

## L'arme des rois Le don et la grâce dans *Gargantua*

Christiane Deloince-Louette

Quelle arme terrible, dit madame Numance ! J'ai presque honte de  
m'en servir. – De quoi veux-tu parler ? – Du plaisir de donner. – Ah !  
c'est une arme de roi, dit monsieur Numance.

Jean Giono, *Les Âmes fortes* (1950)

§I

Plaisir des rois et des âmes charitables, cheville nécessaire des relations sociales, le don et ses pratiques au XVI<sup>e</sup> siècle ont été, depuis une quinzaine d'années, largement étudiés par les historiens. De *L'Essai sur le don* de Nathalie Zemon-Davis jusqu'au tout dernier numéro de la revue *Seizième siècle* qui présente un dossier important intitulé « Étrennes, dons et cadeaux », le don est mesuré, évalué, soigneusement rattaché aux *personae* du donataire et du donateur, surtout si ce dernier occupe de hautes fonctions<sup>1</sup>. Car c'est à cette

<sup>1</sup>N. Zemon-Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle*, trad. D. Trierweiler, Paris, Éditions du

époque que se développe la réflexion humaniste sur l'institution du prince et sur l'exercice délicat de la libéralité, réflexion enrichie des éditions nouvelles des trois grands traités de philosophie morale de l'Antiquité (l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, *Les Devoirs* de Cicéron et *Les Bienfaits* de Sénèque) et, en même temps, des définitions du noble et de l'homme de cour qu'élabore un ouvrage comme *Le livre du courtisan* de Castiglione paru en 1528 et dont on connaît le succès à la cour de François I<sup>er</sup><sup>2</sup>. Don, faveur, grâce, libéralité et générosité, gratitude et reconnaissance, honneur et amitié, les mots sont divers pour dire l'importance de la notion et la complexité des échanges qu'elle favorise. Diversité incommode : ne contribue-t-elle pas à rendre opaque un geste dont la portée devrait se mesurer à ses effets pour être évaluée à son juste prix ?

§2

C'est dans ce cadre que je voudrais reprendre à nouveaux frais les pratiques du don que Rabelais met en scène dans *Gargantua* et suggérer, après d'autres, que Rabelais use de la fiction pour démêler les tenants et aboutissants d'un geste royal ambigu. Car comment concilier le geste libre et auguste du prince – son (bon) plaisir de donner – qui apparaît comme le signe même de sa souveraineté, avec l'exigence d'harmonie et de concorde que le prince doit garantir, à sa cour comme dans son royaume et dans les relations avec ses voisins ? Il s'agit donc de pratiques et non de théorie, même si Rabelais a lu à coup sûr Cicéron et Sénèque, Aristote et Castiglione ; de pratiques qui opposent dès l'abord deux camps, celui des géants, Grandgousier et Gargantua, et celui de Picrochole, ceux qui donnent et celui qui prend. Les premiers l'emportent, le second se prive lui-même par la fuite d'une réconciliation que la générosité des premiers ne lui aurait sans doute pas refusée. Cependant, au sein du camp vainqueur, l'usage du don est-il identique<sup>3</sup> ?

§3

*Gargantua* peut se lire comme l'histoire d'une transmission monarchique, d'un passage de relais dans un monde en pleine mutation, passage dont Rabelais s'est fait le té-

---

Seuil, 2003 (*The Gift in Sixteenth-Century France*, The University of Wisconsin Press, 2000) ; N. Le Roux, *La Faveur du roi. Mignons et courtisans au temps des derniers Valois (vers 1547 - vers 1589)*, Seyssel, Champ Vallon, 2000 ; *Seizième siècle* n°13, 2017, Paris-Genève, Droz, 2017. Pour une perspective anthropologique, voir M. Godelier, *L'Énigme du don*, Paris, Flammarion, 1996, qui critique et prolonge M. Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, I, 1923-1924, p. 30-186.

<sup>3</sup>Sur la pratique du don dans *Gargantua*, voir D. Ménager, « La politique du don dans les derniers chapitres du *Gargantua* », *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 8, 1978, p. 179-191 ; G. Polizzi, « Thélème ou l'éloge du don : le texte rabelaisien à la lumière de l'*Hypnerotomachia Poliphili* », *Bulletin de l'association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, 1987, vol. 25, n° 1, p. 39-59 ; P.-L. Vaillancourt, « Économie de la libéralité », P.-L. Vaillancourt et M.-F. Wagner (dir.), *De la grâce et des vertus*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 75-105 ; et B. Périgot, « L'éloge ambigu du prince dans le *Gargantua* de Rabelais », I. Cogitore et F. Goyet (dir.), *L'Éloge du prince : de l'Antiquité au temps des Lumières*, Grenoble, ELLUG, 2003, p. 189-208.

moins explicite dans le chapitre VIII de *Pantagruel*. À côté d'oppositions tranchées comme celles qui existent entre l'ancienne religion et l'évangélisme ou entre la scolastique et l'humanisme, il met en place des glissements subtils pour dire conjointement l'importance de la transmission – les ruptures n'excluent pas les héritages – et les nouvelles orientations que connaît la société de son temps. Durant les épisodes de la guerre picrocholine, il me paraît donc essentiel de distinguer précisément entre le père, Grandgousier, et le fils, Gargantua, son héritier dans un monde nouveau. Si Grandgousier et Picrochole – liés par une « ancienne amitié » – appartiennent sans doute à la même génération, Gargantua est le produit de l'éducation humaniste de Ponocrates et en révèle le succès durant la guerre : timide au début, il s'affirme progressivement comme un prince orateur et, dans son cas, la parole valorise un *ethos* royal qui n'est plus tout à fait celui de son père.

§4

Je voudrais donc étudier dans le récit le passage d'une conception médiévale du don à une pratique moderne qui remet en vigueur le concept antique de *gratia*, concept éthique, rhétorique, politique dont les multiples formes jalonnent le récit de Rabelais : le don, la faveur d'une part, donc l'amitié entre les hommes, entre les peuples et son maintien ; d'autre part la reconnaissance du prince à l'égard de ses sujets, des sujets à l'égard du prince, et la clémence à l'égard des vaincus. C'est le juste maniement de la *gratia* qui permet à Gargantua de sauver son pays et de préparer un règne dont l'harmonie à venir doit témoigner de la grâce divine qui le protège ou qui en protège les princes. Pour plus de clarté, je m'appuierai sur trois personnages : Grandgousier le père, Gargantua le fils et frère Jean le moine, trois personnages assurément vertueux dont les relations permettent d'éclairer la fonction politique et civile du don.

#### GRANDGOUSIER OU LE DON LIBÉRAL

§5

Décrit dès le début du récit comme un homme bon et généreux, Grandgousier « le bon homme » se caractérise par sa libéralité<sup>4</sup>. Donner relève chez lui à la fois de la vertu naturelle et de l'exercice de la largesse telle qu'elle était attendue du roi dans le monde médiéval. Les exemples en sont bien connus : le banquet de tripes offert au début du récit, auquel répond le banquet qui accueille Gargantua et ses compagnons au chap. XXXVII (p. 343), tous deux caractérisés par l'abondance ; les dons magnifiques durant la guerre picrocholine, dons de compensation qui visent à « acheter paix » (chap. XXXII) et dons libéraux ou gracieux à l'égard des compagnons de son fils qui ont bien combattu. Plus

<sup>4</sup> *Gargantua*, éd. M. Huchon, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2007, respectivement chap. IV p. 67 et chap. VII p. 87 ; chap. XXVIII, p. 275 (toutes mes références renvoient à cette édition). « Bon homme » est aussi un qualificatif d'Ulrich Gallet, le sage ambassadeur de Grandgousier.

qu'à la libéralité, le geste de Grandgousier ressortit à la largesse, c'est-à-dire à la profusion, à l'abondance, ce que soulignent les quantités astronomiques de fouaces ou d'argent qu'il manipule<sup>5</sup>. Certes les deux vont de pair comme l'indique la définition de libéralité que donne Brunetto Latini dans *Li Livres dou tresor* (XIII<sup>e</sup> siècle) :

Libéralités est une vertu ki donne et fet benefices. Ceste meisme vertu est apelee cortoisie ; mais quant ele est en volenté, nous l'apelons benignité, et quant ele est en oeuvre, nous l'apelons largece. CESTE vertu est toute en doner et en guerredoner, et par ces .ii. choses somes nous religieus vers Dieu Nostre Soverain Pere et pitieus a nostre pere et a nostre mere et as nos parens et a nostre païs et amables a tous et reverans as plus grans et misericordieus as besoigneus et non nuisans as plus foibles et concordans a nos voisins<sup>6</sup>.

§6

Mais si nous regardons les effets de la libéralité de Grandgousier, il semble que le roi vertueux manque son but. Les cinq charretées de fouaces et autres réparations, dons superfétatoires puisque les fouaces prises ont déjà été payées comme le texte le dit à deux reprises (« le tout avoit esté bien payé » p. 299 ; « elles furent très bien payées » p. 301), ne font qu'exciter davantage Picrochole et son lieutenant Toucquedillon, persuadés que ces dons sont ceux d'un homme pris de peur. Le don, refusé comme tel, est alors *retenu* comme prise de guerre. Au chapitre XLVI, Toucquedillon est l'occasion d'un nouvel échec du roi. Alors qu'il a été fait prisonnier par frère Jean, Grandgousier lui remet sa rançon et lui offre en sus, « par present honorable », « une belle espée de Vienne, avecques le fourreau d'or faict à belles vignettes d'orfèverie, et un collier d'or pesant sept cens deux mille marcz, garny de fines pierreries, à l'estimation de cent soixante mille ducatz, et dix mille escuz » (p. 413). Or, c'est à cause de cette épée que le lieutenant de Picrochole est mis en pièces par les archers de ce dernier après avoir tué Hastiveau qui l'accusait de corruption<sup>7</sup> (p. 421). Comme précédemment avec les fouaces, le don superfétatoire semble avoir pour but secret d'affirmer une supériorité qui contredit implicitement l'humanité que le titre du chapitre attribuait à Grandgousier (« Comment Grandgousier traicta humainement Toucquedillon prisonnier »). La critique devient explicite dans la bouche de frère Jean à la fin du chapitre LXVI. À Grandgousier qui lui avait fait remettre soixante et deux mille saluz pour la prise de Toucquedillon, le moine rend la somme en disant :

<sup>5</sup>Voir M. Bideaux, « La libéralité du prince : entre chevalerie et humanisme », *Histoire & littérature au siècle de Montaigne. Mélanges offerts à Claude-Gilbert Dubois*, Genève, Droz, 2001, p. 257-267.

<sup>6</sup>B. Latini, *Li Livres dou tresor*, II, 94, « De liberalité, qui est la seconde branche de justice ».

<sup>7</sup>L'épisode n'est pas sans rappeler l'échange des funestes présents entre Hector et Ajax au chant VII de l'*Iliade* (v. 303-305), échange immortalisé par l'adage « *Hostium munera non munera* » répertorié par Érasme (*Adages*, I, III, 35) et repris par Alciat. Voir N. Zemon-Davis, *Essai sur le don, op. cit.*, p. 91 et p. 96.

Syre ce n'est ores, que vous doibvez faire telz dons. Attendez la fin de ceste guerre, car l'on ne sçait quelz affaires pourroient survenir. Et guerre faicte sans bonne provision d'argent, n'a q'un soupirail de vigneur. (p. 415)

§7 Grandgousier promet alors « honneste recompense » à tous ceux qui l'auront bien servi, et la récompense devient effective au chapitre LI<sup>8</sup>.

§8 L'attitude de Grandgousier est donc à la fois valorisée comme attitude royale et libérale, et critiquée comme inappropriée ou excessive<sup>9</sup>. La politique du don qu'il pratique est proche de celle d'Alpharbal, le roi vaincu de Canarre, pour qui les dons du vainqueur sont une charge qu'il tente d'alléger par un contre-don qui doit l'aider à reconquérir une forme de liberté et d'autorité. Dans ce récit, fait par Gargantua au début de sa *concion* aux vaincus (chap. L), Nathalie Zemon-Davis voit, après Daniel Ménager, un écho de la pratique du potlach<sup>10</sup>. Avec une « incroyable debonnaireté », Grandgousier renvoie Alpharbal « en saufconduyt, chargé de dons, chargé de graces, chargé de toutes offices d'amytié » (p. 439). Alpharbal et ses sujets offrent alors « entierement leurs terres, domaines et royaulme » et des richesses colossales. Grandgousier refuse et n'accepte qu'un tribut qu'Alpharbal augmente libéralement chaque année de façon exponentielle et qui devra, conclut Gargantua, donner lieu à un nouveau refus<sup>11</sup>. On voit comment le don s'inscrit alors dans un cercle vicieux qui ne satisfait ni le vaincu ni le vainqueur.

§9 Les mises en garde contre les excès de la libéralité ne manquent pas au XVI<sup>e</sup> siècle. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote distinguait déjà entre le généreux et le prodigue, dont la dépense est mal mesurée ou mal appropriée :

Mais au moins il [le généreux] n'ira pas donner à ceux qu'il ne doit pas ni quand il ne doit pas, ni commettre toutes les autres fautes de ce genre, car son action ne traduirait plus alors la générosité et, après ces dépenses, il n'aurait plus de quoi dépenser pour ce qu'il doit. Comme on l'a dit, est en effet généreux celui qui dépense en fonction de son avoir et pour ce qu'il doit, alors que l'excessif est prodigue<sup>12</sup>.

<sup>8</sup>L'adjectif *honneste*, compris au sens de juste, pourrait désigner la prise de conscience de la nécessité de la mesure. On peut d'ailleurs rapprocher l'expression d'une promesse similaire faite par Gargantua au début du chapitre XLVII, de « grandz dons à ceulx qui feroient quelques prouesses », où le don retrouve sa juste place dans le système hiérarchisé des récompenses (*l'honneste recompense* convient au *service* ; les *grands dons* rétribuent les *prouesses*).

<sup>9</sup>Voir B. Périgot, art. cité.

<sup>10</sup>M. Mauss, *Essai sur le don*, op. cit., p. 9-10.

<sup>11</sup>« [...] et tant tousjours croissent de leur bon gré, que serons contrainctz leurs inhiber de rien plus nous apporter » (p. 443).

<sup>12</sup>Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1 (trad. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 184) : l'*eleuthériotès* est toujours à évaluer par rapport à ses deux excès que sont la prodigalité et l'avarice.

§10 Au chapitre XVI du *Prince*, Machiavel insiste, lui, sur les risques économiques de la générosité. Le prince sage ne se souciera pas d'être ou non qualifié de ladre et ne cherchera pas à tout prix la réputation de générosité. Car pour conserver ce renom, il risque d'écraser ses sujets sous les impôts, ce qui le rendra odieux, et de devenir pauvre.

Il n'est chose qui se consume elle-même comme la libéralité : à mesure que vous en usez, vous perdez la faculté d'en user et vous devenez pauvre et méprisable ou bien, pour fuir la pauvreté, rapace et odieux. Parmi toutes les choses dont un prince doit se garder, il y a le fait d'être méprisable et odieux, et la libéralité vous mène à l'un et à l'autre<sup>13</sup>.

§11 Grandgousier n'en est pas là ! Le cadre utopique de *Gargantua* dispense Rabelais de se soucier outre mesure des dépenses de ses princes. Mais, à travers les effets manqués des dons du roi, il pose la question de la pertinence du don. Autrement dit, ce n'est pas la vertu de Grandgousier qui est critiquée (au contraire !) mais son application. Le don est ici perçu d'un point de vue pratique et non philosophique<sup>14</sup>.

§12 Qu'en est-il de Gargantua ? Enfant de la modernité, né avec l'imprimerie et l'éducation humaniste, Gargantua se trouve à l'intersection de deux systèmes. Celui du don paternel, qu'il pratique à sa manière, ludique et gigantesque, durant la première partie du récit. Celui de la relation amicale avec un groupe de compagnons, qui se constitue durant ses études à Paris et se consolide par la guerre picrocholine. Il faut regarder ces deux moments, où le géant fait l'apprentissage de la grâce ou *gratia* avant de la mettre en pratique.

### GARGANTUA (I) : L'APPRENTISSAGE DE LA GRÂCE

#### Gargantua et Janotus : le conflit de deux systèmes

§13 À son arrivée à Paris, le jeune Gargantua, encore mal dégrossi, a l'occasion d'exercer sa libéralité à deux reprises. Premièrement, en offrant un *proficiat* parodique aux Parisiens ; deuxièmement, en donnant libéralement à Janotus de Bragmardo la saucisse et les chausses qu'il demandait, indépendamment du succès de sa mission. Précisons.

<sup>13</sup>Machiavel, *Le Prince*, traduit de l'italien, préfacé et annoté par G. Luciani, Paris, Gallimard, « Folio bilingue », 1995, chap. XVI, p. 209. Dans son *Institution du prince*, Budé met également en garde contre une libéralité mal comprise : voir B. Petey-Girard, « Libéralité humaniste – mérite humaniste », *Le Verger*, bouquet 2, juin 2012. Disponible sur : <http://cornucopia16.com/blog/2014/01/21/le-verger-bouquet-ii-la-liberalite-au-xvie-siecle/>.

<sup>14</sup>C'est la différence, me semble-t-il, avec la réflexion sur le don à l'œuvre dans l'*Hypnerotomachia Poliphili*, de Francesco Colonna. Voir G. Polizzi, art. cit.

§14           Objet lassé de la curiosité des Parisiens, Gargantua s’installe sur les tours de Notre-Dame et déclare :

Je croy que ces marrouffles veulent que leurs paye icy **ma bien venue et mon proficiat**. C’est raison. Je leur voyz **donner le vin**. Mais ce ne sera que par rys.  
(chap. XVIII, p. 167, je souligne)

§15           Le don a en effet bien mauvaise grâce puisque le géant se venge des Parisiens en les noyant sous un déluge d’urine qui en tue « deux cens soixante mille, quatre cens dix et huit. Sans les femmes et les petits enfants. » (p. 169). Rejeté dans la sphère burlesque (« par rys »), il présente pourtant les mêmes caractéristiques d’abondance et d’excès que ceux de Grandgousier. L’épisode de Janotus s’inscrit aussi dans un contexte de farce. Au théologien qui vient réclamer avec une belle harangue les cloches de Notre-Dame ravies par le géant, Gargantua donne libéralement chausses et saucisses promises par la faculté. Or le don récompense ici non le succès de la harangue – les cloches ont déjà été rendues – mais la prestation comique de l’orateur. Don libéral, il est de plus cause de trouble puisque Janotus, se voyant dénier par l’université la récompense promise, se lance dans un débat acerbe : « Il leurs remonstra que ce avoit esté *de gratis* et de sa liberalité par laquelle ilz n’estoient mie absoubz de leurs promesses ». (chap. XX, p. 189). Mais sans succès, d’où s’ensuivent colère, accusations violentes et procès perpétuel.

§16           Qui a tort ? Qui a raison ? Le don libéral, *de gratis*, qui ne tient qu’à la libre volonté du prince, relève-t-il ou non du système de récompense institué par l’université ? Il y a conflit, on le voit, entre deux systèmes : celui de la libéralité et celui de la rémunération ou récompense (ce qu’on doit selon promesse ou contrat). Le premier peut-il se substituer au second ? Non, dit Janotus, prêt à recevoir des deux côtés<sup>15</sup>. Le « cas perplexe » montre une nouvelle fois le trouble introduit par le don libéral ou, du moins, son mauvais usage. Or, le même épisode voit s’instaurer une nouvelle relation entre Gargantua, qui a rendu les cloches, et les Parisiens, nouvelle relation que dit clairement le changement de lexique :

Les premiers jours ainsi passez, et les cloches remises en leur lieu : les citoyens de Paris par **recongnoissance** de ceste honnesteté se offrirent d’entretenir et nourrir sa jument tant qu’il luy plairoit. Ce que Gargantua **print bien à gré**. (p. 193)

§17

---

<sup>15</sup>Le contexte est aussi satirique, opposant la générosité du prince et l’avarice de l’université qui, faculté de théologie (du moins dans les premières éditions du récit), ne sait pas même faire l’aumône, comme en témoigne l’emploi du mot *bribe* (aumône faite aux mendiants), rétorqué méchamment à Janotus (p. 189).

*Reconnaissance, gré* relèvent du lexique de la *gratia* qui instaure des relations positives et réciproques entre les deux parties. Le concept antique de *gratia* est en effet un concept clé des relations sociales. Claude Moussy, dans un ouvrage ancien mais très utile, l'a analysé dans ses multiples acceptions : d'abord à valeur religieuse, le terme explicite les relations de gratitude et de reconnaissance et accompagne fréquemment la louange (*laus*). Son emploi dans la sphère profane l'associe ensuite à la joie (*gratulari* a tout ensemble les sens de *rendre grâces, féliciter* et *se réjouir* de même que *gratulatio* dit l'*action de grâces, la félicitation* ou la *joie*), puis à l'obligeance ou grâce, qualités fondamentales dans la sphère politique et civile. Traduit, dans son sens actif, par reconnaissance ou faveur que l'on confère, *gratia* peut, dans son sens passif, désigner la faveur dont on est l'objet, donc l'amitié et la réconciliation. Associé au grec *khâris*, il renvoie également au charme, à l'agrément, donc à la bonne grâce d'une personne et retrouve un sens religieux dans le christianisme où la grâce (*gratia*), don de Dieu, signifie la relation privilégiée que Dieu noue avec ses fidèles<sup>16</sup>. On laissera de côté pour le moment ce dernier sens pour privilégier ceux qui rendent compte de la nouvelle relation que Gargantua, prince bientôt humaniste, institue avec ceux qui l'entourent, et dont les Parisiens sont les premiers bénéficiaires.

§18

Ou les seconds, si l'on remonte à la rencontre avec Eudémon le jeune page (chapitre XV). Élève modèle des humanistes, le page prononce un éloge en bonne et due forme rhétorique devant un Gargantua muet et abattu. La bonne grâce d'Eudémon, son charme dirait-on aujourd'hui, tient d'abord à l'attitude obligeante qui est la sienne au moment où il va prendre la parole : « le bonnet au poing, la face ouverte, la bouche vermeille, les yeux assurez, et le regard assis suz Gargantua » (p. 157). Certes ses propos, conformes aux lieux rhétoriques de l'éloge, sont bien peu appropriés au personnage mal dégrossi qu'il a en face de lui, mais est-ce important ? Ce qui compte, c'est la relation de service mutuel que la fin du discours met en valeur :

[...] enfin le prioit qu'il le vouldist retenir pour le moindre de ses serviteurs. Car aultre don pour le present ne requeroit des cieulx sinon qu'il luy feust **fait grace** de luy complaire en quelque service **agreable**. (p. 157)

§19

Le don requis s'inscrit ici dans un double échange puisque la *gratia* est à la fois la faveur que le prince ferait à Eudémon en acceptant son offre de service et l'obligeance que le page mettrait à lui complaire en retour. La réaction de Gargantua, on le sait, n'est pas celle attendue mais, dans la suite du récit, Eudémon fait partie du cercle des compagnons du prince : son offre a été acceptée.

<sup>16</sup>C. Moussy, *Gratia et sa famille*, Paris, Presses universitaires de France, 1966.



## L'apprentissage de la (bonne) grâce

§20 L'éducation de Gargantua consiste pour une part à acquérir la (bonne) grâce dont Castiglione a montré l'importance pour son courtisan idéal :

Je veux donc que le Courtisan, outre la noblesse, soit fortuné en ce qui concerne les dons naturels, et ait par nature non seulement l'esprit et une belle forme de corps et de visage, mais aussi une certaine grâce, et, comme on dit, un air qui de prime abord le rende agréable et aimé de tous ceux qui le voient. Et cela doit être comme un ornement qui harmonisera et accompagnera tous ses actes, et assurera à première vue qu'un tel homme est digne du commerce et de la faveur de chaque grand seigneur<sup>17</sup>.

§21 La grâce désigne l'agrément du visage et du corps, l'air obligeant qui à la fois plaît et donne le sentiment de la dignité. Pour Castiglione, elle doit être avant tout l'apanage de la noblesse et assurer la faveur des grands. Les Thélémites, pleins de bonne grâce et de franc vouloir, en seront bientôt des illustrations éloquentes.

§22 La dimension religieuse de la notion n'est pas oubliée dans l'éducation du prince. Si, au début du chapitre XXII, on voyait Gargantua « tout lordement grignotant d'un trançon de grâces » (p. 201), le chapitre suivant le montre « rendant grâces à dieu » avec ses compagnons « par quelques beaulx canticques faictz à la louange de la munificence et benignité divine ». (p. 225). L'action de grâces, signe extérieur de la foi évangélique, est fréquente chez le prince dont la prière inscrit les moindres faits sous l'égide de la grâce divine.

Si prioient dieu le createur [...] : et luy **rendant grace** de tout le temps passé, se recommandoient à sa **divine clemence** pour tout l'advenir. (p. 237)

§23 L'action de grâces est à la fois remerciements pour les bienfaits reçus, donc gratitude, et expression de la confiance à l'égard d'un Dieu qui accordera encore à l'avenir d'autres bienfaits à ses fidèles<sup>18</sup>. Dans le même ordre d'idées, on notera que la devise évangélique de Gargantua donnée au chapitre VIII – « la charité ne cherche pas son propre avantage » – reformule la définition de la *khâris* chez Aristote : « un service rendu à une

<sup>17</sup>Éd. cit., livre I, p. 39. Sur cette question, rappelons les ouvrages pionniers de N. Elias, *La Civilisation des mœurs*, 1969 pour la traduction française) et *La Société de cour*, Paris, 1974. Pour un approfondissement des liens entre vertu et noblesse, voir aussi *Noblesse oblige*, N. Le Roux et M. Wrede (dir.), *Identités et engagements aristocratiques à l'époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017.

<sup>18</sup>Pour le sens d'« actions de grâces » en contexte chrétien, voir C. Moussy, *op. cit.*, p. 115.

personne qui en fait la demande, non pas en contrepartie de quelque chose ni dans l'intérêt de celui qui rend le service mais dans le seul but d'avantager celui qui le reçoit<sup>19</sup> ». La charité est évidemment une autre grâce.

§24 C'est donc à une refondation des relations d'échange que le lecteur assiste dans les chapitres de l'éducation humaniste de Gargantua. Entre le prince et ses compagnons, entre le prince et Dieu, la *gratia* transforme la donne. Au cercle vicieux du don libéral, tentative dissimulée d'imposer à l'autre son autorité et sa puissance, se substitue le cercle vertueux des grâces qui dit la réciprocité plutôt que la hiérarchie. De ce cercle vertueux, les trois Grâces de Thélème sont l'emblème, emblème des relations que le prince doit entretenir avec ses compagnons, avec ses sujets, et dont les anneaux de Gargantua, « signe[s] antique[s] de noblesse », constituaient déjà, par leur circularité, une préfiguration<sup>20</sup>.

### GARGANTUA (2) : LA GRATITUDE ET COMMENT LA FAIRE NAÎTRE

§25 Reste à Gargantua à mettre en pratique la *gratia*, c'est-à-dire à en faire un instrument de gouvernement. C'est l'objet de la *concion* aux vaincus du chapitre L, long discours « du trône » où le prince victorieux pacifie les relations avec le royaume voisin ; mais discours de rupture, à mon sens, avec la politique du don menée par Grandgousier.

§26 La première parole officielle du prince, prononcée devant « tous ceulx qui restaient là de la part de Picrochole » et « presens tous ses Princes et capitaines », est en effet, à bien des égards, une déclaration de politique intérieure et extérieure. Le discours, qui occupe la totalité du chapitre L, est composé de deux grands mouvements : d'abord le rappel de la conduite « débonnaire » de Grandgousier à l'égard d'Alpharbal, roi de Canarre vaincu ; ensuite, les décisions prises par Gargantua à l'encontre des vaincus de la guerre picrocholique. Le père, puis le fils ; l'exemple (et l'héritage), et son application. À première vue, le discours développe un parallèle ou une comparaison – tel père, tel fils – ce que laisse entendre la transition :

Ne voulant doncques aulcunement degenerer de la debonnaireté hereditaire de mes parens, maintenant je vous absoulz et delivre, et vous rends francs et liberes comme par avant. (p. 443)

§27 Dans la société nobiliaire en cours de constitution, *dégénérer*, c'est-à-dire ne pas se conformer à la vertu des pères, est la pire des fautes. Gargantua en est conscient et l'évite,

<sup>19</sup> *Rhétorique*, II, 7, trad. P. Chiron p. 305-306.

<sup>20</sup> Éd. cit, chap. VIII, p. 101.

comme le souligne l'emploi de l'adjectif « héréditaire ». *Débonnairété* signifie en effet, selon Huguet, « noblesse, générosité, bonté » et s'associe volontiers à la clémence<sup>21</sup>. Cependant, il faut remarquer que la *débonnairété* dont Gargantua se réclame n'a ici d'autre épithète que « héréditaire » alors que, lorsqu'elle s'appliquait à Grandgousier dans la première partie du texte, elle était dite « incroyable ». De fait, Gargantua ne souligne la dimension héréditaire de la transmission des vertus que pour mieux réorienter ensuite son action. Comment Grandgousier a-t-il traité Alpharbal ? Il l'a renvoyé chez lui « chargé de dons, chargé de grâces, chargé de toutes offices d'amitié ». La critique a depuis longtemps souligné la dimension excessive de ces charges : les dons et les grâces écrasent littéralement le roi vaincu, dans une phrase elle-même lourde d'un rythme ternaire et d'une cadence majeure. Aussi, on l'a dit, Alpharbal n'a de cesse de rivaliser avec son vainqueur : à la « gracieuseté honeste » il faut répondre par l'« honesteté gracieuse » qui est ici surenchère perpétuelle. Comme dit Daniel Ménager, la guerre continue par d'autres moyens !

§28

Gargantua ne condamne pas explicitement cette situation. Mais le peut-il ? L'éloge du père et de ses vertus (qui sont réelles) est ici nécessaire pour justifier la transmission du pouvoir. Cependant, les termes qu'il emploie sont ambigus :

C'est la nature de gratuité. Car le temps qui toutes choses ronge et diminue, augmente, et accroist les biensfaictz, par ce q'un bon tour liberalement faict à homme de raison, croist continuellement par noble pensée et remembrance. (p. 443)

§29

Si le comportement d'Alpharbal peut jeter un doute sur le qualificatif d'« homme de raison », il faut surtout noter qu'il correspond mal à la définition de Gargantua. La gratitude du roi vaincu, en effet, loin de s'exprimer sur un plan moral et abstrait, par « noble pensée et remembrance », se dit concrètement, en espèces sonnantes et trébuchantes (« neuf mille trente et huit grandes nauفز onéraires, menant non seulement les thésors de sa maison et lignée royale, mais pres que de tout le pays »). C'est que Gargantua définit non le don libéral mais la grâce au sens de gratitude, entendue comme le

<sup>21</sup>Huguet, *Dictionnaire de la langue du XVI<sup>e</sup> siècle, s.v.*, qui cite en particulier Amyot : « Alexandre suyvnt son ordinaire clemence et debonnaireté, reconforta la calamité de ces pauvres affligez. » (trad. de Diodore, XVII, 14) ; et É. Pasquier : « Le roy est tousjours nostre roy. La debonnaireté est en luy, la soumission doit estre en nous. » (*Recherches de la France*, IX, 2). L'adjectif *debonnaire* est de même très positif comme le souligne une citation d'Henri Estienne tirée de la *Precellence du langage françois* : « Or faut-il bien que *debonnaire* ait eu une grande emphase, veu que nos ancestres, pour monstrier la bonne nature du roy Louys I, l'appelerent (par forme de surnom) Debonnaire [...] choisissans ce mot entre plusieurs, comme le plus convenable ». (*ibid.*)

sentiment que l'on veut faire naître chez autrui et qui est celui-là même que Gargantua orateur veut faire naître chez ceux qui l'écoutent. Dans les traités de rhétorique antique, la *gratia* est en effet une émotion (*pathos* ou *motus*) que Cicéron dans le *De Inventione* définit ainsi :

gratiam, quae in memoria et remuneratione officiorum et honoris et amicitiarum obseruantiam teneat  
 gratitude, ce qui nous conduit à conserver le souvenir des services rendus, des honneurs, des amitiés et à les payer de retour<sup>22</sup>.

§30

Une telle définition correspond à l'entrée en matière de la *concion* :

Nos peres, ayeulx, et ancestres de toute memoyre, ont esté de ce sens et ceste nature : que des batailles par eulx consommées ont pour signe memorial des triumphes et victoires plus voluntiers erigé trophées et monumens es cueurs des vaincuz par **grace** : que es terres par eulx conquêtes par architecture. (p. 437)

§31

Dans ce contexte, le terme de *grâce* désigne, je crois, non la mansuétude comme le voudrait la note lexicale de Mireille Huchon, mais le sentiment de gratitude qui doit naître dans le cœur des vaincus<sup>23</sup>.

§32

Or c'est à faire naître ce sentiment dans le cœur des sujets de Picrochole que tend la clémence de Gargantua, une clémence bien tempérée qui n'exclut pas la sévérité. La deuxième partie du discours énonce la politique nouvelle : loin d'être « chargés de dons », les vaincus seront, pour les uns reconduits en sécurité chez eux, et pour les autres, justement punis. Avec clairvoyance, Gargantua prépare l'avenir : il remet le royaume de Picrochole aux hommes les plus prudents (« les anciens princes et gens savants »), prend soin de l'éducation du fils de Picrochole en le confiant à Ponocrates pour mieux le préparer à régner en son temps. Et il demande qu'on lui livre les responsables de la guerre, pour donner l'exemple et éviter une « pernicieuse confiance de grace ». Ce qui est fait. Le discours du prince, aboutissement du long processus de l'éducation humaniste, est un discours de réconciliation des deux parties, mais qui ne veut pas rétablir les choses en l'état

<sup>22</sup>II, 66 (texte établi et traduit par G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 176). On trouvera une définition identique en II, 161 (p. 225).

<sup>23</sup>La lettre que Pantagruel écrit à son père au chapitre IV du *Quart Livre* reprend la même idée : « Ainsi pourray je dire que l'excès de vostre paternelle affection me range en ceste angustie et necessité, qu'il me conviendra vivre et mourir ingrat. Si non que de tel crime soys relevé par la sentence des Stoiciens : lesquelz disoient troys parties estre en benefice. L'une du donnant, l'aulture du recepvant, la tierce du recompensant : et le recepvant tresbien recompenser le donnant, quand il accepte voluntiers le bienfaict, et le retient en soubvenance perpetuelle ». (éd. cit., p. 109-111).

antérieur, ce que semblait souhaiter Grandgousier<sup>24</sup>. La *prudentia* du prince humaniste se lit explicitement dans l'emploi anaphorique du verbe *considérer* (p. 445) qui désigne une décision mûrement réfléchie et argumentée, et dans le choix de deux exemples historiques importants : Moïse et Jules César, grandes figures de gouvernants déjà vantées par Machiavel<sup>25</sup>. L'*ethos* bienveillant de Gargantua, qui a insisté sur ses dispositions héréditaires à la clémence, trouve donc son complément dans la gratitude (ici comme *pathos*) qu'il veut inspirer<sup>26</sup>. Mais cette gratitude ou reconnaissance s'accompagne d'un autre *pathos* qui est la crainte, crainte du châtement mérité pour les coupables. La « pernicieuse confiance de grace » serait donc à comprendre comme une confiance excessive dans la grâce, au sens de clémence ou faveur, du prince. Pour que naisse la gratitude (*gratia*) chez les vaincus, il faut que cette gratitude s'accompagne d'une crainte salutaire. C'est à cette condition que le cercle des grâces peut être rétabli, sur de nouvelles bases politiques. Gargantua, à la différence de son père, n'achète pas la paix, il la fait. Et non seulement il la fait, mais il l'institue de manière durable ... grâce à frère Jean.

#### GARGANTUA ET FRÈRE JEAN, UN COUPLE FONDATEUR

§33

Le personnage de frère Jean joue un rôle fondamental, non seulement dans la guerre microcholine mais dans la fondation de Thélème, utopie de la *gratia* en tant qu'elle se propose de résoudre le conflit implicite entre la toute-puissance du prince et l'harmonie égalitaire qui doit régner entre les sujets. Frère Jean, on l'a vu, refuse le système du don : il critique les dons inappropriés de Grandgousier et oppose à Gargantua qui lui offre à la fin de la guerre l'abbaye de Seuillé une fin de non-recevoir. Le moine, fidèle à son vœu de pauvreté, récuse toutes richesses et tout pouvoir au profit d'une invention intellectuelle et spirituelle, celle d'une abbaye au rebours de toutes les autres.

§34

Cependant, s'il refuse le don, à la fois comme système et comme bien, il ne s'exclut pas du système de la *gratia*. Au don, il substitue une requête, demande de faveur et récompense de « service agréable » :

Si vous semble que je vous aye fait, et que puisse à l'advenir faire **service agreable**,  
oultroyez moy de fonder une abbaye à mon devis. (p. 453)

<sup>24</sup>Pour les emplois de *gratia* au sens de réconciliation chez Cicéron, voir C. Moussy, *op. cit.*, p. 365-369.

<sup>25</sup>Pour Moïse, voir *Le Prince*, chap. VI (éd. citée p. 87-91) ; pour César, *ibid.*, chap. XVI (éd. citée p. 207). Pour le sens intellectuel du verbe *considérer*, qui dit le jugement réfléchi, voir F. Goyet, *Les Audaces de la prudence. Littérature et politique aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2009, p. 353-363.

<sup>26</sup>Et dont témoigne encore l'adverbe *gratieulement*, avec le double sens de bonne grâce et de bienveillance, qui, au chapitre suivant, désigne l'attitude du prince vis-à-vis des sujets qui l'ont bien servi.

§35

Cette substitution va permettre à Gargantua de proposer à son tour sa politique du don, à travers la fondation de Thélème, projet commun du moine et du prince. L'abbaye se construit en effet selon deux axes : un axe vertical, hiérarchique, celui de la bienveillance du prince qui donne la terre de Thélème et fournit de quoi entretenir les Thélémites ; un axe horizontal, celui de l'harmonie égalitaire et de la concorde qui règnent entre les Thélémites, écho de l'harmonie joyeuse du cercle formé par le prince et ses compagnons. L'important est le lien entre les deux axes : le don du prince, autorisé par le truchement de frère Jean, lui-même garant du don efficace, a ici pour but l'intérêt collectif, et même général si l'on considère que Thélème doit être aussi un refuge pour les évangéliques. Le prince devient donc à son tour, par la libéralité ainsi relayée, le garant de l'harmonie et de la concorde – la fontaine des Grâces dans la basse-cour de Thélème (chap. LV), à l'ouverture de la série de chapitres qui décrit le mode de fonctionnement de l'abbaye, dit à la fois l'échange harmonieux (le cercle des Grâces) et l'abondance libérale (les trois Grâces portent des cornes d'abondance).

§36

Le don du prince s'associe alors étroitement à l'image du cercle, celle de l'échange et de la circulation. Un autre texte fondateur à l'ouverture des chapitres consacrés à Thélème l'indique avec force. C'est l'« Inscription mise sus la grande porte de Theleme » (chap. LIII) qui en interdit l'accès aux hypocrites, bigots, pharisiens, autres juges et usuriers ou encore maris jaloux, pour l'autoriser, à rebours, aux nobles chevaliers, prêcheurs évangéliques et dames de haut parage. Le poème alterne huitains et sizains, les strophes hétérométriques étant liées deux à deux par la reprise en anadiplose du dernier terme du huitain, selon un procédé que Benoît de Cornulier nomme rétro-enchaînement<sup>27</sup>. La fin du dernier huitain rappelle que le lieu fut donné par le prince « donneur / Et guerdonneur » et que ce « haut seigneur » veille à pourvoir à toutes les dépenses (« Et pour frayer à tout prou or donné »). Le poème se clôt sur le sizain suivant :

Or donné par don  
 Ordonne pardon  
 À cil qui le donne.  
 Et tres bien guerdonne  
 Tout mortel preud'hom  
 Or donné par don<sup>28</sup>.

<sup>27</sup>B. de Cornulier, « Rabelais Grand Rhétoriqueur. L'enchaînement dans l'«Inscription mise sur la grande porte de Thélème» », *Études rabelaisiennes* XXXIX, 2000, p. 111-124. Un tel procédé contribue à reproduire l'idée d'une chaîne aux maillons bien liés, préfiguration du cercle.

<sup>28</sup>Éd. cit, p. 473.

§37

La structure circulaire du sizain (le dernier vers reprend le premier) inscrit dans la forme du poème la ronde des grâces et autorise, me semble-t-il, deux lectures complémentaires. La première joue de la forme en inclusion : au centre du cercle, le prince, celui qui *donne et guerdonne* (récompense) ; aux deuxième et quatrième vers, le destinataire, évoqué implicitement dans le *pardon* rendu et explicitement dans le *preud'hom*. La deuxième lecture considère le sizain comme deux ensembles de trois vers. Les trois premiers vers correspondent aux trois grâces : celle qui donne (« or donné par don »), celle qui reçoit (« ordonne pardon<sup>29</sup> ») et celle qui rend (« à cil qui le donne »), la reprise du verbe *donner* à la fin du troisième vers mimant à nouveau le cercle sans fin de la grâce. Les trois derniers vers rappellent les exigences éthiques de ce cercle vertueux : du point de vue du prince, dont la récompense doit se faire à bon escient (« [e]t très bien guerdonne »), du point de vue du destinataire du don, chez qui sagesse et dignité sont requises (« [t]out mortel preud'hom ») et du point de vue du présent lui-même, « l'or donné par don », valorisé sans doute en ce qu'il échappe au système mercantile et ne vise ici que le profit intellectuel et spirituel.

§38

Rien n'empêche de voir aussi frère Jean derrière le « mortel preud'hom », frère Jean dont la voix accompagne encore celle du prince dans le dernier chapitre du récit. Son interprétation de l'énigme en prophétie « trouvé aux fondemens de l'abbaye, en une grande lame de bronze », lit dans le poème le récit d'une partie de jeu de paume, quand Gargantua y perçoit « le decours et maintien de verité divine ». Ces deux interprétations sont-elles vraiment contradictoires ? Non, si on les confronte au concept de *gratia* que nous venons d'étudier. Reprenons l'une et l'autre : la lecture chrétienne et évangélique met l'accent sur des troubles à venir qui empliront la terre jusqu'à l'apparition de bouleversements cosmiques, déluge, tremblements de terre, éclipse du soleil et apparition de feux, autrement dit la fin du monde qui annonce le jugement dernier conformément aux prédictions du Christ (par exemple Matth. 24 : 15-30). C'est alors que les élus seront récompensés de leur persévérance et seront comblés de la grâce divine selon le « sort prédestiné<sup>30</sup> ». Dieu doit ainsi récompenser le service de ses fidèles conformément au

<sup>29</sup> *Pardon* a ici le sens de *grâce*. Voir H. Estienne, *Dictionnaire franco-latin* (1549), s. v. : « *pax, venia, remissio, gratia, ignoscentia* ». Le sens religieux, où *pardon* renverrait à la grâce divine, n'est cependant pas à exclure comme le suggère l'emploi du terme « mortel ». Le « hault seigneur » qui donne et guerdonne pourrait aussi désigner le Dieu chrétien qui étend sa grâce sur les mortels qui en sont dignes (conformément à la déclaration de Grandgousier au chapitre XXIX où il considère que Picrochole est abandonné de Dieu).

<sup>30</sup> « Reste en après ces accidens parfaitz / Que les esleuz joyeusement refaictz / Soient de tous biens, et de manne celeste / Et d'abondant par recompense honeste / Enrichis soient » (p. 501).

message de l'évangile. À cette interprétation qui privilégie l'axe vertical – Dieu donne et récompense – frère Jean oppose une lecture ludique, sur l'axe horizontal : la partie de jeu de paume. Deux camps s'affrontent, de manière égalitaire donc sans distinction hiérarchique (« Mesmes les grandz de noble lieu sailliz / De leurs subjectz se verront assailliz ») ; la partie fait rage et met à mal la « machine ronde » qui ne désigne plus la terre mais l'*estenuf*, la balle ; les joueurs, couverts de sueur (« grans eaulx »), sont finalement contraints de cesser le jeu, et se répartissent entre vainqueurs et vaincus. Le jeu de paume dit l'échange – on donne, on reçoit et on renvoie la balle – dans une nouvelle allégorie de la *gratia*, cette fois purement humaine<sup>31</sup>. Entre le politique et le divin, Rabelais n'a pas voulu choisir.

### CONCLUSION

§39 C'est donc à une refondation de la notion de don que nous convie Rabelais dans *Gargantua*. Non plus largesse issue du bon plaisir d'un prince tout-puissant mais usage réfléchi au service du bien commun, le don devenu grâce se nourrit, au début de la Renaissance française, de la richesse sémantique d'un concept clé du monde politique et social romain. De par son sens religieux originel, il permet aussi à Rabelais de tisser des liens étroits entre le monde divin et le monde humain et contribue peut-être à préparer les réflexions à venir sur le roi de droit divin.

§40 L'« arme de roi », ce plaisir de donner où Giono voyait avant tout l'expression du bon plaisir du prince, libéral car libre de toute contrainte, est ainsi mise au service d'une utopie de l'harmonie et de la concorde. Mais elle reste arme toujours – les caffards sont aux portes de Thélème ! – analogue au bâton de la croix de frère Jean ou au double visage du dieu portier Jeanus qui lui ressemble<sup>32</sup>. Le cercle des grâces se définit aussi par l'ensemble de ceux qui en sont exclus.

<sup>31</sup>Rappelons que le jeu de paume, dont je simplifie ici abusivement la complexité, est le lieu privilégié de la sociabilité au XVI<sup>e</sup> siècle : voir M.-M. Fontaine, « Le jeu de paume comme modèle des échanges : quelques règles de la sociabilité à la Renaissance », *Libertés et savoirs du corps à la Renaissance*, Orléans, Paradigme, 1993, p. 99-111.

<sup>32</sup>La parole de frère Jean ouvre et ferme les chapitres concernant Thélème, et fait ainsi le lien entre le passé (guerrier) et l'avenir (pacifique ?) sur quoi se clôt le livre.



**Quelques mots à propos de : Christiane Deloince-Louette**

Maître de conférences en littérature française du XVI<sup>e</sup> siècle à l'Université Grenoble Alpes (UGA) et membre de la composante Rhétorique de l'Antiquité à la Révolution (RARE) de l'UMR 5316 Litt&Arts, Christiane Deloince-Louette s'intéresse essentiellement à la réception d'Homère et aux usages critiques et poétiques de la rhétorique au XVI<sup>e</sup> siècle. Elle a publié plusieurs articles sur Rabelais.

**Pour citer cet article**

Christiane Deloince-Louette, « L'arme des rois », *Op. cit., revue des littératures et des arts* [En ligne], « Agrégation Lettres 2018 », n° 17, automne 2017, mis à jour le : 08/11/2017, URL : <https://revues.univ-pau.fr/opcit/265>.