

« Est Dieus bon doublere » : le don pour Dieu e le don de Dieu de *Brunain au Jeu de saint Nicholas*.

## 1. Argent et hasard : le 'fil rouge' du *Jeu*

Saint Nicolas, on le sait, est le patron des clercs, des étudiants, des enfants, des faibles, mais aussi des marchant et des voleurs<sup>1</sup>. Deux catégories, ces dernières, que – quoique de façon différente – ont à voir avec l'économie. Ensuite, il n'y a pas de quoi s'étonner si le culte de Nicolas, saint *economicus* plus de tout autre<sup>2</sup>, a eu une diffusion rapide dans une période – à la charnière du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle – et dans une région – le nord et l'est la France – dans lesquelles les activités économiques enregistraient un accroissement sensible, avec un élargissement simultané de la réflexion théorique (notamment théologique et juridique) à propos des problématiques qui concernent les échanges monétaires.

Cette réflexion réverbère son écho même à l'intérieur du *Jeu* de Jean Bodel : ce dernier révèle des liens 'intertextuels' et 'interdiscursifs' jusqu'à maintenant peu étudiés et démontre sa participation fort active à un débat idéologique très vivant au début du XIII<sup>e</sup> siècle.

À bien voir, en effet, le coeur comique et dramatique de cette oeuvre théâtrale – jouée à Arras un 5 décembre<sup>3</sup> – c'est un risque<sup>4</sup> : le roi païen, contre la seule garantie de la parole d'honneur du *preudom* chrétien qu'il a emprisonné, confie toutes ses richesses à une statuette de saint Nicolas, et il la laisse sans autre protection à la merci des malfaiteurs.

Le dénouement est bien connu : les trois voleurs qui avaient osé voler le trésor du roi finiront pour le rendre grâce à l'intervention du Saint. Jusqu'ici rien de surprenant pour le public : la même chose arrivait déjà dans le *Ludus iconia super sancti Nicholai* d'Hilaire (texte daté approximativement de 1125), dans un autre *ludus* du XII<sup>e</sup> siècle conservé dans un recueil de Fleury-sur-Loire<sup>5</sup>, et enfin dans la *Vie de saint Nicolas* de Wace, un poème en couplets d'octosyllabes composé avant 1155<sup>6</sup>. Mais, à ce moment, Jean Bodel apporte une innovation significative à la

---

<sup>1</sup> D'autre part, la translation du corps de saint Nicolas de Mire à Bari n'est-elle pas, peut-être, l'issue du 'vol' accompli par un groupe de marchands qui en 1087 forcèrent son tombeau pour en emporter la précieuse relique? À ce propose v. D. Rabin, « Translation, theft, and *Li jeus de saint Nicolai* », *Romanic review* 85 (1994) : 77-49 (notamment à p. 32).

<sup>2</sup> Jean Dufournet fait remarquer que « les miracles [de saint Nicolas] sont souvent liés à l'argent ». J. Dufournet, « Du double à l'unité : les sarrasins dans *Le jeu de saint Nicolas* », dans *Studies in honour of Hans-Erich Keller. Medieval french and occitan literature and romance linguistics*, ed. by R. T. Pickens, Kalamazoo (Michigan), Western Michigan University, Medieval institute Publications, 1993, pp. 261-274 (p. 272).

<sup>3</sup> L'importance que la croisade occupe à l'intérieur de l'oeuvre suggère de la dater entre la fin de l'an 1199 – ou le début de l'an 1200 – (prédication de la quatrième croisade et prise de croix de Jean Bodel) et l'an 1202 (année où la maladie de l'auteur se manifeste). Au contraire, Henri Rey-Flaud croit pouvoir fixer avec davantage de précision la date de la représentation en 1200.

<sup>4</sup> À ce propos l'observation d'Alfred Adler n'est pas dépourvue d'intérêt : « n'aurions pas l'impression que le jeu de hasard, en général, soit une sorte de miracle? Le miracle, ne se révèle-t-il pas un jeu de hasard pascalien à l'enjeu de la foi? ». « *Le Jeu de saint Nicolas*, édifiant, mais dans quel sens? », *Romania* 81 (1960) : 112-121 (p. 120).

<sup>5</sup> On peut les lire dans K. Young, *The drama of medieval church*, Oxford, Clarendon Press, 1951 [1933], 2 voll., II, pp. 337-348.

<sup>6</sup> Sur les rapports entre le *Jeu* de Bodel et les autres textes qui s'étaient déjà occupés du même sujet v. surtout Ch. Foulon, « La représentation et les sources du *Jeu de saint Nicolas* », dans *Melanges d'histoire du theatre du Moyen-âge et de la Renaissance offerts à Gustave Cohen*, Paris, Nizet, 1950, pp. 55-66 ; Rey-Flaud, *Pour une dramaturgie du moyen âge*, pp. 48-72 (cap. III : « De la légende au drame ») ; Michel Rousse, « *Le Jeu de saint nicolas*, tradition et innovation », dans *Arras au moyen âge. Histoire et littérature*, textes réunis par M.-M. Castellani et J.-P. Martin, Arras, Artois Presses Université, 1994, pp. 153-162.

matière agiographique préexistante<sup>7</sup> : non seulement saint Nicolas protège le patrimoine qui lui est confié en faisant en sorte que le trésor soit rendu à son propriétaire, mais le trésor en résulte doublé. La conversion de toute la courte sarrasine<sup>8</sup> intervient tout de suite après.

Un tel dénouement – prévu dans une oeuvre qui se propose de produire des résultats édifiants – est le résultat pas du tout banal d'un jeu à trois qui a au sommet d'un triangle idéal le roi d'Aufrique, et qui commence par le 'pacte' – un véritable pari – que le roi établit avec le *preudom* ('doublure' d'actants célestes) : la conversion en échange de la démonstration de la puissance du Saint, la vie de son fidèle donnée en gage. La situation dans laquelle le souverain opère s'inscrit dans ce que Jurij M. Lotman a défini comme un « système magique de rapports »<sup>9</sup>, fondé sur les principes de réciprocité<sup>10</sup>, contrainte<sup>11</sup>, équivalence<sup>12</sup>, contractualité<sup>13</sup>. On peut le démontrer par l'attitude qu'il adopte vis-à-vis de son dieu, Tervagans, qu'il ne hésite pas à apostropher avec des termes pas du tout respectueux lorsqu'il apprend que son pays a été envahi par l'ennemi :

A! fieus a putain, Tervagan,  
avés vous dont souffert tel oeuvre?  
Con je plaing l'or dont je vous cuevre  
che lait visage et che lait cors!  
Certes, s'or ne m'aprent mes sors  
les crestiens tous a confondre,  
je vous ferai ardoir et fondre  
et departir entre me gent :  
car vous avés passé argent,  
s'iestes du plus fin or d'Arrabe (vv. 134-143).<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Jean Bodel insère d'autres importantes innovations : il introduit dans sa pièce une croisade (Michel Zink en parle dans son article « *Le Jeu de saint Nicolas* de Jean Bodel, drame spirituel », *Romania* 99 (1978) : 31-46) et il place le miracle du saint dans le palais d'un roi sarrasin (v. à ce propos J. Dufournet, « Du double à l'unité », p. 261).

<sup>8</sup> Il est bien connu que cette conversion n'est pas également sincère pour tous les membres de la cour : celle de l'émir D'Au-delà de l'Arbre Sec en effet, ainsi que lui-même tient à préciser, est seulement extérieure, formelle (« par parole »), pas substantielle : « de moi n'arés vous for l'escorche : / par parole deviens vostre hom, / mais li creanche est en Mahom » (vv. 1509-1511). Toutes les citations sont tirées de l'édition d'Albert Henry, Bruxelles, Palais des Académie, 1980 (troisième édition remaniée). Il est intéressant de lire le commentaire donné à ce propos par Tony Hunt : « there is surely an intended comic irony here. Precisely that pagan refuses to convert, who has rendered no pecuniary service to the king in any case » (T. Hunt, « A note on the ideology of Bodel's *Jeu de saint Nicolas* », *Studi francesi* 58 (1976) : 67-72, p. 71). Il faut rappeler que, dans cette contrée, la monnaie n'a pas cours et à sa place on utilise des meules à moulin.

<sup>9</sup> Je cite à partir de la traduction italienne : J. M. Lotman, *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, Roma-Bari, Laterza, 1980, pp. 61-67 (« L' 'accordo' e l' 'affidare se stessi' come modelli archetipi della cultura » [1979], p. 61).

<sup>10</sup> « Gli agenti che partecipano a questo rapporto sono entrambi attivi . . . nel sistema di magia non esistono rapporti unilaterali » ; *ibidem*.

<sup>11</sup> « Determinate azioni compiute da una delle parti comportano sempre in risposta azioni già esattamente previste dall'altra » ; *ibidem*.

<sup>12</sup> « I rapporti degli agenti . . . hanno un carattere di scambio equivalente e possono essere paragonati agli scambi basati su segni convenzionali » ; *ibidem*.

<sup>13</sup> « Le parti interagenti stringono un rapporto di tipo particolare che può avere un'expressione esterna – stipulazione di contratto, giuramento, rispetto delle convenzioni ecc. – oppure sottintesa » ; *ibidem*, pp. 61-62. Les mots que dans le prologue le roi d'Aufrique adresse au *preudom* semblent faire allusion à un rapport de ce genre : en reproduisant fidèlement de façon formelle l'assertion énoncée par l'interlocuteur (« "que il monteplioie et pourfite / canque on li commande a garder" / "je te ferai larder, / s'il ne monteplioie et pourgarde / mon tresor" » ; vv. 38-42), ils ne font que reproduire, au fond, les termes d'un 'contrat' idéal stipulé entre les deux sans oublier d'inclure – comme dans tout contrat qui se respecte – une pénalité proportionnée.

<sup>14</sup> Une façon de parler, celle-ci, tout de suite stigmatisée par le sénéchal qui le reproche : « A! roys, nel deüssiés pas dire / tel outrage ne tel desroi! / N'affiert a conte ni a roi / d'ensi ses dieus mesaesmer » (vv. 146-149), même si le conseil qu'il s'apprête à lui donner retombe à juste titre dans la même logique 'contractuel' : « et si prometés Tervagan / dis mars d'or a croistre ses joes » (vv. 162-163). De la même façon, aussi bien dans la *Vie de saint Nicolas* de Wace (II, 5) que dans le *Ludus* de Hilaire (vv. 35-50) c'est la statuette du saint que l'on bat parce que elle n'a pas protégé le trésor qui lui a été confié : ce sera justement à la suite de ce comportement outrageux que saint Nicolas va intervenir en faisant

Ces menaces – pas du tout dissipées par l’adhésion à une nouvelle foi – se concrétisent dans l’épilogue :

LI ROYS

...

senescal, de le synagoge,  
alés, si le [Tervagan] trebuchiés! (vv. 1520-1521)

LI SENESCAUS [a Tervagan]

...

ces escaillons me mescontés!  
Or jus! Mal soiés vous montés!  
Ne vous prisons une vessie (vv. 1525-1527)

D’ailleurs, on adresse menaces analogues même au *preudom*, considéré à tous effet comme l’*alter ego* de saint Nicolas :

tes nicolais iert esprouvés :  
mon tresor commander li voeil.  
Mais se g’i perç nis plain men oeil,  
tu seras ars ou enroués (vv. 534-537).

Cependant, l’attitude du roi révèle un aspect, celui de la gratuité<sup>15</sup>, qui ne s’approche sûrement pas à un modèle relationnel de genre ‘religieux’<sup>16</sup>, mais il entre par contre (et a juste titre) dans le paradigme du jeu<sup>17</sup> : dans le jeu on engage, et on risque, surtout l’honneur, et on livre des biens qu’après tout on pourrait ne pas livrer, en se conformant à une logique qui est proche de celle

---

rendre les biens mal acquis par les voleurs. Cette logique, d’ailleurs, n’est pas un apanage exclusif des ‘païens’ mais est largement partagée par une grande partie de l’Occident chrétien. Ceci est démontré par les rituels de l’humiliation des saints différemment attestés au moyen âge et par la suite : les reliques des saints patrons étaient enlevées de leurs autels et étaient déposées par terre, leurs tombeaux étaient couverts d’épines et étaient même frappés, en alternant invocations d’aide et accusations de négligence. Pour davantage d’approfondissements v. P. Geary, « L’humiliation des saints », *Annales. Economies, société, civilisations* 34 (1979) : 27-42 ; A. Ja. Gurevic, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1986 [1981], pp. 71-72 et J-P. Bordier, « Le Jeu de saint Nicolas ou le miracle de l’image », *Revue des langues romanes* XCV/1 (1991) : 59-74 (p. 60).

<sup>15</sup> Une gratuité déjà mise en évidence – tout en lui attribuant une signification différente – par Alfred Adler qui note : « le roi . . . n’a nullement besoin de se protéger. Il est puissant, mieux obéi que jamais après sa victoire. Qui est-ce qui oserait le voler? » (« *Le Jeu de saint Nicolas* », p. 115). Voir aussi C. L. Dinshaw, « Dice games and other games in *Le jeu de saint Nicolas* », *PMLA* 95/5 (1980) : 802-811 (p. 807).

<sup>16</sup> D’après Lotman, ce modèle est caractérisé par le caractère unilatéral et non-contractuel, par la non-équivalence des rapports, et par l’absence de contrainte. Cfr. Lotman, *Testo e contesto*, p. 62.

<sup>17</sup> Je suis partant d’accord avec Carolyn Dinshaw, qui affirme : « the game itself is his [the king’s] motivations » (« *Dice games and other games* », p. 807). Une opinion différente paraît être celle d’Adler pour qui « ce roi entend prouver la futilité de la foi du captif. S’il confie son trésor à la garde du saint, ce n’est donc pas dans l’espoir de le préserver, mais dans l’espoir de le perdre » (« *Le Jeu de saint Nicolas* », p. 115).

du *potlâc*, donc, en bonne partie, de celle du don<sup>18</sup>. L'attitude du roi se rapproche aussi du pari, qui comporte l'engagement de l'honneur et du crédit, et cependant fait circuler l'argent<sup>19</sup>.

La troisième partie impliquée dans cette confrontation triangulaire – qui est articulée toujours *in absentia* d'un des trois composants et résolue dans une série d'oppositions binaires<sup>20</sup> – est représentée par les voleurs. Ceux-ci n'entrent jamais en contact direct avec le roi<sup>21</sup> – ils y entrent plutôt avec son trésor... – de qui ils personnifient une sorte de double, en se rapprochant de lui sous le signe du hasard : en effet, le hasard est le vrai impératif catégorique qui compulsivement envahit l'ambiance de la taverne jusqu'à en saturer, en accord avec le vin des beuveries qui l'accompagnent, la scène et les dialogues. L'échange très serré de répliques qui concrétise les parties de dés<sup>22</sup> épuise en soi toute fonction narrative et actantielle, et en desserrant – presque en brisant – les liens avec le déroulement de l'intrigue, il engendre une suspension temporaire de la diégésis apte – ou qui, de toute façon, est utile – à préparer un changement de scène ou le début d'une nouvelle phase de l'action<sup>23</sup>.

Cette stase dynamique qui se produit pendant (et à travers) les deux 'tableaux' centrés sur le jeu<sup>24</sup> se reflète dans l'impasse dans laquelle sont les échanges monétaires qui en découlent : la vitesse presque frénétique imprimée à la circulation (qui en vérité n'est que virtuelle<sup>25</sup>) de l'argent (qui, en dernière analyse, est lui aussi presque tout autant virtuel), cette vitesse scandée par les gains, les pertes et les pintes de vin, se résout – en toute dernière ligne de compte – par un rien

---

<sup>18</sup> Selon Marcel Mauss, en effet, le régime du don est caractérisé par une liberté qui se manifeste en tant qu'absence de contrainte, de coercition et de garanties. Cfr. J. T. Godbout, *Il linguaggio del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 15 et M. Aime, « Da Mauss al MAUSS », introduction à M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002 [1923-1924], pp. XI, 44 et 60 (pour les citations j'ai utilisée l'édition électronique de *l'Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*, réalisée par Jean-Marie Tremblay pour la collection « Les classiques des sciences sociales », qu'on peut consulter sur le site web [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html), 2002, où ce sujet est traité aux pp. 35 et 47). Henri Rey-Flaud aussi s'est occupé (quoique en des termes différents) de la présence du motif du don dans notre pièce dans « Le sentiment religieux dans le *jeu de saint Nicolas* », *Senefiance 7, Mélanges de langue et littérature française du Moyen Age offerts à P. Jonin*, (1979) : 569-577.

<sup>19</sup> Cf. Mauss, *Essai sur le don*, p. 47 (*Saggio sul dono*, p. 61). Cette ferme imbrication entre le don, l'économie de marché, le profit et le péché n'était pas échappée, bien entendu, aux canonistes, et la preuve en est qu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle Thomas de Chobham dans sa *Summa confessorum*, en s'occupant de l'usure, se demande : « in omnibus enim aliis contractibus possum lucrum sperare et recipere, sicut si dederò tibi aliquid possum sperare antidotum, id est contradatum, et recipere quia prius tibi dedi. Similiter si commodavero tibi vestes meas vel vasa mea possum inde recipere pretium. Quare non similiter si commodavero tibi denarios meos? (XI, 1) » (*Thomae de Chobham summa confessorum*, pubbl. par F. Broomfield, Louvain, Editions Nauwelaerts - Paris, Beatrice-Nauwelaerts, 1968, p. 504).

<sup>20</sup> Et précisément *preudom/saint Nicolas vs roi* ; *voleurs vs roi* ; *saint Nicolas vs voleurs*.

<sup>21</sup> Michel Zink l'avait déjà fait remarquer « Le *Jeu de saint Nicolas* », p. 35 : « ils [les voleurs] le volent [le trésor] et le restituent sans voir personne. La confrontation avec le monde du palais est là encore évitée et ils ne seront démasqués que par le seul saint Nicolas ». D'ailleurs, saint Nicolas aussi ne se manifeste jamais au *preudom* (*ibidem*, p. 45).

<sup>22</sup> Ceci correspond aux vv. 290-314 et 793-918.

<sup>23</sup> La scansion des scènes qui détermine la structure dramatique du *Jeu de saint Nicolas* a été bien analysée et illustrée par Jean-Claude Aubailly dans « Réflexions sur le *Jeu de saint Nicolas*. Pour une 'dramatologie' », *Le moyen âge XCV/3-4* (1989) : 419-437.

<sup>24</sup> On a beaucoup écrit à propos des règles et de la typologie des parties de dés mises en scène dans le *Jeu*. Voir par exemple C. E. Cousins, « Deux parties de dés dans le *Jeu de saint Nicolas* », *Romania* 57 (1931) : 436-437 ; C. A. Knudson, « "Hasard" et les autres jeux de dés dans le *Jeu de saint Nicolas* », *Romania* 63 (1937) : 248-253 ; D. McMillan, « Notes pour le texte du *Jeu de saint Nicolas* », *Romania* 74 (1953) : 378-383 ; et surtout Dinshaw, « Dice games and other games », *passim*.

<sup>25</sup> Marco Infurna dans son « Introduction » à Jean Bodel, *Il miracolo di san Nicola*, Parma, Pratiche, 1987, remarque opportunément (p. 17) : « i complicati conti della taverna non hanno riscontro reale, sono sul nulla ». De toute façon, il faut rappeler que Cliquet joue et boit avec l'argent emprunté au tavernier (et qu'il va rendre 'en nature', en lui laissant sa cape), et que la deuxième partie finit, comme on dit, à égalité, avec les maigres six deniers du gain équitablement répartis entre les joueurs « car se li uns les avoit tous / che seroit ja uns mautalens » (v. 943-944).

absolu<sup>26</sup>. Et Clikés le sait bien: il a compris parfaitement que, pour sortir de cette impasse, il fallait sortir aussi de ce cercle vicieux de dettes et crédits devenu asphyxié (« segneur, or parlés d'autre affaire, / si que chaiens chascuns s'aquit » ; v. 953-954), et il constate enfin : « et chi [dans la taverne] ne gaignons nous rien » (v. 958). Cette impasse peut-être va-t-elle refléter comme un miroir l'échec que risquait de subir une économie de marché pas encore soutenue par un ensemble proportionné de normes juridiques et doctrinales ? Je crois que l'on va revenir sur ce point par la suite....

## 2. Le coup de théâtre d'un « Dieus bon doublere »

L'amère, désenchanté, remarque de Clikés – « et chi ne gaignons nous rien » – met, pour ainsi dire, le doigt sur la blessure : pour cette sorte de sujet collectif représenté par les voleur, la taverne possède une circulation monétaire autoreferentielle, sans ouverture au profit réel. Bref, pour citer saint Thomas, « nummus non parit nummos ».

De ce fait, la multiplication inopinée du trésor royal obtient l'effet d'un véritable coup de théâtre, qui est renforcé – plutôt qu'amorti – par la lointaine anticipation que le prologue<sup>27</sup> en donne, et d'où il parvient en même temps à obtenir une confirmation et une légitimation.

Dans le bref résumé, qui (comme dans le théâtre classique<sup>28</sup>) présente les personnages et l'intrigue, et qui est prononcé au début par *li preecieres*, le *preudom*, en effet, mentionne explicitement la vertu reconnue à saint Nicolas, qui « monteplioie et pourfite / canque on li commande a garder » (vv. 38-39). Cette vertu a été bien saisi par le souverain qui réplique immédiatement : « vilain, je te ferai larder, / s'il ne monteplioie et pourgarde / mon tresor ; je li met en garde » (vv. 40-43). Par la suite, pendant le déroulement du *Jeu*, cette évidence est recouverte par un voile de réticence<sup>29</sup>, si bien que le fidèle emprisonné se borne, parmi les autres pouvoirs du Saint, à n'évoquer que celui de protéger (et non pas de multiplier) les biens laissés sans surveillance<sup>30</sup> :

sire, chou est sains Nicolais,  
qui les desconsilliés secourt.  
...  
Il fait ravoier toutes ses pertes,  
il ravoie les desvoies,  
il rapele les mescreans,  
il ralume les non voians,  
il resuscite les noiiés.  
*Riens qui en se garde soit mise  
n'iert ja perdue ne maumise,  
tant ne sera abandonnee,  
non, se chis palais ert plain d'or,*

<sup>26</sup> Bordier aussi le fait remarquer : cf. « Le *Jeu de saint Nicolas* », p. 69. Sur les comptes de la taverne cf. aussi D. Raybin, « The court and the tavern: bourgeois discourse in *Li jeus de saint Nicolai* », *Viator* 19 (1988) : 177-192, à les pp. 185-186.

<sup>27</sup> On a largement débattu la question de l'authenticité du prologue du *Jeu* : il est considéré apocryphe par Albert Henry (« Introduction » au *Jeu de saint Nicolas*, pp. 42-50) mais l'autorialité bodelienne est reconnue, entre autre, par Hunt, Rey-Flaud, Aubailly, Vincent, Schroeder, Dragonetti...

<sup>28</sup> Ou dans le choeur de Shakespeare: v. Raybin, « The court and the tavern », p. 182.

<sup>29</sup> Hunt aussi se pose le problème de cette réticence, et il tâche de l'expliquer dans ces termes : « we may naturally ask, of course, way Bodel does not permit his *preudhomme* to reveal to the king this most attractive capacity of the saint. The answer lies, I think, in both Bodel's sense of decorum and in his dramatic sense. The *preudhomme*'s depiction of the virtues of the saint (ll. 518-531) is not designed to appeal to the calculation of self-interest but to more reputable concerns and to genuine religious feeling » (« The authenticity of the prologue », p. 263). Cela n'empêche que le *preudom* même, dans le prologue, fasse allusion presque seulement à cette « attractive capacity of the saint ».

<sup>30</sup> Même Hunt remarque ceci, mais il donne a ce détail une valeur différente : cf. « A note on the ideology », pp. 69-70.

et il geüst seur le tresor :  
tel grasse li a Dieus donnee. (vv. 518-531)<sup>31</sup>

Mais ceci suffit à son bourreau pour accepter le défi et mettre à l'épreuve une entité si puissante<sup>32</sup>, poussé par une curiosité qui est dépourvue d'aspirations au gain.

Au contraire, si le prologue passe sous silence la réelle duplication des richesses enlevées et ensuite rendues, en évitant adroitement de gâcher l'effet-surprise final (« et il [saint Nicolas], sans point de porter, / lor fist arriere reporter / le tresor, sans point de demeure » ; vv. 91-93), c'est précisément par le biais d'une telle duplication que, 1300 vers après, se réalise l'intervention miraculeuse du Saint, en dirigeant la représentation vers une digne conclusion :

sire . . .  
. . . li tresors est revenus,  
plus grans que il ne fust emblés,  
che m'est avis qu'il est doublés (vv. 1391-1394)

Ceci équivaut à dire que, si le prologue promet, c'est l'action scénique à maintenir, en mettant en pratique ce que les spectateurs avaient appris au début du *Jeu* – et que, peut-être, ils avaient déjà oublié, détournés qu'ils étaient par l'exubérante et centrifuge prolifération d'épisodes accessoires. Entre le 'résumé' préliminaire de l'oeuvre confié à la voix du prédicateur et son déroulement joué par les acteurs existe donc un 'écart'<sup>33</sup> qui se révèle porteur d'instances intéressantes qui sont non seulement idéologiques mais aussi dramatiques<sup>34</sup> : un véritable 'microrécit' contenu à l'intérieur – ou plutôt au seuil – du 'macrorécit' qu'il non seulement résume mais avec lequel instaure des liens intertextuels (ou intratextuels?<sup>35</sup>). Une situation de complémentarité<sup>36</sup> 'chiastique' et asymétrique<sup>37</sup> qui oriente et désoriente<sup>38</sup> les attentes du public en

---

<sup>31</sup> Les italiques sont miens. Les vertus du Saint calquent en grande partie les miracles qui lui sont traditionnellement attribués et qui sont rassemblés dans la *Légenda dorée* de Jacques de Voragine. Il faut remarquer que le *preudom*, dans les deux cas, passe sous silence une autre prérogative de saint Nicolas – citée par contre par Wace (II, 2) et peut-être connue par les spectateurs: celui qui s'adresse à lui ne va être jamais ni pauvre ni prisonnier. Aucun saint patron ne pouvait donc être plus valablement invoqué par celui qui venait d'être capturé et emprisonné par ses ennemis. Et le Saint va demeurer fidèle à sa 'réputation' en sauvant de la pauvreté le roi qui venait d'être privé de toutes ses richesses, et en sauvant de la captivité – et non soulement de la mort – son fidèle. À l'origine de cette sorte de 'patronage' se trouve vraisemblablement le miracle – rapporté par la *Légende dorée* – que le saint avait concédé à Deodat en le libérant de l'esclavage des Agarens le jour de sa fête. Cf. aussi Bordier, « *Le Jeu de saint Nicolas* », p. 72.

<sup>32</sup> Cf. les vv. 534-537 susmentionnés. Il faut remarquer, de toute façon, que, en cas de insuccès, le roi va pouvoir compter sur une autre vertu du saint que « fait ravoit toutes ses pertes » (v. 521).

<sup>33</sup> On peut dire la même chose pour le *rubriche* qui introduisent les nouvelles de Jean Boccace. À ce propos cf. Aldo Rossi dans son « Introduction » à G. Boccaccio, *Decameron*, Bologna, Cappelli, 1977; Carlo Muscetta, *Giovanni Boccaccio*, Roma-Bari, Laterza, 1974 ; A. D'Andrea, « Le rubriche del *Decameron* », *Yearbook of italian studies* III (1973-1975) : 41-67. Ainsi que le remarque Christine Jacob-Hugon, « les prologues ne peuvent faire autrement que mentir, puisqu'ils ont pour but de créer un horizon d'attente qui fera l'objet de multiples modifications » (C. Jacob-Hugon, *L'œuvre jongleresque de Jean Bodel. L'art de séduire un public*, Paris - Bruxelles, De Boeck Université, 1998, pp. 160-161).

<sup>34</sup> On peut attribuer à ces derniers la façon par laquelle le Saint apostrophe les voleurs dans l'action scénique, tandis que dans le prologue la rarefaction de l'élément actantiel lié au style narratif (plutôt que dialogique) est indirectement animée par l'image d'un saint Nicolas que « s'achemina » (v. 84). Par contre, les discordances qui existent entre le prologue et le jeu au sujet de la croisade ont une nuance idéologique (qui a été longuement débattue par la critique).

<sup>35</sup> Sur la possibilité de découvrir des rapports intertextuels dans un même ouvrage cf. N. Pasero, « Satira, parodia e autoparodia : elementi per una discussione (in particolare su Guido Cavalcanti e Adam de la Halle) » et mon article « *La diablerie* dei Malebranche : un caso di 'intratextualità' parodica nell'*Inferno* di Dante, tous les deux contenus dans *Formes de la critique : parodie et satire dans la France et l'Italie médiévales*, Études publiées par Jean-Claude Mühlethaler avec la collaboration d'Alain Corbellari et de Barbara Wahlen, Paris, Honoré Champion, 2003, à pp. 27-44 et 47-67.

<sup>36</sup> À ce propos je suis d'accord avec Dozer qui affirme : « if the prologue and *jeu* are considered intertextually, they may properly be seen to complement one another in a cohesive and tautological unit » (J. B. Dozer, *The tavern* :

utilisant des stratégies narratives et expressives qui permettent d'introduire un nouvel élément – qui n'est pas prévu et, à la fin du compte, est même superflu<sup>39</sup> – et de le pourvoir d'une autorité apodictique, étayée par une mémoire 'intérieure' destinée à rester à l'état latent jusqu'à quand elle va être activée par une comparaison objective. Comme un prestidigitateur adroit, Bodel détourne l'attention des spectateurs de certains renseignements qu'il leur a données : il permet que jusqu'au dernier moment ils aient la possibilité de s'étonner en appréciant à fond leur valeur et leur sens<sup>40</sup>, vraisemblablement facilités par la frappante présence scénique d'un trésor pompeux et étincelant.

En tout cas, le sujet d'un « Dieu bon doublere » n'était pas étrangère à Jean Bodel, qui en fit aussi le noyau central d'un de ses *fabliaux*: *De Brunain la vache au prestre*.

Un vilain va à l'église avec sa femme et, en écoutant le sermon, il est frappé par un verset de l'Évangile dans lequel Jésus dit qu'il s'agit d'un acte bon et juste que d'offrir au nom de Dieu, et qu'à celui qui va le faire spontanément et de bon cœur Dieu lui rendrait le double. De retour chez eux, les époux réfléchissent sur la signification de cette phrase et arrivent à la conclusion qu'il n'y ait pas une meilleure façon de 'investir' leur vache Blerain (qui du rest donne peu de lait) que de la donner au prêtre par amour de Dieu. Alors le vilain mène l'animal au curé qui ne résout pas l'équivoque, mais fait amener la vache dans son enclos où elle est liée à Brunain, sa vache bien en chair. Mais Blerain mal s'adapte au nouveau endroit : en tirant Brunain par le licou qui les tenait unies, elle la traîne jusqu'à sa vieille étable. Lorsque le vilain voit les deux bêtes, il est bien satisfait de constater la véridicité de ce que l'Évangile promettait : « voirement est Dieus bon doublere, / quar li et autre revient Blere ; / une grant vache amaine brune ; / or en avons nous deux por une » (vv. 59-62)<sup>41</sup>.

À la base du récit on trouve donc un verset de l'Évangile : « et quiconque aura laissé maisons, frères, soeurs, père, mère, enfants ou champs, à cause de mon Nom, recevra beaucoup plus

---

*discovery of the secular 'locus' in medieval french drama*, Ann Arbor Michigan, University Microfilms International, 1980, p. 149). C. Jacob-Hugon ne partage pas la même opinion (*L'œuvre jongleresque de Jean Bodel*, p. 163).

<sup>37</sup> Les réticences du prologue sont comblées or éclaircies au cours de la représentation et vice versa, mais en réalité ce sont les prémises exprimées au début qui anticipent et expliquent l'épilogue.

<sup>38</sup> Cette aptitude du prologue à fourvoyer les spectateurs à été mise en plein jour par Bethany A. Schroeder dans son article « The function of the prologue in *La jeu de saint Nicolas* », *Romance notes* 10/1 (1968) : 168-173. Elle prend en considération la possibilité que « the great value of this "carefully constructed prologue" [P. Vincent] could reside in its deliberately comic misleading of the spectator », et en fin souligne que « the play . . . presents strange omissions and contradictions, and incidents recounted in the prologue are here presented from a different point of view » (p. 169). Il faut noter que parmi les omissions et/ou les contradictions que le prologue présente par rapport au texte qu'il introduit on ne mentionne pas le pouvoir du saint de multiplier ce qu'on confie à sa garde. Cf. aussi P. Vincent, « The *Jeu de saint Nicolas* of Jean Bodel of Arras. A Literary Analysis », *The Johns Hopkins studies in romance literatures and languages* XLIX (1954).

<sup>39</sup> Au point qu'il est absent dans les autres œuvres qui s'occupent du même sujet.

<sup>40</sup> Tony Hunt a une opinion en partie différente: tout en remarquant que « that what Bodel forecasts in the prologue (ll. 37-43) is not realized at the anticipated point in the drama, but is delayed in order to increase the effect of the saint's miracle on the pagans, to whom the result is unexpected », il pense que la conscience du public au sujet du pouvoir du Saint de multiplier les biens qui lui sont confié conduit, au cours de la représentation, à l'augmentation de la tension dramatique : « the audience, however, has already been instructed that the saint increases whatever is entrusted to his care and this knowledge generates a dramatic tension throughout the scenes in the wineshops were the thieves plot the robbery » (T. Hunt, « The authenticity of the prologue of Bodel's *Jeu de saint Nicolas* », *Romania* 97 (1976) : 252-267, à les pp. 262-263. Personnellement, je ne crois pas que l'acquisition de cette information au début de la pièce a joué un rôle actif dans la réception du *Jeu* chez le public : tout d'abord parce que ce renseignement fournit un élément au fond marginal, accessoire, additionnel, donc susceptible d'être omis, et oublié ; après à cause de l'écart temporel objectif qui le sépare de sa concrétisation ; enfin – et surtout – car la multiplication des biens n'entraîne pas parmi les vertus traditionnellement attribuées au Saint: ceci constitue le bagage commun des spectateurs qui plausiblement continuaient à tenir en compte la version la plus répandue du *miracle* auquel ils assistaient.

<sup>41</sup> On peut lire le texte dans l'édition de Pierre Nardin : Jean Bodel, *fabliaux*, Paris, Nizet, 1965, pp. 95-97, reproduite avec la traduction italienne en regard dans *Fabliaux. Racconti comici medievali*, a c. di G. C. Belletti, Ivrea, Herodote, 1982, pp. 64-69.

et, en partage, la vie éternelle » (*Mt* 19, 29)<sup>42</sup>. Ce sont des mots qui dans les témoignages de Marc et de Luc marquent plus nettement la distinction entre ce monde et l'Autre Monde, entre le temps terrien et l'éternité. Dans *Mc* 10, 29-30 on lit : « Jésus lui dit : “En vérité je vous le déclare, personne n'aura laissé maison, frères, soeurs, mère, père, enfants ou champs à cause de moi et à cause de l'Évangile, sans recevoir au centuple maintenant, en ce temps-ci, maisons, frères, soeurs, mères, enfants et champs, avec des persécutions, et dans le monde à venir la vie éternelle” ». De la même façon dans *Lc* 18, 29-30 : « Il [Jésus] leur répondit : “En vérité, je vous le déclare, personne n'aura laissé maison, femme, frères, parents ou enfants à cause du royaume de Dieu, qui ne reçoive beaucoup plus en ce temps-ci et, dans le monde à venir, la vie éternelle” ».

Évidemment, un précepte de cette teneur – et d'un tel impact – ne pouvait pas avoir laissé indifférents ceux à qui était confiée la mission – souvent ardue et malaisé – de l'édification des fidèles, mission qu'ils déployaient en utilisant des récits qui illustraient les enseignements doctrinaux : Étienne de Bourbon, en traitant « de dono pietatis », dans un chapitre consacré à l'aumône, rapporte deux *exempla* concernant le même sujet<sup>43</sup> : dans le premier

un homme entend un prêtre dire dans un sermon que celui qui donne recevra au centuple ; sur les conseils de son épouse, il donne sa vache au prêtre, en attendant la récompense annoncée à l'avance. Après une vaine attente, n'ayant pas reçu le centuple de ce qu'il avait donné, il décide d'aller tuer le prêtre : il se met en marche, mais au milieu de la route il trouve un lingot d'or et comprend que la parole de l'Évangile était vraie.<sup>44</sup>

Mais c'est le deuxième qui, tout en étant très concis, est plus semblable au notre *fabliau* :

un pauvre, à cause des mêmes paroles (celui qui donne recevra au centuple) donne sa vache à un riche prêtre qui la place avec les siennes et celles d'autrui. Mais le soir la vache revient à la maison de l'ancien maître en portant avec elle toutes les autres, au nombre de cent. Le pauvre vilain est très heureux de constater la véridicité du verset de l'Évangile, véridicité ratifiée par l'évêque qui en justice reconnaît au peuvre la propriété des vaches de l'avidé curé.<sup>45</sup>

Sur les mêmes prémises, d'autre part, se base aussi un autre *exemplum* d'Étienne de Bourbon<sup>46</sup> qui – indice de sa diffusion ou, du moins, de ses potentialités didactiques – est attesté dans plusieurs recueils, parmi lesquels ceux d'Eudes de Cheriton<sup>47</sup> et de Jacques de Vitry<sup>48</sup>. La

---

<sup>42</sup> Il y a une promesse analogue dans le Coran, à la sourate LXIV, 17, où le principe de réciprocité sanctionné dans le passage évangélique est traduit et synthétisé avec le terme 'prêt' : « si vous faites à Allah un prêt sincère, Il multipliera pour vous et vous pardonnera. Allah cependant est très Reconnaissant et Indulgent ».

<sup>43</sup> Un troisième *exemplum* est mentionné plus loin, dans le *capitulum* V, « Quod illuminat » : « item, cum cuidam rustico fuisset suasum quod unam de uaccis suis poneret in operibus pietatis et iuxta euangelium *centuplum acciperet*, etc., et pauper factus inuitatus fuisset ab episcopo, et in mensa careret lumina, ait : “Domine Deus pro una candela quitarem tibi quod mihi fuit promissum pro uacca mea scilicet *centuplum*, etc.”. Et statim coram eo fuit accensus magnus cereus ». Un quatrième *exemplum*, inclus lui aussi dans le *capitulum* V, a moins à voir avec ce sujet : « item, idem dicit quod cum semel uidisset puerum nudum petentem elemosinam ab eo, uocauit eo, dans ei unum denarium, dicens quod de eo bursam emeret et rediret ad se et bursam ei impleret unde necessaria emeret. Puer autem iuit, et uolens lucrari obolum retinuit et de obolo bursam unam emit, quam deportauit comiti, ut ei dixerat. Cum autem comes quereret pro quanto emisset, puer non ausus fuit ei negare sed ait : “Pro obolo et alium uobis reporto”. Tunc comes impleuit ei bursam dicens : “Si maiorem deportasses maiorem plenam reportasses”. Sic homo secundum quod plura dat pro Deo, plura centuplicata recipiet, etc. » (ici le protagoniste de l'apologue est le comte de Champagne). Cfr. A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Renouard, 1877, n° 147 ; *Die Exempla aus den Sermones feriales et communes des Jacques von Vitry*, hrsg. von J. Greven, Heidelberg, C. Winter, 1914, n° 18. Cfr. aussi F. C. Tubach, *Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1969, nn° 162, 4012. Je saisis ici l'agréable occasion pour remercier Jacques Berlioz de m'avoir aimablement accordé la permission de consulter une premier état de son édition.

<sup>44</sup> Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques*, n° 142. Cf. aussi Tubach, *Index exemplorum*, n° 176.

<sup>45</sup> Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques*, n° 143. Cf. aussi Tubach, *Index exemplorum*, nn° 176, 4089.

<sup>46</sup> Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques*, n° 144. Cf. aussi Tubach, *Index exemplorum*, nn° 176, 4089.

<sup>47</sup> J. Klapper, *Exempla aus Handschriften des Mittelalters*, Heidelberg, C. Winter, 1911, n° 69, p. 54.

version la plus étendue est celle qui est contenue dans un manuscrit de la bibliothèque de la cathédrale de Neisse daté du bout du XII<sup>e</sup> siècle<sup>49</sup>. En voici ses traits essentiels :

un homme très riche – le plus souvent un sarrasin – en écoutant un sermon est profondément frappé par un verset de l'Évangile qui promet à ceux qui renonceront à tous leurs biens pour le Christ, qu'ils auront le centuple, et la vie éternelle de surcroît. Alors il va chez l'évêque et lui propose un pacte : s'il lui avait donné la garantie que après sa mort ses richesses seraient vraiment centupliées, il donnerait tous ses biens aux pauvres. Mais si ceci n'était pas arrivé, l'évêque aurait dû rendre l'équivalent aux héritiers légitimes. Ceux-ci, en oubliant les dernières volontés paternelles, quand le père meurt vont réclamer leur partie d'héritage. L'évêque, préoccupé, cherche réconfort dans la prière et, inspiré par Dieu, convoque les héritiers près de le tombeau du père. Il fait ouvrir le sarcophage : le cadavre avait en main un document qui certifiait que l'évêque avait observé le pacte, car ses biens avaient été centupliés et il avait eu la vie éternelle.<sup>50</sup>

Si le point de départ est donc le même, la conclusion est différente par rapport aux conclusions des récits du premier groupe<sup>51</sup> où la promesse du verset de l'Évangile se réalise *réellement* sur cette terre (en accord avec ce qu'affirment Marc et Luc), avec une translation de l'axe portant de la signification du transcendant à l'immanent: ceci rend superflu de mentionner le salut de l'âme ou la vie éternelle à laquelle l'acte du don va permettre d'accéder. Dieu est *bon doublere*, et les épreuves tangibles sont représentées par les vaches bien nourries et le lingot précieux qui se situent dans l'horizon d'attente des *pauperes*, des pauvres dont la foi myope – et cependant naïvement avisée – dans le précepte doctrinal prend enfin le dessus sur une sottise incapacité de maîtriser les significations symboliques ou métaphoriques. Au contraire, l'optique 'matérielle' qui semble dominer le récit exemplaire où le protagoniste est le *dives*, et qui détermine le dénouement de l'intrigue, se trouve dépourvue d'un correspondant réel : il n'y a pas – on ne prévoit pas – la 'multiplication' des biens, de l'argent du donateur, qui va devoir différer à l'autre vie le recouvrement de la juste récompense pour son sage comportement. Si vraiment Dieu rend le centuple – dans une logique usurière *ante litteram* – il ne le fait que hors du temps de ce monde, en dédommageant un délai d'autant plus rémunérateur parce que il a été plus onéreux du point de vue psychologique.

Enfin, la promesse d'une récompensation fructueuse en échange d'une conduite miséricordieuse avait sûrement alléché les consciences de l'époque, qui étaient fort désireuses d'en voir réalisés les effets, si bien qu'elles avaient voulu en expérimenter ses multiples potentialités narratives. Partant – ainsi qu'il arrive souvent dans la littérature médiévale – à partir d'un noyau

---

<sup>48</sup> *The exempla or illustrative stories from the Sermones vulgares of Jacques de Vitry*. Edited, with introd., analysis, and notes, by Thomas Frederick Crane, London, David Nutt, 1890 [repr. : Nendeln, Liechtenstein, Kraus Reprint, 1967], XCVI, p. 45.

<sup>49</sup> L. Hervieux, *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auduste jusqu'à la fin du Moyen Age*, Paris, Firmin-Didot, 1896, t. IV, CXXXVI, p. 317.

<sup>50</sup> Les 'variantes' (par rapport au contenu) qui émergent de la comparaison entre les différentes versions ne paraissent pas particulièrement significatives : la seule digne d'attention est peut-être le choix de Jacques de Vitry de définir le protagoniste simplement « quidam dives », en faisant passer en deuxième plan l'élément de la conversion, sûrement plus chargé de signification s'il avait été – comme dans les autres cas – un musulman. De fort impact impressionniste, mais sans une réelle portée diégétique, est la solution adoptée par Étienne de Bourbon qui non seulement confie la confirmation de l'exaucement effectif de la promesse à l'écriture sur parchemin, mais la fait prononcer directement par le décedé. Plus significatif peut apparaître, par contre, le fait que Jacques de Vitry supprime le segment narratif relatif au 'contrat' stipulé entre le *dives* et l'évêque, même si la décision des fils d'intenter un procès contre l'ecclésiastique est la preuve indirecte de l'existence (ou au moins de la présomption) qu'un accord quelconque existait entre les deux personnages.

<sup>51</sup> C'est-à-dire le *fabliau* de Jean Bodel et les deux *exempla* d'Étienne de Bourbon dont le protagoniste est le *pauper*. Sur les différences existantes entre ces récits et l'*exemplum* qui relate la conversion du *dives* cf. mon article « Donare per Dio. L'azzardo della fede nella nascente economia di mercato », sous presse dans *Vincolare, ricambiare, dominare. Il dono come pratica sociale e tema letterario*, a c. di S. M. Barillari e N. Pasero, Alessandria, Edizioni dell'Orso, (à paraître en 2007). Je m'étais déjà occupée de ce même sujet dans « "Centuplum accipietis..." : la moralizzazione delle tematiche folcloriche in un *exemplum* del XII secolo », *L'immagine riflessa XIII* (1990) : 55-79.

sémantique minimal, proche du ‘degré zéro’ de la narration, se développe une trame – ou plusieurs trames – qui remplissent par des contenus souvent déjà présents et structurés dans la tradition (orale et écrite) le vide d’information que ce noyau narratif semble avoir eu pour les destinataires, davantage fascinés par l’affabulation plutôt que par ses significations profondes<sup>52</sup>.

Dans cette perspective, la duplication du trésor déterminée par le Saint, loin de constituer « une bien pauvre moral »<sup>53</sup>, est parfaitement insérée pas seulement dans le dogme chrétien, mais aussi dans les ‘stratégies’ didactiques et parénetiques adoptées par l’Église, par l’intermédiaire de l’omiletique, au but de rassurer les fidèles sur la nécessaire correspondance entre les expériences terrestres et les gratifications de l’au-delà<sup>54</sup>.

### 3. En filigrane : le *new deal* économique entre le débat théologique et les récits édifiants

Dans le *Jeu* aussi, où le verset de l’Évangile n’est pas cité (remplacé qu’il est par le pouvoir miraculeux qui est attribué au Saint), le *plot* narratif se trouve à suivre une logique identique, en parcourant les mêmes lignes directrices : le don (au nom de Dieu) est substitué par le pari (avec le *prudom*, qui est dévôt de saint Nicolas, qui à son tour est un avatar de Dieu) dont la contiguïté avec les schémas psychologiques et comportementaux propres du don a été mise en lumière par Marcel Mauss<sup>55</sup>. Mais tandis que les *exempla* et le *fabliau* présentent alternativement la réalisation de l’une ou de l’autre récompense prévue par l’Évangile (le centuple sur cette terre et la vie éternelle), la mise en scène – comme justement convient à un *mystère* – prévoit pareillement les deux solutions, étant donné que le souverain mécréant va voir doublées ses richesses et en plus – puisque il s’est converti – va obtenir le salut de l’âme<sup>56</sup>, et partant la vie éternelle dont auparavant il était exclu.

Et si le fait de mettre en cause un dialogue intertextuel entre deux oeuvres du même auteur – le *Jeu* et *Brunain* – peut suffire à expliquer la trouvaille du trésor doublé (absent, comme nous avons dit dès l’abord, dans les ‘sources’ de Bodel) □ c’est seulement en présupposant des rapports de genre interdiscursif<sup>57</sup> avec le *corpus* des récits exemplaires<sup>58</sup> qui prenaient corps et vie dans les

---

<sup>52</sup> Cet esprit, en dernière ligne de compte, n’est pas tout à fait étranger à cette « libre invention ‘tropologique’ d’une matière liturgique ou hagiographique traditionnelle » qui dans la littérature médiévale donnait aux textes un surplus de sens (R. Dragonetti, « Le *Jeu de saint Nicolas* de Jean Bodel » [1984], dans Id., « *La musique et les lettres* ». *Études de littérature médiévale*, Genève, Droz, 1986, pp. 369-391, à p. 373). Il est intéressant à ce propos de lire ce que Marie de France écrit dans le Prologue de ses *Lais* (vv. 15-16).

<sup>53</sup> Ce sont les paroles de Jean-Charles Payen (« Les éléments idéologiques dans le *Jeu de saint Nicolas* », *Romania* 94 (1973) : 484-504, p. 485) qui écrit plus loin : « la morale du *Jeu* serait donc réduite à cet précepte assez misérable : le culte des saints enrichit leurs dévôts » (p. 490).

<sup>54</sup> De ce point de vue, le détail du trésor doublé déterminerait dans le public la récupération mémorielle du motif – qui lui était bien connue – du *centuplum accipietis* avec les valeurs didactiques qui sont lui associées. D’un avis différent semblent être Yony Hunt (« A note on the ideology », p. 70 : « there seems little doubt that Bodel did not wish to give too great a prominence to the motif of the multiplication of the treasure ») et Luciano Rossi (« L’oeuvre de Jean Bodel et le renouveau des littératures romanes », *Romania* CXII (1991) : 312-360, p. 318 : « c’est le caractère inébranlable du vieux fidèle qui constituera le seul ‘miracle’ du *Jeu de saint Nicolas* – non pas celui de la multiplication du trésor »).

<sup>55</sup> V. *supra*, note 18.

<sup>56</sup> Payen s’arrête opportunément sur cet aspect et souligne comme dans les vv. 518-531 « l’idée dominante est que le saint est habile à convertir les âmes : les *desvoïés* sont ceux qui s’égarent dans le péché, les *nonvoians* peuvent être assimilés aux païens, les *noïés* (ceux qui sont morts) est un terme qui s’applique à tous ceux qui vivent dans la mort spirituelle du péché » (« Les éléments idéologiques », pp. 490-491). Symbole et anticipation de cette conversion va être la « couronne nouvele » du v. 1383.

<sup>57</sup> Cet concept est emprunté à Cesare Segre, « Intertestuale-interdiscorsivo. Appunti per una fenomenologia delle fonti », dans *La parola ritrovata. Fonti e analisi letteraria*, a c. di Costanzo Di Girolamo e Ivano Paccagnella, Palermo, Sellerio, 1982, pp. 15-28.

<sup>58</sup> Le message de ceux-ci, il faut bien le rappeler, n’était pas adressé qu’à « ceux qui possèdent les biens de ce monde » (J. Ch. Payen, « Les éléments idéologiques », p. 494) mais il s’adressait aussi et surtout aux *pauperes*, protagonistes du *fabliau* de Jean Bodel et de trois des quatre *exempla* cités. De toute façon, dans l’*exemplum* d’Étienne il y a aussi le motif de la conversion d’un ‘sarrasin’ suite à la promesse – maintenue! – de la multiplication de tous ses biens. La

sermons des prêcheurs<sup>59</sup> que l'on va pouvoir bien comprendre dans quelle mesure certains thèmes présents et pressants dans le débat théologique contemporain ont donné à notre texte un très vivant caractère d'actualité. Parmi ces thèmes on peut certainement comprendre la réflexion sur les gains licites et illicites – bien entendu d'après la doctrine chrétienne – et sur l'entité possible de ces premiers: sur cette réflexion se sont réverbérées toutes les incertitudes produites par l'ouvert – et souvent dramatique – conflit entre l'économie monétaire naissante et une économie 'naturelle' déjà en déclin<sup>60</sup>. Cette réflexion intéresse aussi la genèse de l'argent comme 'catégorie matérielle', avec ses nombreuses implications à propos des motivations des individus, et surtout à propos de la hiérarchie des valeurs sociales<sup>61</sup>: des valeurs qui sont encore en équilibre instable entre une conception de la monnaie en tant que 'moyen' et sa nouvelle tendance à devenir le 'but' de l'action humaine<sup>62</sup>.

De ce point de vue, sur le toile de fond d'une ville – Arras – où, dans cette période historique, la nouvelle idéologie 'bourgeoise' était en train de déchausser graduellement les modèles économiques qui avaient été l'apanage des institutions féodales<sup>63</sup>, Jean Bodel rappelle à son public que, finalement, à parier sur Dieu on y gagne toujours<sup>64</sup>. Si ce n'est cent fois au moins le double. Un double que dans le *Jeu* se voile d'une patine d'ironie: comme déjà chez *Brunain*, sa nature et son origine sont loin d'être supraterraines: sont-ils le fruit ici peut-être des profits illicites du jeu de hasard<sup>65</sup>, et là de la mauvaise foi d'un prêtre avide. Cela revient à dire que le Très-Haut ne se souille pas les mains avec l'argent ou avec ses succédanés. Même pas s'il s'agit d'une bonne cause. Ou que cette circulation toute terrestre de monnaie et de biens peut produire gains licites, 'sanctifiés' par la complaisance céleste<sup>66</sup>: le vrai miracle de ce *new deal* de la fin du XII<sup>e</sup> siècle<sup>67</sup>.

---

datation des *exempla* – qui dans la plupart des cas est postérieure à la composition du *Jeu* – ne constitue pas, en tant que telle, un obstacle à la comparaison que nous avons proposé ici-même: il faut en effet rappeler que ces textes, en général, ne représentent que 'l'inventaire' de matériaux narratifs préexistants qui avaient une vaste circulation à la fois dans le milieu religieux et parmi les laïcs. À ce propos on peut lire l'essai exhaustif de Cl. Bremond, J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt, *L'exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982, tout spécialement aux pp. 85-107 (« *Exempla* et folklore »).

<sup>59</sup> Il faut rappeler que les *exempla* ainsi qu'ils sont arrivés jusqu'à nous, et ainsi que nous les pouvons lire, ne documentent qu'une phase de leur 'vie': celle qui concerne la collection, la transcription et l'éventuel classement des thèmes narratifs utilisables dans un bout didactique. La physionomie que par la suite ils assumaient effectivement dans les sermons – prononcés en langue vernaculaire par des moines ou des prêtres pas toujours cultivés – pouvait être en partie différente des versions contenues dans le 'manuel' pour la prédication, qui se limitaient à proposer simplement une ébauche, une sorte de 'canevas' des intrigues dont il était possible de tirer un enseignement quelconque d'ordre moral ou religieux. Tels noyaux narratifs étaient ensuite développés au moment de la leur insertion dans le discours doctrinal, et ils étaient susceptibles d'être modifiés à la fois dans la forme et dans le contenu selon la condition sociale et le niveau culturel de l'auditoire, en accord avec les circonstances historiques dans lesquelles les prêcheurs agissaient.

<sup>60</sup> Ces problématiques ont été affrontées de façon approfondie par N. Pasero, « *Metamorfosi di "Dan Denier"*. Categoria economica e testi del Medioevo » [1977], dans Id., *Metamorfosi di Dan Denier*, Parma, Pratiche, 1990, pp. 7-62.

<sup>61</sup> Cf. *ibidem*, pp. 23-24.

<sup>62</sup> Cf. *ibidem*, p. 23.

<sup>63</sup> Pour un examen attentif des témoins qui, au le cours du XIII<sup>e</sup> siècle et de façon différente attestent, ou reflètent, les dynamiques conflictuelles entre la naissante économie monétaire et une économie 'naturelle' déjà en déclin je renvoie à Pasero, « *Metamorfosi di "Dan Denier"* », *passim*.

<sup>64</sup> Roger Dragonetti fait remarquer que « vue sous l'angle du trésorier du ciel, cette conversion, monnayée en quelque sorte par une opération de change (la vie du preudome contre le trésor du roi), reste une spéculation particulièrement efficace » (« *Le Jeu de saint Nicolas* », p. 378).

<sup>65</sup> C'est l'hypothèse avancée par Tony Hunt (« *The authenticity of the prologue* », p. 263) qui signale « the humorous possibility or paradox that by their nefarious activity the thieves may ultimately increase the king's treasure ». À ce propos v. Jacob-Hugon, *L'œuvre jongleresque de Jean Bodel*, p. 181. En vérité il est difficile de penser – et le texte ne le laisse jamais comprendre – que les gains d'une partie de dés entre des joueurs fauchés puissent égaler l'entité du trésor royal qui, d'autre part, représenterait en effet la seule source de profit des sommes jouées.

<sup>66</sup> D'après Luciano Rossi, en effet, la multiplication du trésor est « à la base de l'hagiographie 'mercantile' du saint » (« *L'œuvre de Jean Bodel* », p. 107).

Du reste, au cas où ce serait le Ciel à se déranger – à cause de la médiation de saint Nicolas – sa démarche ne viserait que la restitution des biens mal acquis, et non pas leur duplication : les hommes sont députés à celle-ci, mieux si au prix d'un dur travail<sup>68</sup>, et souvent grâce à des activités condamnées par l'Église<sup>69</sup>. C'était le cas, bien évidemment, du jeu de hasard, que les canonistes médiévaux ne doutaient pas de placer dans le nombre des péchés mortels, même si les canonistes eux-mêmes étaient plus souples à l'égard des gains qui provenaient de ces jeux : le *Canon Episcopi*<sup>70</sup> – ensuite englobé dans le *Decretum Gratiani*<sup>71</sup> – admettait déjà que ceux-ci pouvaient et devaient servir de satisfaction sacramentelle pour remédier à la violation commise. Ceci était rendu possible par le fait que le législateur considérait tout à fait légitime le transfert de la propriété de l'enjeu du perdant au gagnant, qui en est devenu le propriétaire selon le droit<sup>72</sup>. En somme, le souverain conquis par un Saint si soucieux vis-à-vis de la richesse (qu'il montre de savoir protéger et aussi d'augmenter) peut dormir d'un sommeil tranquille : l'argent en surplus – même s'il provient de trafics illégaux et de gens malhonnêtes – est absolument 'propre'. Peuvent faire la même chose les habitants de la petite ville piccarde, auxquels on fait croire qu'il faut avoir confiance en un Dieu *bon doublere*, qui gouverne adroitement un Sort avec des conséquences 'économiques' qui, même si elles ne vont pas être invoquées pour quantifier la bienveillance céleste, au moins enregistrent son indispensable approbation. Parce que dans le *Jeu*, au fond, le seul et unique 'facteur multiplicateur' est le hasard, sans différence avec ce qui arrive dans les opérations commerciales et de crédit dont on expérimentait la rentabilité.

Le jeu et le pari constituent, d'autre part, les pratiques qui fournissent à la philosophie et à la doctrine juridique du moyen âge une sorte de terrain d'essai, une base conceptuelle d'où l'on peut partir pour créer les fondations de la nouvelle économie, où le risque se convertit dans un

---

<sup>67</sup> Jean-Charles Payen remarque que « Jean Bodel vit au milieu d'une bourgeoise mercantile et attache probablement beaucoup d'importance à l'argent : mais, dans cette optique même, il démontre à son public que l'on peut "conquérir Dieu et le monde" » (« Les éléments idéologiques », p. 493).

<sup>68</sup> Sur la base de *Gen* 3,19 (« in sudore vultus tui vesceris pane ») la théologie médiévale indiquait comme unique source de richesse le travail – à la fois physique et intellectuel. Cette thèse (qui sauve les intellectuels et les marchands) constitue la principale argumentation contre les usuriers qui ne travaillent pas mais font 'travailler' l'argent, et en outre 'vendent' le temps, dont ils n'ont pas – ne peuvent pas avoir – la possession. À ce propos v. J. Le Goff, *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*, Roma-Bari, Laterza, 2003 [1986], pp. 36-37.

<sup>69</sup> Nombreuses sont les catégories professionnelles qui étaient l'objet d'abord de l'obstracisme, et en suite de l'appréhension et du soupçon de l'Église. En ce qui concerne quelques-unes d'entr'elles, le problème le plus grande était représenté par la liceité des gains, provenant d'une activité illicite ou pécheresse, comme il était le cas – pour faire des exemples éclatants – des gains des prostituées, des acteurs, des usuriers. Dans le *Decretum Gratiani* (rédigé entre 1140 et 1142) l'*auctoritas* de saint Augustin (« ce qui a été mal acquis, peut parfois être bien dépensé ») sert à distinguer entre modalités d'enrichissement telles que l'usure, le vol, la fraude, et d'autres formes de gain qui, tout en étant immorales ou reprehensibles, admettent que les profits obtenus grâce à elles soient légitimement détenus par celui qui les possède: « nei primi è la detenzione stessa del lucro a configurarsi come atto peccaminoso e la sola via di redenzione passa attraverso la restituzione del maltolto ai legittimi proprietari ; nei secondi, l'elargizione ai poveri si configura come opera satisfatoria capace di mitigare la pena terrena per il peccato commesso ». G. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel tardo Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 70. Les références sont au *Decretum Gratiani*, *Causa XIV, Quaestio V*.

<sup>70</sup> Daté de la fin du IX<sup>e</sup> siècle ou du début du X<sup>e</sup>, même si Reginon de Prum l'attribue au Concile d'Ancyra (314 ca.).

<sup>71</sup> Rédigé dans sa version définitive à la moitié du XII<sup>e</sup> siècle environ, le *Decretum* (ou *Concordia discordantium canonum*) est le texte de référence officiel de la jurisprudence canonique du moyen âge.

<sup>72</sup> Cf. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, p. 71. La motivation est à chercher dans la loi du *Digeste* « ob turpem causam » (12. 5. 8). Elle propose une casuistique variée : si la *turpis causa* est du seul acheteur, le *promittens* peut réclamer en justice les biens cédés (c'est la raison pour laquelle la restitution de Blerain serait revenue *ipso iure* au *vilain*) ; si elle est de tous deux les contractants (comme dans le jeu de hasard) celui qui détient ce qui a été l'objet de l'échange a une position juridique plus forte ; si enfin il n'est que du *promittens* (c'est le cas de la prostitution) celui qui reçoit peut légitimement retenir ce qu'il a acquis. *Ibidem*, pp. 72-73.

organisme, dans un 'être'<sup>73</sup>, que l'on peut commercialiser parce qu'on lui assigne une valeur estimable en termes monétaires<sup>74</sup>. Voici l'heureuse remarque de Giovanni Ceccarelli :

è . . . soprattutto attraverso il filtro della riflessione sull'economia che i fenomeni casuali diventano terreno di studio e l'universo degli eventi futuri diviene passibile di indagine razionale. Grazie alla sua valenza economica l'*alea*, per quanto astratta e immatériale, può essere investigata e misurata secondo criteri oggettivi.<sup>75</sup>

C'est un changement de perspective dans le rapport – dans la comparaison – entre économie et religion qui se reflète aussi dans la genèse de l'institution juridique du contrat d'assurance<sup>76</sup>. Depuis que les 'agents d'assurance' prétendent d'évoquer à eux le rôle (traditionnellement attribué à Dieu) de garants de la sécurité des biens matériels, il fut essentiel d'élaborer une nouvelle conception des événements fortuits, et des limites que, à cet égard, il fallait reconnaître à la responsabilité humaine. De cette façon, ce furent les jeux de hasard, et en l'espèce le jeu des dés, à pourvoir – bien avant les assurances maritimes du XII<sup>e</sup> siècle – le matériel suffisant sur lequel raisonner pour définir la catégorie des contrats 'aléatoires'<sup>77</sup>.

Et pourtant il va falloir attendre le XIV<sup>e</sup> siècle pour que Domingo de Soto, dans son traité *De iustitia et iure*<sup>78</sup> établisse un'étroite connexion entre les transactions financières qui impliquent et évaluent la composante aléatoire et la *ratio* du don. Selon ce père dominicain, en effet, ces stipulations centrées sur la libre volonté des parties contractantes respectent les directives qui réglementent les transactions patrimoniales puisque on peut les rapporter au genre plus simple de relation économique, c'est-à-dire la donation : s'il est possible de transférer un bien à titre gratuit, il va être également possible de le transférer à titre conditionnel<sup>79</sup>.

Dans ce panorama idéologique s'insère parfaitement le principe maussien de l'échange-don qui – avec les institutions qui lui sont inspirées – pourrait représenter la « transition » vers nos conventions juridiques et économiques : en vertu de cela, « la morale et la pratique des échanges usitées par les sociétés qui ont immédiatement précédé les nôtres » peuvent en conserver des traces perceptibles<sup>80</sup>. C'est un principe typique des sociétés qui ont dépassé la phase de la prestation totale<sup>81</sup> mais qui cependant ne sont encore ni parvenues au contrat individuel pur ni ont pleinement

---

<sup>73</sup> En tant que valeur relativement nouvelle dans la société chrétienne médiévale, le risque fournit à la tradition scolastique deux 'justifications' aptes à restreindre le domaine de l'usure : la première est représentée par le danger de perdre le capital prêté à cause de l'insolvabilité ou de la mauvaise foi du débiteur, la seconde est la mise en compte de l'incertitude. L'un et l'autre justifient le recouvrement d'un intérêt qu'il ne faut plus considérer comme usuraire. Le Goff, *La borsa e la vita*, pp. 67-68.

<sup>74</sup> Pour une analyse plus approfondie je renvoie à l'essai très documenté de Giovanni Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, p. 10.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Ceci a été déjà souligné par Lucien Febvre : « Pour l'histoire d'un sentiment : le besoin de sécurité », *Annales : économies, sociétés, civilisations* 11 (1956) : 244-247.

<sup>77</sup> Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, pp. 10-11.

<sup>78</sup> Dominicus Soto, *De iustitia et iure libri decem*, Lugduni 1569.

<sup>79</sup> Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, pp. 20-21.

<sup>80</sup> Mauss, *Essai sur le don*, p. 68 (*Saggio sul dono*, p. 88)

<sup>81</sup> D'après Mauss, la prestation totale est le 'système' de prestations et contre-prestations pour lequel les « collectivités . . . s'obligent mutuellement, échangent et contractent . . . ce qu'ils échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent ». Et la prestation totale « n'emporte pas seulement l'obligation de rendre les cadeaux reçus ; mais elle en suppose deux autres aussi importante : obligation d'en faire, d'une part, obligation d'en recevoir, de l'autre ». Mauss, *Essai sur le don*, pp. 9 et 18 (*Saggio sul dono*, pp. 8-9 et 20-21).

développé la notion de ‘marché’ (qui prévoit la circulation de l’argent<sup>82</sup>), celle de vente, et – surtout – celle de prix, estimé en monnaie dont le poids et le titre sont déterminés<sup>83</sup>.

D’après cela, le principe de l’échange-don rend évidentes les distinctions entre un système économique ‘naturel’ (précapitaliste) et système économique commercial (paléocapitaliste) justement pour le fait qu’il en est le dénominateur commun, et il est en mesure de garantir le passage d’un système à l’autre. Ceci est possible au moins si l’on donne foi à l’opinion de Marcel Mauss, d’après qui

l’évolution n’a pas fait passer le droit de l’économie du troc à la vente et celle-ci du comptant au terme. C’est sur un système de cadeaux donnés et rendus à terme que se sont édifiés d’une part le troc, par simplification, par rapprochements de temps autrefois disjoints, et d’autre part, l’achat et la vente, celle-ci à terme et au comptant, et aussi le prêt.<sup>84</sup>

En même temps, à cause de ces distinctions démasquées et enfin exhibées, c’est encore le principe de l’échange-don (qui dans un monde en marche vers des organisations économiques ‘modernes’ tend à acquérir les contours du pari) qui sanctionne la validité, et auparavant la licéité, d’un système économique bâti sur le risque, et sur la chance. Jean Bodel glose ainsi son fabliau: « nus hom mouteploier ne puet / sanz grant eür, c’est or del mains »<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> L’argent est élevé au rang de commutateur universel, « regula et mensura rerum venalium », d’après le principe (thomiste) à la base des théories économiques formulées (ou, encore mieux, avalisées) par l’Église par rapport aux nouveaux ordres économiques qui modélaient la société occidentale du XIII<sup>e</sup> siècle. À ce propos voir J. Ibanès, *La doctrine de l’Église et les réalités économiques au XIII<sup>e</sup> siècle. L’intérêt, les prix et la monnaie*, Paris 1967. Et pour ultérieurs approfondissement cfr. R. Howard Bloch, *Étymologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen Âge français* (traduit de l’anglais par B. Bonne et J.-Cl. Bonne), Paris, Éditions du Seuil, 1989, pp. 223-235.

<sup>83</sup> Mauss, *Essai sur le don*, p. 67 (*Saggio sul dono*, p. 87).

<sup>84</sup> Mauss, *Essai sur le don*, p. 46 (*Saggio sul dono*, p. 59).

<sup>85</sup> *De brunain la vache au prestre*, vv. 68-69.