seigneur avait ses entrées, entre autres, à la cour de Louis XIV, et Gerando demande à son lecteur de ne pas s'étonner qu'un Hongrois « se soit plu à écrire en français, à quatre cents lieues de la France »<sup>26</sup>. C'est une des manifestations, explique-t-il, de l'esprit d'antagonisme vis-à-vis de l'Autriche et il ajoute qu'à l'heure présente, l'allemand est tellement impopulaire qu'on « ne parle plus que le hongrois dans les salons de Pest, avec les étrangers on se sert de préférence du français »<sup>27</sup>.

Dans son livre sur *l'Esprit public en Hongrie*, après avoir évoqué le rôle joué, au 14<sup>e</sup> siècle, par les princes d'Anjou dans l'histoire des relations franco-hongroises, Gerando fait remarquer que l'on pourrait trouver tout naturel « l'intérêt d'une vieille alliée » (p. 30) pour la France. Cela dit, il pense, non sans raison, que l'intérêt passionné que suscite en particulier la révolution française, s'explique avant tout par les conséquences fâcheuses de la domination autrichienne : « La Hongrie était [...] appelée à sentir, autant que tout autre pays, l'impulsion de ce grand mouvement européen »<sup>28</sup>. En parlant du

<sup>23</sup> Lettre du 24 avril 1845, à Michelet, in *Correspondance générale*, t. IV, p. 743.

<sup>24</sup> Cf. *La Transylvanie et ses habitants*, t. I, pp. 12-13.

<sup>25</sup> *Ibid.*, t. II, pp. 219-220.

<sup>26</sup> *Ibid.*, t. II, p. 236.

<sup>27</sup> *Ibid.*, t. II, p. 238.

<sup>28</sup> *De l'esprit public...*, p. 74. S'il évoque dans son livre assez longuement l'histoire des « Jacobins hongrois », condamnés à mort en 1794, c'est qu'il pense qu'en sa qualité de Français, il a le devoir de parler de ces porte-parole de la Révolution française en Hongrie, « de rendre à leur mémoire un funèbre hommage, de réhabiliter aux yeux de l'histoire » les martyrs flétris par des « mensonges officiels » : « il fallait que leur tombe entre'ouverte fût fermée par une main française » (p. 67). Un peu plus loin, il mentionne aussi la sympathie qu'ont suscitée les Trois Glorieuses (p. 168).

mouvement de la noblesse libérale, qui s'est engagée dans la voie de la démocratisation du pays, il fait remarquer que le rôle des idées françaises, assurément stimulant, n'avait finalement qu'une portée secondaire, car « si une œuvre aussi belle devait être entreprise quelque part, elle revenait de droit à la Hongrie »<sup>29</sup>.

Dans les premiers jours de la révolution hongroise, au plus haut de son enthousiasme, il s'adresse ainsi à son ami Dumesnil :

Ah ! vous saurez bientôt ce que vaut ce pays-là [où les] trois mots de la France, liberté, égalité, fraternité, sont sur toutes les bannières et dans tous les cœurs. Aussi, je marche ici comme sur une terre à nous, une terre conquise par la plus belle et la plus glorieuse des batailles.

Dans la même lettre, l'emploi de la première personne du pluriel – « Nous sommes ici les défenseurs des idées françaises en face de l'Autriche » – montre bien qu'il se sentait déjà hongrois de cœur<sup>30</sup>.

C'est ainsi que s'est forgé, sous la plume du jeune romantique, le mythe d'un peuple et de sa passion innée pour la liberté, frère de la France, « un de ces peuples généreux qui vivent pour les grandes causes ». Les deux pays sont à ses yeux, comme « deux hommes d'un même cœur, mais dont l'un est arrêté dans sa marche, tandis que l'autre poursuit la sienne »<sup>31</sup>.

Gerando ne formule qu'une seule observation vraiment critique à l'égard de la Hongrie et celle-ci concerne le clergé, auquel il reproche surtout son insensibilité sociale :

C'est en Hongrie qu'il faut aller pour retrouver dans toute sa plénitude, la puissance ecclésiastique. Le clergé, dans ce pays, est le premier des ordres. Quand vous traversez les villes épiscopales [...], vous croyez vivre aux beaux jours des seigneurs-évêques. Les biens du clergé sont immenses, et ses revenus sont monstrueux, eu égard surtout à la pauvreté du pays<sup>32</sup>.

Gerando voit dans les Hongrois un peuple oriental qui résume en lui tout ce qui est positif dans cette race. Le Hongrois est grand et musculeux, il a le « nez aquilin, les moustaches noires, le visage plein et le front dégagé »<sup>33</sup> ; sa démarche à la fois grave et ferme ne manque jamais de noblesse et de digni-

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 75. Gerando présente d'ailleurs toutes les grandes figures du mouvement libéral, dont Kossuth, les deux Batthyányi, Széchenyi, Eötvös, Deák et bien d'autres encore.

<sup>30</sup> Lettre du 22 avril 1848.

<sup>31</sup> *La Transylvanie et ses habitants*, t. II, pp. 240-241. Voir aussi *De l'esprit public...*, pp. 310-311.

<sup>32</sup> *De l'esprit public...*, pp. 281-282.

<sup>33</sup> *La Transylvanie et ses habitants*, t. I, p. 19.

té, qualité qu'il dit avoir observée chez les paysans aussi, que « leur seule nature inspirait »<sup>34</sup>. La bonté du Hongrois pour ses gens, et pour sa femme en particulier, la noblesse et l'aisance dans l'expression et dans les gestes, sont pour Gerando autant de signes d'une « race privilégiée », ayant dans le cœur de « nobles cordes qui vibrent au premier contact d'un sentiment élevé ou d'une idée généreuse »<sup>35</sup>. C'est un peuple soldat, « avant-garde de l'Occident », défenseur jadis de la chrétienté contre l'invasion musulmane, qui n'a rien oublié ni de son honneur ni de sa vaillance<sup>36</sup>.

Dans ce portrait physique et moral, digne de ceux de Lavater, usages et coutumes sont en harmonie. Il en va de même quand il caractérise les Hongrois de Transylvanie, pays qu'il a le mieux connu et qui l'a frappé par « la physionomie et le caractère des habitants »<sup>37</sup>.

Sans vouloir m'étendre sur des questions de détail, quoique fort intéressantes et bien des fois amusantes, je me permets de signaler cependant deux faits. Le premier concerne le costume hongrois, dans les descriptions duquel Gerando fait d'ailleurs preuve de ses qualités d'observateur, dignes d'un ethnographe. Dans le costume des magnats, « à la fois leste et splendide », un costume qui « n'est pas complet sans le sabre », il voit se trahir le « caractère belliqueux et l'origine orientale » des Hongrois<sup>38</sup>. Le large vêtement des paysans – leur pantalon de toile, leur chemise à manches flottantes – « répond aux goûts de celui qui le porte ». C'est qu'il faut au Hongrois « la liberté de ses mouvements, comme il demande aux rues de son village l'espace et le grand air »<sup>39</sup>.

C'est donc le goût et le besoin de la liberté que Gerando voit s'accuser avant tout dans le caractère national ; à l'en croire, tout chez les Hongrois en est la manifestation. Ainsi la danse qui

se plie à toutes les mélodies, gaies ou tristes [...] laisse l'homme libre de ses pas et de ses mouvements, elle ne l'astreint à aucune règle. C'est à lui de s'abandonner à sa verve et d'improviser les figures [...]. Le caractère du Hongrois est peint dans cette musique et dans cette danse.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, t. I, p. 18.

<sup>35</sup> *Ibid.*, t. I, p. 16 et 18.

<sup>36</sup> *Ibid.*, t. I, p. 24 et 25.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 1. Rappelons à ce propos que chez Lavater, le Transylvain et le Hongrois figurent parmi les physionomies nationales.

<sup>38</sup> *La Transylvanie et ses habitants*, t. I, p. 91.

<sup>39</sup> *Ibid.*, t. I, p. 12.

Avec la constante opposition entre les deux parties, « l'une grave et mélancolique, dédiée à ceux qui ont succombé ; l'autre, vive et entraînant, qui exalte les guerriers survivants », la musique nationale est à la fois l'expression de la fidélité au « passé douloureux » et de la foi dans l'avenir, « brillant peut-être », que le Hongrois « appelle de ses vœux ardents »<sup>40</sup>.

Dans l'optique de Gerando, tout s'organise à partir du mythe de la liberté. La plaine hongroise, la *Puszta*, apparaît comme un lieu de vie naturel et adéquat pour un tel peuple. Il est frappant combien cette image de la plaine rappelle celle du grand poète hongrois Petőfi qui oppose dans ses poèmes à l'image des hautes montagnes une vision non moins romantique et poétique de la plaine. A la vue de « cette terre étrange et silencieuse », Gerando dit avoir ressenti « une vive et profonde impression ». Sa monotonie (si monotonie il y a) lui a rappelé celle de l'Océan :

Il y a de la majesté dans cette étendue, quelque chose qui recueille et vous fait penser. Cette plaine sans limite, où le regard n'a pas d'obstacle, est une belle image de la liberté, si chère aux Hongrois<sup>41</sup>.

Le livre sur la Transylvanie, ayant pour cadre une tournée que Gerando a faite dans le pays, en compagnie de sa femme, relate toute l'histoire de cette région, en présente la vie politico-économique, la géographie, les mœurs<sup>42</sup>, mais aussi la diversité ethnique, et propose chaque fois un portrait générique des nationalités (hongroise, valaque, saxonne, slave, arménienne, juive, tzigane, etc.). Passionné par cette diversité, « il est curieux d'observer, dit-il,

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, t. II, pp. 269-270. Le contraste est d'ailleurs au coeur même de l'image de la Hongrie. A propos de Clausenbourg (Cluj dans l'actuelle Roumanie ; Kolozsvár en hongrois), il fait remarquer que les contrastes en Transylvanie sont plus frappants qu'ailleurs : « Il n'est pas rare de voir un équipage armorié attendre patiemment [...] qu'un troupeau de buffles [...] soit passé ». *Ibid.*, t. I, p. 79.

<sup>41</sup> *La Transylvanie et ses habitants*, t. I, p. 8. Chez le poète hongrois, on lit, entre autres : Dans le déroulement de la Grand-Plaine, / Je me sens mieux chez moi. Cet univers est mien. / Mon âme d'aigle, enfin, de sa prison s'élançait / Lorsque je vois ces champs qui s'allongent sans fin. (*La Grand-Plaine*, trad. de Jean Rousselot). D'ailleurs, sauf erreur de ma part, Gerando ne mentionne pas une seule fois le nom de Petőfi, ce qui est plutôt surprenant, quand on sait qu'il s'agit du « poète de la liberté » et du héros devenu mythique de la révolution. Gerando s'intéressait beaucoup moins à la littérature qu'à l'histoire et à la politique ; il mentionne cependant dans ses livres plusieurs écrivains et poètes appartenant au mouvement libéral ou jouant un rôle dans la révolution. L'absence de Petőfi est donc inexplicable.

<sup>42</sup> A ce propos, il félicite les femmes transylvaines, dont il apprécie surtout la distinction : « J'ignore pourquoi l'on ne recherche pas de préférence leur compagnie. [...] C'est seulement dans la société des femmes que l'on peut acquérir cette aisance des manières, cette élégance des formes que possèdent si bien les vieux seigneurs transylvains » (*La Transylvanie et ses habitants*, t. I, p. 80).

les mœurs, le caractère de chacun d'eux », car « les nuances en sont d'autant plus tranchées qu'elles sont multipliées »<sup>43</sup>. C'est ainsi qu'il établit par exemple une différence entre les Hongrois et les Sicules (Hongrois installé en Transylvanie dès le 13<sup>e</sup> siècle), en qui il voit les descendants des soldats d'Attila. C'est une « tribu sans mélange, dont le sol ne porte pas d'hommes de race étrangère, et qui a nécessairement conservé son caractère et sa physionomie »<sup>44</sup>. Les Sicules, tout en étant comme les Hongrois

n'ont pas communément ce type oriental particulier aux paysans des steppes de Hongrie [...] que les Magyars doivent, dit-on, au long séjour qu'ils firent dans le Caucase<sup>45</sup>.

Rappelons enfin une remarque amusante à propos des Saxons, qualifiés de travailleurs durs, ne reculant devant aucune fatigue. Gerando qui décrit leur bien-être, leurs villages propres et spacieux, leurs champs qui sont si soigneusement cultivés, ajoute non sans humour que

le Bohémien affamé et déguenillé, le Valaque, ce maigre mangeur d'oignon, le Magyar, qui n'aime rien tant que sa pipe, n'atteindront jamais une telle prospérité<sup>46</sup>.

L'abondance des faits et des dates historiques, des biographies de héros nationaux, les statistiques de toutes sortes – bref, une approche qui se veut sérieuse et savante – rend assez ardue la lecture de ce livre. Sa lourdeur est cependant plus d'une fois compensée par l'évocation d'impressions personnelles (descriptions de paysages, parfois très belles et poétiques, observations pertinentes de toutes sortes). Citons un exemple où le sérieux cède pour un moment la place à l'humour, ce qui n'empêche pas l'auteur de dire quelque chose de caractéristique sur la vie quotidienne :

Les Hongrois d'aujourd'hui fument dans tous les moments de la journée et dans toutes les circonstances de la vie. [...] Les nations diverses qui habitent la Hongrie et la Transylvanie, se jalourent et se détestent le mieux du monde, s'accordent pourtant en ce point qu'elles proclament hautement l'excellence du tabac<sup>47</sup>.

Gerando arrive en Hongrie au moment où l'antagonisme avec l'Autriche est à son plus haut point. A la politique dominatrice de l'Autriche, la Hon-

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, t. II, p. 149.

<sup>44</sup> *Ibid.*, t. II, p. 150.

<sup>45</sup> *Ibid.*, t. II, p. 170.

<sup>46</sup> *Ibid.*, t. II, pp. 50-51.

<sup>47</sup> *Ibid.*, t. II, p. 47.

grie, « douée d'une prodigieuse énergie »<sup>48</sup>, oppose de manière de plus en plus intransigeante ses revendications d'indépendance. Tout en procédant à une analyse approfondie de la situation politique, documentée, entre autres, par des procès-verbaux de Diète (il a assisté à plusieurs de ses sessions), Gerando réussit à rendre particulièrement sensible cet antagonisme, grâce, une fois de plus, à ses impressions et expériences personnelles – même si celles-ci ont été inévitablement influencées par les préjugés du jeune libéral qu'il est. En évoquant par exemple les souvenirs de son arrivée en Hongrie, il parle avant tout d'une impression de liberté : à mesure qu'on s'éloigne de la frontière, écrit-il, tout devient « original et sauvage », on respire de plus en plus librement. Si les routes ne sont pas aussi bonnes qu'en Autriche, au moins on n'est pas arrêté à chaque pas par les douaniers ou par les agents de police, représentants du « plus patent » gouvernement du monde<sup>49</sup>. Il tient à mentionner un détail hautement significatif à l'époque : le bateau qui vient de Vienne, avant de faire escale à Presbourg<sup>50</sup>, change de pavillon et y arrive paré des couleurs nationales, pour rappeler que « le royaume de Hongrie forme, dans la monarchie autrichienne, un état à part », un État qui a gardé sa langue, ses lois et son administration. « L'aigle à deux têtes, fait-il remarquer, est l'emblème fidèle de cette monarchie double »<sup>51</sup>.

La différence entre l'atmosphère des deux capitales, Vienne et Pest, ne lui paraît pas moins tranchante, comme si chacune appartenait « à un autre hémisphère ». A Vienne, il sent régner

un air d'absolutisme, un amour de *statu quo* qui pétrifie à la longue. A Pest, au contraire, c'est un mouvement, un travail d'idées, une atmosphère de liberté qui vous étonnent aux portes de l'Orient. Vous sentez que vous marchez ici, et que là vous êtes immobile<sup>52</sup>.

Les constructions nouvelles de Pest, des palais, des monuments publics, « le plus beau pont de fer que l'on ait encore construit » annoncent « la splendeur » d'une « capitale de l'avenir » et présentent à ses yeux autant de « magnifiques témoignages de l'activité d'un peuple qui se réveille »<sup>53</sup>. Au

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, t. I, p. 1.

<sup>49</sup> *Ibid.*, t. I, p. 2.

<sup>50</sup> A l'époque, capitale administrative de la Hongrie, actuellement Bratislava, capitale de la Slovaquie.

<sup>51</sup> *Ibid.*, t., p. 4.

<sup>52</sup> *De l'esprit public...*, p. 479.

<sup>53</sup> *La Transylvanie et ses habitants*, t. I, p. 7.

point de vue politique, Pest, « foyer de l'intelligence hongroise », est aussi une ville moderne qui « sent la civilisation du dix-neuvième siècle »<sup>54</sup>.

En 1847, plein d'espoir et de confiance en l'avenir de la Hongrie, Gerando annonce dans l'épigraphe de son *Esprit public* que le pays marche « vers une émancipation complète » et que l'humanité s'en réjouira, « car une grande et noble nation sera rentrée dans le giron de la liberté et de la civilisation ». Il ne manque pas de souligner le fait que le mouvement libéral est essentiellement magyar :

Il est la conséquence d'un ardent amour de la liberté inné chez les Hongrois, et qu'on ne trouve à ce degré chez aucun des peuples venus de l'Orient. C'est cette race qui entraîne les autres vers l'avenir<sup>55</sup>.

Mais par sa générosité romantique et par sa foi dans l'idée de l'égalité, il espère voir les nationalités bénéficier à leur tour du progrès. Il le souhaite tout particulièrement aux Valaques (les Roumains), bien qu'il sache que dans « ce réveil solennel », ce peuple « qui hier encore était serf, ne peut être que le dernier venu »<sup>56</sup> : mais, dit-il, « il ne faut pas désespérer d'un tel peuple. Quel qu'ait été l'abaissement des Valaques, ils se relèveront indubitablement, car ils sont capables d'un développement rapide »<sup>57</sup>.

Gerando est convaincu que le sort et l'avenir de l'Autriche est étroitement lié à la Hongrie, pour lui c'est moins un axiome géographique qu'une vérité politique<sup>58</sup>. Il rappelle que l'Autriche, aux jours de péril, avait eu plus d'une fois besoin des armes et de l'argent hongrois, que sa situation politique est plutôt isolée en Occident, et il insiste surtout sur la position stratégique de la Hongrie, favorable au maintien de l'équilibre face aux peuples slaves dont on peut craindre l'avènement et l'envahissement<sup>59</sup>. L'Autriche n'a pas le choix : si elle tient à son existence, si elle veut compter encore parmi les puissances de l'Europe, elle doit négocier avec les Hongrois et les soutenir

---

<sup>54</sup> *De l'esprit public...*, p. 157. Gerando fait remarquer que les libéraux qui préparent l'avenir du pays, sont imbattables aux élections à Pest.

<sup>55</sup> *De l'esprit public...*, p. 325.

<sup>56</sup> *La Transylvanie et ses habitants*, t. I, pp. 212-213. Tout en mentionnant les « défauts », voire les « vices » des Valaques, comme la paresse, la dissimulation ou l'ivrognerie, (influencé qu'il a dû être par les préjugés de certains Hongrois), il ne cache pas sa sympathie pour eux, puisqu'ils sont un peuple roman comme les Français (*ibid.*, p. 223).

<sup>57</sup> *Ibid.*, t. I, p. 331.

<sup>58</sup> *De l'esprit public...*, p. 471.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 466-467.

dans leur travail social, marqué du « doigt de la Providence »<sup>60</sup>. Et Gerando de prophétiser :

Mais qu'elle persiste dans [sa] politique funeste [...], ce siècle ne finira pas sans qu'un jour le monde étonné apprenne tout à coup qu'une vieille monarchie a cessé d'exister<sup>61</sup>.

On sait que ces avertissements n'ont pas été entendus à Vienne. Gerando reçoit la nouvelle de la capitulation de l'armée hongroise en août 1849, en route pour rejoindre l'armée du général Dembinski. Son désespoir est sans borne, il doit fuir, comme tant d'autres, pour errer « en Allemagne comme une âme en peine ». Après avoir appris que tout était fini, il écrit à Dumesnil :

Ah ! Dieu vous garde, mon ami, d'un tel choc et d'une telle torture ! C'est quelque chose d'écrasant comme serait la chute du ciel sur vos épaules<sup>62</sup>.

Dix jours plus tard, à Michelet :

Vainqueurs, nous sommes vaincus, pourquoi ? Nul ne le sait. Mais il faut rendre les armes. L'ennemi triomphe, et, avec lui, tout ce qui allait mourir. C'était comme si le soleil se fut brusquement éteint<sup>63</sup> !

Citons enfin une lettre à sa sœur, intéressant témoignage de sa réaction devant la répression sanglante des Autrichiens. Il lui annonce d'atroces tortures, des exécutions (dont la pendaison de dix-sept prêtres) pour y opposer

la magnifique conduite des Hongrois, qui, pendant toute une année qu'a duré la guerre n'ont pas fusillé un seul de leurs prisonniers, pendant qu'on ne cessait de pendre les leurs. Ceux qui ont donné au monde ce bel exemple, si digne des mœurs démocratiques, se brûlent maintenant la cervelle pour échapper aux tortures !

Et voilà comment on sauve la société et la vertu *dans le grand parti de l'ordre !* ce qui fait que moi qui, en juin 48, criais avec la garde nationale à *bas les rouges*, je crie *vive le rouge et la sociale !* si, par elle, nous pouvons renverser ces brigands et ces sauvages<sup>64</sup>.

Sa mort, survenue le 8 décembre 1849, à Dresde, l'a empêché d'avancer sur ce chemin du radicalisme.

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 503.

<sup>61</sup> C'est par cette phrase que se termine le livre. P. 505.

<sup>62</sup> Lettre du 14 sep. 1849, Aut. BHVP, Papiers Dumesnil, 1578, f. 63-64.

<sup>63</sup> Lettre du 24 sept. 1849. *Correspondance*, t. VI, p. 260.

<sup>64</sup> Lettre du 18 sept. 1849, à Annette de Gerando, Aut. BHVP, Papiers Michelet, t. XV, 4783bis (11).

En 1847, dans la préface de l'*Esprit public*, il a expliqué ainsi les raisons qui l'avaient poussé à écrire ce livre :

Nous croyons, nous, à la sainte alliance des peuples, nous croyons que ceux qui servent une même cause sont solidaires, qu'ils se doivent les uns aux autres appui et encouragement<sup>65</sup>.

A ce moment-là, il ne pouvait pas prévoir que ce serait la Sainte-Alliance des gouvernements qui écraserait la guerre d'indépendance hongroise dont il serait l'un des combattants et l'une des victimes de la dernière heure.

---

<sup>65</sup> P. III.

## ***LA VIE DE FRANZ LISZT* PAR GUY DE POURTALÈS**

**Laurent GIRAUD**

Université d'Auvergne, Clermont I et CRRR,  
Université Blaise-Pascal, Clermont II

Dans un entretien accordé aux *Nouvelles littéraires* du 6 février 1926, quelques mois après la parution de sa biographie de Liszt chez Gallimard, Guy de Pourtalès déclarait :

La vie de Liszt m'a paru offrir plus d'un sujet d'examen utile en un temps où les individus de sa trempe semblent avoir déserté la terre. Toutefois ce n'est nullement par goût du romantisme que je l'ai choisie. Mais plutôt parce que, en plein romantisme, Liszt est un moderne. Ou mieux, l'un de ces personnages hors de date, sans hérédité ni descendance, un isolé [...]. Il a en lui du classique, du romantique, du nihiliste et du chrétien. Avant de devenir lui-même, il est un lieu de rencontre pour toutes les tendances. Il ne renie rien ni personne. Il se nourrit de toutes les substances pour former la sienne. Et un beau jour il est lui-même une source.<sup>1</sup>

Longue définition, qui laisse planer un doute. Selon Pourtalès, Liszt serait-il encore hongrois ? Nous en douterions à consulter les « sources » publiées en début d'ouvrage (p. 7 – 9) où pas un auteur magyar n'est cité, au milieu de références à des livres généraux et à des publications de correspondances plus ou moins récentes pour l'époque. C'est, ne nous leurrons pas, une constante dans l'approche critique de Liszt du début du siècle.

Pour Adolphe BOSCHOT, musicologue très écouté de l'entre-deux guerres, Liszt ne peut être compris que par rapport à Berlioz : « Il est impossible d'étudier la vie et l'œuvre de Franz Liszt sans accorder une particulière at-

---

<sup>1</sup> Repris dans *Journal, II, 1919-1941*, Gallimard, 1991, p. 148-149.

tention aux rapports de Liszt et de Berlioz »<sup>2</sup>. Dans la deuxième partie de sa brève monographie, il ne considère Liszt que sous l'angle d'admirateur de Wagner. Dans son bref *Liszt*, paru en 1960, Claude ROSTAND le décrit essentiellement comme un errant<sup>3</sup>. En 1980, Bernard GAVOTY ouvre sa biographie par un chapitre intitulé « Liszt est-il hongrois ? », avant de conclure par l'affirmative, non sans parler d'un « dilemme »<sup>4</sup>. Avant lui, Émile HARASZTI avait résumé les doutes de plusieurs générations de commentateurs :

Génie hongrois, Liszt n'en a pas moins été formé entièrement par le romantisme français. Les historiens allemands, à de rares exceptions près, le reconnaissent depuis longtemps. Fait curieux : dégermanisé outre-Rhin, Liszt ne cesse d'être considéré en France comme un musicien allemand ou influencé par la pensée germanique.<sup>5</sup>

Dans sa somme de deux mille pages<sup>6</sup>, avec déclarations du personnage à l'appui, l'universitaire Alan WALKER a résolu le prétendu « dilemme ». Liszt se sentait bien hongrois, et même irréductiblement magyar. Fait significatif, WALKER, dans le « Prologue » de sa biographie, ne cite pas Pourtalès dans son impressionnante bibliographie. Dans sa thèse sur *Liszt*, Serge GUT affirmait quelques années avant WALKER : « On ne compte plus les biographies, encore que celles qui soient sérieuses se réduisent à un petit nombre »<sup>7</sup>. Pourtalès serait-il un biographe fantaisiste, que l'on ne cite plus parce qu'on le méprise ? C'est la réputation qu'on lui a faite, à toutes ses « vies » de Nietzsche, de Wagner, de Berlioz, de Louis II de Bavière qui forment l'ensemble qu'il baptisa « l'Europe romantique ». Et c'est à lui que pense Émile HARASZTI qui écrit :

Certains biographes ont trouvé plus facile d'inventer un Liszt, de s'épargner la besogne du chercheur, la confrontation des documents l'examen du développement historique de l'œuvre, que d'affronter la réalité.<sup>8</sup>

---

<sup>2</sup> Adolphe BOSCHOT, *Musiciens poètes*, Plon, 1937, P. 145.

<sup>3</sup> Claude ROSTAND, *Liszt*, Seuil, 1960.

<sup>4</sup> Bernard GAVOTY, *Liszt*, Julliard, 1980, p. 13-16.

<sup>5</sup> Émile HARASZTY, *Franz Liszt*, Picard, 1967, p. 9-10. Cet ouvrage est posthume. Haraszty était mort en 1958.

<sup>6</sup> Alan WALKER, *Franz Liszt*, Fayard, 1989-1998, 2 vol. L'édition canadienne a paru en 3 volumes (1983, 1987, 1996).

<sup>7</sup> Serge GUT, *Franz Liszt, les éléments du langage musical*, Service de reproduction des thèses de Lille, 1972, p. XI.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 7.

Reproches injustes : longtemps décrié, tenu pour un des pères de la biographie romancée, Pourtalès mérite d'être réévalué. Nous nous proposons d'analyser ce texte en montrant que son auteur n'a pas nié le caractère hongrois de Franz Liszt, mais qu'il en a retrouvé le sens profond d'après trois axes : la dialectique de l'identité et de l'altérité, l'antagonisme entre les racines et le cosmopolitisme du musicien (fondateur d'un romantisme qui lui est propre), bases d'un retour vers une Hongrie spiritualisée qui tend à l'universel.

## I- Identité et altérité

Avant de commencer, n'oublions pas que la biographie est un genre narratif où s'articulent des codes complexes : situer un homme face à son moi, son environnement historique, social, familial, culturel. Dans le cas de Liszt, ces paramètres sont exceptionnellement nombreux et divers.

Considérons aussi que ce texte est de 1925, dans une époque transitoire de la biographie : si l'emprise du positivisme se relâche un peu dans les « vies » d'alors, les auteurs n'ont pas encore assimilé les apports de la sociologie, de la médecine et de la psychanalyse.

Dans ses proportions, *La Vie de Franz Liszt* se ressent de cette contingence, et elle ressemble parfois aux biographies de l'époque classique et romantique. Ainsi, l'enfance jusqu'à la neuvième année (date de l'arrivée à Vienne) est-elle racontée en moins de dix pages, sur les trois cents que compte l'édition originale que nous citons. Pourtalès néglige ce sur quoi un biographe contemporain s'attarderait ; les premières années, ancrage profond de l'acquis humain. Le lieu où elles se déroulent, la plaine hongroise de Raiding, est dévalorisé :

Seul citadin au milieu des huttes de paysan en ce village perdu, le vilain bâtiment de l'intendance domaniale du prince Esterházy ne disait rien de sympathique au nouveau régisseur. Songeant à Eisenstadt, où il avait vécu tant d'années savoureuses, M. Liszt sentit naître en lui des nostalgies. Eisenstadt se trouvait à plusieurs heures de route de Raiding, et, bien que situées toutes les deux dans le comitat d'Edenburg, la petite résidence semblait, par delà les plaines hongroises, aussi lointaine que le bonheur.<sup>9</sup>

La Hongrie est considérée par le père de Liszt comme un « avancement détesté », accepté avec « amertume ». Il pèse sur le destin du petit Franz une

---

<sup>9</sup> Guy DE POURTALÈS, *La Vie de Franz Liszt*, Gallimard, 1925, p. 17. Nous abrègerons désormais en *V.F.L.*

sensation d'étouffement : « Les Liszt vivaient sur leurs terres en parias »<sup>10</sup>. Reprenant aux biographes du XIX<sup>e</sup> siècle un thème amplement développé, il fait naître l'enfant non en Hongrie, mais « sous le signe d'une comète », allusion à un fait astronomique de l'automne 1811 :

Vers le milieu d'octobre, ils s'occupèrent beaucoup de la comète qu'on voyait chaque soir dans le ciel. Elle paraissait de bon augure. Pourvu que l'enfant naquît tandis qu'elle brillait encore ! La nuit du 21 au 22, le fils attendu fit à point nommé son entrée dans le monde.<sup>11</sup>

Lieu-prétexte destiné à s'effacer bientôt, la Hongrie cède vite la place au « monde ». À la faveur des dons pianistiques de l'enfant, la biographie, six pages plus loin, est propulsée à Presbourg puis à Vienne, et oublie les origines. La Hongrie se définit comme une paradoxale altérité, alors qu'elle est le berceau du musicien. Point de départ d'un malentendu pour les exégètes qui auront lu l'œuvre à travers ce prisme déformant.

Convenons toutefois que Pourtalès a soigneusement choisi les événements et leur ordre d'apparition : dans l'épisode du retour à Raiding, en 1839 – 1840, le biographe insiste autant sur l'échec de la mémoire que sur l'accueil délirant du peuple magyar. Nulle dimension proustienne dans ce pèlerinage décrit comme manqué où l'on attend en vain la résurrection d'un impalpable souvenir. Pourtalès affirme que Liszt revient « dans cette terre de Raiding où il n'avait jeté qu'une si légère racine », et qu'« il se sentit l'âme désolée »<sup>12</sup>. En dramaturge adroit de son texte, le biographe suisse a préféré les effets d'enchaînement à la marche exacte de la chronologie. À la page suivante, il raconte le premier échec de Liszt concertiste : c'est la soirée de Leipzig, postérieure de trois mois, et qui fonctionne narrativement en diptyque avec l'épisode du retour au pays natal. Et pourtant, entre ces deux événements, se situe la composition des *Rhapsodies hongroises* dont Pourtalès ne souffle mot : singulière ellipse pour un auteur qui ne dissocie pas la vie de l'œuvre, et qui le fait ici pour exacerber le conflit entre identité et altérité.

De plus, Pourtalès s'est attaché à décrire les femmes qui partagèrent la vie de Liszt selon ce principe. Le portrait de Marie d'Agoult, mère des enfants de Liszt, se présente ainsi :

Elle était la fille du comte de Flavigny, ultra du meilleur cristal qui, pendant l'émigration, avait épousé à Francfort-sur-le-Main une jeune veuve, née Bethmann, de la famille des plus puissants banquiers de la vieille Allemagne.

---

<sup>10</sup> *V.F.L.*, p. 19.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 104.

Élevée en partie à Francfort, en partie dans le manoir du Mortier, en Touraine, catholique par son père et protestante par sa mère, Marie de Flavigny n'avait jamais très bien su la nationalité de son intelligence. Tourangelle par le cœur, l'esprit et la lucidité, certaines racines de ses sentiments et de son tempérament plongeaient toutefois dans les nappes de la poésie germanique. Étrangère au pays où elle naquit comme à celui où elle vivait, elle le resta toujours un peu pour ceux qui l'aimaient, et pour elle-même aussi.<sup>13</sup>

En narrant de façon cursive les origines de Marie, Pourtalès reprend la notion de destin (l'émigration du père, annonciatrice de l'errance européenne de la fille, aristocrate réprouvée pour avoir aimé un musicien, un saltimbanque), mais insiste sur le fait qu'elle porte en elle son altérité. Le retour à Raiding et le concert de Leipzig étaient construits en miroir, comme les personnalités de Franz et Marie : ils se reflètent ; apatrides du cœur et de la culture, ils sont en quête d'une impossible et mouvante identité. Pourtalès donnera de la princesse de Sayn-Wittgenstein, deuxième femme importante de la vie de Liszt, une image identique. Dans son portrait, nous retrouvons l'idée d'un oubli de l'origine. Bien que russo-polonaise, Caroline est brossée par une métaphore qui fait d'elle une femme virile :

Fille unique d'un de ces grands propriétaires de Pologne qui ne comptait pas moins de trente mille serfs sur ses terres, éduquée par un père intelligent, hypocondre et bon latiniste, mal mariée à dix-sept ans, redoutée pour son esprit, administrant elle-même ses immenses domaines de Russie, cette cérébrale amazone devait s'éprendre au premier choc d'un artiste merveilleusement féminin et influençable, sur qui elle sentait pouvoir prendre une développante autorité.<sup>14</sup>

Cette figure singulière semble ramener Liszt vers l'est de l'Europe, fût-il évoqué dans un halo plus mythique qu'historique. Mais, privilégiant la construction en écho, Pourtalès ne manque pas de relater la passade de Liszt avec Lola Montès (qui consumma la rupture avec Marie d'Agoult) pour qu'on se souvienne de la pittoresque expression qui la décrit : « Cette Andalouse, à demi Irlandaise »<sup>15</sup>, qui nous ramène à l'ouest de l'Europe.

Voyageur sans bagage, Liszt ne ressent pas l'altérité et fréquente ceux dont la situation se rapproche de la sienne, comme Marie de Kalergis, la virtuose élève de Chopin :

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 121.

Depuis plus de dix ans Liszt est un ami très cher de cette grande dame virtuose. Ils sont l'un et l'autre des solitaires, des oiseaux voyageurs, et tous les deux les premiers disciples de Wagner. Nomades qui possèdent pour seule patrie l'art et quelques souvenirs amoureux éparpillés dans l'Europe mélomane.<sup>16</sup>

Cette « Europe romantique » dont parle Pourtalès est donc affligée d'un tropisme occidental ; veut-il décrire la fin de la liaison entre Liszt et Marie d'Agoult qu'il utilise une image italienne, en citant le journal de Marie :

Notre vie, c'est la Tour de Pise ; nous la commençons avec audace et certitude, nous la voulons droite et haute ; mais tout à coup le terrain sur lequel nous bâtissons vient à s'effondrer.<sup>17</sup>

La métaphore de la terre renvoie à celle des racines ; mais elle conforte l'image d'un musicien errant, d'un « Wanderer » qui aurait oublié son pays. Dans sa monumentale biographie, Alan WALKER a pourtant recensé les professions de foi magyares de Liszt. Elles étaient connues du temps de Pourtalès, et pour la plupart accessibles. Mais ce dernier les élude, et quand il cite une parole de fidélité à la Hongrie, il la met dans la bouche de Marie, quand elle revoit Liszt en 1866 :

— Pourquoi, demande-t-elle, n'avez-vous pas fait de Cosima une artiste ? Il ne sait s'il doit rire. Alors elle dit encore, avant de le quitter :  
— Je resterai toujours fidèle à l'Italie... et à la Hongrie aussi.<sup>18</sup>

Portalès s'ingénie à construire un Liszt, pas à reprendre les éléments de ces prédécesseurs. Cette volonté de suivre la formation d'un artiste à travers ses errances s'accommode mal des classements traditionnels, des étiquettes pratiques que les historiens appliquent sur les musiciens. Pour achever de tromper son lecteur, Pourtalès a enregistré, quand il arrive à la fin de la vie de Liszt, une anecdote marginale, sa rencontre avec le compositeur russe du Groupe des Cinq Alexandre Borodine. Le maître l'accueille à Weimar, le couvre de compliments, et le disciple ne manque pas de noter :

Borodine note que Liszt parle très couramment le français et l'allemand, mais qu'on le prendrait d'abord pour un Français.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 293.

C'est donc une image complexe de Liszt qui se dégage de cette approche, mais elle est une étape dans le portrait du musicien que le biographe voulait donner.

## II- Le musicien romantique : racines et cosmopolitisme

Dans *La Vie de Franz Liszt*, la personnalité du musicien est en effet envisagée sous l'angle du devenir, de l'évolution du virtuose vers le compositeur, en privilégiant l'acquis par rapport à l'inné. Pourtalès entrecroise les différents « moi » de Liszt, et il commence par ses idées politiques.

Ainsi, en 1830, peut-il peindre un Liszt dépressif, rejeté par le comte de Saint-Cricq dont il avait épousé la fille, en proie au doute sur sa carrière de virtuose. Le pianiste adulé vit alors à Paris, et sa prise de conscience politique se fait au contact des Trois Glorieuses. À son ami Urban qui lui rend visite à son chevet, sa mère répond :

— Comment va notre malade ? demande-t-il à M<sup>me</sup> Liszt qui lui ouvre la porte.

Elle lui fait signe de se taire. Assis sur son gros Plutarque, Franz, inaccessible, joue, et ils l'écoutent longtemps, debout dans le couloir. M<sup>me</sup> Liszt dit tout bas.

— C'est le canon qui l'a guéri.<sup>20</sup>

Mais la Hongrie reste éloignée, réduite lors de ces journées à un cliché très réducteur :

C'est l'été. Le convalescent étire son long corps, crisper des mains devenues avides, et il sent sous la rumeur de la foule quelque chose de fiévreux, d'électrique, qui le fait hennir comme un cheval des plaines hongroises à l'approche de l'orage.<sup>21</sup>

Autre tournant du siècle, la guerre franco-prussienne de 1870. Liszt, à la fois beau-père de Richard Wagner et d'Émile Ollivier, le ministre de Napoléon III, est navré par le conflit. Ce déchirement intérieur souligne le cosmopolitisme de Franz et éloigne encore la Hongrie :

Le fils du modeste intendant de Raiding était à présent un Européen considérable, à quatre patries, qui s'était donné depuis un demi-siècle des racines à Paris, à Weimar, à Budapest et à Rome. Il se trouvait avoir un gendre premier ministre de cet empire libéral qu'il admirait tellement, et une fille qui

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 44.

depuis huit jours était la femme d'un des nouveaux héros du nationalisme allemand.<sup>22</sup>

Dans cette liste, Budapest apparaît, signe d'un retour sur les terres natales, mais pas encore par l'esprit. Ce thème de l'Europe, Pourtalès l'avait lancé en racontant la fin des années 1830, quand Franz et Marie voyageaient en Suisse et en Italie avec George Sand ; cette dernière, sur un registre d'hôtel fictif, avait imaginé pour eux cette carte de visite :

Nom des voyageurs : famille Piffoëls.  
Domicile : la nature.  
D'où ils viennent : de Dieu.  
Où ils vont : au ciel.  
Lieu de naissance : Europe.<sup>23</sup>

Franz n'avait pas manqué de rajouter : « musicien-philosophe, né au Parnasse, venant du Doute, allant à la Vérité<sup>24</sup>. C'est dire si Raïding est loin ; devenu lieu de passage, en 1839 – 1840, il évoluera peu à peu avec le musicien : ainsi, en 1848, il se transforme en « pèlerinage aux lares paternels »<sup>25</sup> quand Liszt y emmène, avec orgueil, la princesse Caroline. Mais nulle trace de la révolution hongroise, nulle allusion à Kossuth, à la guerre d'indépendance menée contre l'empire des Habsbourg.

À la conscience politique est liée la conscience artistique. Liszt se lie en 1830 avec les saint-simoniens, avec leur musicien Félicien David. Il fait sienne la phrase de Lamennais : « La régénération de l'art, c'est une régénération sociale »<sup>26</sup>. Mais de quel art s'agit-il ? En tout cas d'un art qui oublie (provisoirement) les racines magyares. Pourtalès ne manque pas de raconter l'anecdote de l'opéra *Don Sanche*, composé à l'âge de treize ans, et joué à l'Opéra-Comique. C'est un échec : « On s'avisa après coup seulement qu'un enfant de treize ans ne pouvait illustrer sans beaucoup de candeur les fadaïses passionnées d'une bergerie de Florian »<sup>27</sup>. Le livret correspond à une esthétique, celle de l'opéra sentimental d'Ancien Régime (dont *Le Devin du village* de Rousseau est l'archétype), à la fois cosmopolite (ce type d'œuvre

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 265-266. Les journaux venaient d'annoncer le mariage de Wagner à Lucerne avec Cosima (1837-1930), la fille cadette de Liszt et Marie d'Agoult.

<sup>23</sup> *V.F.L.*, p. 71.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 33. Cet opéra est resté manuscrit. La copie se trouve au musée de l'Opéra de Paris.

lyrique était goûté de Paris à Saint-Pétersbourg) et suranné. Il ne reste rien des musiques hongroises et bohémiennes entendues dans l'enfance dans cette musique qui sacrifie à un genre désuet. En jouant le jeu d'une écriture lyrique conventionnelle, Liszt a renié sa culture, ses origines.

Il n'était cependant qu'un enfant, guidé par son père. Mais Liszt adulte et virtuose commet les mêmes impairs, avant de s'en détacher peu à peu. Le retour à de hautes exigences artistiques coïncidera avec l'époque des retours à Raiding. Mais dans les années 1830, cosmopolitisme rime avec un mot d'une valeur péjorative : « Et puis autour de lui, on citait journallement les anecdotes du plus flagrant mercantilisme »<sup>28</sup>. Et Pourtalès de conclure : « l'idée du chien savant lui devient insupportable »<sup>29</sup>. Pourtant, infidèle à ses rêves de jeune homme, il accepte les vaines joutes d'estrade avec Thalberg. Le biographe utilise anachroniquement le vocabulaire sportif de son temps : « Manche à la belle eut lieu dans les salons de la princesse Belgiojoso... » Mais que de néants dans cette lutte de broyeurs d'ivoire, où l'aspect le plus clinquant du batteur d'estrade se révèle : « Mais le public aime à donner des points et il ne se tint satisfait qu'après cette décision d'une femme d'esprit : « Thalberg est le premier pianiste du monde, Liszt est le seul »<sup>30</sup>.

Parallèlement, Pourtalès ne néglige pas les influences de la musique populaire hongroise. Autour de la mélodie du cosmopolitisme, il brode des accords harmoniques, préludes à un retour aux racines culturelles. C'est d'abord l'épisode de la troupe de Bohémiens qui donne son spectacle à Raiding :

Raiding, petite oasis au milieu de la plaine hongroise, n'était pas sur l'itinéraire des voyageurs. Nul étranger ne s'y arrêtait jamais, sauf M. l'inspecteur des domaines princiers ou quelque troupe de Bohémiens. Parfois, pendant l'été surtout, le village s'emplissait soudain de vacarme, de sonnailles, de chants, et toute une tribu de ces poètes routiers venait dresser ses tentes et aligner ses charrettes sur la place.<sup>31</sup>

Émergeant du chaos, de l'informel (que marque la gradation « vacarme, sonnailles, chants »), venus de nulle part, plus symboliques que réalistes, ces Tsiganes incarnent l'éveil d'une conscience musicale, celle du jeune Liszt

---

<sup>28</sup> *V.F.L.*, p. 35.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 70. Sigismund Thalberg (1812-1871), virtuose et compositeur de l'époque romantique.

<sup>31</sup> *V.F.L.*, p. 22.

qui écoute, subjugué, les « violons et les cymbalums », les mélodies langoureuses où le chant se mêle à la chiromancie :

Les tziganes continuent leurs danses molles, leurs bonds élastiques, glapissent un chant dont la tonique, la tierce et la dominante s'accordent en une perpétuelle combinaison de douleurs. Au premier rang, le petit Liszt écoutait le merveilleux message des virtuoses errants.<sup>32</sup>

Individus marginaux, les Bohémiens scandent ce que sera la vie de Liszt : errances, amours déçues. Mais au-delà de ce pittoresque, ils font germer la seule racine qui restera dans la terre de Raiding, un germe culturel et musical, d'où éclora l'essentiel de l'œuvre qui saura concilier musique romantique et origines hongroises. Aussi bien, en biographe logique, Pourtalès peut-il commenter quand le musicien revient un quart de siècle après sur cette plaine magyare : « Mais le tueur de pianos apportait à ses compatriotes une fièvre nationale, car ce Parisien d'Italie inventa d'exalter la musique tzigane »<sup>33</sup>.

L'épanouissement de la personnalité de Liszt résulte d'une fusion ; Guy de Pourtalès souligne ainsi que le retour à la Hongrie n'est pas le produit d'un hasard, mais d'une maturation de l'esthétique. Dans les pages qui précèdent, le biographe cite les écrits de Liszt (très critiques) sur la musique italienne. Ces textes lui attirent « les sursauts d'un nationalisme vexé »<sup>34</sup> et créent une guerre d'invectives journalistiques. Or, Liszt se moque de cet orgueil qui ferme les frontières ; Pourtalès tient à faire comprendre que son cosmopolitisme assumé est un moyen de sublimer les influences de l'enfance. Trop jeune pour assimiler la poésie des Bohémiens, il en avait gardé cependant une trace destinée à se cristalliser en lui et à ressurgir vingt ans après, lors du retour de 1840 :

Quand vint le crépuscule, on alluma autour de la clairière une douzaine de barils de poix dont les flammes montaient droit comme des pilastres de feu. Au centre de ce décor shakespearien, des bohémiennes se tenaient debout, éclatantes et mi-nues, le tambourin levé. Dès le premier arpège des cymbalums, elles s'élançèrent toutes en criant, sauf la plus belle. Immobile, cette nerveuse cavale chantait d'une voix d'alto grave, les yeux plantés dans ceux de Liszt :

« Ne t'éprends pas, pauvre cœur ; tu ruisselleras d'amertume comme ruisselle ma faux du suc des herbes.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 23-24.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 92.

Les plus belles filles sont changeantes : leurs promesses sont comme les alouettes : elles saluent le printemps, puis s'en vont ».<sup>35</sup>

Voilà donc une écriture travaillée, où se mêlent échos culturels (la référence à *Macbeth*) et narration biographique traditionnelle ; le chant bohémien métaphorise en outre le destin sentimental de Liszt, mais aussi sa vie d'artiste. La Hongrie est là aux points cruciaux de son existence. Maître des tournants biographiques, Guy de Pourtalès les orchestre pour montrer que le pays natal est une impulsion, que l'est de l'Europe rééquilibre la vie du musicien. Aux épisodes en majeur (Marie d'Agoult, les années à Weimar, à Rome) correspondent des scènes en mineur qui structurent le récit. C'est ainsi que le *leitmotiv* bohémien revient en 1847 – 1848, quand Franz rejoint Caroline en Ukraine, dans la description de Kiev :

Cette reine de Saba russe, couchée au long du Dnieper [*sic*] dans sa robe gemmée de cabochons mystiques sertis d'or, prédispose l'artiste à quelque abordage d'âme. Il y a dans l'air de l'enthousiasme, la gaieté naïve de l'Orient, et un tintement de cloches tel qu'il déroule sur la ville un drapeau musical. Les rues sont possédées d'un bout à l'autre par les moines de Saint-Basile (l'ordre unique des Grecs), des pèlerins nu-pieds, des Tcherkesses portant le bonnet pointu d'Ispahan et des gitanes qui grouillent partout, ayant ici un vaste camp.<sup>36</sup>

Partout on retrouve donc le cosmopolitisme ; il est aussi une force fécondante, un appel à ne pas se contenter de la seule musique, ni même de son sol natal. Citant deux œuvres symphoniques de Liszt, *Hungaria* (1848) et *La Bataille des Huns* (1857) dont les sujets sont magyars, Guy de Pourtalès montre que cette « musique à programme », comme on disait alors, transcende les époques et les lieux, fait référence à d'autres arts, pratique la synesthésie :

*Hungaria*, son nom l'explique : une fresque nationale sur le modèle des grandes décorations de Kaulbach<sup>37</sup>. Morceau de commande, d'architecture officielle, bâti sur quatre thèmes comme un portique de fête. Kaulbach, avec qui Liszt s'était personnellement lié, lui montra dans ce même temps une de ces vastes compositions comme on les aimait à l'époque romantique et dont le musicien tira tout de suite sa *Bataille des Huns*. (...) La bataille s'ouvre sous un ciel bas et noir. (...) Traversés de cris, piétinés par d'effroyables armées, les champs catalauniques résonnent bientôt sous le premier choral

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 104-105.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>37</sup> Le peintre romantique Kaulbach appartenait à la génération de Liszt ; il était né en 1805, et sa toile date de 1837.

chrétien. Les bannières de l'Église, au centre de cette mêlée, se heurtent au carré que domine Attila. Mais les Goths triomphent. La lumière « météorique et solaire » qui rayonne de la Croix dissipe soudain l'ombre, et le *Crux fidelis*, entonné pianissimo par l'orgue, s'étend sur tout le finale avec une montante grandeur.<sup>38</sup>

Un thème magyar, une musique romantique, où les origines ne sont pas niées, mais exemplarisées au contact d'autres éléments : Pourtalès a composé de même sa biographie ; il a su alterner couleur locale, morceaux de bravoure, explications musicales techniques et psychologiques. Sans renoncer au pittoresque, il a procédé avec équilibre pour dépasser (ce qui ne veut pas dire oublier) la Hongrie. Et cela, il l'a fait en se fondant sur un ultime élément : la foi chrétienne de Liszt (déjà apparue dans cette *Bataille des Huns*) où la nation magyare allait connaître une haute expression de sa spiritualité.

### III- La Hongrie et l'universel

À la fin de la période weimarienne, conclue par un échec (la démission, en 1861, suite à l'impossibilité de faire jouer *Tristan* de Wagner), Guy de Pourtalès cite Liszt :

Les flots de l'esprit ne sont pas comme ceux de la mer ; il ne leur a pas été dit : « Vous irez jusqu'ici et pas plus loin » ; tout au contraire, l'esprit souffle où il veut, et l'art de ce siècle a son mot à dire tout aussi bien que celui des siècles précédents, et il le dira infailliblement.<sup>39</sup>

Le génie lisztien ne s'accommode d'aucun schéma préconçu. Il dépasse les traditionnels cadres politiques et artistiques. Liszt n'est donc nulle part chez lui, et quand il revient à Weimar, en 1870, Pourtalès risque cette remarque stupéfiante :

Tout gravitait autour de Liszt, qui dirigeait la partie musicale comme la partie littéraire de ces fêtes. Chacun venait à lui. Ses forces étaient infatigables, son amabilité inépuisable. En somme, il gouvernait bien mieux les esprits à Weimar depuis qu'il n'y était qu'un hôte de passage.<sup>40</sup>

Alors s'éclaire pour le lecteur l'épisode de la comète et du concert bohémien. Comme les phénomènes stellaires et les Tsiganes, Liszt ne fait que passer. Mais il n'en laisse pas moins une impression profonde, spirituelle,

---

<sup>38</sup> *V.F.L.*, p. 167.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 265.

qui dépasse la pure factualité. L'éloignement des racines (et la biographie est postérieure de deux ans à la mort de Maurice Barrès, d'où certains jugements hâtifs chez les contempteurs de Pourtalès d'alors) ne signifie pas froideur, indifférence à sa patrie. Après 1872, Liszt dirigera trois mois par an le conservatoire de Budapest (qui porte aujourd'hui son nom). Pourtalès prend soin de détailler, cette fois, les étapes qui ramènent le virtuose vers son berceau. C'est d'abord les inondations du Danube en 1839. Liszt lit dans le journal la relation de cette catastrophe et part à Vienne pour lever des fonds et aider ses compatriotes :

Ces nouvelles tirent l'artiste de sa tendre inaction et l'émotion qu'il en ressent lui révèle pour la première fois le sens du mot patrie. Il n'y avait jamais songé, se croyant de bonne foi adopté par l'Europe. À présent, un paysage oublié se dessine devant ses yeux : Raiding, Eisenstadt, Edenburg, la forêt connue retentissant du cri des chasseurs, le Danube au cours enflé, les prairies tachées de troupeaux. « Ô ma sauvage et lointaine patrie, ô mes amis inconnus, ô ma vaste famille, un cri de ta douleur m'a rappelé vers toi ».<sup>41</sup>

Voici l'exemple de retour de 1872, où Liszt sacrifie ses projets pour venir en aide à un compatriote démuné :

Tout l'hiver, Liszt le passe donc à Budapest. Pour venir en aide au compositeur Robert Franz, il y donne un récital de piano, le premier depuis vingt ans, mais l'excuse à cette dérogation de ses principes, c'est qu'il s'agit d'une charité.<sup>42</sup>

Cette essence de la terre natale, ces va-et-vient entre Hongrie et Occident trouvent leur point de départ dans l'audition, dans la jeunesse de Liszt, d'un concert de Paganini, autre errant, autre musicien romantique surdimensionné, qui bien qu'italien, représentait plus que son pays. Guy de Pourtalès avait dès le chapitre V de sa biographie, glissé ce subtil repère harmonique destiné à résonner plus tard :

Jamais virtuose n'avait fait sur lui une impression aussi vive. Sa prodigieuse technique au service d'une âme inapprochable et quasi sans contact avec les hommes, le perça de volupté et d'angoisse. Il lui devint clair qu'il n'en était qu'à l'enfance de son art, que tout devait être repris pour atteindre aux sommets d'où toutes vues sont possibles. Et cependant, pour surnaturel que fût le violoniste, quelque chose d'essentiel lui manquait : la faculté de

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 275.

mourir à soi-même pour se donner aux autres. « Un moi monstrueux, songe Liszt, ne saurait être qu'un dieu solitaire et triste.<sup>43</sup>

En mourant à lui-même, Liszt a moins effacé la Hongrie qu'il ne l'a intégrée en lui, pour la rendre un jour, magnifiée. Cinquante pages plus loin, autre modulation, autre repère lors d'un voyage italien :

Mais c'est à Rome qu'il a la révélation totale, par Michel-Ange et la musique de la chapelle Sixtine. L'art se montre ici dans son universalité et son unité. Ce qu'il a entrevu dans l'initiation lamennaisienne prend forme concrète, prend expression. Le sentiment et la réflexion le pénètrent chaque jour davantage de la relation cachée qui unit les œuvres du génie. « Raphaël et Michel-Ange me font mieux comprendre Mozart et Beethoven », écrit-il à Berlioz.<sup>44</sup>

Pourtalès entrecroise les motifs profanes et sacrés, et obtient donc cet alliance de la pensée chrétienne et de l'archet paganinien :

Connaître et comprendre l'œuvre de Dieu, tel est l'objet de la science : la rendre sous ses espèces matérielle ou sensible, tel est l'objet de l'art. « L'art pour l'art est une absurdité ».<sup>45</sup>

La foi offre donc une médiation à l'art. Cette foi qui n'a jamais abandonné Liszt dans une existence faite d'exaltantes crises mystiques, parfois suivies de sombres périodes de dépression. Pourtalès les a décrites depuis celle qui frappa le jeune adolescent, tenté d'abandonner sa carrière prometteuse, avant que les admonestations de son père ne le ramènent à la musique : « Tu appartiens à l'art, non à l'Église, dit-il »<sup>46</sup>.

Les deux ne sont pas incompatibles. Après sa liaison avec la princesse Wittgenstein, Liszt ne compose plus guère que des œuvres sacrées. C'est d'abord la *Messe de Gran*, commandée par le cardinal-primat de Hongrie :

La *Messe de Gran* s'élabore et s'achève en plein élan mystique. Franz peut dire qu'en y travaillant il a plus prié que composé.<sup>47</sup>

Cette messe, qui part d'une circonstance (la consécration du dôme de Gran), magnifie la nation magyare au-delà de toutes proportions :

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 46-47. Niccolò Paganini (1782-1840), violoniste de l'époque romantique, dont le jeu virtuose influence beaucoup les pianistes de la génération de Liszt.

<sup>44</sup> *V.F.L.*, p. 96.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 52-53.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 195-196.

Messe solennelle dont les six grandes divisions, d'une admirable structure, d'une frappante unité de pensée, sont formées par le développement de thèmes caractéristiques qui circulent à travers l'œuvre et en coordonnent les parties selon le système musical utilisé par Liszt dans ses poèmes symphoniques. Cette forme toute neuve, toute mystique, toute dramatique, fut reprochée à Liszt par ceux qui pensent que la souffrance de l'homme n'a rien à voir avec le mystère du divin sacrifice. Mais où le musicien mettrait-il donc son âme, si ce n'est là ?<sup>48</sup>

L'œuvre permet en outre à Pourtalès de livrer la clé de son héros : Liszt est devenu un Paganini qui se donne aux autres, et s'oublie lui-même. Mais ce qu'il compose naît d'une impulsion intérieure ; ainsi, il ne peut s'intéresser à un sujet d'*oratorio* dicté par la princesse Caroline :

*Saint Stanislas*, oratorio nouveau sur un texte légendaire polonais adapté par la princesse. Liszt y travaillait sans gaieté (...) Il se laissa assez volontiers soutirer une promesse et retourna à Weimar au printemps de 71, sans avoir revu Rome ni la princesse.<sup>49</sup>

Liszt a fui *Saint Stanislas* et sa maîtresse, comme il avait fui sa carrière de virtuose et Marie d'Agoult dans les années 1840. Cette révolution inéluctable le ramène vers une Hongrie légendaire, et spiritualisée. Au sujet polonais, il préfère celui de la *Légende de Sainte Élisabeth de Hongrie*, en référence à la princesse hongroise du XIII<sup>e</sup> siècle, dont les miracles et la vie mystique entraînèrent la canonisation en 1235, et qui fut un personnage du *Tannhäuser* de Richard Wagner<sup>50</sup>. Sa prédilection se conçoit : exilée à la Wartburg, en Thuringe, morte loin de son pays natal, Élisabeth n'en est pas moins une Magyare, et, à supposer que le mot ait un sens dans le bas Moyen-Âge allemand, une Européenne dont la vie spirituelle et la charité transgressent les frontières, en qui Franz peut se reconnaître :

La *Légende de Sainte Élisabeth de Hongrie* est achevée. Liszt pense que sa propre vie ressemble à celle de son angélique compatriote. Hongrois comme elle, il n'a vraiment aimé, dit-il, que le ciel et les climats de la sainteté. Comme Élisabeth, il a vécu en Thuringe, tout proche de cette Wartburg qu'elle illustre de ses travaux et de sa charité. Enfin comme elle il aspire à

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>50</sup> Élisabeth de Hongrie (1207-1231), épouse du Landgrave Louis IV de Thuringe. À la mort de son mari, elle se retira du monde et entra dans l'ordre des tertiaires franciscains.

mourir en odeur de sainteté. En quelques images il résume musicalement tout l'essentiel d'une vie dont l'amour fut le rythme unique.<sup>51</sup>

Peu après, Liszt obtient les ordres mineurs. Et son œuvre le consacre comme un musicien cosmopolite et hongrois quand on la joue dans toute l'Europe, comme lors du concert donné au Trocadéro en mai 1886, deux mois avant sa mort, et qui consacre son apothéose de chrétien et d'artiste :

Le 8 mai, devant sept mille personnes, Colonne dirige l'*Élisabeth* dans la salle du Trocadéro. Et Gounod qui est assis à côté du maître lui fait le compliment auquel il est le plus sensible : « C'est construit avec de saintes pierres ».<sup>52</sup>

Toutefois, cette gloire un peu mondaine, très officielle, rappelle un peu trop les succès d'estrade de la jeunesse virtuose. Toujours en contrepoint, dans sa façon de composer de manière duelle, Pourtalès relate l'ultime retour au pays, celui de 1884. Ce voyage le met au contact du peuple, et ce dernier, symbolisé par un compatriote d'humble extraction qui se fait le porte-parole de toute une nation, reconnaît en lui l'artiste emblématique de la Hongrie que le sentiment populaire consacre :

Alors il s'en retourna en Hongrie et fit un séjour dans le domaine de son ami le comte Zichy. Les paysans lui préparèrent une ovation. Des centaines de jeunes filles lui jetèrent des fleurs, comme aux jours glorieux où il semait l'amour de ville en ville. Et parce qu'il restait épris des caresses de « son » peuple, il offrit un concert gratuit. Après le dernier morceau, un vieux paysan se fit l'interprète de la foule et adressa au grand homme ces paroles : « Ton nom, le comte nous l'a dit. Ce que tu sais faire, tu nous l'a montré. Mais qui tu es, cela nous l'avons compris. Que le puissant Dieu des Hongrois te bénisse ».<sup>53</sup>

## Conclusion

Il est aisé de comprendre pourquoi les œuvres de Pourtalès ont pu être taxées de légèreté. Sous l'apparence élégante du style, se cache une vision plus profonde de la vie de Liszt, et une manière originale de construire une biographie. Cette dernière, écrite à une époque où triomphait dans les lettres

---

<sup>51</sup> *V.F.L.*, p. 245-246.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 301.

un certain cosmopolitisme (les nouvelles de Paul Morand), a pu abuser des lecteurs un peu pressés.

Guy de Pourtalès n'a pas romancé la vie de son compositeur, même si des approximations la rendent aujourd'hui datée, même si des lacunes empêchent de la tenir pour accomplie d'un strict point de vue épistémologique. Il n'en a pas moins écrit une biographie équilibrée, refusant le parti-pris des légendes (il en a cependant avalisé certaines dont A. WALKER a fait depuis justice), en sollicitant au maximum les documents disponibles de son temps<sup>54</sup>.

Éliminant les clichés du séducteur insouciant et voyageur, il a érigé une figure de Liszt où transparaît pour la première fois le musicien magyar, produit d'une foi en Dieu et en l'art. Ainsi se résolvent, au fil de la biographie, les conflits entre identité et altérité, entre la Hongrie et l'Europe, entre la virtuosité pianistique et la composition, entre la musique bohémienne et « l'œuvre d'art de l'avenir ». Parmi les échos, les harmonies étouffées ou éclatantes de ce portrait, surgit une Hongrie spiritualisée, moins importante par son caractère historique que par l'inspiration qu'elle procure.

---

<sup>54</sup> Il a cependant négligé les lettres de la princesse Caroline, disponibles aux Goethe-Schiller Archiv de Weimar. Elles sont au nombre de deux mille et n'ont été exploitées à ce jour que par Alan WALKER.

## **LA CRISE AGRAIRE EN HONGRIE ET EN FRANCE À LA FIN DU 19<sup>e</sup> SIÈCLE**

**Imre Papp**

Université de Debrecen  
Département des Sciences historiques

Dans les années 1870, les décennies insoucieuses de la conjoncture agraire prirent fin en Europe. Le quart de siècle de croissance fut suivi d'une période de crise de deux décennies. Pourtant, le mot « crise » ne révèle pas exactement la nature des changements. Ce n'est pas la totalité de l'économie qui se trouve dans un état critique ; les difficultés frappent uniquement l'agriculture, notamment les prix de vente des produits. Le plus significatif est la baisse du prix du blé, cette période critique étant surtout une crise céréalière : la production du blé n'est plus rentable.

A l'origine du problème : l'exportation massive du blé américain sur le marché européen. L'agriculture américaine possède des capacités illimitées pour augmenter ses exportations, profitant des bas tarifs ferroviaires et maritimes comme des bas-prix à la production. Dans les régions centrales et occidentales des États-Unis, le coût de la production d'un quintal de blé est moins élevé de 50 à 60 % qu'en Europe occidentale. Ainsi, même avec le transport, le froment américain coûte moins cher en Europe que le blé du vieux continent. Et ce blé provenant d'outre-mer est vendu sur des marchés occidentaux qui ont un grand pouvoir d'achat. La production européenne, incapable de réagir immédiatement, n'arrive pas à baisser assez rapidement ses prix de revient, ni à transformer ses structures de production, ni à développer les cultures là où la production reste rentable, par exemple dans le cas de l'élevage intensif et de l'horticulture.

Si la baisse de 25 % des prix des produits agricoles est un phénomène général en Europe dans la période allant de 1870 à 1890, ce phénomène aura cependant des effets différents dans chaque pays. L'origine des spécificités est à chercher à la fois dans les différences qui caractérisent les structures de production, dans les rapports de ces pays avec les marchés extérieurs et dans l'ensemble même des économies nationales. L'examen approfondi des effets de la crise relevant d'une problématique très complexe, nous nous bornerons ici à les analyser en relation avec les structures de production.

En ce qui concerne les structures des agricultures hongroise et française, on peut observer entre elles à la fois des similitudes et des différences. Il y a deux moyens de rendre compte des changements structurels : à partir de l'examen des différentes cultures et à partir de la production agricole globale (à prix courants). Dans les deux pays, près de 90 % des terres sont à cette époque propres à la culture, à l'exploitation.

**I.** En Hongrie, le processus d'accroissement des espaces d'exploitation agricole commence vers le milieu du 18<sup>e</sup> siècle. Au 19<sup>e</sup> siècle, l'essor démographique et les possibilités de l'exportation favorisent l'extension du sol cultivable. A partir des années 1860, la part des emblavures augmente, tandis que le rythme de l'accroissement des terres labourables se ralentit. La croissance de la production est assurée par l'extension des emblavures, ce qui veut dire recul des jachères.

En France, pendant des siècles, ce qui prédominait, c'était la mise en valeur des terres labourables. Au 19<sup>e</sup> siècle, cependant, il n'est plus possible d'augmenter la quantité du terrain cultivable. Aussi, pour faire avancer l'agriculture, doit-on privilégier tout ce qui peut promouvoir l'intensification de la production, en augmentant notamment l'intensité du travail de la main d'œuvre et en faisant appel à des capitaux. Durant trois quarts de siècle, en France comme en Hongrie, l'évolution des structures de production est marquée par le passage à des cultures plus intensives. Mais la nature même de ces changements est différente dans les deux pays. Dans l'agriculture hongroise, c'est l'augmentation des terres labourables, le développement de la production du blé et du maïs qui caractérisent cette intensification, avec le recul de l'élevage à ciel ouvert, pratiqué traditionnellement dans la « puszta hongroise ». En France, l'intensification se réalise grâce à l'augmentation proportionnelle des vignobles et des jardins et – dans le cas des terres labourables – grâce à l'introduction de végétaux hautement productifs. En France aussi, la jachère est nettement en recul au profit des emblavures. La répartition des cultures montre clairement, dans les deux pays, les différences et les ressemblances dans leurs structures de production agricole.

Pour ce qui regarde la Hongrie, nous avons à notre disposition les résultats d'un recensement des diverses cultures pour l'année 1867. En ce qui concerne la France, on peut mettre à contribution les données d'un relevé similaire, la *Statistique agricole décennale de 1862*.

En Hongrie, en 1867, le pourcentage du sol cultivable s'élève à 34,7 % du territoire national, tandis qu'en France, cette proportion est de 48,3 %. L'horticulture représente 1,2 % et le vignoble 1,2 % du territoire hongrois contre 2,2 % et 4,3 % en France. Le pourcentage des prairies naturelles (12,1 %), des pâturages (14,8 %) et de la forêt (28,2 %) est beaucoup plus élevé en Hongrie qu'en France où ces trois ensembles d'exploitation ne représentent que 32,6 % du territoire.

Nous pouvons découvrir certaines similitudes dans la catégorie des terres cultivables en ce qui concerne la structure des emblavures. Ce sont les cultures céréalières qui constituent la majeure partie de ces terres dans les deux pays : la terre cultivable représente 59,6 % en France et 65 % en Hongrie. Un point commun dans les deux agricultures : l'augmentation des emblavures en froment et le recul du seigle et du méteil. La consommation du pain blanc (du pain de froment) est devenue très répandue dans tous les pays de l'époque. La production de la pomme de terre augmente dans une proportion élevée, à cela près qu'en Hongrie, à la différence de la France, elle fera moins vite partie intégrante de l'alimentation populaire.

On peut constater une grande différence dans l'extension du maïs et des cultures fourragères. En Hongrie, le recul des jachères n'est pas suivi de l'extension des prairies artificielles, alors que dans la France de 1862, les prairies artificielles représentent 12 % des emblavures. L'agriculture hongroise préfère le maïs aux prairies artificielles. Ainsi, la culture du maïs représente 12 % des emblavures en 1867 et le pays devient vite le plus grand producteur de maïs de l'Europe. En France, le maïs prendra de l'importance dans les seules régions du Midi (en Aquitaine et dans la vallée du Rhône).

En Hongrie, l'augmentation des emblavures va de pair avec le recul de l'élevage des bovins dans la « puszta », c'est-à-dire le recul d'une tradition plusieurs fois séculaire. Dans la conjoncture de la période allant de 1850 à 1870, ce type d'élevage traditionnel perd beaucoup de son importance, parce qu'une partie des prairies naturelles est défrichée. En France, l'élevage des bovins se développe au même rythme que la production céréalière sur les emblavures, et – fondé sur l'affouragement et non sur le pâturage – il est plus intensif que l'élevage hongrois. Le fourrage est assuré par les prairies artificielles.

Le cheptel ovin recule en France comme en Hongrie, dès le milieu du 19<sup>e</sup> siècle. La laine d'outre-mer (d'Australie) exerce une grande pression concurrentielle sur la laine européenne, et cela même dans les années de conjoncture favorable.

Le grand changement dans l'agriculture hongroise de cette période, c'est l'extension de l'élevage des porcins, celui-ci étant basé sur la production du maïs. Avant même le milieu du 19<sup>e</sup> siècle, en Hongrie – tout comme en France – la consommation du bœuf entre définitivement dans les habitudes alimentaires. A partir des années 60-70 du siècle, la consommation du porc gagne cependant du terrain chez nous aux dépens de celle du bœuf qui ne cesse de reculer. Dans l'agriculture française, en revanche, la place accordée à l'élevage des porcins reste toujours plus réduite.

**II.** Un autre critère d'évaluation des structures de production, c'est le produit agricole global, la valeur absolue de la production à prix courants. En Hongrie, dans les années 1869-1871, les produits des emblavures représentent 56,7 % de la production globale, les vignes et le vin, les produits de l'horticulture (fruits compris) 7,7 %, les produits animaux (viande, laine, peau, tête d'animal) 35,6 %. En France, la répartition des cultures céréalières est alors à peu près identique, de 56,2 % en moyenne dans la période allant de 1865 à 1874. La différence est en revanche tout à fait significative dans les secteurs de la production viticole, de l'horticulture et des produits animaux. Vin, légumes et fruits représentent en effet une proportion nettement plus élevée (19,6 %) qu'en Hongrie, surtout grâce au vin dont la production est la plus importante en Europe. La Hongrie tient le quatrième rang, bien derrière la France, l'Italie et l'Espagne. Par contre, les produits animaux en France ne font que 24,2 % de la production agricole nationale. Ce n'est pas qu'en France l'élevage soit sous-développé, seulement il se trouve que la production de blé et de vin pèse d'un poids plus lourd dans l'ensemble de la production agricole. Si en Hongrie l'élevage est comparativement plus important, cela ne veut pas dire qu'il soit d'un niveau élevé. Le pourcentage témoigne, d'une part, de l'importance persistante de l'élevage traditionnel – en recul, certes, mais largement répandu encore dans les années 1860 – et d'autre part, du développement récent de l'élevage des porcins. La production laitière n'est pas significative.

En tout état de cause, si l'agriculture française et l'agriculture hongroise sont gravement touchée par la crise, c'est parce que la production céréalière occupe une place déterminante dans les deux pays. En France comme en Hongrie, les prix baissent, mais ils baissent pour des raisons très différentes. L'agriculture française approvisionne avant tout le marché intérieur et, dans

la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle, le pays importe en fait plus de produits agricoles qu'il n'en exporte. Les près de trente-sept millions de Français consomment de plus en plus de céréales étrangères, y compris dans les années de conjoncture favorable. Vers 1850, la différence n'a pas été grande entre le niveau de l'exportation et celui de l'importation ; dans les années 1860, en revanche, l'importation est 2,5 fois plus élevée que l'exportation. Une augmentation significative se produira dans les années 1870, au moment où la valeur de l'importation sera cinq fois plus grande que celle de l'exportation. Et cette proportion va redoubler encore vers 1880. Dès la fin des années 1870, les céréales d'origine étrangère couvrent à peu près 10 % de la consommation totale du marché français. Il n'y a que le vin que la France est en mesure d'exporter en grande quantité.

L'agriculture hongroise, par contre, regarde avant tout vers l'étranger. Jusqu'à la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle, l'exportation des bovins et de la laine l'emporte sur le marché. A partir des années 1850, cependant, les céréales gagnent progressivement du terrain. Le marché hongrois – avec ses dix-sept ou dix-huit millions de consommateurs – ne saurait absorber la majeure partie de cette production agricole nationale. La faiblesse de la consommation intérieure, l'autarcie de la campagne, le pourcentage moins élevé de la population urbaine – 15 % en 1870 contre 31 % en France – et les avantages tarifaires des transports (des chemins de fer) favorisent les tendances à l'exportation, à condition toutefois de préciser le sens du terme « exportation » dans le cas de la Hongrie. A partir de 1850, l'Empire autrichien ayant supprimé les douanes intérieures, la Hongrie entre en union douanière avec les autres provinces de l'Autriche. Après le compromis austro-hongrois de 1867, qui instaure le dualisme, on procède à l'unification des marchés, qu'il s'agisse de la monnaie, du capital ou de la main d'œuvre. D'abord en Autriche, puis dans toute la Monarchie, un nouveau système douanier est établi, en conformité avec la politique commerciale libérale de l'époque, époque d'expansion et de croissance. L'agriculture hongroise dispose d'un marché sûr dans les provinces autrichiennes et tchèques plus développées, plus industrialisées. Cependant, durant les décennies de la croissance (1850 – 1870), grâce au développement des marchés occidentaux, l'agriculture hongroise aura même la possibilité d'exporter au-delà des frontières de la Monarchie. Le blé et plus tard – grâce au développement de la minoterie – la farine hongroise trouvent des consommateurs en Allemagne du Sud, en France et, dans une proportion moins élevée, en Angleterre. L'exportation hongroise dispose donc d'un marché à l'intérieur de la Monarchie, et d'un autre à l'extérieur de l'Empire. Ainsi, dans les années 1870, 77 % de nos exportations se font en direction des provinces tchèques et autri-

chiennes, 23 % réalisées à l'extérieur de l'union douanière. Quant à la farine, 60 % de l'exportation va dans la partie occidentale de la Monarchie, les 40 % qui restent, dans les autres pays d'Europe.

Cette situation sera sérieusement compromise pendant la crise qui éclate en Europe de l'Ouest. La baisse des prix fait disparaître des marchés occidentaux le froment et la farine hongrois. En Europe occidentale et en particulier en France, l'agriculture hongroise n'est plus capable de tenir le coup face au blé américain. Et l'exportation sera affrontée à de plus grandes difficultés encore, du fait de la suspension de la politique commerciale libérale dans l'Europe entière. Tous les pays du continent – sauf l'Angleterre où la production des céréales est sans importance – introduisent des taxes prohibitives. En France, la première loi protectionniste est votée en 1881, suivie bienôt d'autres mesures de même caractère. En 1884, les droits à l'importation d'un quintal de froment étranger sont payés 3 francs, mais très vite, la taxe s'élève à 5 francs pour atteindre finalement les 7 francs par quintal en 1892. Le système protectionniste sera d'ailleurs élargi aux autres produits agricoles, comme la viande dont le prix cependant ne baisse pas du tout. En 1888, un bœuf importé en France est frappé de 38 francs de taxe supplémentaire.

En France, aux environs de 1890, un quintal de froment coûte 20 francs en moyenne, tandis qu'en Hongrie, il coûte entre 16 et 17 couronnes (1 couronne, *korona* en hongrois, vaut 1,0499 franc), ce qui correspond à peu près à 16,8-17,8 francs français. Dans les provinces occidentales de la Monarchie, un quintal de froment vaut de 18 à 19 francs ; compte tenu des taxes prohibitives, l'exportation n'est plus une entreprise qui permettrait de réaliser des bénéfices.

La Monarchie austro-hongroise doit, de son côté, suspendre sa politique commerciale libérale pour se protéger contre le froment américain. L'introduction du système prohibitif sera, certes, plus tardive qu'en France, mais les taxes sont en revanche plus élevées : au début du 20<sup>e</sup> siècle, un quintal de froment étranger est taxé de 7 couronnes hongroises (l'équivalent de 7,3 francs français), et il faut payer 60 couronnes (63 francs) pour l'importation d'un bœuf. Ces taxes élevées favorisent les grands producteurs du pays.

Grâce au système prohibitif, l'agriculture hongroise exerce un monopole sur le marché de la Monarchie. Un autre changement qui lui est favorable, intervient également : les marchés des provinces tchèques et autrichiennes se développent considérablement au tournant du siècle, si bien qu'ils seront désormais capables d'absorber la totalité des produits agricoles hongrois.

Aussi la production céréalière hongroise est-elle moins touchée par la crise que la française. Quoique les prix baissent sur le marché intérieur aussi, la production n'en reste pas moins rentable. Les frais de production – surtout à cause des bas salaires – sont moins élevés qu'en France. L'agriculture s'efforce de contrebalancer la faiblesse des prix par l'augmentation de la production.

Un autre secteur de la production agricole se trouvera également touchée par la crise – en France comme en Hongrie –, à savoir la production viticole. L'origine de cette crise, c'est le phylloxéra et non la baisse des prix. C'est même le contraire qui se produit : le prix du vin augmente pour la bonne raison que l'épidémie a détruit les cépages et réduit considérablement la quantité de la production. La France en elle-même représente un énorme marché dont les besoins ne sont plus suffisamment couverts. Le pays doit importer des vins de qualité ordinaire pour approvisionner son marché, en particulier de pays producteurs tels que l'Italie et l'Espagne, sans parler des vins provenant d'Algérie. Une fois la crise passée, à partir des années 1890, la production viticole prendra un nouvel élan, mais dans des conditions différentes. Les cépages ordinaires, formant de grandes plantations, seront plantés dans les plaines. Le résultat : l'extension notable de la culture, avec de très bonnes récoltes, les viticulteurs faisant appel à la technologie moderne pour neutraliser la concurrence des vins italiens et espagnols.

La Hongrie dont la production viticole est beaucoup moins importante à cette même époque, va connaître à son tour les ravages de l'épidémie du phylloxéra. Lors des travaux de protection et de replantation, les spécialistes hongrois mettront d'ailleurs à profit l'expérience française, notamment en ce qui concerne la plantation des cépages sur plaines et sables.

L'agriculture occidentale réussit à s'adapter à la situation créée par la crise, en changeant ses structures de production, en diminuant les frais de production, en augmentant la rentabilité des exploitations et en investissant dans la technologie moderne. Il faut absolument augmenter la productivité des cultures (viande, légumes, fruits) qui n'ont pas été touchées par la baisse générale des prix dans le monde. Cette transformation structurelle de l'agriculture française est amorcée dès la reprise de la croissance, mais pour progresser à un rythme assez lent. La crise du blé accélère le processus, elle sera à l'origine de la naissance d'une politique agricole de l'Etat. Nous avons déjà mentionné un des éléments de cette politique, le protectionnisme. Pour soutenir les petits producteurs, la politique agricole disposait encore de deux autres moyens : l'établissement d'un réseau de crédit et l'incitation à créer des coopératives de vente pour eux.

En Hongrie, la crise n'est pas suivie de l'élaboration d'une politique agricole générale. L'État ne pratique la politique protectionniste que pour servir les seuls intérêts des grands propriétaires, sans se préoccuper de la situation des petits producteurs.

Pour décrire et caractériser les effets de la crise agricole, il faut tenir compte des structures de production, telles qu'elles sont au début du 20<sup>e</sup> siècle. Dans notre analyse, nous nous bornons au produit global agricole. Nous essayons de comparer le produit global de l'agriculture française des années 1905-1914, avec les données hongroises de même nature de la période 1911-1913. Pour ce qui est de la France, même si l'évolution est lente, l'élevage gagne progressivement du terrain par rapport à la production totale. Tandis que dans les années 1865-1874, les produits végétaux représentent 76 % de la production agricole, ce chiffre descend à 71 % entre 1905 et 1914. L'augmentation des produits animaux est donc de près de 30 %. La proportion des céréales diminue en revanche de 4 % au profit de la production fourragère. Les produits animaux augmentent de 5 %.

Quant aux changements qui affectent les structures de l'agriculture hongroise, c'est juste l'inverse qui se produit. La tendance, apparue au milieu du 19<sup>e</sup> siècle, à l'extension de la production des céréales ne cesse pas de s'accroître même après la crise. Dans les années 1911-1913, les céréales, maïs compris, représentent 50 % de la production globale. L'ensemble des produits végétaux représente plus de 80 %, alors que les produits animaux n'atteignent pas les 20 %. A la fin des années 1860 et au début des années 1870, ce dernier chiffre est encore de 35 %. L'élevage traditionnel diminue, mais l'élevage intensif des bovins ne le remplace pas. L'élevage des porcins ne saurait combler le vide créé à la suite de la baisse proportionnelle des produits animaux.

Ces transformations structurelles de l'agriculture hongroise s'expliquent tout d'abord par les particularités économiques de la Monarchie. Ce marché relativement fermé et étendu – la population de la Monarchie s'élève à 50 millions d'habitants au début du 20<sup>e</sup> siècle – impose à l'agriculture hongroise la production des céréales, les taxes élevées étant de leur côté favorables à ce type de structures.

## BIBLIOGRAPHIE

1. *Annuaire international de statistique agricole. 1911 et 1912.* Institut International d'Agriculture. Rome, 1914.
2. AUGÉ-LARIBÉ, Michel : *La politique agricole de la France de 1880 à 1940.* Paris, 1950.
3. BELITCZKY János : *A magyar gabonakivitel története 1860-ig* [L'histoire de l'exportation du blé hongrois jusqu'à 1860], Budapest, 1932.
4. DUBY, Georges et WALLON, Armand (dir. par) : *Histoire de la France rurale.* t. III, Apogée et crise de la civilisation paysanne. 1789 – 1914. Paris, 1976.
5. FELLNER Frigyes : *Ausztria és Magyarország nemzeti jövedelme* [Le revenu national de l'Autriche et de la Hongrie], Budapest, 1916.
6. GUESLIN, André : *Les origines du crédit agricole. 1840 – 1914.* Paris, 1978.
7. GUNST Péter : A magyar mezőgazdasági kivitel [L'exportation hongroise de produits agricoles], *Agrártörténeti Szemle*, No. 3–4., 1984.
8. Idem, Az Osztrák-Magyar Monarchia mezőgazdasága a századfordulón [L'agriculture de la Monarchie Austro-Hongroise au tournant de siècle], *Századok*, No. 4., 1995.
9. KELETI Károly : *Hazánk és népe* [Notre patrie et son peuple] Budapest, 1873.
10. LÁNG Lajos : *Magyarország gazdasági statisztikája* [Statistique économique de la Hongrie], Budapest, 1887.
11. Magyarország története. 1890 – 1918. 7/1. köt. [Histoire de la Hongrie, t. 7/1.], (sous la dir. de Péter HANÁK). Budapest, 1978.
12. OROSZ István : Szerkezeti változások a XIX. századi magyar mezőgazdaságban [Changements structurels dans l'agriculture hongroise du 19<sup>e</sup> siècle], *Előadások a Történettudományi Intézetben*, 10., Budapest, 1988.
13. SÁNDOR Pál : *A XIX. század végi agrárválság Magyarországon* [La crise agraire en Hongrie à la fin du 19<sup>e</sup> siècle], Budapest, 1958.

14. *Statistique de la France. Agriculture. Résultats généraux de l'enquête décennale de 1862.* Publiée par le ministre de l'agriculture, du commerce et des travaux publics. 2 vol., Strasbourg, 1968.
15. *Statistique internationale de l'agriculture.* Rédigée et publiée par le Service de la Statistique Générale de France. Nancy, 1876.
16. *Statistique agricole annuelle. 1912.* Ministère de l'agriculture. Paris, 1914.
17. TOUTAIN, Jean-Claude : Le produit de l'agriculture française de 1700 à 1958. t. II. La croissance du produit de l'agriculture entre 1700 et 1958. *Cahiers de l'I.S.E.A.*, N° 115, juillet 1961.
18. ZOLLA, Daniel : *La crise agricole dans ses rapports avec la baisse des prix et la question monétaire.* Paris, 1903.

**UN ARCHITECTE HONGROIS DU MYTHE DE PARIS  
AU DÉBUT DU SIÈCLE DERNIER  
ENDRE ADY (1877 – 1919)**

**Tivadar Gorilovics**  
Université de Debrecen, Département de Français

*À Simone Bernard-Griffiths*

Si on écrit un jour l'histoire littéraire et intellectuelle des relations franco-hongroises au XX<sup>e</sup> siècle, une histoire inséparable du reste des tendances qui, depuis la fin du siècle précédent, s'employaient à contrebalancer, voire à combattre dans le pays l'influence à peu près omniprésente de la culture allemande, une place toute particulière y reviendra certainement à Paris qui, de toutes les grandes métropoles européennes, est certainement la plus prestigieuse à l'aube du siècle, forte d'un passé plusieurs fois séculaire qui en avait fait, depuis au moins le XVII<sup>e</sup> siècle, le centre intellectuel, littéraire et artistique de la France, en même temps qu'un foyer de civilisation dont le rayonnement européen n'avait rien perdu de son éclat après la défaite de 1870, bien au contraire. Il se trouve que, surtout à partir des années 1880 et dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, Paris a attiré tout ce que la Hongrie comptait alors d'esprits épris de nouveauté, ceux que l'on appelait les « occidentalistes », par référence au titre d'une prestigieuse revue littéraire de l'époque.

Le premier d'entre eux, premier non pas sur le plan chronologique mais par l'importance de son œuvre et de son influence, a été certainement le poète Endre (André) Ady dont la puissante individualité a laissé sa marque sur toute une époque de notre littérature.

Le rayonnement de la Ville-Lumière et, ce qui revient au même, de la culture française, déploie ses effets bénéfiques au meilleur moment, dans un pays et une société en pleine mutation. Le fait mérite qu'on s'y attarde un instant<sup>1</sup>. En Hongrie, comme ailleurs, le XX<sup>e</sup> siècle avait commencé en fait en cette fin du XIX<sup>e</sup> dont la confusion même fut un ferment pour les lettres et les arts. Budapest, grâce à l'urbanisation fiévreuse d'un demi-siècle de paix précédant la guerre de 14, est devenu une vraie métropole, jouissant des mêmes privilèges et montrant le même caractère tentaculaire que Paris en France. (Sa population qui est de 270 mille en 1869, passe à 716 mille en 1900, à 800 mille en 1910.) Si cette jeune métropole prenait, comme on l'a souvent noté, des allures de nouveau riche, elle n'en fournissait pas moins le terreau dont le pays avait besoin pour faire germer, sous l'égide de l'idée de progrès, les grandes transformations sociales les plus urgentes. Industrie, commerce, système bancaire, infrastructures, tout obéissait à un même élan de modernisation qui, bien entendu, ne pouvait laisser intact l'état des mentalités encore profondément marquées par des valeurs et des réflexes passésistes, surtout dans les milieux de la noblesse et la Hongrie rurale.

Cette jeune métropole du dernier tiers du siècle, en l'espace d'une trentaine d'année, a vu sortir de terre hôtels particuliers, grands immeubles pour bourgeois cossus et luxueux édifices publics, avec une sorte d'apogée aux alentours de l'année 1896 au fastueux décor, avec ses pompes déployées pour commémorer le Millénaire de l'arrivée de nos ancêtres dans le bassin des Carpates. Une grande ville dont l'aménagement urbanistique a été, on le sait, inspiré à la fois par celui de Vienne, sa rivale immédiate, et celui de Paris, qui lui a servi de modèle ; une ville qui étalait, dans le voisinage même de ses lumières et de ses splendeurs, toutes ses laideurs également, avec sa ceinture de zones industrielles, de faubourgs ouvriers et de bidonvilles, pour que l'antithèse soit aussi complète que possible.

Un voyageur, au début du siècle dernier, a caractérisé la ville en ces termes que, *mutatis mutandis*, on aurait pu appliquer aussi à la littérature hongroise de l'époque<sup>2</sup> :

---

<sup>1</sup> Voir György LITVÁN, « Aspects de la vie intellectuelle et culturelle en Hongrie au début du XX<sup>e</sup> siècle », *Almanach International de Poésie Arion 10*, publié par le poète György SOMLYÓ, numéro spécial consacré à Ady et à la revue *Nyugat* (Occident), Budapest, Corvina, 1977, p. 21-30.

<sup>2</sup> Cité par l'architecte écrivain Pál GRANASZTÓI, dans un de ses articles recueillis sous le titre de *Budapest arcuatai* [= *Physionomies de B.*], Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1980, p. 33.]

En voyageant d'Est en Ouest, c'est à Budapest que le voyageur reçoit le premier souffle de l'Occident. Mais en partant d'Ouest pour l'Europe de l'Est, c'est encore là qu'il reçoit le premier souffle de l'Orient.

Avant cette fin de siècle, deux périodes de notre histoire littéraire ont été fortement marquées par des influences françaises : le dernier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'une part, et les années 1840 aboutissant à la révolution de mars 1848, de l'autre. Après une éclipse qui a duré une trentaine d'années profitant plutôt à la littérature anglaise, une troisième « période française » commence à s'affirmer à partir des années 1880 et, ce qui est remarquable, c'est qu'elle se distingue non seulement dans la littérature proprement dite, mais aussi dans la critique littéraire (influence de Taine), dans le domaine des idées (popularité de Renan), voire en peinture. Les esprits soucieux de renouveau et de modernité regardent vers la France : le naturalisme d'un Zola ou d'un Maupassant inaugure pour ainsi parler l'ère de la vérité crue et bien des jeunes trouveront dans le naturalisme la justification de leur propre tendance. Aimer Zola ou l'art de Maupassant, c'est s'affranchir des pudeurs obligatoires de la littérature traditionnelle, c'est revendiquer le droit de l'écrivain de toucher aux tabous, de parler ouvertement et sans contrainte<sup>3</sup>. D'autres préfèrent Renan ou Anatole France dont la popularité est immense au début du XX<sup>e</sup> siècle : leur écriture semble incarner l'élégance suprême de la pensée et du style, leur sourire intelligent et désabusé déployant alors tout son charme<sup>4</sup>. Et puis on voit toute une jeunesse préoccupée de modernité découvrir Baudelaire et Verlaine, l'esprit « fin de siècle » et ses sortilèges, symbolisme et « décadence » suscitant très vite réactions de sympathie et besoin de suivre le mouvement<sup>5</sup>. Dans la revue au titre programmatique de *Nyugat* (Occident), fondée en 1908 dans le souci précisément d'une modernisation de la littérature hongroise, les Français auront droit à un traitement de faveur.

Fait non moins significatif, cette orientation française finira par atteindre l'Université : le prestigieux collège Eötvös, créé en 1895 sur le modèle de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, remplira remarquablement sa fonction de pépinière des futures élites de la nation, dont un certain nombre de professeurs de français appelés à jouer, notamment dans l'entre-deux-

---

<sup>3</sup> Je renvoie à ce propos à mon article sur « Zola et le naturalisme en Hongrie », *Revue de littérature comparée*, 1994/3, p. 305-313.

<sup>4</sup> Voir mon article « Renan en Hongrie », in *Bretagne et romantisme* (Mélanges offerts à Louis Le Guillou). Brest, Université de Bretagne Occidentale, 1989, p. 155-165.

<sup>5</sup> Cf. André KARÁTSÓN, *Le Symbolisme en Hongrie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 498 p.

guerres et en tant qu'universitaires, un rôle notable dans la vie littéraire et intellectuelle de la Hongrie.

Au début du nouveau siècle, tout est donc en effervescence dans le pays : la littérature, résolument « moderne », qui tient absolument à se démarquer du traditionalisme ambiant ; la peinture qui se met au diapason de l'avant-garde européenne ; la musique avec Béla Bartók et Zoltán Kodály ; la vie intellectuelle marquée par les progrès de la pensée sociologique moderne (Oszkár Jászi), les coups de maître du jeune Lukács en esthétique littéraire et les débuts de la psychanalyse (Sándor Ferenczi). Mais cet essor et ces efforts de l'esprit, rappelons-le une fois de plus, ne font que mieux ressortir les ombres du tableau : la Hongrie d'avant 1914 offre le spectacle d'un pays à la fois prospère et arriéré où la misère côtoie le bien-être, l'obscurantisme le plus épais la haute culture, les mœurs « féodales », qui persistent dans les campagnes surtout, les nouveaux rapports sociaux et politiques répondant au besoin de démocratisation des temps modernes. Aussi les intellectuels critiques qui reconnaîtront en Endre Ady leur porte-parole et leur chef de file, ne manquent-ils pas de s'interroger, parfois douloureusement, sur ces contradictions qu'ils expliquent par la situation périphérique du pays par rapport à une Europe occidentale marchant à la tête du progrès et dont la France avec son régime républicain est précisément à leurs yeux la meilleure illustration.

C'est dans ce contexte chargé de toutes les contradictions de notre histoire culturelle qu'il convient de replacer l'extraordinaire attrait de Paris dès le XIX<sup>e</sup> siècle finissant. Je me contenterai de citer deux témoignages suffisamment représentatifs à cet égard. Le premier vient d'un jeune aristocrate et écrivain hongrois provisoirement établi à Paris et mêlé à la vie des salons aristocratiques de l'époque dans les années 1880. Pour lui, Paris a une vocation internationale qui fait de cette ville le lieu de rencontre des esprits les plus avancés<sup>6</sup> :

Dans l'atmosphère intellectuelle de Paris, explique cet admirateur de Balzac et de Zola, ce sont d'ordinaire les membres des classes avancées des différentes nations et ceux des différents courants artistiques et littéraires qui trouvent leur patrie spirituelle, ceux-là mêmes qui en matière de raffinements devancent leur époque de quelques générations.

---

<sup>6</sup> Il s'agit de Zsigmond (Sigismond) Justh (1863-1894). Le texte qui suit est cité par le critique et essayiste Gábor Halász (1901-1945), dans un article intitulé « Justh Párizsban » [= J. à Paris]. Il a été repris dans le recueil d'écrits critiques intitulé *Tiltakozó nemzedék* [= Une génération protestataire], Budapest, Magvető, 1981, p. 336-337. Les textes sans référence bibliographique ont été traduits par moi-même pour les besoins de cette conférence.

L'autre témoignage vient d'un vieux de la vieille, le poète Vajda (1827 – 1897) en qui Ady vénérera un des précurseurs de la modernité en poésie. Vajda, dans une série d'articles publiés en 1896, l'année même du Millénaire, va jusqu'à parler de « francomanie ».

La haute noblesse, les aristocrates, dit-il, n'admettent comme mesure et critère de distinction que ce qui est anglais ; notre littérature, que ce qui est français ; notre bourgeoisie que ce qui est allemand. La consigne du jour en matière de profession de foi politique et de goût vient pour les uns de Londres, pour les autres de Paris, pour d'autres enfin de Vienne<sup>7</sup>.

Vajda cependant ne vise tout au plus que les excès de la mode ou le snobisme, et ne met aucunement en cause le prestige de la France et de sa civilisation :

« La nation russe, qui détient un septième de la terre, est une puissance redoutable, mais quant à savoir *qui* peut se prévaloir d'une plus éclatante gloire et d'une plus légitime fierté – le monde entier va certainement penser aux Français d'abord, à bien d'autres nations, même sensiblement plus petites, ensuite [...]»<sup>8</sup>.

C'est ainsi que Paris va se parer de toutes les séductions d'un haut lieu de l'esprit et du goût et, pour tout dire, de la modernité qui est le mot-clé de l'époque. Ceux qui avaient subi ou observé cette séduction, ont tous tenté d'en expliquer le secret, tantôt sur le mode subjectif et à leur usage personnel, tantôt en faisant valoir le point de vue du critique ou de l'historien comme ce grand érudit hongrois, professeur de littérature française à l'Université de Budapest de 1924 à 1958, qui, dans un brillant essai publié il y a plus de soixante ans<sup>9</sup>, expliquait déjà ce que Paris pouvait signifier pour les Français eux-mêmes, en anticipant par là sur de futures recherches, je pense en particulier à celles de Pierre CITRON<sup>10</sup>.

« L'esprit français a un symbole concret imposant : Paris. Nulle capitale au monde ne synthétise si bien l'esprit de son pays que celle des Français.

---

<sup>7</sup> János VAJDA, *Magyarság és nemzeti önértzet. Kóros áramok* [= Magyarité et conscience nationale. Tendances morbides], Budapest, Singer et Wolfner, s. d., p. 123.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 43 et 59-60.

<sup>9</sup> Alexandre ECKHARDT, *Le Génie français – Étude psychologique et littéraire*, Paris, Librairie de Médicis, Coll. « Civilisation », 1942, p. 275-277 pour les citations. Rédigé d'abord en hongrois (*A francia szellem*, Budapest, Magyar Szemle Társaság, 1938), l'ouvrage a été publié en français en pleine guerre mondiale. Le sens du geste n'a échappé à personne.

<sup>10</sup> *La poésie de Paris dans la littérature française de Rousseau à Baudelaire*, Éd. de Minuit, I-II, 1961.

Elle est le miroir exact de la conscience nationale tout autant que celui de l'âme française. Le poète médiéval Eustache Deschamps la considère comme le général de la mission divine [...].

A son tour, la mission civilisatrice de l'époque libérale invente à son usage le nom glorieux de « ville lumière ». Victor Hugo la nomme « ville sacrée », « cité mère », où affluent les nations pour se gonfler d'idées [...]

Le sentiment de supériorité culturelle avait choisi Paris dès 896 pour son symbole. Pour Abbon, abbé de Saint-Germain-des-Prés, sa ville est la brillante reine de toutes les cités [...]

Et que dire des Français de l'ancien régime qui ne vivaient, ne respiraient que dans Paris... « C'est à Paris qu'il faut contempler le Français, car il y est plus français qu'ailleurs », écrit Duclos, le philosophe des salons de la Régence, et l'on connaît la déclaration d'amour de Montaigne qui aime Paris « tendrement, jusques à ses verrues et ses taches ». [...] Dans la définition de Paul Valéry qui aime les architectures harmonieuses, c'est Paris qui équilibre les variations régionales de la France. Paris est « l'organe de comparaison et de combinaison », l'idée s'y forme avant son rayonnement. Paris est le plus grand « événement » de l'histoire de France, car depuis le Moyen Age il condense en lui-même les produits de l'esprit français et par son intermédiaire les étrangers se font une image « rapide, imprécise et charmante » du pays entier. »

Nous aurons reconnu dans ces quelques passages bien des éléments du mythe de Paris. Or, qui dit mythe, dit – conformément à l'une des acceptions du mot<sup>11</sup> – transformation de la réalité en une construction imaginaire de l'esprit où des rapports dits réels sont transformés en rapports imaginaires, le plus souvent avec l'intention de donner à ces rapports imaginaires un caractère exemplaire. Le mythe de Paris serait donc l'ensemble de ces images multiples et parfois contradictoires élaborées par la collectivité à partir d'expériences et de croyances individuelles, ce mythe, élaboré depuis le Moyen Age, ayant trouvé selon Pierre CITRON un premier accomplissement à l'époque romantique<sup>12</sup>.

Les éléments les plus significatifs qui constituent ce mythe collectif, pourraient être résumés, rapidement, ainsi :

Paris, cité éternelle, cité immense, à la fois Babylone dont déjà saint Bernard a dénoncé la licence morale, et Athènes, haut lieu de la culture européenne dont le rayonnement spirituel, toujours selon Pierre CITRON, est un élément de sa poésie. Mais Paris offre aussi, depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'image fascinante d'un haut lieu de la liberté et des révolutions. Mer-

---

<sup>11</sup> Cf. l'entrée de ce mot dans le *Trésor de la Langue Française*.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, I, p. 18.

veilleux, séduisant et dangereux que l'on peut regarder aussi avec les yeux de Rousseau : « ville de bruit, de fumée et de boue » (*Émile*). Pour bien des étrangers lieu d'exil, « le refuge de tous les opprimés et la consolation du genre humain » (Restif, *La Vie de mon père*)<sup>13</sup>, Paris se métamorphose enfin en un être vivant, phénomène que Pierre CITRON considère comme « le noyau central du mythe »<sup>14</sup>.

De tous les écrivains hongrois du XX<sup>e</sup> siècle, c'est certainement Endre Ady qui a contribué le plus puissamment à l'élaboration et à l'enracinement chez nous du mythe de Paris. Ce poète, descendant d'une vieille famille de petits nobles désargentés et de pasteurs protestants, né dans un petit village perdu, sans chemin de fer, sans poste, figé dans son immobilisme et son univers de croyances ancestrales, allait parcourir en quelques années une carrière aussi fulgurante que son grand prédécesseur Petőfi, en devenant d'une part le chef de file incontesté de tous les tenants de la modernité et du progrès social, en s'attirant d'autre part, pour cette même raison, les feux croisés des gardiens d'une tradition mal comprise qui l'accusaient d'être un poète incompréhensible, morbide, immoral, pervers et, par conséquent, dangereux pour la nation. Personnalité complexe, en butte aux tiraillements d'une conscience à la fois lucide et déchirée, toujours en représentation, il avait construit une image mythique de sa destinée qu'il a identifiée avec celle de son pays et de sa race<sup>15</sup>.

Or, les deux lieux privilégiés de cette destinée furent Paris et Budapest, devenus d'emblée les deux termes d'un rapport antithétique : la « ville des villes », la « ville sacrée des beaux émerveillements », d'un côté, et de l'autre, le « disgracieux Budapest » qualifié de « Nécropole » et de « ville-Malédiction »<sup>16</sup>. « Sur les rives de la Seine vit l'Autre, / Et cet autre, c'est

---

<sup>13</sup> Cité par P. CITRON, *Op. cit.*, I, p. 115.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, I, p. 257.

<sup>15</sup> On lit dans un curriculum vitae daté de 1909 : « J'ai voulu tout dire, tout ce qui peut préoccuper un Hongrois de nos jours, tout ce qui fait marcher, telle la courroie d'une roue de machine, les êtres vivants. J'ai le droit désormais de me tenir pour la conscience des Hongrois de maintenant, de tous les Hongrois cultivés. » Paru dans *Patrimoine littéraire européen*, t. 12 – *Mondialisation de l'Europe, 1885-1922*, sous la dir. de J.-Cl. POLET, Paris-Bruxelles, De Boeck Université, 2000, p. 849-850. Trad. de T. GORILOVICS.

<sup>16</sup> Mise en opposition doublée, selon André Karatson, d'une volonté de provocation à l'adresse du pays natal. « Le mythe de Paris dans l'oeuvre poétique d'Endre Ady », Actes du I<sup>er</sup> Congrès International du CRLC, *Paris et le phénomène des capitales littéraires*, vol. II, 1986, p. 723.

encore moi », lit-on dans le dernier « poème parisien » du recueil de 1906 qui fait de cet Autre le double heureux, « plus beau, plus noble, plus vaillant » de celui qui s'abandonne, au contraire, à ses mauvais instincts autodestructeurs sur les rives du Danube.

Notons que Georges LUKÁCS, fasciné par cette poésie aux accents inédits en Hongrie, a été le premier à relever cette bipolarité si caractéristique de l'imaginaire du poète, dans un article qu'il lui a consacré en 1909<sup>17</sup> :

Dans les poèmes d'Ady, toute la vie se transforme en mythologie. Une mythologie hongroise entièrement nouvelle a été créée dès ses poèmes sur la Hongrie. Loin, très loin, c'est Paris, la séductrice, la merveilleuse, mère de toute chose, nouvelle île des Hespérides – et tout près, c'est la « jachère hongroise », les nombreux cercles et recoins de l'Enfer et du Purgatoire, fertiles en tourments de toute espèce.

Pour Ady, le vécu se transforme en effet immédiatement en une substance poétique ayant sa symbolique propre, traversée d'une intention clairement perceptible de donner par là à cette existence un caractère d'exemplarité. L'idée se cristallise autour d'une antithèse héritée de l'âge romantique, celle d'une race orientale (les Hongrois) confrontée aux défis et aux impératifs d'un progrès dont le modèle est imposé par l'Occident. Ady se dit à la fois « fils de Gog et de Magog », descendant de ces personnages fabuleux de la prophétie d'Ezéchiel que des exégètes chrétiens ont associés par la pensée aux peuples asiatiques, notamment aux Hongrois, et « fils étranger » de Paris, « martyr du glorieux Soleil levant ».

Entrer dans un mythe pour créer le sien propre, c'est là une aventure de l'esprit éminemment poétique. Elle a commencé bien avant le jour du départ, l'imaginaire s'emparant, au moment même de la conception du projet, de la ville légendaire, sous le fouet d'un désir qui, pour des raisons qu'on devine, ne fait que s'exacerber avec le temps. Ce désir a du reste un autre ressort puissant : l'amour-passion pour celle qui sera la femme de sa vie, la Léda des poèmes, une femme mariée vivant à Paris et que le poète va rejoindre dans la ville de ses rêves. Le jeune homme, jusque-là cantonné dans une existence bornée par les horizons de sa province, a maintenant la conviction d'être arrivé à un tournant de sa vie où il lui faut, pense-t-il, prendre congé du passé. Aussi se rendra-t-il, geste hautement symbolique, dans la petite

---

<sup>17</sup> Des extraits de cet article ont paru en traduction dans *Arion 10* (voir ci-dessus, note 1), p. 50 pour la citation.

ville dont il a fréquenté le collège, à la fois pour faire ses adieux et pour dresser un bilan<sup>18</sup> :

Je ramène mon âme là où je l'ai reçue. J'ai parcouru une première étape d'importance. [...] Mon cerveau, mon cœur sont en train de forger de grands projets.[...] Je n'ai ramené mon âme chez elle que pour lui faire toucher son sol natal. Maintenant j'entends prendre mon vol, me jeter à corps perdu dans la vie la plus tumultueuse. Je pars pour Paris. Couvert de peu de lauriers et dépourvu d'argent. Mais les yeux sont francs, la foi et l'envie intactes. Ce sera la fécondation. Ainsi je le veux ...

Ce qu'il attend de Paris ? Rien de moins que « le miracle » : « éccœuré par l'étroitesse, la mesquinerie de la vie hongroise », dit-il, « tout mon être n'est qu'un désir ardent, maladivement fiévreux de Paris ».<sup>19</sup>

Le premier texte qu'il ait envoyé de Paris pour un journal de sa province, sera une sorte de poème en prose, un véritable chant d'amour qui ne se comprend qu'en tenant compte du fait que la langue hongroise ne connaît pas la distinction des genres qui fait, en français, de Paris un masculin. En voici le début<sup>20</sup> :

Je flâne dans tes rues, ville des merveilles, grande ville sacrée que, depuis quelques semaines d'ivresse, je veux aborder le désir sur les lèvres. Je flâne et je veux que tu sois à moi. Moi seul je sais t'aimer, te deviner, te comprendre, dans ta grandeur, moi qui, aujourd'hui encore, monté au prix de trois pauvres sous, sur l'impériale d'un omnibus cahotant, mêlé à la rude compagnie de jeunes ouvriers, laissais perler de mon âme un poème qui ne brûlait que pour toi, pour l'être que j'ai pu enfin voir après une si longue attente. Là-haut, sur l'impériale, je me suis dit que, décidément, il ne me serait plus possible de vivre loin de toi. Mon regard ne quittera plus ton visage fier, coquet, séduisant. A moins que la lassitude ne me prenne. A moins que la lassitude ne me prenne tout à fait. Oh, Paris, tu es l'amoureuse inquiétude de mon âme, c'est en toi que je sens palpiter la vie, à la fois belle et inutile, triste et folle. Et pourquoi vivrais-je si tout ce qui m'entoure était *différent* ? Tu es belle, tu es folle, tu souffres, mais c'est Toi que je veux, Toi seule !

---

<sup>18</sup> Texte paru dans le journal *Szilágy* le 26 novembre 1903, *Összes prózai művei* [= Oeuvres complètes en prose], éd. par Erzsébet VEZÉR en 10 vol. – Budapest, Akadémiai Kiadó (1955-1973), t. IV, p. 184. Cette édition sera désignée par la suite par le sigle *ÖPM*.

<sup>19</sup> Lettre à Bódog Somló, du 18 déc. 1903, in *Ady Endre válogatott levelei* [= Choix de lettres ...], éd. György BÉLIA, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1956, p. 91. Cette édition sera désignée par la suite par le sigle *VL*.

<sup>20</sup> Paru dans le même journal *Szilágy* le 3 mars 1904, sous le titre de *Párisi levél* [= Lettre de Paris], *ÖPM*, t. V. p. 7. En français dans *Patrimoine littéraire européen*, éd. citée, t. 12, p. 848. Trad. de T. GORILOVICS.

Nous savons que l'on obéit à des préoccupations fort diverses en partant à la découverte de pays, de villes, de paysages étrangers. Les raisons d'un touriste pressé ou d'un étudiant boursier, d'un dilettante riche ou d'un vagabond sans ressources ne sauraient être les mêmes, ni les considérations axiologiques qui entrent nécessairement dans leurs décisions et qui conditionnent à leur tour la nature de la relation qu'ils établissent avec le monde étranger. Maîtriser une langue, se familiariser avec les us et coutumes d'un pays, connaître son histoire, ses traditions, sa culture, voire pénétrer l'esprit et la mentalité de ses habitants, sont des visées parfaitement légitimes, sans être pour autant celles de tout le monde. Ady, malgré quelques bonnes résolutions bien vite oubliées, une fois arrivé à Paris, ne nourrira pas de telles ambitions. Comme l'a noté le poète hongrois Rónay, dans son introduction au volume consacré à Ady dans la collection des *Poètes d'aujourd'hui*<sup>21</sup> :

jamais il ne voyagera pour *voir*, pour compléter les lacunes de son éducation ou avoir des contacts littéraires et artistiques. Ce qu'il sait de la vie culturelle française, il le sait par les journaux, les affiches ... et par intuition .

En outre, fait non moins significatif, étant à Paris, Ady ne cherche à aucun moment à établir des contacts personnels. Un jeune compatriote et ami du poète, qui l'y avait vu vivre et qui lui a consacré tout un livre de souvenirs et de témoignage, expliquait cette attitude à la fois par la conscience de sa grandeur et par sa susceptibilité<sup>22</sup> :

Sa dignité d'écrivain et d'homme n'aurait pas toléré que les confrères français lui adressent la parole en montant sur leurs grands chevaux, le prenant pour un petit mec quelconque venu « des Balkans » ou pour l'écrivain insignifiant d'une petite nation inconnue, alors qu'il se sentait autrement grand que la plupart des hommes de lettres en question. Le fait qu'il parlait assez mal le français, ce qui l'aurait empêché de prendre part à une discussion littéraire, contribuait grandement à exaspérer cette fierté d'écrivain et cet orgueil divin.

Paris, pour Ady, n'est ni une école du bon goût, ni un musée archéologique de la culture, mais un lieu où l'on peut respirer librement, explique-t-il

---

<sup>21</sup> Endre ADY, *Poèmes*, Présentation de György RÓNAY, choix de poèmes établi par GUILLEVIC et Ladislav GARA, Budapest-Paris, Corvina-Seghers, 1967, p. 40.

<sup>22</sup> György BÖLÖNI, *Az igazi Ady* [=Le véritable Ady], 1948. Quelques extraits en ont été traduits par le poète Georges TIMÁR pour la revue *Europe* qui a consacré une soixantaine de pages de son numéro d'octobre 1977 au poète. Le passage cité se trouve p. 53.

dans un texte intitulé de manière significative *Ce qui fait que Paris est Paris*<sup>23</sup> :

Ce ne sont pas les curiosités proposées par les guides de voyage, mais mille menus détails, une myriade d'impondérables qui font que Paris est Paris. On ne s'en rend compte qu'une fois qu'on a quitté la Ville. Que l'on aille n'importe où, on a soudain l'impression de respirer un air non oxygéné. L'envie vous prend alors de vous faire honte à vous-même et de tourner en dérision tout ce prétentieux mystère. On n'y parvient pas, vu que ce mystère-là n'en est pas un. Il se trouve qu'en quittant Paris, c'est Athènes que nous quittons en fait. Un vaste forum où chacun de nos actes est acte public.

Ady n'est donc pas le voyageur typique, curieux de ce qui attire la plupart des visiteurs de la ville, français ou étrangers. Il entend, certes, profiter de son séjour dans la nouvelle Athènes pour se tenir au courant de ce qui se passe dans le monde et, en particulier, dans la vie politique, sociale et littéraire de la France, car tout ce qui s'y passe, le passionne. Mais il le fera à sa manière. L'ami déjà cité a noté<sup>24</sup> :

Il passait des jours entiers à lire, étendu sur le sofa de Léda. C'était fou ce qu'il pouvait lire. Des livres, pas tellement, mais toute une légion de revues, de magazines, d'hebdomadaires, et surtout les quotidiens. Il n'était pas un lecteur consciencieux, se contentant souvent de ne parcourir ou ne feuilleter qu'à moitié le livre qu'il tenait en main.

Ce que cela a pu donner, on s'en fera une idée assez précise à la lecture d'un article qui date d'avril 1904 et dont la méthode n'est assurément pas celle d'un journaliste d'information ou d'un commentateur traditionnel, mais bien d'un poète. On est un samedi de Pâques, à la veille de la Résurrection. Devant l'église de la Madeleine<sup>25</sup>, se presse une foule tumultueuse aux voix discordantes et multiples, dont le poète sait néanmoins dégager ce qu'il appelle le « monologue de l'âme française ». A l'arrière-plan, les grands débats de l'époque, entre autres sur la situation démographique de la France, sa « décadence », sa « régénération ». L'auteur va s'acquitter, on ne l'aura compris qu'après coup, d'une revue de presse qui ne dit pas son nom, tout en suggérant une image de Paris absolument conforme à sa réputation de nouvelle Athènes :

---

<sup>23</sup> Paru dans *Budapesti Napló*, 5 oct. 1906, *ÖPM*, t. VIII, p. 93.

<sup>24</sup> G. BÖLÖNI, loc. cit., p. 49.

<sup>25</sup> D'où le titre de l'article, « Magdolna templománál » [=A l'église de la Madeleine], *Budapesti Napló*, 7 avril 1904, *ÖPM*, t. VI, p. 35-37.

Enregistrons au hasard quelques passages de la grande et bruyante rapsodie de l'âme française.

– Soyons habiles, soyons diplomates. Soyons à la fois russophiles et partisans de l'alliance latine, oublions Sedan, aimons les Anglais – voilà le nouveau credo politique.

– Formons des générations nouvelles, dures à l'épreuve. Augmentons rapidement la population. Livrons un combat sans merci à la prostitution, exterminons l'alcoolisme. – Luttons contre les ennemis diaboliques qui assiègent, avec leurs armées de microbes, le sang, les nerfs, les cerveaux, les poumons français. – Voilà le dogme des physiologistes.

– Mettons-nous à la tête du progrès social. Réalisons, avec force et d'une manière pacifique, la libération du quatrième état. – Voilà ce que prêchent les représentants de la politique sociale.

– Soyons éclairés, pourchassons les ténèbres, mais n'ayons pas honte d'être en même temps des chauvins, de renforcer l'armée, de respecter notre histoire, soyons jaloux, passionnés et exigeants. Tout cela, en restant, si possible, républicains, bien sûr. – Voilà la nouvelle politique nationale. – Retournons à ce qui est monumental, simple, sérieux, à ce qui nous élève dans la joie. – Voilà un mot d'ordre de l'art.

– Abandonnez votre tour d'ivoire, joignez la poésie à l'arithmétique élémentaire de la vie en marche. – Ce serait une nouvelle profession de foi poétique.

Que de verbes nouveaux pourrait-on encore citer qui ont tous la prétention d'éclairer l'avenir. Sur le rôle des théâtres, la circulation, l'enseignement, le féminisme, la liquidation des églises, etc. Et tout cela inspiré de la même idée : pour que personne n'ose, même par plaisanterie, voir dans la France un pays faible et décadent.

De tout ce processus de régénération, on ne perçoit en ce moment que les convulsions nerveuses qui le préparent. La lutte se poursuit encore contre l'Église, on entend partout la clameur des réformes sociales et militaires. Toutes au nom du progrès.

Avant de conclure trop vite à la thèse de l'admiration inconditionnelle, hâtons-nous de rappeler que cet article dénonce en même temps l'élargissement du pouvoir policier, le conservatisme de la magistrature, la discorde dans le camp des libres penseurs, et même ceci, à propos du « point de vue national » qui « commence à envahir tous les domaines » :

Il ne faut pas s'en étonner, du moment que l'on voit un certain nombre de socialistes se vanter d'être de bons patriotes... [...]

Quelle ignorance, *écrit Ady pour conclure*, quel désordre, quelle incertitude dans les esprits dont nous implorions justement les lumières, dont nous attendons aujourd'hui encore qu'ils nous puissent guider vers l'avenir. Cet état chaotique est-il provisoire, cette manie de la régénération serait-elle au

contraire fatale ? Il serait terrible de penser que la France – dont le monde a peut-être plus grand besoin que jamais –, que cette France puisse perdre son identité, pour n'avoir pas eu le courage de l'assumer.

Quant au passé révolutionnaire de Paris, élément si saillant du mythe depuis juillet 1830, et, en particulier, le souvenir encore si vif de la Commune, il va d'autant plus directement interpeller le poète hongrois que celui-ci se sent lui-même en position de révolte permanente contre l'ordre établi de son pays et qu'il appelle de tous ses vœux le changement. Tout ce qui de près ou de loin concerne la révolution, l'intéresse. Aussi s'empresse-t-il d'aller, en juin 1904, à une réunion des « anarchistes communisants de Paris » pour voir et entendre ces « vieillards aux cheveux blancs qui furent de jeunes diables au temps de la Commune »<sup>26</sup>. Dans un article « à la mémoire de Louise Michel » qu'il est allé voir une fois pendant son premier séjour, il évoquera les moments forts d'une de ces réunions où il a vu la légendaire « vierge rouge » :

J'entends toujours la bonne Louise, gémissant et zézayant de sa voix triste et juvénile, quelque part, de l'autre côté de la Seine. C'était un soir de juillet, un public agité, en nage, étouffait dans l'air vicié de la salle. Tous des inquiets, des excentriques, des têtes brûlées. Les farouches compagnons d'autrefois sur les barricades de la Commune, d'hystériques étudiantes russes, de vieux vagabonds qui ont roulé leur bosse un peu partout et de jeunes écervelés, tous des saints à force de foi, je les vois encore lui baiser la main, le bord de sa robe. »<sup>27</sup>

La Hongrie, *vue de Paris*, attend aussi sa révolution dont Ady n'est pas loin de penser que sa poésie pourrait en être l'annonciatrice. Mais c'est là une problématique qu'on ne saurait aborder maintenant<sup>28</sup>. Jusqu'en 1911, Ady retourne régulièrement à Paris pour y retrouver Léda et, en même temps, ce lieu de refuge que, dans un poème très caractéristique de sa vision,

---

<sup>26</sup> « Az anarchisták gyülekezetében » [= Un meeting anarchiste], *Pesti Napló*, 9 juin 1904, *ÖPM*, t. V, p. 58.

<sup>27</sup> « A vörös szűz » [= La vierge rouge], *Budapesti Napló*, 11 janvier 1905, *ÖPM*, VI, p. 7.

<sup>28</sup> Les chances d'une révolution en Hongrie ? Illusion, dira le jeune LUKÁCS, dans son article déjà cité (voir ci-dessus, note 17), p. 50 pour la citation : « en Hongrie, la révolution n'est qu'un état d'âme, c'est simplement la seule forme positive possible qui permette d'exprimer – rien que d'exprimer – le désespoir dû à l'extrême isolement. Ce n'est donc qu'un état d'âme, un désir, à un tel point et d'une manière tellement exclusive que non seulement rien n'y correspond dans la réalité, mais que, dans l'imagination même, il n'y a là vraiment rien de palpable, rien qui se rattache à une réalité, pour utopique qu'elle soit. — Les poèmes d'Endre Ady sur la Hongrie appartiennent à ce monde de l'âme révolutionnaire privée de révolution. »

il compare aux forêts épaisses des monts Bakony qui, soit dit en passant, abritaient au XIX<sup>e</sup> siècle de légendaires chefs de brigands. Ce fameux Bakony devient, en traduction française, « le maquis », où il se réfugie pour échapper à ses persécuteurs :

Je m'arrête, haletant ... ô, Paris, ô, Paris.  
Fourré gigantesque, broussaille humaine.  
Du Danube braillard, la horde des pandores  
Peut me suivre à son gré :  
Le maquis me cache et m'attend la Seine.

Énorme est mon péché ! Immense ! C'est mon âme.  
Voir de loin, oser, voilà mon péché.  
Je suis un renégat de la race d'Álmos<sup>29</sup>.  
L'armée scythe qui empeste  
L'Iran voudrait m'envoyer au bûcher.

Qu'ils viennent. Sur le cœur de Paris, je me couche  
Tout ébahi, libre, bien à l'abri.  
Le dernier hors-la-loi hongrois qui s'est enfui,  
Dans le maquis riant  
Se terre, englouti par des fleurs de pluie.

C'est là que je mourrai, et non sur le Danube.  
D'affreuse mains ne cloront pas mes yeux :  
M'appellera la Seine. Alors je sombrerai  
Par une nuit muette,  
Au néant triste, immense et ténébreux.

Que geigne la tempête et crisse la broussaille.  
Que la Tisza sur la plaine déferle.  
La forêt des forêts me couvrira toujours,  
Même mort je serai  
Caché par Paris, mon maquis fidèle<sup>30</sup>.

De tout ce qui précède, il ressort, croyons-nous, assez clairement que le Paris réel, le Paris de tous les jours n'a été pour Endre Ady qu'un décor grandiose qui servait d'arrière-plan à une existence vécue sur le mode imaginaire, les réalités non spirituelles ou non métaphoriques n'y entrant qu'à titre d'accessoires. Il lui arrivait, certes, d'évoquer dans tel ou tel article le

---

<sup>29</sup> Prince des tribus hongroises, ancêtre de la dynastie des Árpád.

<sup>30</sup> Adaptation de Jean ROUSSELOT, parue dans *Arion 10*, p. 72.

spectacle de la rue un Mardi gras, ou encore des marchandises exposées à une foire de Paris qu'il avait visitée, mais sa poésie reste résolument fermée à ce genre de réalités. Comme l'a fort pertinemment remarqué André Karatson<sup>31</sup> :

Un touriste qui souhaiterait visiter la ville en suivant les indications des poèmes serait fortement déçu. Ady suscite l'envie de venir à Paris, il se refuse à le faire connaître dans sa réalité.

Telle qu'elle se dégage des poèmes et d'un ensemble de proses assez nombreuses pour être réunies plus tard en volume, cette image mythique de Paris, intégrée à la mythologie personnelle du poète, allait se graver dans la mémoire collective des Hongrois. C'est attiré par le mirage ainsi créé que tant de Hongrois tenaient à faire le pèlerinage de Paris, et cela du vivant même du poète. Un exemple particulièrement significatif de ce phénomène de désir collectif : le poète autodidacte Lajos Kassák, ouvrier métallurgiste de son état, appelé quelques années plus tard à jouer un rôle déterminant dans l'histoire de l'avant-garde en Hongrie, qui décide, en 1909, à l'âge de vingt-deux ans, de gagner Paris à pied, avec un compagnon de circonstance non moins marginal que lui, pour voir la ville de ses rêves. En racontant les péripéties de cet exploit dans son autobiographie, voici comment il décrit ses sentiments à la veille d'entrer dans la ville :

Tout ce que j'avais entendu ou lu jusqu'alors au sujet de Paris fleurissait maintenant dans mon cerveau, me fouettait le sang, et [...] je me mis en marche comme une jeune fiancée qui s'en va rejoindre son promis<sup>32</sup>.

Le nom d'Ady viendra tout naturellement sous sa plume :

Déjà nous voyions Paris, et nous voyions les portes du salut, nous devinions la terre promise derrière les tours dressées dans le ciel, je me souvenais des romans de chair et de sang de Zola, et bientôt nous serions sur les bords de la Seine, où nous marcherions dans les traces d'Ady, où Guillaume Apollinaire, le poète cubiste, avait acheté des fleurs<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> « Le mythe de Paris dans l'oeuvre poétique d'Endre Ady », in Actes du I<sup>er</sup> Congrès International du CRLC, *Paris et le phénomène des capitales littéraires*, vol. II, 1986, p. 721.

<sup>32</sup> *La Vie d'un homme* (1927) dont on n'a traduit en français que le Livre III, intitulé *Vagabondages*, Éditions Corvina, Budapest, 1972, trad. par Roger RICHARD, p. 167.

<sup>33</sup> Ibid., p. 173. Le poète serbe Todor Manojlović (1883-1968) qui a fait une partie de ses études en Hongrie et entretenait des liens d'amitié avec Ady qu'il devait traduire plus tard, ainsi que Kassák, associait de la même manière ces deux noms, dans un poème écrit en 1932, *Matins de Paris*, qui évoque le Paris d'autrefois, le Paris d'avant-guerre, et dont voici les quatre premiers vers (cf. *Arion* 10, p. 92) :

On est en 1909, cinq ans après le premier séjour du poète, trois ans après la publication des *Poèmes nouveaux*, et le jeune Kassák marche déjà « dans les traces d'Ady ». Bien d'autres suivront son exemple, auxquels, comme dira l'un d'entre eux, « c'est le poète de *L'automne est passé par Paris* » [le plus connu certainement des poèmes parisiens] qui a inoculé la maladie de Paris »<sup>34</sup>. C'est dans ce poème d'ailleurs qu'est évoqué le boulevard Saint-Michel, l'un des quelques toponymes parisiens immortalisés par cette poésie, celui-ci étant si intimement lié à la mémoire du poète qu'un Hongrois tant soit peu cultivé qui met les pieds pour la première fois sur le trottoir du boulevard Saint-Michel, ne pourra s'empêcher d'y penser. On a affaire à un réflexe conditionné devenu à peu près général, comme il ressort entre autres du témoignage de la romancière Magda Szabó (1917-) qui raconte ce qu'elle a ressenti, lors de son premier séjour, en apercevant soudain la plaque du fameux boulevard :

lorsqu'on tombe en arrêt devant cette plaque, rien à faire, on n'a qu'à avaler sa salive. C'est donc là la « rue offerte à saint Michel », le vent souffle, avec derrière nous la Seine. Des deux côtés du boulevard, on dirait que c'est la foire, on fait rissoler sous les bâches des amandes pralinées, on voit des kiosques de journaux et des bazars un peu partout. Je sais, je vois tout cela, mes sens restent cependant muets. Cet instant-là, je le dois à Ady<sup>35</sup>.

C'est par rapport à ce Paris poétique, mythique dans son essence, à la fois incontournable et inimitable, que bien des Hongrois ont cherché à se rendre compte de leurs propres réactions et sentiments, comme le fait précisément Kassák dont c'est le moment de reprendre les souvenirs. C'est que la suite de son histoire est non moins exemplaire, dans la mesure même où elle fait ressortir les différences de caractère, de tempérament et de vision qui séparent l'homme des faubourgs du grand poète mage, du « prêtre du dieu Soleil ». Sa compagne, restée à Budapest, lui ayant demandé ce qu'il pensait de

---

O matins de Paris ! matins d'Apollinaire et d'André Ady,  
Notre siècle novice encore tout voilé d'inconnu  
Et la jeunesse printanière de nos vierges volontés  
Vous auréolaient d'une fraîche et touchante aurore.

<sup>34</sup> Il s'agit de d'Endre BAJOMI LÁZÁR. Cf. *Párizs varázsa* (= Magie de Paris), p. 468.

<sup>35</sup> Magda SZABÓ, *Hullámok kergetése* [= A la poursuite des vagues], Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1965, p. 63. La « rue offerte à saint Michel » (traduction de Guillevic que j'ai retenue, dans *Mes poètes hongrois*, Budapest, Corvina, 1967, p. 62) est une solution de fortune pour marquer, ce que le lecteur français forcément ignore, à savoir que dans ce poème le nom de saint Michel figure *en hongrois*, ce nom de lieu étant *magyarisé* par le poète et changeant par conséquent de statut linguistique.

Paris, ce qu'il voyait et entendait, il lui avouait qu'il restait « sec comme un nigaud » :

Cela faisait des semaines déjà que je parcourais les larges boulevards, et je n'avais vu que de vieilles maisons décrépites, des semaines que je visitais les musées, et je n'avais rien trouvé qui m'eût enthousiasmé ou étonné. Pourtant, je n'étais pas aveugle, et je n'étais pas insensible aux nouveautés. Sans m'en rendre compte, je m'étais enrichi l'âme, mais cet enrichissement n'était pas encore mûr pour le monde, je ne me connaissais pas encore assez moi-même, et j'étais encore incapable d'exprimer ce que j'aurais eu à exprimer. Ce que je récoltais en moi, cela s'y entassait en couches, et il fallait seulement une occasion pour me délier la langue et que les sources de lumière jaillissent de mes yeux.

– Je ne sais pas pourquoi, mais je suis tout à fait incapable de voir Paris comme Ady le voit, écrivais-je à Jolán dans une lettre. – Il admire tout ici, tout l'emballage, et moi je me contente de prendre connaissance de tout. Peut-être est-ce le fait de la pauvreté intérieure, mais je n'y peux rien changer. Les poètes parlent toujours des choses, dans leurs écrits, avec un si grand enthousiasme ! Moi, je dis simplement : c'est comme ci, c'est comme ça, et ces constatations me satisfont pleinement<sup>36</sup>.

Aussi lira-t-on sans trop grande surprise cette phrase qui sert presque de clôture à l'histoire des vagabondages du narrateur :

Je montai dans le train, m'assis, la trépidation des roues résonna dans mes nerfs, je regardai par la fenêtre, et je vis s'éloigner de moi ce Paris où je m'étais rendu en pèlerin souffrant la faim et la soif, au sujet duquel j'avais lu de magnifiques poèmes, entendu de magnifiques légendes, et dont finalement je n'avais rien vu<sup>37</sup>.

D'autres, plus jeunes, de la génération de 1900, et surtout les romanciers, auront une expérience et une vision de Paris mais aussi une conception de la littérature qui les rendent plus que réticents, franchement critiques à l'égard de l'idole de leurs aînés. C'est qu'ils appartiennent à une tout autre classe de voyageurs, ce ne sont pas des visionnaires mais des observateurs et des psychologues. Ady n'avait pas le génie narratif ni ne ressentait ce besoin de l'observation, ce goût du détail qui caractérisent les vrais conteurs lesquels, en particulier dans leurs descriptions et leurs commentaires ou analyses, prétendent rendre le réel en ce qu'il a de plus concret. Comme le fera, par exemple, András Hevesi (1902 – 1940) qui, ayant non moins souvent séjourné à Paris, a tiré de son expérience vécue la matière d'un roman (*Pluie pari-*

---

<sup>36</sup> *Vagabondages*, p. 179-180.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 191-192.

*sienne*) dont le narrateur tient à faire savoir qu'il a une connaissance tellement intime de la vie parisienne qu'il peut même se permettre d'être ironique à son égard. C'est l'histoire d'un jeune boursier hongrois qui, pour fuir l'insoutenable pluie parisienne, s'abrite dans un café :

C'était un café tout comme les autres, il dégageait la même odeur de vêtements mouillés, le propriétaire, impassible, avait le même regard inexpressif, les yeux étant la fenêtre de l'âme, or, montrez-moi à Paris un tenancier de bistrot prêt à faire exhibition de son âme sans vous faire payer l'entrée ... sauf que là, c'était un café un peu moins sale quand même que ceux du Quartier Latin. Trois femmes en manteau noir s'accoudaient au comptoir de zinc [...] Etc.

Même manière de voir chez le romancier Sándor Márai (1900 – 1989), rétif devant tout « emballement ». Dans un récit de voyage, il relate en ces termes les sensations éprouvées au moment de retrouver Paris après bien des années d'éloignement<sup>38</sup> :

Comme il est calme et familier ce Paris ! Pas le moindre emballement à regarder les toits de ses maisons. J'ignore comment il est dans la réalité (il n'y a que les touristes qui « connaissent » les villes qu'ils ont parcourues), mais l'image que j'en garde dans ma mémoire est claire et d'un contour net. Et puis son odeur, cette odeur familière ! C'est avec le plaisir sensuel des retrouvailles que je respire l'odeur de l'essence, de l'asphalte, des égouts, du tabac noir. Et en survolant le tout, quelque odeur douceâtre qui n'est ni celle du virginie ni celle, pénétrante, des frites, mais quelque chose d'autre ! Je ne me rappelle plus. C'est cette odeur, au moins autant que la tour Eiffel ou le tombeau de Napoléon, qui fait que Paris est Paris.

S'il m'est permis de risquer à ce propos un jeu de mots, je dirais qu'Ady ne s'intéressait point à l'*odeur locale*, ni à ce qui ne pouvait se saisir que dans son unicité ou sa spécificité. Ce n'est pas l'effet du hasard qu'il ait renoncé au « grand roman » dont il avait pourtant envisagé le projet dans une notice autobiographique de 1913. La façon dont il menait sa vie dans la « Ville sacrée », le fait qu'il ne maîtrisait le français que médiocrement et qu'il n'avait guère de relations en dehors du petit cercle des Hongrois de Paris, n'ont d'ailleurs pas manqué de susciter les commentaires volontiers ironiques, voire mordants d'une certaine jeunesse de l'après-guerre. Le déjà mentionné András Hevesi, par exemple, s'est publiquement gaussé du fameux Paris-maquis qui n'était en réalité, disait-il, qu'un « petit trou » bien

---

<sup>38</sup> *Napnyugati őrzárak* [= Une ronde au Soleil couchant], Budapest, Éditions DEFHE, s. d. [1936], p. 59.

aménagé « à la mode de Budapest »<sup>39</sup>. Márai, lui, est allé encore plus loin en 1929, dix ans après la mort du poète, lors d'une enquête journalistique consacrée à son œuvre : hostile à la religion romantique du génie comme à toute idée de messianisme, il n'y allait pas par quatre chemins pour renverser l'idole de l'avant-guerre, en envoyant sa flèche empoisonnée à ce qu'il considérait comme le talon d'Achille du grand homme : son inculture.

C'est un poète primaire. Paris, l'Occident, la culture, il les porte comme un sauvage porterait l'habit noir. Il s'y plaît, certes, mais cela lui reste absolument extérieur<sup>40</sup>.

On pouvait, bien entendu, prendre ses distances à l'égard du Paris mythique d'Endre Ady en obéissant à d'autres motifs, comme ce sera le cas du poète Gyula Illyés (1902 – 1983), qui a vécu, à partir de 1922, de longues années d'émigration à Paris, et qui s'explique à ce propos, dans son roman autobiographique, *Les Huns à Paris* :

Le Paris qui a fait tant languir Ady et que ses fidèles ont pendant si longtemps et si désespérément cherché à retrouver dans celui de Péguy, de Barrès, de Gide et de Maurras, jusqu'à ce qu'ils se soient rendu compte que cette ville, bien évidemment, n'a existé que dans l'âme et le rêve du poète, cette ville de rêve, je ne la connaissais que par ouï-dire. En fait de mirage de Paris, il n'existait pour moi que celui qu'avait vu ou imaginé Petőfi<sup>41</sup>.

On pourrait multiplier ces exemples dont certains sont, de toute évidence, les produits d'un phénomène de résistance ou de rejet lequel n'en apporte pas moins la preuve de l'extraordinaire vitalité d'un mythe de Paris « transplanté » pour ainsi dire sur le sol hongrois. Endre Ady, certes, n'en a pas épuisé toute la richesse, bien des éléments en sont absents chez lui, tels que le fantastique ou, justement, la vie quotidienne que Márai ou Hevesi, ou encore son contemporain Dezső Szabó, un autre créateur de mythes, ont su si

---

<sup>39</sup> Cité par István KIRÁLY, *Op. cit.*, I., p. 237.

<sup>40</sup> Cité par István KIRÁLY, *Op. cit.*, II., p. 649. Il fut un temps où Márai tenait un autre langage sur le poète, comme il lui arrivera encore de le faire, en exprimant comme de juste son *admiration* devant cette grande figure emblématique du « destin hongrois ». Je pense en particulier à l'émotion sincère qui lui a dicté son article publié le 14 février 1922 dans *Kassai Napló*, à l'occasion du troisième anniversaire de la mort du poète, et à cet autre article, publié le 27 janvier 1939, dans *Pesti Hírlap*, dans lequel il saluait en lui « la révolution faite homme [...] au sens noble, profond et éternel du mot », sans se souvenir des remarques assassines que l'on vient de lire. Il est vrai qu'il ne fait pas, dans cet article, la moindre allusion aux séjours parisiens d'Ady.

<sup>41</sup> Publié en 1946, ce roman n'a pas été traduit.

bien décrire<sup>42</sup>. Mais on ne saurait demander à un seul, fût-il des plus grands, d'être l'architecte exclusif d'un monument qui exige, en Hongrie comme en France, hier comme aujourd'hui, le concours de toute une collectivité. C'est déjà bien assez qu'il ait su en jeter les fondements de manière aussi efficace que durable.

---

<sup>42</sup> Ce dernier, dans ses souvenirs autobiographiques, *Életeim* [= Mes vies], ouvrage posthume publié (avec quelques « coupures » commandées par la vigilance idéologique) en 1965 (Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, en 2 volumes).

## LA RÉCEPTION DU PROJET BRIAND EN HONGRIE

**László Pallai**

Université de Debrecen

Dans l'histoire du processus de l'intégration européenne d'après 1945, la période de l'entre-deux-guerres a une importance extraordinaire du point de vue économique et politique<sup>1</sup>.

Quant aux aspects économiques, il faut mentionner la grande crise et ses leçons, et surtout les nouveaux phénomènes et tendances de l'économie mondiale qui ont attiré l'attention, dès le tournant des 19<sup>e</sup> – 20<sup>e</sup> siècles, sur le fait que les structures économiques de l'Europe ne répondaient plus aux tendances mondiales. Faute de réaction appropriée, l'Europe a perdu de son importance par rapport aux autres régions du monde, dès avant 1914. Après la Grande Guerre, cette tendance de toute évidence persistait. Les États-Unis sont devenus la plus grande puissance industrielle et le plus grand créancier du monde. L'Europe de l'entre-deux-guerres fut incapable de résoudre ses problèmes économiques fondamentaux – comme par exemple la réparation des dommages de guerre – sans l'aide américaine. Un autre élément de la conjoncture dans cette même période, c'était le renforcement de la position

---

<sup>1</sup> Sur les efforts d'intégration dans l'entre-deux-guerres, cf. : BARRACLAUGH, Geoffrey : *Die Einheit Europas als Gedanke und Tat*. Göttingen, 1964., BERDING, Helmut (Hrsg.) : *Wirtschaftliche und politische Integration in Europa im 19. und 20. Jahrhundert*. Göttingen, 1984., BRUGMANS, Henri : *L'Idée Européenne 1920 – 1970*. Bruges, 1970., DROZ, Jacques : *Évolution historique de l'Idée „Mitteleuropa“*. Paris, 1960., KRÜGER, Peter : *Wege und Widersprüche der europäischen Integration im 20. Jahrhundert*. München, 1995., MEYER, Henry Cord : *Mitteleuropa in German Thought and Action 1815 – 1945*. The Hague. 1955., PEGG, Carl H. (Ed.) : *Evolution of the European Idea 1914 – 1932*. Chapel Hill – London, 1983., STAVRIANOS, Stavros : *Balkan Federation. A History of the Movement Toward Balkan Unity in Modern Times*. Hamden, Connecticut, 1964.

des grands pays d'outre-mer comme le Canada, l'Argentine et l'Australie, ces pays pouvant occuper une place plus importante non seulement dans le commerce mondial, mais aussi sur le marché agricole européen, à la suite de la baisse de la production dans les pays agraires traditionnels. Ce n'est pas un hasard si la crise agricole a touché tout d'abord les pays de l'Europe du Centre et du Sud-Est. C'est que pour eux, la crise fut essentiellement un problème de marché. La faiblesse de la position de l'Europe s'explique avant tout par le fait que le développement de notre continent n'a pas suivi les tendances mondiales, notamment dans l'organisation des grandes unités économiques, au contraire : dans l'Europe centrale et méridionale, après la disparition des empires traditionnels et des grandes puissances, de nombreux petits États sont nés. Ainsi, la région qui séparait l'Allemagne de l'Union soviétique, se retrouvait maintenant divisée en douze États. En Europe, les treize unités financières (existantes avant 1918) furent remplacées par vingt-sept, et les vingt-six unités économiques transformées en trente-huit. La longueur des frontières se trouva agrandie de 11.000 km, ce qui allait rendre plus malaisée la circulation des marchandises et, par suite de l'accroissement de la durée des transports, les produits européens coûtaient désormais plus chers. Le grand nombre des stations frontalières, les règlements douaniers devenus plus rigoureux, des restrictions et des sanctions imposées sous le couvert de prescriptions hygiéniques sévères, rendaient le transport terrestre et maritime plus difficile que jamais. La durée des transports par chemin de fer entre Londres et Bucarest exigeait maintenant quinze heures de plus. La politique menée par les nouveaux États centre-européens n'améliorait pas non plus les positions économiques du vieux continent. Ces nouveaux États, nés de l'éclatement de l'empire austro-hongrois, ont délibérément coupé leurs liens traditionnels d'échanges commerciaux au lieu d'essayer de les maintenir. Dans les années 1920, un grand nombre de mouvements et d'organisations sont nés dans l'intention de renforcer la position de l'Europe sur les marchés mondiaux, en supprimant les frontières et les douanes, mais ces efforts n'ont pas abouti.

Au-delà de ces contraintes économiques, il faut également tenir compte de certaines considérations politiques qui, dès les années 1920, ont motivé les démarches entreprises en faveur de l'intégration européenne : les incertitudes concernant la paix mondiale, le retrait des États-Unis de la politique européenne, les problèmes de la Société des Nations, l'absence d'une armée commune, enfin l'affaiblissement des démocraties face à la progression des forces totalitaires.

Ces éléments composent l'arrière-plan économique et politique du projet Briand. Nous savons que de nombreuses personnalités ont lancé des projets

similaires, parfois élaborés avant celui de Briand, mais la conception pan-européenne de celui-ci devait revêtir une importance toute particulière pour diverses raisons. D'abord, c'est la première fois que l'idée même de l'intégration bénéficiait d'un appui politique officiel. Alors que l'action de Coudenhove-Kalergi n'a jamais pu dépasser le niveau d'un mouvement, ce nouveau projet, soutenu par une grande puissance, avait plus de chance de se traduire dans les réalités.

Ensuite, et cela n'est pas moins important : le projet fut lancé par une puissance européenne – la France – qui jouait un rôle de premier plan dans la politique internationale, son influence étant particulièrement sensible en Europe centrale et méridionale.

Avant de présenter la réception hongroise du projet Briand, disons mots sur la politique extérieure de Budapest dans les années 1929-1930<sup>1</sup>. Il est bien connu que, dans l'entre-deux-guerres, la révision du traité de paix de Trianon constitua la principale revendication de la Hongrie. Cela n'a rien de surprenant quand on sait que le pays avait perdu les deux tiers de son territoire et de sa population et que, du même coup, un tiers de l'ethnie hongroise dut connaître les difficultés de la condition réservée aux minorités nationales. L'événement et ses conséquences traumatisèrent une opinion publique qui ne s'attendait pas à un traitement aussi dur ni ne prévoyait le statut minoritaire pour les siens. Jusque-là, abstraction faite de l'occupation turque, la population hongroise avait toujours vécu dans le cadre d'un seul État.

Il est important de souligner à ce propos qu'il y avait une grande différence entre la propagande intérieure du régime Horthy et les objectifs réels de sa politique extérieure. Devant l'opinion publique, on mettait en avant l'idée de la révision totale, tandis que les exécuteurs de la politique officielle étaient parfaitement conscients des difficultés que comportait la réalisation d'un tel objectif : aussi évitaient-ils d'exposer cette revendication radicale dans les pays étrangers<sup>2</sup>. Le premier ministre Bethlen, qui dirigeait en fait la politique extérieure du pays et qui s'abstenait de désigner d'une manière précise les territoires qu'il entendait récupérer, donnait la priorité

---

<sup>1</sup> Sur la politique extérieure hongroise de l'entre-deux-guerres, voir JUHÁSZ Gyula : *Magyarország külpolitikája 1919 – 1945* [La politique extérieure de la Hongrie], Budapest, 1988 ; FÜLÖP Mihály – SIPOS Péter : *Magyarország külpolitikája a XX. században* [La politique extérieure de la Hongrie au XX<sup>e</sup> siècle], Budapest, 1988.

<sup>2</sup> Sur la politique extérieure d'István Bethlen, v. ROMSICS Ignác : *Bethlen István. Politikai életrajz* [B.I. Une biographie politique], Budapest, 1991 ; ORMOS, Mária : *Bethlen koncepciója az olasz-magyar szerződésről (1927 – 1931)* [La conception de Bethlen sur la traité d'italiano-hongroise], dans *Történelmi Szemle*, 1971/1 – 2. pp. 133 – 156.

aux régions habitées par une population hongroise. Il supposait que le nouvel ordre européen dont il connaissait les faiblesses, n'était que provisoire. Il souhaitait une révision pacifique, dans l'espoir qu'un changement dans les alliances européennes amènerait les grandes puissances à envisager un traité plus favorable à la Hongrie.

Avant d'analyser l'accueil réservé à l'initiative française, il nous paraît nécessaire de rappeler les échos suscités en Hongrie par le mouvement paneuropéen. Le mouvement paneuropéen hongrois fut lancé en 1924, à la suite d'une lettre adressée par Coudenhove-Kalergi, « comte de l'Europe », à Pál Auer, spécialiste renommé du droit international, pour demander à ce dernier d'en organiser la section hongroise. Coudenhove-Kalergi aurait du reste l'occasion de s'entretenir avec le premier ministre Bethlen, mais le mouvement lui-même ne parvint jamais à s'implanter vraiment dans la vie politique du pays, comme il l'avait fait en France, en Allemagne, en Tchécoslovaquie ou en Autriche. En Hongrie, surtout pour des raisons subjectives, les acteurs de la classe politique, méfiants, rejetèrent ces idées. C'est que les militants de la section hongroise étaient des intellectuels – poètes, écrivains, philosophes ou journalistes – qui, en raison de leurs origines et, surtout, à cause de leurs idées, se situaient très à l'écart de la politique et de l'idéologie officielles. Bon nombre d'entre eux étaient des libéraux, voire des francs-maçons. Les hommes politiques actifs évitaient tout contact avec le mouvement. Il est significatif qu'il fallut organiser presque secrètement le colloque international, organisé par Pál Auer, sur les possibilités de la collaboration entre pays danubiens (12 février 1932). Auer devait dire plus tard dans ses mémoires :

Nous savions que cette initiative n'était pas acceptable pour la politique du gouvernement hongrois et que les milieux officiels, mis au courant de l'événement, auraient tout fait pour en empêcher l'organisation.<sup>1</sup>

La Hongrie ne put sortir de l'isolement diplomatique qu'en 1927, lorsque, grâce à un accord conclu avec l'Italie, elle obtint l'appui d'une grande puissance pour la révision désirée. Pourtant, dans les années 1920, il n'y avait aucune chance de réviser la paix ni de défaire l'alliance qui unissait contre la Hongrie la Tchécoslovaquie, la Roumanie et la Yougoslavie (la soi-disant Petite Entente). Bethlen en tira les conclusions en 1925 en ces termes : « La

---

<sup>1</sup> AUER, Pál : *Fél évszázad. Események, emberek* [Un demi-siècle. Événements, gens], Washington, 1971. p. 158.

politique extérieure de la Hongrie ne peut être autre chose que la patience<sup>1</sup>. » Le plan Briand cependant fit apparaître, dans la diplomatie internationale, de nouvelles tendances qui semblaient plus favorables à la politique hongroise. Après la crise économique, l'activité de l'Allemagne devenait plus intense dans les pays de l'Europe centrale et orientale. En 1929, le premier ministre Bethlen fit une visite officielle à Berlin, la première depuis 1918. Köpke, au nom du ministère allemand, s'expliquait ainsi sur les intérêts mutuels des deux États : « Le démantèlement du réseau français des alliances est un objectif commun, donc nous souhaitons l'aboutissement des efforts hongrois<sup>2</sup>. » Bethlen, lui, ne voulait pas s'engager exclusivement ni envers les vainqueurs, ni envers les vaincus.

La diplomatie hongroise rejeta tous les projets européens destinés à maintenir le *statu quo* au lieu de la révision. Une année avant le projet Briand, Bethlen résumait ainsi le point de vue hongrois :

Ce n'est pas des départements que nous avons perdus [...] nous ne saurions renoncer à un tiers de notre ethnité. Nous ne saurions l'accepter comme justice, et la nation hongroise clouerait au pilori un homme politique qui signerait un autre [traité de paix de] Trianon.<sup>3</sup>

En 1933, lors d'un voyage en Angleterre, le même Bethlen – alors ex-premier ministre – rencontra des hommes politiques britanniques et fit plusieurs conférences sur les objectifs et les possibilités de la diplomatie hongroise. Sa visite ne fut cependant pas une réussite. A propos de projets européens de collaboration économique, il se permit ce commentaire :

Vouloir jeter une base suffisamment solide de la paix uniquement dans le domaine de l'économie et sans révision, cela n'est pas sincère, ou tout au moins témoignerait de l'incompréhension de la situation.<sup>4</sup>

Ainsi, le projet Briand qui entendait renforcer la stabilité européenne et les positions françaises dans la région, fut rejeté par la politique hongroise officielle. Bethlen et ses collaborateurs savaient bien que le destin du projet français dépendait avant tout de la volonté des autres grandes puissances. Les représentants hongrois du mouvement paneuropéen qui soutenaient de

---

<sup>1</sup> Cité par ROMSICS, Ignác: *Bethlen István külpolitikája* [La politique extérieure d'István Bethlen], dans: *Századok*, 1990/5-6. 587.

<sup>2</sup> *Supra*, p. 596.

<sup>3</sup> *Bethlen István gróf beszédei és írásai* [Discours et écrits du comte István Bethlen], t. I., 1933. p. 210.

<sup>4</sup> BETHLEN, István: *A magyarság helyzete a Dunamedencében* [La situation des Hongrois dans le bassin du Danube], *Magyar Szemle*, décembre 1933, p. 307.

tout cœur le projet de Briand, n'avaient bien entendu aucune influence sur la diplomatie. Tel Pál Auer avec son idéal d'une Europe unifiée qui respecterait les intérêts des vaincus. « C'est le devoir des gouvernements, disait-il, que, dans cette Europe intégrée, vainqueurs et vaincus soient traités en partenaires égaux »<sup>1</sup>. Il considérait que la création d'une entité paneuropéenne était la meilleure façon d'obtenir la révision, puisque les ennemis d'hier formeraient une seule communauté, et les différends territoriaux seraient résolus par consensus. Ce qui faisait défaut, c'était la confiance et l'esprit de partenariat. A propos des propositions économiques de Briand, Auer fit remarquer : « On ne saurait parvenir à des accords dans un mauvais climat politique<sup>2</sup> ».

L'échec des projets d'intégration des années 1920-1930 fut largement motivé par les conflits d'intérêt qui opposaient le camp des vainqueurs à celui des vaincus. Les premiers souhaitaient la stabilité des frontières, les derniers réclamaient la révision des traités de paix.

L'une des personnalités marquantes de la cause de l'intégration, le hongrois Elemér Hantos, s'il n'exerçait que très peu d'influence dans son propre pays, était en revanche assez connu dans les milieux politiques français et allemands. Hantos était un économiste de renom, expert auprès de la Société des Nations. En 1932, il élabora plusieurs projets, d'inspiration antiallemande, en vue de la coopération économique des États danubiens. Le premier de ces projets fut conçu à la demande de Briand et destiné au Comité Européen de la Société des Nations<sup>3</sup>. Un autre fut élaboré pour la conférence économique de Lausanne<sup>4</sup>. A en croire la presse française et allemande, la proposition de Tardieu (1932) voulant mettre fin à la crise de mévente par la coopération des cinq États danubiens, puisait largement dans les projets de Hantos. Hantos lui-même trouva ces allégations bien excessives. Il n'admettait pas pour autant le projet de Briand. Il concevait l'intégration comme le résultat d'une coopération lente et organique de petites unités. Selon lui,

l'initiative de Briand à la Société des Nations a mis en relief l'alliance politique des États européens, et elle a fait plus de mal que de bien pour la coopération économique de ces États. On ne doit jamais oublier que l'objectif final est l'union douanière des États européens, tout en précisant que sa réali-

---

<sup>1</sup> AUER, Pál: *Briand Páneurópa-memoranduma és Magyarország érdekei* [Le mémorandum paneuropéen de Briand et les intérêts de la Hongrie], Komárom, 1930. pp. 3-4.

<sup>2</sup> *Supra*, p. 9.

<sup>3</sup> *Memorandum sur une nouvelle organisation économique de l'Europe Centrale*. Budapest, 1932.

<sup>4</sup> *Memorandum sur l'élargissement du Plan danubien*. Manuscrit, 1932.

sation n'est pas imaginable sans intercalation de stades intermédiaires. Il n'est donc pas raisonnable de suspendre le processus de coopération entre territoires historiquement, géographiquement et économiquement liés, en attendant la réalisation d'une union économique ou d'une trêve douanière de l'Europe entière<sup>1</sup>.

Quoique la diplomatie hongroise ait vu clairement que le projet Briand n'avait aucune chance de se réaliser, de nombreux écrivains, économistes et ex-politiciens ont pris position sur la question, étant donné que la proposition venait d'une grande puissance. La plupart de ces interventions ont vu le jour dans la revue *Magyar Szemle* (Revue hongroise), très proche du gouvernement et d'István Bethlen lui-même, mais quelques articles ont paru dans *Külügyi Szemle* (Revue des affaires étrangères), *Közgazdasági Szemle* (Revue d'économie publique) et dans *Pester Lloyd*. Parmi les auteurs, nombreux étaient ceux qui avaient déjà proposé une coopération européenne, comme Briand, Edouard Herriot, Carlo Sforza, Coudenhove-Kalergi. Ces prises de position n'ont rien changé à la manière de voir des milieux officiels hongrois. L'avis était unanime que, compte tenu du système politique existant, l'Europe avait à faire face à des problèmes qu'elle n'était pas en mesure de résoudre. Cela dit, on admettait volontiers que Briand avait posé des questions auxquelles il fallait répondre, même si son projet manquait forcément de réalisme.

Lorsque, le 17 mai 1930, le gouvernement français adresse un mémorandum officiel aux puissances européennes, le projet déçoit : c'est que les préoccupations économiques y sont remplacées par des aspirations politiques françaises. Gusztáv Gratz, qui appartient à l'entourage de Bethlen et qui est lui aussi un partisan de l'intégration en Hongrie, écrira le 22 mai :

Ceux qui considèrent que la coopération des Etats européens est une priorité, regretteront que Briand ait lié son projet d'alliance économique de l'Europe à des questions politiques difficiles à résoudre.<sup>2</sup>

Ce n'était pas là une vue isolée puisque les partisans de l'intégration européenne ont toujours souligné la nécessité de traiter séparément les aspects politiques et économiques du problème, étant bien entendu que, par suite des conflits territoriaux et ethniques, la coopération politique était impossible. Lier les questions politiques aux problèmes purement économiques mènerait inévitablement à l'échec des projets d'intégration. Vu la position française

---

<sup>1</sup> HANTOS, Elemér: *Magyarország gazdasági integritása* [L'intégrité économique de la Hongrie]. Budapest, 1932. pp. 77-78.

<sup>2</sup> Dans *Pester Lloyd*, le 22 mai 1930.

officielle, Bethlen maintenait son opposition en des termes encore plus nets : « C'est là une question politique et non économique. On a beau nous en faire part sous un manteau d'économie, nous sentons la peau du loup derrière<sup>1</sup> ».

Pál Teleki, qui fut deux fois premier ministre de la Hongrie et aussi un géographe renommé – mort tragiquement en 1941 –, n'a vu aucune possibilité de réaliser la coopération dans les conditions politiques données. Il était pourtant persuadé que l'évolution allait nécessairement dans le sens de l'intégration européenne. Contre les dangers qui menaçaient le continent, on ne pouvait lutter qu'ensemble.

Tout ce qui rapproche les peuples européens en vue de surmonter les difficultés en matière de taxes douanières et de transport, écrivait-il, que ce soit dans le domaine de l'économie ou de la culture [...], constitue une étape de plus dans le sens du progrès.<sup>2</sup>

Puisque la proposition officielle venait d'une grande puissance, Budapest dut réagir avec circonspection. Des experts recommandaient une réponse qui ne fût pas négative, qui soulignerait plutôt la nécessité de la coopération économique des États européens<sup>3</sup>. La version définitive de la réponse, rédigée le 10 juillet, fit part de l'appui théorique du gouvernement hongrois, mais aussi de son vœu de mettre davantage en relief les aspects économiques, parce que « à condition d'établir une certaine coopération [...], on pourrait créer une atmosphère favorable à la solution de ces problèmes politiques<sup>4</sup> ».

Naturellement, ce n'est pas en Hongrie que l'avenir du projet Briand fut décidé. On abandonna pour quelque temps l'idée de l'intégration sans résoudre pour autant les problèmes du moment. Bien au contraire : en 1931, les difficultés économiques de l'Europe s'aggravèrent avec la crise du crédit. En Hongrie, et dans les autres pays agricoles, c'est le problème du marché qui constituait le plus grand défi, en attirant l'attention sur l'importance de la coopération économique régionale. L'idée d'intégration dans les années 1930 évoluait dans ce sens.

---

<sup>1</sup> István BETHLEN, *op. cit.*, t. II, p. 300.

<sup>2</sup> TELEKI, Pál: *Az európai probléma* [Le problème européen], *Magyar Szemle*, mars 1931, p. 220.

<sup>3</sup> KÖVICS, Emma: *Az európai egység kérdése és Németország 1919-1933* [La question de l'union européenne et l'Allemagne], Budapest, 1992, p. 175.

<sup>4</sup> *Supra*, p. 176.

## **LES RELATIONS FRANCO-HONGROISES PENDANT LA GUERRE FROIDE (1954 – 1962)**

**László J. Nagy**  
Université de Szeged

Dans cette intervention, nous allons présenter l'état des relations entre la France et la Hongrie influencé par la guerre d'Algérie, problème central de la vie politique française pendant huit ans.

La période des années 1954-62 est très mouvementée, caractérisée par des crises profondes dans les deux pays, de même que dans l'histoire des relations internationales.

En Hongrie la crise totale (économique, idéologique, etc.) de la société aboutit à l'insurrection d'octobre 1956, suivie d'une longue période de consolidation du nouveau pouvoir politique. Durant la période traitée, l'autonomie de la politique étrangère est très limitée, elle est dictée par Moscou.

En France : c'est la crise du système politique de la IV<sup>e</sup> République, son effondrement en 1958, l'arrivée au pouvoir du général de Gaulle et l'installation de la V<sup>e</sup> République.

Dans le monde, c'est une période de transition : sortie de la guerre froide vers la détente, controversée, traversée de crises ; situation internationale parfois très tendue (Suez, Berlin, la décolonisation, etc.). Au cours de ces années-là s'amorce un changement dans la politique internationale de l'URSS, de la confrontation idéologique au dialogue politique. Les jugements portés par Moscou sur les pays occidentaux (« le camp de la réaction ») deviennent nuancés. Sans les nommer, certains sont qualifiés de « réalistes », surtout ceux qui veulent renouer les liens et développer les échanges écono-

miques et commerciaux avec les pays communistes<sup>1</sup>. Mais le véritable tournant se produit au XX<sup>e</sup> congrès du PCUS (février 1956) avec l'adoption de nouveaux principes fondés sur la « coexistence pacifique », inaugurant ainsi une ère nouvelle dans les relations internationales.

Tous ces facteurs ont déterminé l'état et le développement des relations franco-hongroises.

A l'issue de la deuxième guerre mondiale, les relations entre les deux États sont presque insignifiantes. En premier lieu en raison d'un contentieux historique, mais aussi en conséquence de la guerre. La France reconnaît la Hongrie le 28 janvier 1946 et, au début du mois de mars suivant, elle rétablit avec elle les relations diplomatiques. Les échanges – économiques, commerciaux et culturels – se développent à un rythme modéré mais continu jusqu'à 1949. Alors intervient la confrontation idéologique et politique, conséquence logique de la guerre froide, et les relations sont condamnées à être bloquées (mais les relations diplomatiques ne sont pas rompues.) La reprise s'amorce après la mort de Staline et, à partir de 1954, on constate une certaine normalisation – perturbée, certes, par des événements sur lesquels nous reviendrons encore – et cette évolution reste continue, car répondant aux intérêts des deux pays.

En traitant la période indiquée, nous n'avons pas l'intention de présenter dans le détail tous les domaines des relations franco-hongroises. Nous allons évoquer deux cas concrets – moins ou pas du tout connus – en rapport avec la question algérienne et qui troublaient les relations en développement entre les deux pays, sans toutefois en arriver à les bloquer. On se propose donc d'apporter sur un point précis une contribution à l'histoire générale des relations franco-hongroises.

Ces deux cas concrets sont l'affaire de l'émission en langue arabe de la radio de Budapest et le problème de la reconnaissance du Gouvernement Provisoire de la République Algérienne (G.P.R.A.).



Le 8 novembre 1954, au cours des débats de l'Assemblée nationale, quelques députés soupçonneront, derrière les attentats et les accrochages, des tentatives de subversion venant de l'étranger et ils s'élèveront avec véhémence.

---

<sup>1</sup> Pravda, le 29 juillet 1954.

mence contre *La voix des Arabes du Caire* et la radio de Budapest<sup>1</sup>. Quelques jours plus tôt, devant la commission de l'intérieur, le ministre de l'Intérieur, François Mitterrand « a admis que certaines émissions viennent de Budapest ».<sup>2</sup>

En fait, une émission de Radio Budapest diffusant en langue arabe, *La voix de l'indépendance nationale et de la paix* (Sawt El Istiqlal), fonctionne déjà depuis le mois de mai 1954, chargée presque exclusivement de la diffusion d'informations et de commentaires sur la lutte des nationalistes des pays maghrébins. La durée de l'émission est d'une heure et trente minutes par jour. L'idée de sa création est venue des communistes maghrébins. Mais pourquoi ont-ils choisi Budapest ? En interviewant le rédacteur en chef de l'émission, William Sportisse, un dirigeant du PC algérien<sup>3</sup>, et en consultant les archives du parti communiste hongrois, nous n'avons pas réussi à obtenir une réponse satisfaisante. On sait que le PC français à la direction duquel les communistes maghrébins se sont adressés, entretenait d'excellentes relations avec le PC hongrois. Ce qui est en revanche certain, c'est que la décision définitive a été prise à Moscou.

William Sportisse arrive à Budapest début 1954 dans le but de préparer le lancement de l'émission. Il sera assisté par l'Association des Journalistes Hongrois.

La première diffusion aura lieu le 28 mai 1954. Deux jours plus tard, Francis Lacoste, résident général du Maroc, en informe le ministre des Affaires étrangères Georges Bidault :

Un poste probablement situé à Budapest émet depuis quelques jours des programmes en langue arabe à l'intention des populations de l'Afrique du Nord. Ces émissions s'intitulent « Voix de l'indépendance nationale » et sont parfaitement audibles au Maroc [...]

Elles ont adopté le ton et les termes de la « Voix des Arabes » de la Radio Le Caire. Cette initiative est indiscutablement une réponse aux brouillages ef-

---

<sup>1</sup> Journal Officiel de la République Française, Débats parlementaires, le 12 novembre 1954, pp. 4946 et 4962. (Voir par exemple: l'intervention de Mustapha Benbahaud, député algérien.) Voir encore Maria ROMO: « Le gouvernement Mendès France et le maintien de l'ordre en Algérie en novembre 1954 » in *Militaire et guérilla dans la guerre d'Algérie* (sous la direction de Jean-Charles JAUFFRET et Maurice VAISSE), Paris, Éditions Complexe, 2001, p. 431, Charles-Robert AGERON : « Un aspect de la guerre d'Algérie : la propagande radiophonique du FLN et des États arabes », in *La guerre d'Algérie et les Algériens 1954 - 1962* (sous la direction Charles-Robert AGERON), Paris, 1997, pp. 245-262.

<sup>2</sup> *Le Monde*, 6 novembre 1954.

<sup>3</sup> *Entretien avec William Sportisse*, le 16 décembre 1999. Je saisis l'occasion de le remercier vivement des informations précieuses qu'il m'a fournies.

ficaces de la « Voix des Arabes » effectués à partir de la France depuis quelques mois.

En terminant son télégramme, le résident général demande quelle réponse Paris entend donner « à cette nouvelle offensive de guerre psychologique contre l’Afrique du Nord ».<sup>1</sup>

Ces émissions, Paris les trouve « gênantes », en envisageant même la possibilité d’une éventuelle protestation, mais, jusqu’au mois de novembre 1954, n’engage pas de démarches concrètes. Après le déclenchement de l’insurrection en Algérie, Jean Delalaude, ministre de France à Budapest, suggère de protester ou, à tout le moins, d’intervenir auprès du Ministère hongrois des Affaires étrangères. Mais il ne tardera pas à constater que « nos moyens de pression à l’égard de la Hongrie sont faibles. Il semble difficile de recourir à des mesures de rétorsion sur le plan économique. Un service de brouillage serait sans doute long à organiser et onéreux ». Il propose de bloquer la délivrance des visas demandés à destination de l’Afrique du Nord par les autorités hongroises pour leurs ressortissants, ou de ne les accorder qu’avec retard<sup>2</sup>. Mendès-France approuve pleinement la dernière proposition et, du moins en principe, la protestation officielle, mais il préfère encore attendre le moment opportun qui se présentera deux mois plus tard. Le 4 février 1955, Jean Delalaude est reçu par le vice-ministre hongrois des Affaires étrangères, Endre Sík. Le compte rendu envoyé le même jour au Quai d’Orsay relate l’entretien en ces termes :

J’ai été reçu ce matin par le Premier Vice-Ministre des Affaires Étrangères et j’ai élevé une vive protestation contre les émissions en langue arabe de la radiodiffusion hongroise dont certaines, rédigées en termes insultants pour le Gouvernement français et l’administration nord-africaine, incitent la population à la violence et à l’insurrection et constituent une immixtion inadmissible dans nos affaires intérieures [...] il serait souhaitable dans l’intérêt des bonnes relations entre nos deux pays que ces émissions prissent fin. Le Dr Sík a prétendu tout ignorer des émissions [...] il m’a déclaré que le Ministère des Affaires Étrangères était là « pour arrondir les angles » et qu’il allait étudier la question<sup>3</sup>.

Jean Delalaude demande en même temps aux services français de localiser l’émetteur pour être en mesure de fournir la preuve de son existence au

---

<sup>1</sup> Ministère des Affaires étrangères, Archives diplomatiques EU série 14, sous-série 3, dossier 4. Hongrie – Radiodiffusion. (MAE AD Hongrie – Radiodiffusion) folio 91.

<sup>2</sup> Ibidem folios 129–130. Jean Delalaude à Mendès-France, le 30 novembre 1954.

<sup>3</sup> Ibidem, folio 151.

gouvernement hongrois. La localisation est réalisée à la fin du mois d'avril : le poste radiophonique incriminé se trouve en effet à Budapest.

Les autorités françaises essaient en même temps de faire pression sur le gouvernement hongrois par l'intermédiaire de Moscou. A la réception du 14 juillet à Paris, le ministre des Affaires tunisiennes et marocaines repose le problème à l'ambassadeur soviétique Vinogradov qui s'en étonne, tout en promettant de demander à son gouvernement d'attirer l'attention des autorités hongroises sur les préoccupations de Paris au sujet de cette émission en langue arabe. En septembre, le député gaulliste Schmittlein, membre d'une délégation parlementaire à Moscou, revient encore sur la question devant Khrouchtchev lui-même. Le premier secrétaire propose alors d'intervenir directement auprès du gouvernement hongrois pour faire cesser l'émission.

Ces diverses démarches des hommes politiques français ne restent pas sans suite. Le 28 septembre, le ministre hongrois des Affaires étrangères, János Boldoczki, reçoit le ministre Jean Delalaude qui, lors de l'entretien, fait valoir des arguments d'ordre historique, politique ou même affectif. Il trouve surprenant que

la Hongrie, patrie des Magyars, qui ne saurait en l'occurrence invoquer aucun intérêt qui lui soit propre au point de vue ethnique, historique et géographique, procède à des émissions arabes à destination de l'Afrique.

Quant à la violence des termes employés, le ministre se dit étonné de ce que « les autorités hongroises, dont on connaît la courtoisie, puissent tolérer de tels excès ». Mais l'argument fondamental et déterminant est d'ordre politique :

Ces émissions sont d'ailleurs contraires à cet esprit de détente internationale que les dirigeants hongrois, dans leurs discours et dans leurs écrits, manifestent le désir de promouvoir. Cette contradiction apparaît d'autant plus frappante *en ce moment où la Hongrie sollicite son admission à l'ONU*.<sup>1</sup>

Ces arguments s'avèrent efficaces. Le 6 octobre, le Bureau politique du parti communiste hongrois – après avoir consulté le PC français – charge un de ses membres de proposer un règlement dans cette affaire d'émission en langue arabe<sup>2</sup>. On proposera de supprimer l'émission. Le directeur français du service des Contrôles Radiophoniques informe le premier ministre Edgard Faure, le 31 octobre, que « depuis le 26 octobre la Voix de

---

<sup>1</sup> Ibidem, folios 194–197.

<sup>2</sup> Magyar Országos Levéltár (Archives Nationales), MDP Archivuma (Archives du PC), 276. f. 53. cs. 250. öe.

l'Indépendance Nationale et de la Paix n'est plus perçue et que cet émetteur semble avoir cessé toute activité »<sup>1</sup>.

L'existence de l'émission en langue arabe de Radio Budapest a gêné d'une manière générale le processus de détente à peine commencé et, en particulier, l'admission de la Hongrie à l'ONU (qui aura lieu en décembre 1955), de même que le développement des relations franco-hongroises. Le 27 octobre le ministre français peut télégraphier à Paris :

le gouvernement hongrois nous a donné satisfaction. Je considère aujourd'hui que la question de l'accord commercial peut maintenant être reprise<sup>2</sup>.

Et les négociations vont aboutir le 2 février 1956 à la signature de l'accord franco-hongrois d'échange de marchandises et de paiement.



L'exécution de l'accord sera cependant retardée par l'évolution de la situation internationale en 1956. Les événements, d'une grande complexité – la guerre de Suez et l'insurrection de Budapest – ont une influence considérable sur les relations franco-hongroises mais aussi sur la politique internationale des grandes puissances ; ils mériteraient une étude particulière. C'est pourquoi nous ne les traitons pas en détail.

Dans le règlement des deux affaires, un rôle important revient à l'ONU. Pour ce qui est de la guerre de Suez, l'ONU se montre efficace grâce à la communauté d'intérêts des États-Unis et de l'URSS : les forces franco-britanniques et israéliennes quittent, en décembre 1956, les territoires occupés. Par contre dans l'affaire de la Hongrie, les Nations Unies font preuve d'une totale impuissance : malgré la résolution de l'Assemblée générale, les troupes soviétiques resteront en Hongrie. L'affaire hongroise est maintenue à l'ordre du jour jusqu'à 1962, de même que la question algérienne.

La Hongrie soutient le F.L.N. par principes idéologico-politiques, mais aussi par pragmatisme : elle souhaite obtenir les voix des pays du Tiers Monde à l'occasion du vote sur l'affaire hongroise. Le gouvernement hongrois imposé par Moscou veut sortir de son isolement diplomatique et il compte beaucoup sur les jeunes États africains. Mais il est aussi conscient du fait que cela ne suffit pas à long terme, et qu'il doit rétablir (« normaliser »)

---

<sup>1</sup> MAE AD Hongrie – Radiodiffusion folio 215.

<sup>2</sup> Ibidem, folio 209.

ses relations avec la France et d'autres puissances occidentales. Aussi la Hongrie s'efforce-t-elle de rester aussi prudente que possible sur la question algérienne. Cette situation délicate est bien illustrée par le problème de la reconnaissance du G.P.R.A.

Le F.L.N. annonce le 19 septembre 1958 au Caire la constitution du Gouvernement Provisoire de la République Algérienne. Le lendemain, le ministre des Affaires étrangères Couve de Murville câble l'instruction suivante à tous les postes français à l'étranger :

La reconnaissance de l'organisme créé au Caire constituerait à la fois une immixtion dans les affaires intérieures de la France et un acte dont le moins qu'on puisse dire est qu'il serait profondément inamical. Nous ne pourrions, d'autre part, considérer un tel geste que comme une approbation ouverte de la campagne de violence et de terrorisme ordonnée par les dirigeants du pseudo-gouvernement algérien et poursuivie sur l'ensemble du territoire de la République.

Veillez porter d'extrême urgence ces considérations à la connaissance du gouvernement auprès duquel vous êtes accrédités<sup>1</sup>.

Le bloc des pays de l'Est salue la constitution de G.P.R.A, mais ni l'URSS, ni les pays socialistes européens ne le reconnaissent. Les pays socialistes asiatiques, la Chine populaire, la Corée du Nord, le Vietnam du Nord et la Mongolie le reconnaissent. Leur situation internationale leur permet de le soutenir ouvertement : ils n'ont pas de relations diplomatiques avec la France et ne sont pas admis à l'ONU.

Par contre l'Union soviétique doit tenir compte des considérations de stratégie mondiale. Pékin pour sa part adresse des critiques à Moscou, et plus tard l'attaquera violemment pour sa conduite, en l'accusant d'avoir trahi la cause du peuple algérien<sup>2</sup>.

Le 27 septembre 1958 le représentant du G.P.R.A. adresse une lettre au gouvernement hongrois dans laquelle il exprime son espoir que le G.P.R.A. sera reconnu très prochainement par la Hongrie. Budapest répond par un aide-mémoire, en exprimant son intention ferme de reconnaître le G.P.R.A. « à une date – que nous espérons proche – qui sera la plus favorable pour les deux pays »<sup>3</sup>. En même temps, des instructions sont données au chargé

---

<sup>1</sup> *Documents diplomatiques français* 1958. T. 3. pp. 396–397.

<sup>2</sup> « La direction du PCUS s'est non seulement abstenue de tout soutien pendant longtemps, mais elle s'était rangée du côté de l'impérialisme français. » Renmin Ribao, le 22 octobre 1963, in *Débats sur la ligne générale du mouvement communiste international*, Pékin, Ed. en langue étrangère, 1965, pp. 211–212.

<sup>3</sup> MOL KÜL (Ministère des Affaires étrangères) Ambassade du Caire, XIX–J–11–a, 13. doboz, 120 ö. e., f.2.

d'affaires afin qu'il explique au représentant du G.P.R.A. que sur le moment la reconnaissance n'est pas opportune. Le véritable motif de la non-reconnaissance, le Ministère des Affaires étrangères l'expliquera en ces termes à l'ambassadeur du Caire : « le gouvernement français a fermement pris position qu'il romprait les relations diplomatiques avec les pays qui reconnaîtraient le G.P.R.A. »<sup>1</sup>

Le problème de la reconnaissance du G.P.R.A. revient à l'automne de 1960. En octobre de cette année, lors des assises de l'Assemblée générale de l'ONU, la délégation du G.P.R.A. se rend dans les deux capitales les plus importantes du bloc socialiste : Pékin et Moscou. Dans la capitale soviétique la délégation, conduite par Ferhat Abbas, président du G.P.R.A., est reçue officiellement par Kossyguine, vice-premier ministre, geste qui signifie la reconnaissance *de facto* du G.P.R.A.

Le 10 octobre Ferhat Abbas, venant de Moscou, prolonge son voyage par Budapest où il est reçu par le vice-premier ministre. A l'origine, il s'agit d'une simple escale. La délégation devrait quitter la capitale hongroise le même jour, mais à cause des mauvaises conditions météorologiques, elle passera la nuit à Budapest et ne repartira que le lendemain dans l'après-midi. Font partie de la délégation – outre Ferhat Abbas – A. Khene, chef du département des affaires politiques du Ministère de l'Intérieur, Ben Jahje, chef du cabinet de Ferhat Abbas, et Boumedjel, chef du département du Ministère de l'Information. Ferhat Abbas demandera à ses interlocuteurs hongrois que la Hongrie reconnaisse le G.P.R.A. au moins *de facto*. La réponse hongroise est plutôt évasive : le gouvernement hongrois examinera la question de la reconnaissance et sa décision ne décevra pas le G.P.R.A.<sup>2</sup>

En réalité, la visite du chef du G.P.R.A. signifie la reconnaissance *de facto* par la Hongrie (elle n'est pas rendue publique officiellement et, à l'issue des entretiens, il n'y a pas de communiqué commun non plus.) D'ailleurs la résolution (1573 XV) de l'Assemblée générale des Nations Unies, votée en décembre 1960, reconnaît « le droit du peuple algérien à la libre détermination et à l'indépendance ».<sup>3</sup>

En fait le soutien du F.L.N. accordé par la Hongrie ne trouble guère ses relations avec la France. *La note d'information de l'État-major de la Dé-*

---

<sup>1</sup> Ibidem

<sup>2</sup> Rapport sur le passage à Budapest de Ferhat Abbas et du G.P.R.A., le 13 octobre 1960. MOL MDP Archivuma 288. F. 32/1960/ 11. o. e.

<sup>3</sup> Khalfā MAMERİ : *Les Nations Unies face à la « question algérienne » (1954–1962)*. SNED Alger 1969. p. 206.

*fense nationale sur le développement des relations entre F.L.N. et communisme*, datée du 14 octobre 1960 (quelques jours après la visite de Ferhat Abbas à Budapest !) ne mentionne que le soutien de l'URSS et de la Chine populaire<sup>1</sup>.

D'ailleurs l'aide hongroise au F.L.N. se limite à l'assistance humanitaire (soin des blessés de l'A.L.N.) et culturelle (bourses d'études données à de jeunes Algériens)<sup>2</sup>. La Tchécoslovaquie, la Bulgarie et la Yougoslavie sont beaucoup plus nettement engagées en faveur du F.L.N.<sup>3</sup>

Les syndicats hongrois organisent, certes, des campagnes contre la politique algérienne de la France. Dans la presse, on publie des reportages sur la guerre d'Algérie, sur des Hongrois, déserteurs de la Légion étrangère, ainsi que des commentaires, surtout à partir de 1960, sur les répercussions de la guerre en France (les attentats de l'O.A.S. etc.). *La Question* d'Henri Alleg est publiée<sup>4</sup>. Mais ces choses-là n'empêchent point le développement des relations bilatérales. En 1959, la France participe à la Foire agricole de Budapest, en 1960 à la Foire industrielle. En 1959, l'accord commercial est renouvelé.

Dans le secteur culturel, les rapports sont plus difficiles, du fait que les intellectuels français se sont rangés résolument du côté des intellectuels hongrois persécutés<sup>5</sup>, ce qui était très mal vu par le gouvernement hongrois. Une exposition du Livre français à Budapest a remporté un tel succès qu'elle a pu être considérée comme prétexte à une véritable manifestation politique. L'attaché culturel Quioc de son côté a signalé le nombre exceptionnel de visiteurs : quarante mille personnes<sup>6</sup>.

Le développement dynamique des relations franco-hongroises commence après 1962. Cette année-là l'affaire hongroise est retirée de l'ordre du jour des Nations Unies, ce qui va permettre à la Hongrie de jouer un rôle plus actif sur la scène internationale. Pour la France, l'année 1962 est celle de la

<sup>1</sup> *Documents diplomatiques français* 1960. T. 2. pp. 500 – 504.

<sup>2</sup> Magyar Országos Levéltár, MSZMP Archivuma, Külügyi Osztály iratai 288. f. 5/1958. 109. ö. e., 32/1960. 1. ö. e.

<sup>3</sup> Voir Ferhat ABBAS, *Autopsie d'une guerre*. Paris, 1980, p. 263., M. Yousf : *L'Algérie en marche*. T. 2. Alger 1985. pp. 188 – 189.

<sup>4</sup> MAE AD EU série 18, sous-série 24, dossier 1. Relations politiques France-Hongrie folios 100, 141, 148. La presse contemporaine hongroise, *Népszabadság*, etc.

<sup>5</sup> Voir par exemple Simone de BEAUVOIR, *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963 (publié en hongrois à Budapest en 1966).

<sup>6</sup> Chantal MORELLE, « Les relations franco-hongroises à l'époque du général de Gaulle », *Revue d'histoire diplomatique*, 1998, n° 1, p. 68.

signature des accords d'Evian, c'est la fin de la guerre d'Algérie. Débarrassée de cette « boîte à chagrin », la politique étrangère du général de Gaulle peut devenir active en Europe et dans le monde<sup>1</sup>. Le premier signe, sur le plan politique, du développement dynamique des relations entre les deux États, sera l'élévation de la représentation diplomatique du rang de légation à celui d'ambassade en 1963.

---

<sup>1</sup> Voir Maurice VAISSE, *La grandeur. Politique étrangère du général de Gaulle 1958–1969*. Paris, 1998.

# L'OPINION FRANÇAISE FACE AUX ÉVÉNEMENTS HONGROIS DE NOVEMBRE 1956

**Mathias Bernard**

Université Blaise Pascal, Centre d'Histoire Espaces et Cultures

Survenant après dix jours d'insurrection et de retour au pluralisme, l'intervention soviétique à Budapest, le 4 novembre 1956, modifie, de façon décisive, l'image du « bloc de l'Est » aux yeux de l'opinion publique française. La logique de guerre froide dominait jusqu'alors les représentations attachées aux relations internationales : d'un côté, les communistes et les compagnons de route (appelés aussi « progressistes ») défendaient le mythe soviétique, étendu à l'ensemble de l'Europe de l'Est ; de l'autre, les libéraux et les atlantistes dénonçaient, avec des nuances diverses, le « totalitarisme soviétique », tandis qu'une fraction importante de « neutralistes » refusaient de choisir entre les deux blocs. Les événements hongrois, plus encore que le rapport Khrouchtchev (dont l'impact a été assez efficacement limité par la contre-propagande communiste) ou le mouvement polonais de l'été 1956, bouscule cet équilibre des représentations, en affaiblissant la fascination exercée par le modèle soviétique sur une partie de l'élite intellectuelle non communiste.

Cette évolution, bien connue pour le monde des clercs<sup>1</sup>, concerne-t-elle aussi les militants politiques et le « Français moyen » ? Une étude différen-

---

<sup>1</sup> C'est sur ce point que la production bibliographique est la plus abondante. Les ouvrages d'histoire générale des intellectuels fournissent une première approche : Tony JUDT, *Un passé imparfait. Les intellectuels en France 1944-1956*, Paris, Fayard, 1992 ; Pascal ORY et Jean-François SIRINELLI, *Les Intellectuels en France de l'Affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Colin, 2<sup>e</sup> éd., 1992, 272 p. ; Jean-François SIRINELLI, *Intellectuels et passions françaises*, Paris,

ciée est indispensable, afin de saisir à la fois l'importance symbolique du « choc hongrois »<sup>2</sup>.

## La mobilisation des intellectuels

Particulièrement sollicités par les combats de la guerre froide, les intellectuels ont très tôt positionné sur l'évolution de la situation en Hongrie. Même les institutions académiques, habituellement peu enclines à s'engager dans des débats politiques, interviennent publiquement : le 31 octobre, l'Académie des Beaux Arts observe une minute de silence en hommage aux morts de Budapest. C'est sur le communisme, sa nature et son avenir que se focalisent les débats qui concernent au premier chef les sympathisants de cette idéologie.

### *Les premières déchirures des intellectuels communistes*

Les événements de Hongrie ont provoqué, au sein de l'intelligentsia communiste française, un malaise qu'il convient toutefois de relativiser. Les ruptures immédiates sont rares mais particulièrement visibles, car elles sont le fait de personnalités reconnues, qui se sont rapprochées du Parti au moment de la Résistance : communisme et antitotalitarisme était, dans leur esprit, liés ; c'est pourquoi la rupture, en 1956, est inévitable pour des personnalités telles que Roger Vailland, Claude Roy et Vercors, principaux signataires d'un manifeste publié le 8 novembre dans *France Observateur* ; et dénonçant « l'emploi des canons et des chars pour briser la révolte du peuple hongrois ». L'auteur du *Silence de la mer* avait d'ailleurs déjà pris ses distances quelques années plus tôt, lors du procès Rajk ; et en 1957, il rédige un ouvrage au titre éloquent : *P. P. C. (Pour prendre congé)*. L'opinion a surtout été sensible à l'attitude de Jean-Paul Sartre qui, dans une interview à l'hebdomadaire *L'Express*, le 9 novembre 1956, rompt avec un engagement communiste qu'il avait poussé assez loin au cours des années précédentes<sup>3</sup>. Mais les relations de l'intellectuel français avec le Parti communiste ont été, dans le passé, assez tumultueuses – et la réconciliation ne datait que de 1952,

---

Gallimard, coll. « Folio-histoire », 1996, 592 p. (un chapitre est intitulé « Un automne 1956 ») ; Michel WINOCK, *Le Siècle des intellectuels*, Seuil, coll. « Points Essais », 1999, 885 p. ; Jean-Pierre A. BERNARD, « Les chocs de l'année 1956 », dans Jacques JULLIARD et Michel WINOCK (dir.), *Dictionnaire des intellectuels français*, Seuil, 1996, p.67–70.

<sup>2</sup> Pierre GREMION, *Intelligence de l'anticommunisme. Le Congrès pour la liberté de la culture à Paris (1950–1975)*, Paris, Fayard, 1995.

<sup>3</sup> Jean-François SIRINELLI, *Deux intellectuels dans le siècle : Sartre et Aron*, Paris, Fayard, 1995.

pour des raisons essentiellement stratégiques, exposées dans l'essai *Les Communistes et la paix* : si Sartre ralliait le camp soviétique, c'était moins par sympathie pour un modèle que par hostilité à l'impérialisme américain.

A partir du moment où l'URSS rompt son image « pacifique » et se comporte en puissance impérialiste, la rupture est inévitable. Encore est-elle incomplète puisque Sartre ne démissionne pas du CNE (Comité national des écrivains), organisation dominée par Louis Aragon et les sympathisants communistes. Mais elle a suscité un écho important dans l'opinion, comme le souligne avec ironie Thierry Maulnier dans *Le Figaro* du 12 novembre.

Tout en ressentant un certain malaise, la plupart des intellectuels communistes restent encore fidèles au parti, comme le souligne la rédaction d'une « lettre collective » finalement très modérée, signée par dix personnalités, dont Pablo Picasso<sup>4</sup>. La première phrase de ce texte, rendu public le 22 novembre, décrit sans ambiguïté la position des signataires :

Au moment où le Parti communiste se voit attaqué de toutes parts, nous, militants communistes, résolus à l'être et à le demeurer, et décidés à nous exprimer à l'intérieur du Parti [...]

Le « réveil des somnambules »<sup>5</sup> prendra du temps, et les prises de distance des plus indépendants des intellectuels communistes – quand elles auront lieu ! – se feront progressivement entre les années 1960 (avec les événements de Prague) et les années 1980. Les « compagnons de route » et autres « progressistes » adoptent une position plus tranchée : aux côtés de Roger Vailland, Vercors, Claude Roy et Sartre, ils sont majoritaires parmi les signataires d'une pétition publiée le 8 novembre 1956 dans *France Observateur* : la dénonciation sans détour de l'intervention soviétique n'empêche d'ailleurs pas ces hommes de gauche de fustiger l'expédition de Suez ou les menées américaines au Guatemala, ce qui leur permet de rester fidèles à leur engagement anti-impérialiste<sup>6</sup>. Mais la rupture avec le Parti est nette. La crise du Comité national des écrivains, obligé d'annuler sa grande vente au Vélodrome d'hiver, ainsi que certaines démissions de l'association France-URSS (notamment celle de François Mauriac) sont symptomatiques

---

<sup>4</sup> Le texte de cette lettre, adressée au Comité central du PCF, est publié par J.F. SIRINELLI, *Intellectuels et passions françaises*, op.cit., p. 297–298. Voir également le témoignage de Victor LEDUC, *Les Tribulations d'un idéologue*, Paris, Syros, 1985, et les analyses de David CAUTE, *Les Compagnons de route 1917–1968*, Paris, Robert Laffont, 1973 ; Dominique DESANTI, *Les Staliniens. Une expérience politique (1944–1956)*, Paris, Fayard, 1975.

<sup>5</sup> Janine VERDES-LEROUX, *Le Réveil des somnambules. Le Parti communiste, les intellectuels et la culture (1956–1985)*, Paris, Fayard-Minuit, 1987.

<sup>6</sup> Jean-François SIRINELLI, *Intellectuels et passions françaises*, op.cit., p. 289–291.

du détachement des intellectuels qui avaient refusé jusqu'alors de céder à l'anticommunisme systématique.

### *Les difficultés du neutralisme*

Le choc de Budapest ébranle également la position du « tiers parti » intellectuel qui souhaitait se tenir à égale distance des États-Unis et de l'Union soviétique. La revue-phare de cette nébuleuse, *France Observateur*, adopte d'emblée une position extrêmement critique face à l'intervention soviétique et publie les premiers manifestes critiques. De son côté, Albert Camus lance un appel à tous les écrivains d'Europe « afin qu'ils signent une mise en demeure à l'ONU afin que celle-ci intervienne dans la question hongroise »<sup>7</sup>. Les événements confirment également l'évolution prise par la revue progressiste *Esprit*, du philocommunisme vers la recherche d'une « troisième voie » démocratique. Engagée depuis quelques mois, la cristallisation d'une « Nouvelle gauche », débarrassée de la référence au modèle soviétique, progresse dans le milieu intellectuel. François Fejtő est particulièrement sollicité par ces revues. Intellectuel formé avant la seconde guerre mondiale à l'école du marxisme, directeur du bureau de presse de l'ambassade de Hongrie à Paris de 1947 à 1949, il rompt avec le régime au moment du procès Rajk (dont il est l'ami), devient journaliste à l'Agence France-Presse et se rapproche alors des milieux intellectuels neutralistes. Collaborateur de plusieurs revues intellectuelles de gauche (dont *France Observateur*), il se tient à distance de l'anticommunisme militant. C'est sans doute en raison de sa modération et de l'équilibre de ses positions qu'il est particulièrement sollicité par les milieux intellectuels, à partir de l'automne 1956 : il coordonne le numéro spécial des *Temps modernes* consacré à la Hongrie – avant de rédiger un article dans *Esprit* à la fin de l'année 1957 – et publie un livre sur *La tragédie hongroise* en 1957 ; la même année, en guise de préface aux mémoires de Nagy, il fait un portrait de l'insurgé hongrois intitulé « un communiste qui a choisi le peuple »<sup>8</sup>.

De nombreux intellectuels, qui ont rompu avec le communisme stalinien ou qui militent depuis quelques années en faveur d'un socialisme démocratique mais révolutionnaire, voient dans les événements une justification de leur démarche. Témoin en est la naissance de la revue *Arguments*, à laquelle collabore notamment le jeune Edgar Morin, ou le crédit nouveau accordé à la revue *Socialisme ou barbarie*, qui consacre son numéro de décembre 1956

---

<sup>7</sup> *Le Figaro*, 10–11 novembre 1956.

<sup>8</sup> Imre NAGY, *Un communisme qui n'oublie pas l'homme*, Paris, Plon, coll. « Tribune libre », 1957, 274 p.

aux événements de Hongrie<sup>9</sup>. Tous cumulent engagement révolutionnaire et vigoureuse critique du « néo-stalinisme », à l'instar des dix-huit intellectuels qui, derrière André Pieyre de Mandiargues et Jean-Claude Silbermann, signent un manifeste, publié également sous forme de tract de couleur rouge. Ces intellectuels assimilent novembre 1956 aux différents épisodes de réaction contre les libertés populaires, qu'il s'agisse de Thermidor, des journées de juin 1848 ou de la Semaine sanglante de mai 1871 ; « c'est désormais au nom de la démocratie et du socialisme que la mort policière fonctionne, en Algérie comme en Hongrie ». Refusant de reprendre l'argumentation communiste, ces intellectuels ancrés à gauche affirment : « les fascistes sont ceux qui tirent sur le peuple », et « la défaite du peuple hongrois est celle du prolétariat mondial »<sup>10</sup>. Assimilant le communisme prosoviétique à un mouvement réactionnaire, ils justifient leur opposition à la politique des blocs, puisque les deux grandes puissances mondiales représentent les deux facettes d'un mouvement antidémocratique. Aux yeux de certains intellectuels, choqués par les événements hongrois, cette position d'équilibre est inacceptable, car elle banalise le totalitarisme soviétique en le comparant au système américain et à la politique colonialiste française. Plus tranchée, plus manichéenne, la réaction des intellectuels libéraux aura donc davantage de portée que celle des anciens neutralistes, suspectés de ne pas choisir leur camp entre la démocratie libérale et le communisme totalitaire.

#### *La mobilisation du camp anticommuniste*

Le 4 novembre 1956, avant de cesser définitivement ses émissions, Radio-Kossuth avait lancé par deux fois sur les ondes l'appel au secours de l'Association des écrivains hongrois aux intellectuels du monde entier. Cet appel, *Le Figaro littéraire*, organe privilégié des intellectuels libéraux, le publie en première page, le 10 novembre 1956, en l'accompagnant d'une prise de position vigoureuse de Denis de Rougemont, au nom du Comité exécutif du Congrès pour la liberté de la culture. « Le monstrueux forfait de Budapest a mis le communisme au ban de l'humanité », écrit-il.

Il fallait tout d'abord le déclarer. Mais il faut en tirer les conséquences critiques. Pour notre part, nous pensons ce qui suit : serrer la main d'un communiste occidental qui approuve « librement » son parti, c'est saluer un

---

<sup>9</sup> Gil DELANNOI, « Arguments (1956–1962) ou la parenthèse de l'ouverture », *Revue française de science politique*, février 1984.

<sup>10</sup> Cf. ensemble de tracts (novembre 1956 – novembre 1957), conservés à la Bibliothèque nationale de France (BNF) sous la cote 4-Lb60-463.

complice du crime de Budapest. Publier ses écrits, c'est contribuer au genre de propagande intellectuelle qui mène au crime de Budapest ».

Suit alors un appel à rejoindre le Congrès pour la liberté de la culture et le combat anticommuniste à l'échelle internationale. Ce même numéro du *Figaro Littéraire* reproduit une protestation déjà publiée par le journal socialisant *Franc-Tireur* et signé par un nombre important de personnalités, de l'ancien président de la République Vincent Auriol aux écrivains Marcel Aymé, François Mauriac et André Breton. Au-delà des pétitions et manifestes, le camp anticommuniste se retrouve dans les analyses de son chef de file, Raymond Aron, chroniqueur du *Figaro*<sup>11</sup> qui a également pour collaborateurs réguliers Jacques de Lacretelle et Thierry Maulnier, qui développent le point de vue des libéraux.

Trouvant dans les événements une justification de leur combat, les intellectuels anticommunistes se mobilisent, comme en témoigne l'activité déployée par les Amis de la Liberté qui, profitant du rassemblement de leurs sympathisants les 3 et 4 novembre pour des journées d'études sur « le fait démographique français », rendent publique une motion votée à l'unanimité des présents et dénonçant le « génocide » par lequel le gouvernement russe a « exterminé délibérément un peuple en lutte pour la reconquête de ses droits les plus sacrés »<sup>12</sup>. En novembre et décembre, cette organisation proche des démocrates-chrétiens multiplie les initiatives : à Nice, les Amis de la liberté défilent en tête du cortège du 11 novembre avec une banderole « Hommage aux martyrs hongrois » ; à Grenoble, Saint-Étienne, Lyon et Bordeaux, se tiennent d'importantes conférences où des journalistes présents à Budapest témoignent de la répression<sup>13</sup>.

Au-delà de ces réactions immédiates, les intellectuels libéraux multiplient les réflexions sur l'avenir du communisme comme philosophie politique et mode de gouvernement. En 1956 et 1957, plus d'une trentaine d'ouvrages sont publiés sur la Hongrie, notamment par des maisons d'édition connues pour leur combat contre le communisme : la Table ronde publie ainsi un ouvrage de Nicolas Baudy, composé de témoignages d'intellectuels hongrois réfugiés en France et d'une analyse psycho-sociologique de 347 étudiants et jeunes universitaires résidant en France<sup>14</sup> ; Plon lance une collection,

---

<sup>11</sup> Voir notamment son éditorial du 6 novembre 1956, où il fustige l'apathie et l'impuissance du « monde libre » face à « l'agonie de la Hongrie ».

<sup>12</sup> *Les Amis de la liberté*, n° 65-66-67, octobre-décembre 1956.

<sup>13</sup> *Id.*, supplément aux n° 65-66-67, intitulé « Vive la Hongrie ».

<sup>14</sup> Cf. Nicolas BAUDY, *Jeunesse d'octobre. Témoins et combattants de la Révolution hongroise*, Paris, La Table Ronde, 1957, 444 p.

« Tribune libre », pour publier des documents sur la situation internationale – et notamment sur le bloc de l'Est et le communisme<sup>15</sup>. En donnant une légitimité nouvelle à l'anticommunisme, moins suspect désormais d'être primaire, les événements de Budapest ont contribué à modifier la physionomie du champ intellectuel et à le rendre plus ouvert : la domination du communisme, cet « opium des intellectuels » dénoncé en 1955 par Raymond Aron, cède la place à un réel pluralisme.

### **La mobilisation militante**

Ces débats intellectuels rencontrent un écho limité dans l'opinion, davantage touchée par la presse, les hommes politiques et les partis. La mobilisation militante prend toutefois des formes inhabituelles : les syndicats et surtout la jeunesse entrent dans l'arène politique, préfigurant les formes d'engagement qui prévaudront pendant la guerre d'Algérie.

#### *Les partis*

La mobilisation politique la plus rapide est celle des mouvements de masse – et notamment des deux frères ennemis, socialistes et communistes. Mis en accusation par la plupart des forces politiques, le PC ne tarde pas à répliquer. La première réunion publique, consacrée à la situation hongroise, est organisée le 2 novembre à la Maison des métallurgistes de Paris : sous la présidence de Maurice Thorez, Etienne Fajon défend la politique soviétique. Telle qu'elle apparaît dans les tracts, les réunions publiques ou dans *L'Humanité*, la propagande fait appel aux procédés de la guerre froide : l'intervention soviétique est présentée comme une « aide » fraternelle au peuple hongrois, pour l'aider à mater une contre-révolution d'origine fasciste. Les communistes tentent également de faire diversion en dénonçant la « guerre coloniale » qui a lieu au même moment contre l'Égypte.

En face, c'est la SFIO qui mobilise le plus rapidement ses militants pour exploiter une situation qui conforte les choix stratégiques qu'elle a effectués depuis le début de la guerre froide. Dès fin octobre, une centaine de militants des sections SFIO de la Seine se rendent vers l'Ambassade soviétique, aux cris de « Thorez à Moscou ! », « Russes, assassins ! »<sup>16</sup>. Suite à l'intervention soviétique, la SFIO reprend une argumentation traditionnelle

---

<sup>15</sup> Voir les six pages de présentation de la collection, en avant-préface du livre d'Imre NAGY, *op.cit.* L'éditeur y annonce un ensemble de documents sur la révolution hongroise préfacé par Raymond Aron, un ouvrage de Maurice Schumann sur « le malaise des intellectuels de gauche » et l'étude de François Mitterrand, *Présence française et abandon*.

<sup>16</sup> *Le Figaro*, 1<sup>er</sup> novembre 1956.

depuis 1947, et publie le 5 novembre une déclaration liant le combat anti-communiste à la lutte pour la démocratie et appelant les « travailleurs communistes » à la rejoindre :

Vous ne supporterez pas qu'en votre nom, on injurie les héros de Budapest, qu'en votre nom, on félicite les bourreaux. Avec les travailleurs socialistes, vous clamerez votre indignation. Manifestez votre solidarité avec le malheureux peuple hongrois, en démissionnant des organisations soi-disant communistes dirigées par les staliniens de France. Regagnez en masse les rangs de la démocratie socialiste<sup>17</sup>.

C'est la SFIO qui organise le premier grand meeting de protestation contre l'intervention soviétique, le 9 novembre salle Wagram avec Edouard Depreux, Daniel Mayer et André Philip. Le lendemain, l'organe socialiste, *Le Populaire*, replace cette action dans la longue chaîne des luttes du peuple français : « Les héritiers de la Commune de Paris ont proclamé hier leur solidarité avec les martyrs de la Commune de Budapest ». Ce type d'argumentation est repris par les tracts des groupuscules anarchistes, qui multiplient les déclarations de solidarité envers le « prolétariat hongrois », victime du « régime de la Violence, de l'Hypocrisie et de l'Oppression » sévissant à Budapest comme à Suez<sup>18</sup>.

Les partis du centre et de la droite semblent plus discrets et se contentent généralement de communiqués ou d'interventions de leurs élus. Au Conseil municipal de Paris, où ils sont majoritaires, les manifestations de solidarité se multiplient. Dès fin octobre, Pierre Ruais, président du Conseil municipal, adresse un appel « aux Parisiens », invités à manifester leur soutien à un peuple qui « lutte pour son indépendance au prix des plus cruelles souffrances »<sup>19</sup>. Le 5 novembre, le drapeau de l'Hôtel de ville est mis en berne, tandis que le Conseil donne à la Croix-Rouge une somme de dix millions de francs. Le même jour, les conseillers de droite, qui arborent leur étiquette d'« indépendants » et sont emmenés par Jacques Féron, diffusent une affiche virulente contre la propagande du PCF<sup>20</sup>. Le 19 novembre, le Conseil municipal renouvelle son bureau et prive le Parti communiste de sa vice-présidence<sup>21</sup>. Dans de nombreux conseils généraux, une minute de silence est

---

<sup>17</sup> Tract de deux pages, intitulé « Déclaration du Parti socialiste SFIO sur les événements de Hongrie » (BNF, 4-Lb60-463). Cet appel est évoqué dans *Le Figaro*, 6 novembre 1956.

<sup>18</sup> Cf. tract de différents groupes anarchistes (Fédération anarchiste, Volonté populaire, CNT, CDSE), intitulé « De Budapest à Suez » (BNF, 4-Lb60-463).

<sup>19</sup> *Le Figaro*, 1<sup>er</sup> novembre 1956.

<sup>20</sup> *Le Monde*, 7 novembre 1956.

<sup>21</sup> *Le Figaro*, 20 novembre 1956.

observée en hommage aux victimes hongroises, ce qui suscite parfois quelques incidents avec les conseillers communistes – comme au conseil général de Seine-et-Oise<sup>22</sup>. Mais fin novembre, au congrès annuel des Indépendants et paysans, parti conservateur qui fait de l'anticommunisme un thème privilégié, la Hongrie est assez peu évoquée : les représentants des « nations captives » (Tchécoslovaquie, Pologne, Roumanie, Hongrie, leur porte-parole étant Pasztov) sont invités à défilier à la tribune pour y prononcer quelques mots, et les délégués votent une déclaration réclamant la dissolution du PCF<sup>23</sup>. L'émotion suscitée par la situation hongroise est instrumentalisée au profit d'intérêts politiques nationaux.

### *Les syndicats*

Au mois de novembre 1956, les syndicats se sont davantage mobilisés que les partis sur la question hongroise. Derrière celle-ci se profilait en fait un enjeu majeur, celui de l'emprise du communisme et de la CGT sur le mouvement ouvrier français<sup>24</sup>. La confédération communiste a connu une véritable tourmente. Selon le Ministère de l'Intérieur, ses militants ont été « profondément troublés » par les événements, et « beaucoup d'entre eux n'ont pas craint d'exprimer publiquement leur désapprobation de la conduite soviétique ». Face à ces remous, dès les premiers jours de novembre, les délégués syndicaux sont chargés de diffuser la version soviétique auprès de leurs collègues – non sans difficultés : aux usines Peugeot de Sochaux, à un meeting organisé pour le personnel, le secrétaire de l'Union départementale CGT ne parvient pas à prendre la parole, en raison du tumulte<sup>25</sup>. La dissidence touche certaines unions locales et même départementales (en Savoie, en Lot-et-Garonne) et les syndiqués de la fonction publique. La direction a dû ajuster sa stratégie pour vaincre ces « menées scissionnistes » et a mené sa contre-offensive du mois de novembre en quatre phases<sup>26</sup> : d'abord, elle a laissé s'exprimer les réticences tout en expliquant les décisions soviétiques ; elle a ensuite fait prévaloir une lecture intransigeante des événements, calquée sur celle du PC ; puis elle a tenté une diversion en faisant campagne contre l'expédition de Suez ; enfin, elle a exploité les manifestations violen-

---

<sup>22</sup> *Le Figaro*, 6 novembre 1956.

<sup>23</sup> *Le Figaro*, 24 novembre 1956.

<sup>24</sup> Les réactions syndicales ont fait l'objet d'une note de synthèse du Ministère de l'Intérieur (à partir des rapports des préfets), en janvier 1957 : Archives nationales (AN), F1CII 1350.

<sup>25</sup> *Le Monde*, 7 novembre 1956.

<sup>26</sup> Voir note de synthèse du Ministère de l'Intérieur, AN, F1CII 1350.

tes dirigées contre le siège du PC et de la CGT et a agité la menace d'un coup de force « fasciste » en France. La thématique traditionnelle de l'antifascisme a finalement permis de maintenir l'unité de la confédération, dont l'image auprès des salariés s'est toutefois ternie.

Les événements ne posent évidemment pas les mêmes problèmes aux autres centrales syndicales qui, se désignant comme des « syndicats libres », peuvent même en profiter pour renforcer leur influence aux dépens d'une CGT partie prenante d'un modèle totalitaire. La CFTC et, dans une moindre mesure, la CGC appellent leurs adhérents à manifester leur solidarité avec le peuple hongrois, soit par des arrêts de travail, soit par des minutes de silence<sup>27</sup>. La Fédération de l'Éducation nationale, qui comporte une importante minorité communiste, doit gérer cette pluralité, tout en exposant une position assez claire – dans son premier communiqué au moins : elle affirme sa solidarité avec le « peuple opprimé », tout en dénonçant les attaques visant les locaux du PCF à Paris et en province<sup>28</sup>. Des organisations professionnelles s'engagent aussi dans le débat : les avocats de la Cour d'appel de Paris publient ainsi un manifeste qui dénonce l'ambiguïté des organisations internationales et affirme son soutien aux initiatives d'Albert Camus<sup>29</sup>. Mais c'est Force Ouvrière qui apparaît à la pointe du combat. Elle ne fait que poursuivre l'orientation anticommuniste qui a présidé (en 1947) à sa naissance et a prévalu lors de ses premières années d'existence : les fédérations FO de la métallurgie et des cheminots adressent dès le 5 novembre des messages de solidarité aux travailleurs hongrois, tandis que l'Union de la Seine organise un grand meeting de protestation le 6 novembre en fin d'après-midi.

Répondant à des orientations idéologiques profondes, ces réactions s'inscrivent aussi dans le contexte des élections professionnelles de décembre 1956, dont les résultats fournissent quelques indications sur la portée politique de la mobilisation syndicale<sup>30</sup>. La CGT connaît un net recul, sauf en région parisienne et dans les départements où la population ouvrière est réduite : elle perd de 7 à 15% des voix dans les zones industrielles à forte concentration ouvrière. Ses anciens électeurs se tournent maintenant soit vers l'abstention (qui, en un an, a progressé de plus de 10%), soit vers la CFTC ; FO est sans doute jugée trop anticommuniste pour attirer d'anciens compagnons de route. Principale bénéficiaire des événements, la centrale

---

<sup>27</sup> Voir notamment les appels publiés par *Le Figaro*, 7 novembre 1956.

<sup>28</sup> *Le Figaro*, 10–11 novembre 1956.

<sup>29</sup> *Le Figaro*, 13 novembre 1956.

<sup>30</sup> Voir analyse dans la note du Ministère de l'Intérieur, janvier 1957, AN, F1CII 1350.

chrétienne recueille un nombre important de militants venus de la gauche, qui modifieront par la suite ses équilibres internes : le choc de 1956 n'est peut-être pas totalement étranger au processus qui conduit à la scission de 1964 et à la constitution de la CFDT. Si la mobilisation syndicale autour de la Hongrie retombe dès janvier 1957, ses effets se prolongent pendant plusieurs années.

### *La jeunesse*

Dès les premiers jours de novembre, l'Union nationale des étudiants de France figure parmi les syndicats qui prennent l'initiative de communiqués ou de manifestations : le 5 novembre est ainsi envoyé un télégramme à l'Union de la jeunesse hongroise, qui « salue les étudiants qui se sont sacrifiés pour la liberté et l'indépendance de leur pays »<sup>31</sup>. Avant la mobilisation autour de la guerre d'Algérie, c'est là une étape décisive du processus d'engagement et de politisation du syndicalisme étudiant. En effet, les événements de Budapest ont suscité une émotion particulièrement vive au sein de la jeunesse française. Le 5 novembre, un cortège de 3000 personnes, composé principalement d'étudiants, manifestent devant le siège de *L'Humanité*, aux cris de « Vive la Hongrie » et de « Thorez, assassin ! » Le lendemain, à Montpellier, 2000 étudiants se rendent au monument aux morts de la ville pour y observer une minute de silence. Dans les grandes villes de province, ce sont bien les étudiants qui constituent le noyau de manifestations de rue qui dégénèrent parfois en action violente.

Cette mobilisation culmine le 27 novembre, avec la grande réunion organisée salle Wagram par un Comité de coordination des mouvements et associations de jeunesse française, regroupant 23 associations<sup>32</sup>. Plus d'un millier de jeunes gens, apparemment issus de tous les horizons politiques (excepté du communisme prosoviétique), assistent à la lecture de deux messages d'intellectuels français (Albert Camus et David Rousset) et aux discours de différents orateurs. Parmi eux, un étudiant hongrois réfugié en France souligne qu'il est impossible de « traiter de fasciste le peuple de Budapest qui marchait à la mort en chantant *La Marseillaise* ».

La fraction de l'opinion déjà socialisée dans des organisations syndicales et politiques a activement pris part à l'émotion suscitée par les événements. Mais qu'en est-il du « Français moyen », non politisé, dont il est difficile de connaître les réactions en l'absence de sondages ?

---

<sup>31</sup> *Le Figaro*, 6 novembre 1956.

<sup>32</sup> *Le Figaro*, 28 novembre 1956.

## Les manifestations de l'opinion

Survenant dans un contexte international agité, marqué notamment par l'expédition franco-britannique de Suez, la crise hongroise a été fortement médiatisée et a suscité une réelle émotion et un réflexe de solidarité. Le gouvernement français de Guy Mollet n'a pas été étranger à une campagne dont les objectifs n'étaient pas exempts de préoccupations politiques.

### *Une opinion informée*

L'opinion publique a d'abord été informée, de façon traditionnelle, par la presse qui a suivi l'ensemble des événements. Jusqu'au 3 novembre, à l'exception de *L'Humanité*, les quotidiens exaltent « l'esprit frondeur » des Hongrois et s'intéressent, de façon plus ou moins approfondie, à cette « Révolution ». Si *Le Figaro* multiplie les chroniques et les communiqués sur ce thème, *Le Monde* est alors assez discret : à l'instar de Maurice Duverger, on croit à une évolution pacifique du système politique hongrois<sup>33</sup>. C'est donc un sentiment de surprise qu'expriment les journaux des 5 et 6 novembre, à la suite de l'intervention soviétique : gros titres (faisant généralement référence à Staline, qu'il soit « dépassé » pour *Le Monde* ou « ressuscité » pour *Le Figaro*), photographies, publication de réactions multiples... Tout concourt à mettre en scène « l'émotion considérable en France », annoncée en première page du *Figaro* dès le 6 novembre.

L'événement a toutefois été concurrencé par la préparation, le déroulement et les conséquences de l'expédition de Suez, à laquelle les titres les plus importants et les premières pages étaient généralement consacrées. C'est seulement pendant la semaine du 5 au 12 novembre que le traitement médiatique prend une place importante dans les journaux. L'attention se porte ensuite sur les répercussions internationales de la crise hongroise, qui ne fait plus l'objet d'éditoriaux réguliers ; le rationnement de l'essence, conséquence tangible de la crise proche-orientale, éclipse partiellement la situation en Hongrie. En revanche, les journaux – à l'exception de *L'Humanité* – diffusent la plupart des communiqués et accordent une place importante au mouvement français de solidarité en faveur des victimes hongroises : l'action de la Croix-Rouge est, à ce titre, particulièrement bien couverte.

Plus que la quantité d'articles produits au moment des événements, c'est la nature même de l'information qui a suscité un véritable choc. En effet, l'image et le son ont joué ici un rôle capital : les événements ont été télévisés et radiodiffusés ; ils ont aussi été couverts par un nouveau type de revue – le

---

<sup>33</sup> *Le Monde*, 3 novembre 1956.

*news magazine* – privilégiant un traitement spectaculaire de l'information, où la photographie tient une place centrale. *Paris-Match* apparaît alors comme le meilleur exemple de cet essor du photojournalisme et de ses risques, puisque l'un de ses reporters, Jean-Pierre Pedrazzini, a été grièvement blessé à Budapest par les soviétiques et qu'il est mort à Paris des suites de ses blessures : ses obsèques, le 9 novembre, suscitent une vive émotion.

### *La rue*

Les manifestations de rue constituent un autre indice de la mobilisation de l'opinion, pour deux raisons : d'abord, les personnes qui défilent n'adhèrent pas toutes à une organisation politique et syndicale ; en outre, le récit de ces manifestations en France a contribué à rapprocher l'événement hongrois des foyers français : novembre 1956 est aussi un moment clef dans l'histoire et la mémoire des Français.

Cette mobilisation de la rue, et les tensions qu'elle suscite, culminent le 7 novembre<sup>34</sup>. A partir de 17<sup>h</sup>, plus de 30 000 personnes participent à un défilé de protestation contre l'Union soviétique et le Parti communiste sur les Champs Elysées, en direction de la place de l'Etoile et de l'Arc de triomphe : à la tête du cortège figurent de nombreuses personnalités politiques (Paul Reynaud, Georges Bidault, Antoine Pinay, René Pleven, Joseph Laniel) et trois ministres du gouvernement de Guy Mollet (François Mitterrand, Tanguy-Prigent, Max Lejeune). La manifestation dégénère ensuite, car une partie du cortège se rend carrefour de Châteaudun, au siège du PC, défendu par 500 jeunes militants venus notamment de banlieue. Défenseurs et assaillants rivalisent de violences et se lancent des pavés. Dans la soirée, le siège de *L'Humanité*, rue Poissonnière, est le théâtre d'affrontements plus violents encore, qui se soldent par trois morts (deux communistes et un « assaillant », adhérent de Force Ouvrière) et plus de 120 blessés. Dans les journées qui suivent, manifestations anticommunistes et contre-manifestations communistes se déroulent dans un climat passionné, ce qui provoquera un quatrième décès – celui d'un communiste grièvement blessé le 8 novembre, dans des affrontements place de la République à Paris.

---

<sup>34</sup> Cette « journée » a été racontée et analysée par Jean-Pierre A. BERNARD, « Novembre 1956 à Paris », *Vingtième siècle*, avril-juin 1991, p.68 – 81. Voir la lecture qu'en propose *Le Figaro* (9 novembre 1956) : « Une immense vague de colère et d'indignation a soulevé Paris et la province. Dans un même élan, les étudiants, les ouvriers, les fonctionnaires, des hommes et des femmes de toutes conditions ont signifié l'horreur que leur inspirait la servilité du Parti communiste à l'égard des bourreaux ».

Ces manifestations et ces violences, qui rappellent aux observateurs les journées de février 1934 ou certains moments paroxystiques de la guerre froide (notamment la manifestation contre la venue à Paris du général Ridgway, en mai 1952), ne concernent pas seulement la région parisienne. Des faits similaires – mais sans morts d’hommes – ont lieu dans la plupart des grandes villes de province, à Poitiers, Nice (théâtre de deux journées d’affrontements, les 5 et 6 novembre), Nantes (où les bureaux du Parti communiste sont mis à sac), Alençon, Caen, Lyon, Marseille, Rennes, Strasbourg, Toulon, Bastia, Béthune, Périgueux, Chalons-sur-Saône, Marseille. Dans toutes ces villes, plusieurs centaines de manifestants – dont les journaux soulignent la jeunesse – manifestent devant les locaux des fédérations ou des journaux communistes. Le PC riposte en se présentant en martyr<sup>35</sup> et en organisant des contre-manifestations, relativement rares en province : on en trouve toutefois la trace le 9 novembre à Nice et à Vichy.

Ces violences, caractéristiques de l’anticommunisme de masse qui s’est développé pendant la guerre froide, ne sont pas les seules manifestations de rue au cours du mois de novembre. Les cérémonies du 11 novembre sont généralement l’occasion de rendre un hommage pacifique aux victimes de l’intervention soviétique par des banderoles, des discours ou des minutes de silence. Des services religieux ont également lieu, essentiellement à Paris. Ainsi, dans la nuit du 10 au 11 novembre, le mouvement « Pax Christi » organise au Sacré-Cœur une veillée et une messe de minuit, célébrée par le Cardinal Feltin. Ces manifestations expriment une certaine distance par rapport à la politisation de certaines réactions et permettent de rassembler plus largement la population.

#### *Charité et secours humanitaire*

Cette aspiration à retenir avant tout l’aspect humain de la tragédie hongroise explique sans doute l’important écho recueilli par des initiatives de nature humanitaire. Avant même l’intervention soviétique, la Croix-Rouge met en place une collecte de denrées alimentaires non périssables et de médicaments, à destination des populations hongroises. Elle redouble d’activité après le 4 novembre, tandis que les initiatives privées se multiplient. Le week-end des 10 et 11 novembre, des quêtes ont lieu devant des salles de spectacle et de cinéma. Des galas de charité, dont les fonds sont versés aux victimes, sont organisés : ainsi, le 6 novembre, le Cirque de Budapest, en

---

<sup>35</sup> Ce point est relevé par le Préfet d’Ille-et-Vilaine, dans son rapport du 22 novembre 1956, à propos de la réaction de la fédération départementale du PC face aux violences dont elle a été l’objet le 8 novembre (AN, FICII 1350).

tournée fortuite à Paris, donne une représentation au cirque Medrano, dont les bénéfices sont versés à la Croix-Rouge ; la séance prend d'ailleurs parfois des allures de démonstration politique. Une initiative comparable est prise par le poète et éditeur Pierre Seghers, qui demande à vingt poètes Français d'écrire un texte (poétique ou non) en hommage « aux poètes hongrois ». Le bénéfice réalisé par la vente de cet ouvrage, qui paraît au début de l'année 1957, est entièrement versé aux œuvres de l'Union des écrivains hongrois.

Le gouvernement choisit d'intervenir d'abord sur ce terrain, en utilisant le Comité interministériel de secours aux sinistrés, créé par décret le 27 novembre 1953. C'est la première fois que ce comité intervient à une si grande échelle. Dès les premiers jours de novembre, il est chargé des collectes de médicaments et d'aliments, stockés dans l'immense hall de la gare d'Orsay, puis dans un second entrepôt au Palais de Chaillot. Le gouvernement lui confie également l'organisation de la journée nationale de solidarité en faveur du peuple hongrois, prévue le dimanche 18 novembre<sup>36</sup>. Ce jour-là, les drapeaux des édifices publics sont mis en berne, tandis que « les autorités » doivent « s'abstenir de participer à <des> manifestations ayant <un> caractère <de> réjouissance publique ». Des quêtes sur la voie publique sont organisées, sous l'égide des Comités d'action départementale qui réunissent les représentants des principales œuvres privées et de l'Administration. Un badge fabriqué par le ministère est distribué à tous les quêteurs accrédités. La préparation de cette journée fait l'objet d'une forte médiatisation, la plupart des journaux publiant ce communiqué du secrétaire d'Etat à l'information :

Le gouvernement français, désireux de répondre au grand élan de sympathie qui se manifeste en faveur de la population hongroise, a décidé de faire du dimanche 18 novembre une journée nationale de solidarité. (...) D'ores et déjà, nombreux sont ceux qui ont fait connaître leur intention de soulager les misères qui viennent d'être connues. Comme l'a souligné M. le Président du Conseil, tous auront à cœur de répondre à un appel semblable et de donner ainsi un exemple de solidarité entre les peuples<sup>37</sup>.

Face à une telle médiatisation, on peut s'interroger sur l'intention véritable du gouvernement : en focalisant l'attention des Français sur les malheurs des Hongrois, ne détourne-t-on pas leur attention des conséquences malheu-

---

<sup>36</sup> Voir la circulaire télégraphiée par le Ministère de l'Intérieur à tous les préfets de la métropole sur le déroulement de cette journée (10 novembre 1956), AN, F1CII 1350.

<sup>37</sup> *Le Figaro*, 15 novembre 1956.

reuses de l'expédition de Suez ? Ne cherche-t-on pas également à réaffirmer l'ancrage de la France dans le camp atlantique, le camp de la liberté, face à un Est européen dominé par le système soviétique ?

Le gouvernement français ne se contente toutefois pas de cette journée de solidarité. Il accepte également d'accueillir un nombre limité de réfugiés hongrois, au prix de certaines difficultés. A la fin du mois de novembre, près de 1000 réfugiés provisoirement installés à Strasbourg sont déplacés dans les Hautes-Alpes, à Gap et Montdauphin. Ils réagissent vivement aux conditions de vie qui leur sont offertes, les casernes de Vauban évoquant l'univers concentrationnaire. L'Administration décide alors le transfert de 420 Hongrois à Montluçon<sup>38</sup>. L'accueil et l'intégration de quelque 600 étudiants et universitaires poseront, à l'évidence, moins de problèmes<sup>39</sup>.

Les réactions de l'opinion française prennent donc des formes multiples, de l'exploitation politique par les partis à l'élan de solidarité – en passant par la manifestation de rue et le recueillement. Elles ont été, en grande partie, tributaires des clivages opérés par la guerre froide, dans la mesure où deux lectures des événements se sont affrontées. Toutefois, l'équilibre de ces camps a bel et bien été rompu : dans les milieux intellectuels comme dans l'occupation de la rue, les communistes et leurs sympathisants ont finalement été nettement en retrait – et c'est bien à une flambée d'antisoviétisme (voire d'anticommunisme) que l'on assiste au cours de ce mois de novembre 1956. Mais ne s'agit-il pas d'une réaction affective, épidermique, et finalement sans lendemain ? En dépit des célébrations et des anniversaires, qui ont lieu notamment en novembre 1957, les événements de Budapest n'ont pas de conséquence décisive sur le rayonnement du Parti communiste dans l'opinion, tel qu'on peut le mesurer par les résultats électoraux : c'est plus de vingt ans après 1956 que s'amorce le reflux du communisme français.

---

<sup>38</sup> Voir les rapports du Préfet des Hautes-Alpes au Ministère de l'Intérieur, 30 novembre et 8 décembre 1956, AN, F1CII 1350.

<sup>39</sup> Sur cette population, voir Nicolas BAUDY, *op.cit.*

## TABLE DES MATIÈRES

Jean-Luc Fray	Introduction.....	3
Tivadar Gorilovics	Le mot de l'éditeur.....	7
László Havas	La rencontre des Hongrois conquérants avec la civilisation gréco-latine et chrétienne.....	11
Jean-Pierre Chambon	L'histoire linguistique de l'Aquitaine : de la romanisation à la fragmentation (1 <sup>er</sup> – 6 <sup>e</sup> siècles). Éléments pour un modèle.....	35
Attila Bárány	Les relations bourguignonnes-hongroises sous le règne du roi Sigismond.....	53
Marie-Madeleine de Cevins	Les relations ecclésiastiques entre la France et la Hongrie au moyen âge.....	65
István Bitskey	Multiconfessionnalité et multiculturalité en Haute-Hongrie au XVII <sup>e</sup> siècle.....	101
Thierry Wanegffelen	Pour une histoire culturelle de la confrontation confessionnelle en France aux XVI <sup>e</sup> et XVII <sup>e</sup> siècles.....	115
István György Tóth	Les missions en Hongrie au XVII <sup>e</sup> siècle – les sources et les problèmes.....	135
Bernard Dompnier	L'histoire des missions du XVII <sup>e</sup> siècle. Les chemins d'un renouveau historiographique.....	143
Attila Debreczeni	Holbach et Rousseau dans la littérature hongroise de la fin du XVIII <sup>e</sup> siècle : un tournant dans l'histoire de la sensibilité.....	169
Jacques Wagner	Pierre Rousseau, critique de Jean-Jacques Rousseau (1756 – 1786).....	179

TABLE DES MATIÈRES

Anna Szabó	La Hongrie vue par un Français de l'âge romantique. Auguste de Gerando.....	191
Laurent Giraud	La <i>Vie de Franz Liszt</i> par Guy de Pourtalès.....	205
Imre Papp	La crise agraire en Hongrie et en France à la fin du 19e siècle .....	223
Gorilovics Tivadar	Un architecte hongrois du mythe de Paris au début du siècle dernier .....	233
Pallai László	La réception du projet Briand en Hongrie .....	253
J. Nagy László	Les relations franco-hongroises pendant la guerre froide (1954 – 1962).....	261
Mathias Bernard	L'opinion française face aux événements hongrois de novembre 1956 .....	271