

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

**Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600**

UMI[®]

Thélème, une nouvelle Jérusalem?

par

Michelle Morin-Asselin

**Mémoire de maîtrise soumis à la
Faculté des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention du diplôme de
Maîtrise ès Lettres**

**Département de langue et littérature françaises
Université McGill
Montréal, Québec**

Novembre 1998

© Michelle Morin-Asselin, 1998



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-50548-0

Canada

Table des matières

Table des matières	ii
Résumé/Abstract	iii-iv
Remerciements	v
Introduction	2
La Jérusalem biblique	7
Pantagruel, un «Nouveau Testament» épique	15
Le rôle de Frère Jean	26
L'abbaye de Thélème	35
Lieux physiques	44
Les vêtements	50
La fontaine des trois grâces	53
L'«Inscription mise sus la grande porte de Theleme»	57
Les Thélémites	64
«Fay ce que voudras»	71
Franc, libre ou serf arbitre	71
«Gens liberes»	75
«Bien nez»	76
«Bien instructz»	77
L'«Enigme en prophetie»	81
Jérusalem	92
Joachim de Flore	93
Jean Calvin	96
<i>La Jérusalem délivrée</i> de Torquato Le Tasse	99
Conclusion	102
Liste des abréviations	108
Bibliographie	109

Résumé

Dans la foulée des travaux d'Edwin M. Duval, plus particulièrement de son livre intitulé *The Design of Rabelais's «Pantagruel»*, nous proposons de démontrer que Thélème est une Nouvelle Jérusalem. En mettant en parallèle les textes bibliques et ceux de Rabelais, nous désirons faire ressortir, par l'analyse textuelle, les liens d'intertextualité qui existent d'abord entre eux, puis avec certains textes importants au seizième siècle (Joachim de Flore, Jean Calvin, Torquato Le Tasse) où il est question d'une Nouvelle Jérusalem.

Pour notre démonstration, nous avons d'abord compilé ce qui a été dit sur Thélème à ce jour. Ensuite, nous avons passé en revue les arguments de Duval qui l'amènent à affirmer que Pantagruel est un «Christ-rédempteur» pour la race des géants, et le *Pantagruel*, un «Nouveau Testament» épique. En accord avec ces conclusions, nous allons un pas plus loin en proposant, qu'à l'instar du Nouveau Testament qui se termine par l'Apocalypse, le cycle rabelaisien *Pantagruel-Gargantua*, se termine, lui aussi, par l'avènement d'une Nouvelle Jérusalem.

Pour ce faire, nous établissons que le rôle de Frère Jean dans l'épisode de Thélème n'est pas arbitraire. Son personnage emprunte certaines caractéristiques qui évoquent l'apôtre Jean, lequel a eu une vision de la Jérusalem céleste. Afin de justifier le rôle du moine, nous abordons le thème de l'amour et nous présentons le concept du royaume de Dieu.

Avant d'examiner les particularités des lieux physiques pour faire ressortir les similitudes que le texte rabelaisien comporte avec les écrits des prophètes qui décrivent la Nouvelle Jérusalem, nous récapitulons sommairement l'histoire de la fondation des abbayes antérieures et de celles de l'époque afin de réfuter la déclaration selon laquelle Thélème serait une contr'abbaye, un antimonastère.

Une attention spéciale est accordée aux Thélémites et la maxime sur laquelle se base leur façon de vivre et de penser. La devise «Fay ce que voudras» est précisée par les termes «gens liberes», «bien nez», «bien instruietz», «instinct», «aguillon» et «honneur». Nous comparons diverses utilisations de ces mots dans d'autres textes afin de mieux saisir les nuances et significations possibles.

Le dernier chapitre qui clôt le *Gargantua*, l'«Enigme en prophétie», a suscité beaucoup de commentaires puisqu'il se termine par deux interprétations de cette énigme, lesquelles sont mises en opposition par le narrateur même. La façon dont les exégètes du Moyen Âge interprétaient les textes bibliques était remise en question à la Renaissance, et les Humanistes décriaient cette méthode. Il est donc fort intéressant de voir que le chapitre qui termine ce premier cycle de Rabelais concerne des divergences interprétatives.

Abstract

The works of Edwin M. Duval, especially *The Design of Rabelais's «Pantagruel»* will act as a springboard for our proposition that Thélème is a New Jerusalem. Through textual analysis of biblical texts and those of Rabelais, we intend to bring to light their intertextual relationships as well as that of certain works pertaining to a New Jerusalem which were of importance during the sixteenth century, namely those of Joachim of Flora, Calvin and Torquato Tasso.

We will begin by presenting a compilation of what has been established about Thélème to date. Following this, we will present Duval's arguments culminating in his two conclusions : firstly, that Pantagruel is a «Christ-Redeemer» for the race of Giants, and secondly, that *Pantagruel* is an epic of the New Testament. We will then take these conclusions one step further by proposing that just as the New Testament ends with the Book of Revelation, the Rabelaisian cycle *Pantagruel-Gargantua* is also brought to a close with the advent of a New Jerusalem.

In order to reach these conclusions, we will argue that Brother John's role in the Thélème episode is not arbitrary. His character is reminiscent of the Apostle John who had a vision of a celestial Jerusalem. His role will be justified through a discussion on the theme of love and the concept of the Kingdom of God.

Next, we will present a historical overview of the founding of abbeys up to the time of Rabelais in order to counter the claim that Thélème is an anti-monastery or a counter-abbey. We will then be able to shift our focus to the descriptions of physical surroundings as a basis for comparison of the work of Rabelais and the writings of the prophets concerning the New Jerusalem.

We will pay special attention to the Thelemites and the motto by which they lived and thought : «*Fay ce que voudras*». This maxim is elucidated by terms such as «gens libres», «bien nez», «bien instructz», «instinct», «aguillon» and «honneur». We will also study the various uses of these terms as they appear in other writings so that all possible meanings and nuances might be considered.

The final chapter of *Gargantua*, the «Enigme en prophetie» is seen as controversial because the book ends with two interpretations of the enigma, with the narrator himself pitting one against the other. The method used by the exegetes of the Middle Ages to interpret biblical text were criticized by the Humanists. It is, therefore, extremely interesting to note that the chapter which concludes Rabelais's first cycle deals with differences of interpretation.

Remerciements

Lorsque monsieur René Lapierre (Que Dieu lui prête longue vie!), de l'Université du Québec à Montréal, m'a suggéré d'aller rencontrer madame Diane Desrosiers-Bonin, à McGill, pour mon projet de maîtrise, j'ignorais à ce moment que j'allais faire la rencontre d'un grand maître et d'une source d'inspiration.

Ainsi, Madame, votre désir de perfection, votre vaste savoir et votre grande disponibilité m'incitent à m'écrier, comme Rabelais : «[...] alors que mon visage vous était inconnu, que mon nom même était obscur, vous m'avez élevé[e] et nourri[e] sans cesse aux très pures mamelles de votre divine science. Dans ces conditions, si, de ce que je suis et de ce que je vau, je ne me reconnaissais redevable à vous seul[e], je serais l[a] plus ingrat[e] de tou[tes] les [femmes] qui sont ou qui seront à jamais. C'est pourquoi je vous adresse et vous réitère [...]» mes remerciements les plus humbles et les plus sincères.

Lorsqu'il s'agit de Rabelais, en particulier, et de ce qu'il pensait des choses religieuses, nous n'avons pas le droit de nous installer solitairement devant ses oeuvres et de nous demander : quelle impression cela me produit-il? C'est l'impression que cela devait produire sur les hommes de son temps que nous aurions besoin de connaître, et non pas sur des théologiens catholiques ou réformés, mais sur le brave homme qui faisait à la foire l'emplette du « Pantagruel » en même temps que de son almanach.

Étienne Gilson,
*De la Bible à François Villon :
Rabelais franciscain*, Paris, Vrin, 1981, p. 56.

Littérature il y a, quand une certaine disposition de mots a pour but de communiquer une expérience lui permettant de développer une expérience personnelle de la part du destinataire. L'oeuvre d'art comporte donc deux éléments essentiels, l'expérience initiale et son interprétation par le destinataire, et la forme ou le style comme on disait, ce qui implique une double relation : relation entre l'expérience de l'auteur telle qu'elle est traduite par la forme du contenu et la forme de son expression, ensuite la relation entre ce discours et sa «réception» par le lecteur.

Marcel de Grève,
*«L'Abbaye de Thélème et la Città del Sole :
Contestations visionnaires», Studi di Letteratura
Francesca*, n° 19, 1992, p. 322.

Introduction

Plus de quatre siècles après sa publication, l'oeuvre de François Rabelais¹ continue à fasciner les chercheurs. Chaque année de nombreux articles ainsi que des livres sont publiés sur le sujet, permettant ainsi une meilleure compréhension du chef-d'oeuvre littéraire que représentent les écrits de ce grand auteur. Toutefois, malgré la quantité d'énergie qui a été consacrée au déchiffrement des romans rabelaisiens, certains aspects singulièrement énigmatiques du *Pantagruel* et du *Gargantua* demeurent sans explications satisfaisantes. Outre le prologue du *Gargantua* et «Les Fanfreluches antidotées», nous pensons plus spécifiquement à la partie concernant l'abbaye de Thélème et au dernier chapitre intitulé l'«Enigme en prophétie». Pourtant, les sept chapitres qui constituent cet épisode ont déjà suscité beaucoup de commentaires, lesquels feront l'objet des prochaines pages.

Les idées émises sur l'épisode de Thélème sont très divergentes, sauf en ce qui a trait à la complexité de l'entreprise. À l'instar de l'oeuvre de Rabelais, traversée de multiples voix, la critique rabelaisienne est polyphonique. Ce concert de voix décline, comme une litanie, ce qui a été dit de Thélème ou des Thélémites jusqu'à ce jour; chacun y trouve son compte selon la lorgnette qu'il emprunte.

C'est d'un point de vue politique que Nicole Aronson affirme que Thélème est «un lieu de rêve, une retraite réservée à une aristocratie de l'esprit².» Michaël Baraz ajoute à ce constat qu'il s'agit de «l'image d'une communauté des

¹À moins d'indications contraires, toutes les références à l'oeuvre de Rabelais qui sont contenues dans ce document proviennent de l'édition de la Pléiade : François Rabelais, *Oeuvres complètes*, édition établie, présentée et annotée par Mireille Huchon, avec la collaboration de François Moreau, Paris, Gallimard, 1994, «Bibliothèque de la Pléiade», LXXXVI-1801 pages. Afin de faciliter la lecture et d'alléger le texte, tous les extraits qui en proviennent sont indiqués entre parenthèses dans le corps même du texte par les lettres P pour le *Pantagruel*, G pour le *Gargantua* et QL pour le *Quart Livre* et le numéro de la page où ils paraissent.

²Nicole Aronson, *Les idées politiques de Rabelais*, Paris, Nizet, 1973, p. 164.

hommes de l'esprit fondée sur le principe de la liberté absolue [...]»³. Pour lui, cette idée de liberté est fondamentale alors que pour d'autres⁴, cette liberté dissimule des obligations.

La dimension religieuse a suscité nombre de commentaires. Pour Abel Lefranc, Thélème constitue une preuve de sympathie envers la Réforme⁵. À l'autre pôle de l'horizon religieux, l'athéisme de Rabelais s'est vu confirmé dans cet épisode, notamment par Henri Busson qui souligne qu'en mettant l'«honneur» comme idéal de vie de ce lieu, Rabelais mettait de l'avant une formule païenne⁶. D'ailleurs, même si Lefranc voyait en Thélème un témoignage réformé, comme nous venons de le souligner, sa lecture de multiples témoignages de contemporains du Chinonais⁷ l'a amené à conclure que Rabelais était athée. Néanmoins, tous ne sont pas du même avis! Alban J. Krailsheimer démontre dans son livre intitulé *Rabelais*⁸ que, tout au long de l'oeuvre rabelaisienne, l'abstracteur de quintessence n'était pas un ennemi de la religion. Au contraire, le Dieu de Rabelais en est un qui agit. Ainsi, la guerre picrocholine serait, à son avis, une illustration de la lutte entre le Bien et le Mal, ce qui permettait à l'auteur d'affirmer sa croyance en la grâce et au libre arbitre et, par l'épisode de Thélème, d'illustrer la vie des âmes au paradis. Concourant dans le même sens, Guy Demerson affirme que «[...] Thélème, dans une atmosphère de platonisme chrétien, illustre la libération du croyant proclamée

³Michaël Baraz, *Rabelais et la joie de la liberté*, Paris, José Corti, 1983, p. 280.

⁴Michel Beaujour, *Le Jeu de Rabelais*, Paris, L'Hermé, 1969, «Essais et philosophie», n° 2, p. 101-102; Daniel Ménager, «La Politique du don dans les derniers chapitres du *Gargantua*», *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, Vol. VIII, Nr 2, Fall 1978, p. 185.

⁵Cf. Abel Lefranc, *Rabelais : Études sur «Gargantua», «Pantagruel», le «Tiers Livre»*, Paris, Albin Michel, 1953, p. 34-38.

⁶Cf. Henri Busson, «Les Dioscures de Fontenay-Le-Comte : Pierre Amy - François Rabelais», *ER*, t. VI, 1965, «THR», n° LXXI, p. 37.

⁷Lefranc, *Rabelais : Études sur «Gargantua», «Pantagruel», le «Tiers Livre»*, p. 219 : «Il n'y a donc pas à s'y tromper : l'Athée par excellence que visent tous ces témoignages, qu'ils émanent de catholiques ou de protestants, n'est autre que l'auteur de *Pantagruel*»

⁸Alban John Krailsheimer, *Rabelais*, suivi d'un choix de textes de Rabelais, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1976, «Les Écrivains devant Dieu», n° 12, 143 pages.

par le message paulinien⁹.» Cette notion de croyant libéré et de paulinisme a d'ailleurs été reprise par divers critiques¹⁰. Toujours dans une perspective religieuse, on a relevé dans cet épisode des traces de stoïcisme et d'évangélisme érasmien¹¹, une illustration de la Cité de Dieu de saint Augustin¹² et même une académie de philosophes évangéliques¹³. Pour Carol Clark, qui adopte un point de vue aux antipodes de ceux-ci, Thélème est la quintessence du plaisir épicurien¹⁴. Et, au contraire, pour Jean Plattard, elle n'a rien d'une société d'épicuriens¹⁵. Enfin, Michaël Screech, le grand tenant de l'évangélisme de Rabelais, résume toute sa conception d'un humanisme chrétien en déclarant que «[Thélème] est un centre d'évangélisme aristocratique¹⁶.» Tout en affirmant lui aussi l'évangélisme de Rabelais, Lucien Febvre¹⁷, qui a apporté une contribution remarquable à la question de la religion au seizième siècle, affirme avec d'autres¹⁸ que Thélème est un antimonastère, une contr'abbaye.

⁹Guy Demerson, *François Rabelais*, Paris, Fayard, 1991, p. 185.

¹⁰Eva Kushner, «Was King Picrochole Free? Rabelais between Luther and Erasmus», *Comparative Literature Studies*, Vol. XIV, Nr 4, December 1977, p. 307; Émile V. Telle, «Thélème et le paulinisme matrimonial érasmien : le sens de l'«Énigme en prophétie», (*Gargantua*, chap. LVIII)», dans *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort. 1553-1953*, Genève, Droz, 1953, «THR», n° VII, p. 114.

¹¹Maxwell Gauna, «Fruitful Fields and Blessed Spirits, or Why the Thelemites Were Well Born», *ER*, t. XV, 1980, «THR», n° CLXXV, p. 128.

¹²Monique D. Cusset, *Mythe et histoire : Le Pouvoir et la transgression dans l'oeuvre de Rabelais*, Paris, Guy Trédaniel, 1992, p. 110.

¹³H.-D. Saffrey, «'Cy n'entrez pas, hypocrites...', Thélème, une nouvelle académie?», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. LV, fasc. 4, 1971, p. 604.

¹⁴Carol Clark, *The Vulgar Rabelais*, Glasgow, Pressgang, 1983, p. 14. Dans la même lignée, N.H. Clément, «The Eclecticism of Rabelais», *PMLA*, Vol. XLII, Nr 1, March 1927, note 58, p. 367-368 et p. 383.

¹⁵Jean Plattard, *Gargantua*, Paris, Les Belles Lettres, p. 243.

¹⁶Michael Screech, *Rabelais et le mariage. Religion, morale et philosophie du rire*, trad. de l'anglais par Ann Bridge, *ER*, t. XXVIII, Genève, Droz, 1992, «THR», n° CCLXVII, p. 36.

¹⁷Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La Religion de Rabelais*, (1942), Paris, Albin Michel, 1968, «L'Évolution de l'humanité, 9», p. 147-148.

¹⁸André Gendre, «La 'Geste' de frère Jean dans le *Gargantua*», *Mélanges de langues et de littératures romanes*, t. I, 1976, p. 271; *François Rabelais : Critical Assessments*, Jean-Claude Carron (ed.) «Introduction», Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1995, p. 29; pour n'en nommer que quelques-uns.

Cette notion de contre-monastère a pris naissance dans l'affirmation de Frère Jean qui désire fonder sa religion au contraire de toutes autres. Or, d'aucuns critiques¹⁹ ont trouvé des ressemblances marquées entre Thélème et certaines abbayes laïques médiévales et renaissantes. Quoi qu'il en soit, le concept d'utopie vient souvent se superposer aux catégories précédemment énoncées pour décrire la nature de Thélème. Toutefois, Mikhaïl Bakhtine, qui a permis aux lecteurs une compréhension accrue de l'oeuvre rabelaisienne grâce à ses recherches sur le grotesque et le carnavalesque, bien qu'il n'intègre pas vraiment Thélème à son système interprétatif, y voit tout de même une antithèse du monastère, voire un jeu carnavalesque au service de l'utopie²⁰, thèse qu'André Belleau a fait sienne en ajoutant que Thélème «représente la cité idéale de la liberté, de l'intelligence, de la beauté²¹.» Utopie²², rêve²³, poème²⁴ ou farce²⁵, ce lieu a même été qualifié de «joli et poétique joujou²⁶».

Dans un tout autre ordre d'idées, mais pour ajouter encore à ce concert de voix, quelques critiques y ont d'abord vu l'appareil littéraire qui s'exprime de diverses façons. Par exemple, Diane Desrosiers-Bonin voit en Thélème une forme

¹⁹ Pierre Curnier, «Autour de l'abbaye de Thélème», *IL*, vol. 12, mai-juin 1960, p. 93-95; Robert Lacombe, «À la recherche de Thélème : Les Abbayes de Maligny», *Ethnographie*, n° 102, 1988, p. 7-8.

²⁰Cf. Mikhaïl Bakhtine, *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, traduit du russe par Andrée Robel, Paris, Gallimard, 1970, «Tel», n° 70, p. 409.

²¹André Belleau, *Notre Rabelais*, Diane Desrosiers-Bonin (éd.), Montréal, Boréal, 1990, «Papiers collés», p. 69.

²²Richard M. Berrong, *Every Man for Himself : Social Order and Its Dissolution in Rabelais*, Saratoga (California), Anma Libri, 1985, «Stanford French and Italian Studies», Nr 38, p. 22; Gilles Polizzi, «Thélème ou l'éloge du don : le texte rabelaisien à la lumière de l'*Hypnerotomachia Poliphili*», *Réforme, Humanisme et Renaissance*, vol. XIII, n° 25, décembre 1987, p. 39.

²³Alfred Glauser, *Rabelais créateur*, Paris, Nizet, 1966, «Les Classiques d'oc», n° 2, p. 36.

²⁴François Rabelais, *L'Abbaye de Thélème*, 2e édition revue et augmentée, publiée par Raoul Morçay, Genève-Lille, Droz-Giard, 1949, «TLF», p. XXXV.

²⁵Fernand Desonay, «En relisant 'L'Abbaye de Thélème...'», dans *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort. 1553-1953*, Genève, Droz, 1953, «THR», n° VII, p. 102.

²⁶Louis Thuasne, *Études sur Rabelais*, Paris, Champion, 1970, p. 370.

littéraire, le Temple, sur le modèle des genres que pratiquent les Grands Rhétoriciens²⁷. De son côté, Raymond La Charité met plutôt l'accent sur la forme narrative et le programme interprétatif à l'oeuvre dans Thélème²⁸. En ce qui concerne François Rigolot, la forme de cet épisode et le style de la narration utilisés par Rabelais en compromettent irrémédiablement le sens, car il y a une inadéquation de la forme et du fond²⁹. Enfin, Floyd Gray y voit «une société idéale [qui] relève de l'écriture plutôt que de la parole [...]»³⁰.

On a également pratiqué une approche psychanalytique de Thélème qui fait dire à Carla Freccero que «*Thélème is a monument to failed desire, with humor serving to situate and accentuate the author's ironic stance*»³¹. La dimension ésotérique³² a aussi été exploitée, apportant à son tour une contribution. Finalement, sur le plan architectural, Thélème est, pour Mireille Huchon, l'équivalent français du château de Madrid où le souverain français avait été incarcéré après la défaite de Pavie; il constituerait d'une certaine façon la revanche du monarque François 1^{er} sur son ennemi Charles Quint³³. Ainsi, elle réinscrit en quelque sorte Thélème dans l'histoire.

Après un tel déferlement d'idées, le lecteur en est sans doute à se demander, et avec raison, s'il est justifié de vouloir s'acharner à mâchouiller un os déjà trop

²⁷Cf. Diane Desrosiers-Bonin, «L'Abbaye de Thélème et le Temple des Rhétoriciens», dans *Rabelais pour le XXI^e siècle*, Actes du colloque du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (Chinon-Tours, 1994), M. Simonin (éd.), ER, t. XXXIII, Genève, Droz, 1998, p. 242.

²⁸Cf. Raymond La Charité, «The Framing of Rabelais's *Gargantua*», dans *François Rabelais. Critical Assessments*, Jean-Claude Carron (ed.), Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1995, p. 15.

²⁹Cf. François Rigolot, *Les Langages de Rabelais*, Genève, Droz, 1996, «Titre courant», p. 78-83.

³⁰Floyd Gray, *Rabelais et l'écriture*, Paris, Nizet, 1974, p. 103-105.

³¹Carla Freccero, *Father Figures : Genealogy and Narrative Structure in Rabelais*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1991, p. 90.

³²Claude Mettra, *Rabelais secret*, Paris, Grasset, 1973, «Histoire des personnages mystérieux et des sociétés secrètes», 286 pages; Claude Gaignebet, *À plus haut sens. L'Ésotérisme spirituel et charnel de Rabelais*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, 2 volumes.

³³Cf. Rabelais, *Oeuvres complètes*, p. 1159-1160.

rongé. Plusieurs possibilités ont été sondées et toutes les catégories semblent avoir été mises de l'avant. Déjà, au début du siècle, William Nicati avait évoqué l'idée d'une Nouvelle Jérusalem en parlant de Thélème. Il disait que c'était un lieu dont la beauté était «comparable à la Jérusalem céleste de l'Apocalypse³⁴», sans développer davantage. Plusieurs années plus tard, Lynette Muir³⁵ poussait l'idée de Nicati un peu plus loin en remarquant les ressemblances qu'il y avait entre Thélème et la Cité de Dieu, telle que décrite dans le livre de l'Apocalypse du Nouveau Testament, et la Nouvelle Jérusalem visualisée par Ézéchiel dans l'Ancien Testament. Nous croyons que ces hypothèses qui établissent un lien entre Thélème et une Nouvelle Jérusalem, le royaume de Dieu, voire une Jérusalem céleste de l'Apocalypse, méritent d'être investiguées davantage. En effet, nous remarquons qu'à ce jour, outre Muir et Nicati qui mentionnent l'idée, personne n'a analysé en détail les ressemblances qui existent entre cette abbaye et la Nouvelle Jérusalem de l'Ancien et du Nouveau Testament. Thélème n'a pas été rapprochée de cette cité biblique ni de manière formelle ni sur le plan du contenu. C'est cette voie que nous nous proposons d'explorer.

La Jérusalem biblique

Tout d'abord, bien qu'il soit question d'une Nouvelle Jérusalem dans plusieurs livres de l'Ancien Testament, nous nous limiterons aux prophètes qui ont décrit ce lieu de façon très détaillée, c'est-à-dire Moïse³⁶, David, Salomon, Isaïe et Ézéchiel. D'autres prophètes : Joël, Sophonie, Aggée et Zacharie ont aussi évoqué une Nouvelle Jérusalem et/ou ont eu des visions apocalyptiques qui ont inspiré

³⁴William Nicati, *Rabelais notre maître. Son oeuvre. Sa doctrine le pantagruelisme*, Paris, Quo Vadis, 1926, p. 173.

³⁵Lynette R. Muir, «The Abbey and the City : Two Aspects of the Christian Community», *AJFS*, January-April 1977, p. 35.

³⁶Il est bien entendu qu'avec Moïse, il n'est nullement question d'une Nouvelle Jérusalem, il s'agit plutôt de la Terre Promise. Cependant, pour nous, qu'il s'agisse de la Nouvelle Jérusalem ou de la Terre Promise, nous parlons d'une seule et même chose puisqu'il s'agit d'un lieu, non seulement consacré à Dieu, mais où se trouve un groupe d'élus partageant les mêmes croyances et s'assemblant afin de mettre de l'avant une religion renouvelée.

l'Apocalypse de Jean dans le Nouveau Testament; toutefois la brièveté de leurs écrits ne permet pas leur mise en parallèle avec Thélème. Nous concentrerons donc notre analyse sur les textes de Moïse, d'Isaïe, d'Ézéchiel et de l'Apocalypse.

La Nouvelle Jérusalem conserve à peu près les mêmes caractéristiques à travers les générations. Elle est avant tout ville et lieu du temple consacrés à Dieu où une religion renouvelée est instaurée dans toute sa gloire avec un peuple «élu». La majorité des prophètes de l'Ancien Testament en ont eu une vision détaillée, les témoignages des uns inspirant celui des autres.

Depuis la faute d'Adam et Ève, les peuples étaient victimes de guerres, de tribulations de toutes sortes et étaient voués à l'errance. C'est avec Moïse, le plus ancien et le plus illustre des patriarches, qu'est réaffirmée l'idée d'un culte monothéiste, lequel s'était perdu avec le Paradis Terrestre. Parti avec le peuple d'*Israël* qu'il libéra de l'esclavage, Moïse chercha la Terre Promise où *coulent des ruisseaux de lait et de miel*. Cette expression résumait, pour l'époque, une haute conception du bonheur. À peu près parvenu à destination, Moïse instaura un culte selon les nombreuses ordonnances reçues directement de Dieu. Un thème revient très souvent dans la bouche de Dieu, par l'entremise de Moïse, c'est celui de la libération. Il est important d'y voir symboliquement une deuxième naissance, car c'est par la liberté que l'homme renaît, devient nouveau. Or, la liberté n'est pas une condition que l'on reçoit, c'est une conception de vie qui se développe et s'intègre au quotidien. Pour le peuple de Moïse, des lois et des codes sont instaurés afin que cette libération de l'esclavage puisse se vivre. C'est alors que nous voyons se développer, sous ce chef, les premières règles d'une vie plus harmonieuse en société. Chez les Thélémites, c'est cette même notion de liberté qui prévaut et qui dicte les comportements à adopter. Florence Weinberg le résume ainsi : *«It is a place of redemption, for its inhabitants are favored by God, saved from the trials*

*and temptations of the world*³⁷.» Pour les Israélites, l'instauration d'un rite et la construction du tabernacle répondaient au besoin tangible qu'avaient les gens de manifestations réelles afin de se rapprocher de Dieu. Il est intéressant de noter que Moïse, qui a une très grande foi, n'est pas celui par qui passent les rites. Que ceux-ci soient confiés à Aaron, son frère, fait ressortir davantage le fait qu'un homme de grande foi reste à l'abri des rites, mais peut les accepter en témoignage de compréhension envers ceux qui en ont besoin. C'est le moment où nous assistons à la naissance d'une religion, «religion» dans le sens où le mot signifie «relation avec Dieu». Religion révélée et renouvelée dans les entretiens entre Dieu et Moïse et religion évolutive en ce qui concerne le peuple nouvellement libéré et Dieu, par l'entremise et les enseignements du patriarche. Moïse a le désir de construire une «Cité sainte» et en fait son affaire afin d'instaurer «sa» religion.

Parmi les innombrables articles et livres consacrés aux textes rabelaisiens, les questions qui se rapportent à la «religion» de Rabelais abondent. Elles sont sans conteste celles qui sont revenues le plus souvent sous la plume des chercheurs. Il n'y a là rien de surprenant puisque l'un des débats religieux les plus importants de l'histoire se déroule à cette époque, à savoir la naissance de la Réforme. En effet, les Humanistes et les Réformateurs ont laissé des marques profondes sur la religion, la langue, la philosophie et la médecine. Certaines des nouvelles façons de faire et de penser dont il était question alors sont encore d'actualité aujourd'hui, notamment en ce qui a trait à la religion. Depuis les premiers postulats formulés par Abel Lefranc au début du siècle au sujet de l'athéisme de Rabelais, d'autres points de vue se sont ajoutés au sien. Les travaux d'historiens comme Étienne Gilson et Lucien Febvre ont fourni une idée plus juste du contexte de production et de publication des écrits de Rabelais. Des spécialistes de la littérature de la

³⁷Florence May Weinberg, *The Wine and the Will : Rabelais's Bacchic Christianity*, Detroit (Michigan), Wayne State University Press, 1972, p. 124.

Renaissance et même de l'époque antérieure ont apporté des réponses très pertinentes aux nombreux questionnements que suscite la lecture d'une telle oeuvre. Ainsi, Alban Kraillsheimer, Michael Screech et Edwin Duval, pour n'en nommer que quelques-uns, ont apporté une contribution des plus valables. En conséquence, le cumul et la variété des idées émises jusqu'à ce jour contribuent à faire ressortir une image plus nette et plus juste des sens de l'oeuvre. Ainsi, il nous est permis de jeter un nouveau regard sur l'épisode de Thélème afin d'établir un parallèle entre cette ville-abbaye, où une nouvelle religion est instaurée, et la Nouvelle Jérusalem de la Bible.

Dans l'Ancien Testament, d'une manière plus saisissante, à partir du chapitre XXV de l'Exode, nous retrouvons toutes les ordonnances touchant la construction des lieux du culte, à savoir : le tabernacle, l'arche, la table des pains et le chandelier d'or. C'est avec le roi Salomon que s'affirme la prise ou reprise de Jérusalem, et un temple où rien ne sera épargné est mis en construction. Ce qui ressort le plus de ce texte, c'est l'abondance. Tout y est hors de l'ordinaire : des milliers d'hommes sont embauchés pour les travaux, les dimensions du Temple sont exceptionnelles et la décoration digne du plus grand roi, en l'occurrence Dieu. Les nombreux détails qui sont donnés : orné de sculptures et de moulures, revêtu d'or très pur, les chérubins, les palmes en bas-relief, les diverses peintures, les colonnes de bronze et autres ornements, nous rappellent l'opulence qui règne à Thélème.

Dans le Nouveau Testament, l'avènement de cette cité céleste culmine dans la vision apocalyptique qu'en a eu l'apôtre Jean sur l'île de Patmos. «Et moi Jean, je vis la ville sainte, la nouvelle Jérusalem, qui venait de Dieu, descendait du ciel,

étant parée comme une épouse qui se pare pour son époux» (Apoc. 21, 2)³⁸. Encore une fois, nous avons relevé nombre de similitudes entre ce texte biblique et la Thélème de Rabelais. Il est surprenant que ces ressemblances fondées sur des traits empruntés aux nouvelles Jérusalem de l'Ancien et du Nouveau Testament n'aient pas encore été relevées, d'où la nouveauté du projet. C'est pourquoi nous comparerons les textes bibliques où il est question d'une Nouvelle Jérusalem au texte de Rabelais et mettrons les similitudes en évidence.

Pour notre mémoire, le développement ultérieur de notre hypothèse aura pour base les conclusions émises par Edwin Duval dans son livre : *The Design of Rabelais's «Pantagruel»*³⁹. En effet, les nombreuses ressemblances formelles qu'il a identifiées entre la Bible et le *Pantagruel* l'ont amené à considérer l'aventure du géant comme une épopée christique et le livre lui-même comme un «Nouveau Testament» épique. C'est d'ailleurs le sujet de notre premier chapitre, puisque, à

³⁸La Bible, traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy, préface et textes d'introduction établis par Philippe Sellier, chronologie, lexicque et cartes établis par Andrée Nordon-Gérard, Paris, Robert Laffont, 1990, «Bouquins», «Introduction», p. 1043. Il n'était pas facile de fixer notre choix sur une version de la Bible qui serait la plus près possible de celles courantes au seizième siècle, tout en étant une traduction valable des écrits d'origine dans les langues hébraïque et grecque. Bien que Michael Screech ait rendu disponible le Nouveau Testament de Lefèvre d'Étaples — Le Nouveau Testament, [traduction par Jacques Lefèvre D'Étaples], (Fac-similés de la première édition Simon de Colines, 1523), Screech, M.A. (éd.), Paris-La Haye, S.R. Publishers Ltd.-Johnson Reprint Corporation-Mouton Éditeur, 1970, «Classiques de la Renaissance en France», 2 volumes —, nous ne l'avons pas choisi pour plusieurs raisons. D'abord, parce qu'il nous aurait fallu choisir un Ancien Testament afin d'avoir les écrits bibliques dans leur totalité, ensuite parce que les caractères gothiques et l'absence de pagination et de numérotation des versets de cette édition rendaient la consultation difficile. Enfin, malgré que cette traduction s'éloigne de la Vulgate, «le texte a tout de même été ménagé par le traducteur parce que saint Jérôme l'avait déclaré infallible» (Emmanuel Pétavel, *La Bible en France ou les traductions françaises des saintes Écritures*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 32). Il faut dire que le texte de la Vulgate contenait des ajouts croustillants qui venaient appuyer les sermons des prédicateurs de l'époque. Ainsi, «Caïn allait à la messe», «la Vierge Marie lisait les heures de Notre-Dame» et «Abraham et Isaac récitaient, avant de se mettre au lit, le *Pater Noster* et leur *Ave Maria*» (*ibid.*, p. 63-64). C'est avec la Bible d'Isaac Lemaître de Sacy, directeur de Port-Royal depuis 1650, que devenait enfin disponible une traduction qui s'éloignait de la glose et des erreurs de la Vulgate (cf. *ibid.*, p. 136). À moins d'indications contraires, toutes références bibliques sont tirées de cette version.

³⁹Edwin M. Duval, *The Design of Rabelais's «Pantagruel»*, New Haven-London, Yale University Press, 1991, XVIII-206 pages.

notre avis, c'est dans cette même ligne de pensée que se termine le cycle rabelaisien : l'espoir de l'instauration d'un nouvel ordre de religion. Ainsi, de la même façon que le Nouveau Testament se termine par la venue d'une Nouvelle Jérusalem, le cycle des deux romans épiques de Rabelais se termine par l'avènement de Thélème.

Le chapitre suivant aura pour objectif d'analyser le rôle de Frère Jean dans l'épisode de Thélème et dans celui de la guerre Picrocholine afin de le mettre en parallèle avec le témoignage de l'apôtre Jean dans le Nouveau Testament.

Une autre section nous permettra de retracer l'étymologie de Thélème, mais aussi de la situer historiquement parmi les abbayes. Ensuite, nous nous proposons de faire ressortir la similitude des caractéristiques structurales de l'abbaye de Thélème et des diverses Jérusalem bibliques. Nous mettrons en parallèle la description des lieux physiques, des vêtements, de la fontaine qui occupe une place centrale dans la cour en relation avec l'autel de Dieu ainsi que l'inscription gravée sur la porte qui donne accès à l'abbaye et l'inscription de préceptes que l'on retrouve dans le Deutéronome.

Dans un autre chapitre, nous passerons en revue les interdictions inhérentes au lieu et qui se rapportent à ses habitants : les Thélémites. Leur devise «Fay ce que voudras» a souvent été vue comme une licence à faire tout et n'importe quoi. Faut-il y voir une grande permissivité ou, au contraire, une maîtrise parfaite de sa personne?

Enfin, nous aborderons le chapitre de l'«Enigme en prophétie» et la place que cette dernière occupe dans le roman. Doit-on vraiment mettre l'énigme en relation avec «Les Fanfreluches antidotées»?

Pour terminer, un bref survol du concept de Jérusalem chez un contemporain de Rabelais, Jean Calvin, ainsi qu'un regard sur l'influence exercée par les écrits de

Joachim de Flore nous permettront d'apprécier jusqu'à quel point Jérusalem était du nombre des *topoi* de l'époque.

En mettant en parallèle les textes bibliques et ceux de Rabelais, nous désirons faire ressortir, par l'analyse textuelle, les nombreux liens d'intertextualité⁴⁰ qui existent d'abord entre eux, puis avec certains textes contemporains dans lesquels il est question d'une Nouvelle Jérusalem. D'ailleurs, plusieurs textes de cette époque se livrent à une lecture allégorique de la Jérusalem céleste.

⁴⁰En ce qui a trait aux divers types d'intertextualité qui seront mis en évidence, à savoir : les allusions, les citations, les ressemblances, et même la parodie, on se reportera à Gérard Genette, plus précisément à son livre *Palimpsestes : La Littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1992, «Points Essais», n° 257, 578 pages.

Le terme grec Euaggelion, que l'on traduit par 'évangile', nous vient du grec profane. Il signifiait, par exemple, chez Homère et Plutarque, la récompense donnée au messager pour son message : ou au pluriel, les offrandes d'actions de grâce aux dieux pour une bonne nouvelle. Par extension, il vint à désigner, chez Aristophane par exemple, le message lui-même, puis, le contenu du message, la bonne nouvelle annoncée [...] Chez les premiers chrétiens, l'euaggelion, c'est d'abord la bonne nouvelle du salut réalisé en Jésus-Christ, telle qu'elle est annoncée oralement par les apôtres. Plus tard seulement, le terme s'applique à la mise par écrit de cette bonne nouvelle apostolique. Enfin, il en vient à désigner (vers 150) ceux des écrits du Nouveau Testament qui racontent plus précisément la vie terrestre de Jésus-Christ.

Oscar Cullmann,
Le Nouveau Testament, Paris, PUF, 1967,
«Que sais-je?», n° 1231, p. 15-16.

Pantagruel, un «Nouveau Testament» épique

En 1991, les travaux d'Edwin Duval apportaient un nouvel éclairage sur le premier livre de Rabelais : *Pantagruel, Roy des Dipsodes, restitué à son naturel, avec ses faictz & prouesses espouventables*. Les nombreuses ressemblances que Duval identifia entre la Bible et le *Pantagruel* l'amènèrent à reconnaître l'aventure du géant comme une épopée christique, et le livre lui-même comme un «Nouveau Testament» épique. D'ailleurs, outre la déclaration contenue dans le *Pantagruel*, plus précisément dans le prologue d'Alcofribas Nasier, «Jen parle comme saint Jehan de L'apocalypse⁴¹», certaines parties du texte précédant l'épisode qui nous intéresse contiennent des indicateurs qui pointent dans le sens de l'hypothèse que nous proposons, à savoir que Thélème représente une Nouvelle Jérusalem. Nous avons déjà annoncé notre intention de situer notre recherche dans le prolongement des travaux d'Edwin Duval qui eux s'inscrivent dans un rapport de filiation avec ceux de M.A. Screech et de Gérard Defaux. Plus encore, la méthode préconisée pour notre lecture de Thélème s'apparente à celle utilisée par cet exégète dans son livre : *The Design of Rabelais's «Pantagruel»*⁴².

Par ailleurs, plusieurs éléments tirés du *Pantagruel* et du *Gargantua*, lorsqu'ils sont mis en relation avec Thélème, permettent de voir le trajet de la boucle qui commence dans le *Pantagruel* pour se refermer sur Thélème. Nous avons donc divers indices qui convergent dans le même sens. D'abord, plusieurs ont cru détecter un certain arbitraire dans la situation de Thélème au sein de l'écrit rabelaisien, sinon pour l'ensemble de l'épisode, du moins pour quelques parties du texte, ce qui a amené M. Screech à déclarer, concernant l'«Enigme en prophétie» :

⁴¹Rabelais, *Oeuvres Complètes*, p. 1238.

⁴²Duval, *The Design of Rabelais's «Pantagruel»*.

«*Did ever a major author more crudely stick another bit on the end*⁴³?» De plus, les conditions de publication du *Gargantua* ont conduit certains critiques à croire que cette dernière section de l'ouvrage n'avait pas pu être intégrée au tout de façon harmonieuse, au point où Raoul Morçay⁴⁴ décide d'extraire ces chapitres de l'oeuvre et de les publier séparément, formant presque un tout entièrement détaché du reste. Jean Larmat va même jusqu'à dire qu'un nombre de chapitres, soit «plus de 20 %» du roman, incluant «*Les Fanfreluches antidotées*» et l'épisode de Thélème «paraissent gratuits ou même superfétatoires dans l'économie du roman⁴⁵.» Il les considère, en effet, comme de simples digressions. Pourtant, Erich Auerbach souligne la maîtrise absolue de la composition des écrits de Rabelais : «*I wish to add but one thing — namely, that the intoxication of his multifarious play never degenerates into formless ravings and thus into something inimical to life; wildly as the storm sometimes rages in his book, every line, every word, is strictly under control*⁴⁶.» Même s'il est tout à fait plausible que l'«Affaire des Placards» ait pu écourter le temps consacré à la composition du *Gargantua* et, conséquemment, précipiter la première publication du livre, nous sommes obligée d'admettre que, peu importe cette date de publication, Rabelais aurait très bien pu apporter des corrections lors d'une publication ultérieure, si tel avait été son désir. Puisqu'il ne l'a pas fait, ceci nous amène à croire que les chapitres relatifs à Thélème et qui clôturent le récit ont bel et bien été voulus ainsi par l'auteur. D'autres commentateurs abondent dans le même sens, notamment Madeleine Lazard qui parle de Thélème en ces termes :

Le mythe de l'abbaye de Thélème, auquel l'auteur consacre les sept derniers chapitres, est tenu d'ordinaire pour l'expression la plus achevée

⁴³M.A. Screech, «Some Reflexions on the *Abbey of Thelema*», *ER*, t. VIII, 1969, «THR», n° XCIX, p. 112.

⁴⁴Rabelais, *L'Abbaye de Thélème*, 39 pages.

⁴⁵Jean Larmat, *Le Moyen Âge dans le «Gargantua» de Rabelais*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, «Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice», n° 12, p. 232.

⁴⁶Erich Auerbach, *Mimesis : The Representation of Reality in Western Literature*, translated from the German by Willard Trask, New York, Doubleday Anchor Books, 1957, p. 247.

de l'idéal moral rabelaisien. La place privilégiée de l'épisode, dont le ton continûment sérieux contraste avec celui des autres chapitres, indique l'importance qu'y attachait l'auteur⁴⁷.

En l'occurrence, on peut déduire qu'en toute conformité au désir de Rabelais, ces chapitres sont non seulement significatifs, mais qu'ils constituent aussi un aboutissement logique au cycle des deux premiers romans. Si tel est le cas — et nous en sommes convaincue — cet épisode mérite d'être examiné de plus près.

Ainsi, nous croyons que le rapprochement de cette section du *Gargantua* et de certains textes de la Bible est justifié. Tenant pour acquis que les chroniques ou écrits d'Alcofrybas s'apparentent à des textes évangéliques, et pour reprendre le terme «*Revelation — Apocalypse*» employé par Edwin Duval, nous postulons qu'il est dans l'ordre logique des choses que ce «Nouveau Testament» «fictif» se termine par la venue d'une «Nouvelle Jérusalem» — Thélème —, à l'instar de l'Apocalypse, dernier livre du Nouveau Testament. Nous prétendons que les chapitres sur Thélème sont l'aboutissement naturel des épisodes précédents. Il sera démontré comment cette assertion se fonde sur les parties du texte de Rabelais qui comportent des allusions aux versets bibliques portant précisément sur cette Nouvelle Jérusalem.

Plusieurs points nous portent à conclure que Rabelais a pensé son texte sur le modèle de l'Évangile. D'abord, les remarques qu'il établit lui-même entre son livre et la Bible. Dans le prologue du *Pantagruel*, le narrateur compare les chroniques du *Gargantua*⁴⁸ au texte de la Bible pour la première fois en déclarant : «il en a esté plus vendu par les imprimeurs en deux moys, qu'il ne sera acheté de Bibles en neuf ans» (P, p. 215). Toujours dans le prologue, le narrateur poursuit en comparant sa façon de parler d'un texte à la manière dont les Juifs expliquent l'Ancien Testament,

⁴⁷ Madeleine Lazard, *Rabelais et la Renaissance*, Paris, PUF, 1979, «Que sais-je?», n° 1767, p. 64.

⁴⁸ Il s'agit ici bien entendu des *Chroniques gargantuines* et non de *La Vie treshorricque du grand Gargantua, pere de Pantagruel*.

c'est-à-dire : «car ne croyez que j'en parle comme les juifz de la loy» (P, p. 215) et dans une variante de 1542 : «Jen parle comme saint Jehan de Lapocalypse⁴⁹», que nous avons déjà mentionnée et qui fut remplacée ultérieurement par «comme un gaillard Onocratale». À la toute fin du *Pantagruel*, au chapitre 34, alors que le narrateur débite les sujets possibles de son prochain livre, dans la version originale et dans celle de 1533, au lieu de l'expression : «ce sont belles besoignes» (G, p. 336), on retrouvait un autre commentaire relatif à la Bible : «'ce sont beaulx textes devangiles en francoys', [ce qui représentait, observe Mireille Huchon, une] équivalence particulièrement significative pour les implications religieuses de cet ouvrage⁵⁰.»

Outre ces observations, Edwin Duval faisait ressortir certains points spécifiques, lesquels permettent de qualifier le *Pantagruel* de «Nouveau Testament» épique. D'abord, à l'instar du Christ, Pantagruel connaît une naissance merveilleuse, laquelle est reliée, par la généalogie⁵¹, à l'ancêtre de la race des géants : Caïn. La conception miraculeuse de Jésus par l'Esprit saint ainsi que sa mission furent annoncées à Marie par l'ange Gabriel, et le ciel se fit alors porteur de signes extérieurs, par les étoiles, pour marquer sa venue sur terre. En ce qui concerne Pantagruel, des signes extérieurs sont exprimés par une grande sécheresse qui prévaut jusqu'au jour de sa naissance. «*Pantagruel's birth, like Christ's, is accompanied by natural disorders and strange 'signes'. One of these would have been immediately recognizable in the sixteenth century as a specifically messianic sign. On the day Pantagruel is born the drought-parched earth exudes enormous*

⁴⁹Rabelais, *Oeuvres complètes*, p. 1238.

⁵⁰*Ibid.*, p. 1339.

⁵¹Abel Lefranc avait déjà remarqué que la généalogie du géant mimait formellement celle du Christ dans l'Évangile selon saint Matthieu et en fait une lecture parodique. Cf. *Rabelais. Études sur «Gargantua», «Pantagruel», le «Tiers Livre»*, p. 180. Toutefois, Lucien Febvre doute qu'il y ait là une teneur parodique. Cf. *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La Religion de Rabelais*, p. 147.

*drops of salt water*⁵².» Cette rosée qui «n'estoit que saulmure pire et plus salée que n'estoit l'eau de la mer» fait dire à son père «en esprit de prophétie qu'il seroit quelque jour dominateur des alterez» (P, p. 224). Ainsi, on peut voir dans cet esprit de prophétie que Pantagruel est investi d'une mission rédemptrice, comme le Christ. Selon Duval, le géant Pantagruel devra racheter la race des géants, car :

*Keeping in mind the particular significance attached to Cain's fratricide by sixteenth-century humanists, we may begin to understand that Alcofrybas's parody of Christ's genealogy, coupled with his parody of the Fall, serves to define for the improbable hero of this burlesque epic a serious and specific messianic role : that of a secularized type of the Christian messiah, a redeemer of the original sin of antipathy in a fallen world of hating brothers*⁵³.

En conséquence du crime de Caïn, la terre, nourrie du sang d'Abel, confère aux hommes des caractéristiques qui affectent les organes du corps humain lorsque ces fruits sont consommés. «*As an explicitly original act, the eating of a 'beau et gros fruit' cannot help but recall Adam and Eve's original act of eating the forbidden fruit of the Tree of Knowledge of Good and Evil. Nearly every detail in Alcofrybas's account reinforces this obvious parallel*⁵⁴.» Ainsi, toute la génération de Caïn subit les conséquences du crime de ce dernier. Les géants sont des êtres mauvais qui ont hérité du péché de leur géniteur. «*The 'enfleure très horrible' that afflicts all partakers of the tainted medlars is merely the effect and the sign of their participation in that original murder, their communion in Cain's original crime against his brother*⁵⁵.» Pantagruel aura pour mission de racheter la race des géants. Afin de se préparer à son rôle de sauveur, il devra faire l'acquisition de la sagesse, et c'est pourquoi l'éducation joue un rôle si important dans ce roman épique.

Nous sommes en mesure d'apprécier le fait que les ressemblances de ce «Nouveau Testament» épique ne se limitent pas à quelques thèmes tels une

⁵²Duval, *The Design of Rabelais's «Pantagruel»*, p. 17.

⁵³*Ibid.*, p. 27.

⁵⁴*Ibid.*, p. 19.

⁵⁵*Ibid.*, p. 22.

naissance merveilleuse, la consommation d'un fruit défendu et le rachat du genre humain. En effet, la structure même du *Pantagruel* est fort comparable à celle de la Bible : après la période de la naissance et de la petite enfance, vient la période d'éducation suivie de ce que l'on pourrait qualifier de la vie publique, puisque Pantagruel est amené à témoigner de sa sagesse dans divers épisodes publics, notamment dans le procès qui oppose Humevesne et Baisecul, ainsi que dans celui de l'Anglais, Thaumaste. Toujours selon Duval, sa rencontre avec Panurge, en plus d'illustrer la charité «*caritas*» qui est au fondement de la religion chrétienne, fait penser à la constitution d'un noyau de disciples, comparable à celui des apôtres qui suivaient Jésus, ce qui nous amène à la dernière partie, le combat avec Loup-garou qui a pour enjeu la rédemption de la race des géants.

Enfin, le Nouveau Testament biblique se termine par la venue de la Nouvelle Jérusalem qui représente un nouveau règne de même que les deux premiers livres de Rabelais, le *Pantagruel* et le *Gargantua* se terminent tous deux par l'instauration d'un Nouvel Ordre, respectivement «*Les Gorgias*» et «*Thélème*».

La conclusion d'Edwin Duval est intéressante à cet effet :

Having failed to hasten the advent of Pantagruel's New Order among his readers, Rabelais rewrote his epic, this time abandoning the typological design and attenuating the vulgar style and popular elements that, judging from the prologue to the «Gargantua», seem to have led so many of his first readers to mistake his intentions entirely. So complete is this recasting of the original design that the ideal evangelical community allusively adumbrated at the end of the «Pantagruel» as a popular, inclusive, saturnalian inversion of estates is described at the end of the «Gargantua» in laborious detail as an exclusive, polite, aristocratic court in which highborn, well-educated, exquisitely dressed ladies and lords of evangelical convictions live in peace, love, and fabulous luxury⁵⁶.

Gargantua serait donc la réécriture du *Pantagruel*. L'idée n'est pas nouvelle puisque, parmi tant d'autres⁵⁷, Guy Demerson écrivait que «[...] les érudits suivent

⁵⁶*Ibid.*, p. 148; c'est nous qui soulignons.

⁵⁷Donald Frame, *François Rabelais : A Study*, New York-London, Harcourt, Brace and World, 1977, p. 30; Thomas M. Greene, *Rabelais : A Study in Comic Courage*, Englewood Cliffs (N.Y.), Prentice-Hall, 1970, «*Landmarks in Literature*», p. 34.

l'histoire de la composition, et montrent comment le *Gargantua* reprend en fait l'histoire du père après celle du fils, la redoublant et l'approfondissant à partir d'une structure d'invention analogue⁵⁸.» On pourrait presque dire de ces deux premiers livres qu'ils sont synoptiques, comme les quatre Évangiles.

Ainsi, nous remarquons que le *Pantagruel* et le *Gargantua* appellent tous deux une suite qui va dans le sens de Thélème. Selon de Lubac, «[...] les auteurs sacrés, de génération en génération, utilisent les matériaux assemblés par ceux des générations antérieures pour annoncer une religion plus intérieure et plus pure⁵⁹.» Il nous semble que c'est sur ce modèle qu'est recréée la Nouvelle Jérusalem par l'épisode de Thélème. Mais encore, vers la fin du *Pantagruel*, en ce qui a trait à la victoire de Pantagruel, plus précisément au chapitre 28, le géant répond : «que sa fin n'estoit de piller ny ransonner les humains, mais de les enrichir et reformer en liberté totale» (P, p. 312; c'est nous qui soulignons). Ce passage annonce une étape encore à venir, il ne reste qu'à anticiper comment. Au chapitre suivant, cet objectif est renforcé dans ce passage qui s'adresse à Dieu : «[...] je te fais veu que par toutes contrées tant de ce pays de Utopie que d'ailleurs, où je auray puissance et auctorité, je feray prescher ton saint Evangile, purement, simplement, et entierement [...]» (P, p. 318). Puisque le *Pantagruel* se termine sans que ce temps soit advenu, le lecteur est dans l'expectative d'une suite.

Outre l'épisode de Thélème, deux indices importants attirent notre attention dans le *Gargantua*. D'abord, au sein du prologue, l'abstracteur de quintessence annonce qu'à la lecture de son livre, le lecteur y trouvera «[...] doctrine plus

⁵⁸Demerson, *François Rabelais*, p. 43. Puisque nous désirons prendre comme prémisses les bases jetées par Duval, à savoir que Pantagruel est un Christ-rédempteur, pouvons-nous interchanger le protagoniste Pantagruel par Gargantua? Nous nous croyons justifiée de le faire en nous appuyant sur quelques versets de la Bible concernant Dieu et Jésus-Christ, lesquels autorisent ce glissement : «Mon Père et moi nous sommes une même chose» (Jean 10,30), «[...] celui qui me voit, voit mon Père [...]» (Jean 14,9) et «ne croyez-vous pas que je suis dans mon Père, et que mon Père est en moi? Ce que je vous dis, je ne vous le dis pas de moi-même; mais mon Père qui demeure en moi fait lui-même les oeuvres que je fais» (Jean 14,10).

⁵⁹Henri de Lubac, *L'Écriture dans la tradition*, Lyon, Aubier, 1966, p. 125-126.

absconce, laquelle [...] revelera de tres haultz sacremens et mysteres horrificques, tant en ce que concerne nostre religion, que aussi l'estat politicq et vie oeconomique» (P, p. 7; c'est nous qui soulignons). Le choix du pronom possessif «nostre» est très significatif; on ne parle pas ici de n'importe quelle religion. Ce «nostre» établit un lien avec le chapitre LII, lorsque Frère Jean demande à Gargantua de «fonder une abbaye à [s]on devis» (G, p. 137). La formulation de ce souhait rend le lecteur perplexe puisque les voix se brouillent et nous ne savons plus de la religion de qui il s'agit lorsque nous lisons : «et requist à Gargantua qu'il instituast sa religion au contraire de toutes aultres» (G, p. 137; c'est nous qui soulignons). S'agit-il ici de la religion de Gargantua, puisque celui-ci semble avoir pris les choses en main, ou doit-on croire que les spécifications qui suivent visent à représenter la religion personnelle de Frère Jean? Screech faisait remarquer à cet égard que «*not only is the abbey not founded à son devis [celui du Frère Jean], but there is no attempt to suggest in the body of the text that it was*⁶⁰.» Il nous semble impossible d'élucider complètement cette question qui fait d'ailleurs l'objet d'un excellent article de Jean-Yves Pouilloux⁶¹ dans lequel il se demande précisément qui est ce «il» et à qui appartient le pronom personnel «sa». Nous pouvons voir dans ce passage confus des indicateurs apocalyptiques. En effet, ce phénomène de démultiplication des voix a été exprimé avec une remarquable simplicité par Jacques Derrida :

[...] si on voulait démasquer les ruses, pièges, roueries, séductions, machines de guerre et de plaisir, bref tous les intérêts du ton apocalyptique aujourd'hui, il faudrait commencer par respecter cette démultiplication différentielle des voix et des tons qui les divise peut-être au-delà d'une pluralité distincte et calculable. [...] dès qu'on ne sait plus qui parle ou qui écrit, le texte devient apocalyptique⁶².

⁶⁰Screech, «Some Reflexions on the *Abbey of Thelema*», p. 110.

⁶¹Jean-Yves Pouilloux, «Notes sur l'abbaye de Thélème», *Romantisme*, N° 1-2, 1971, p. 200-204.

⁶²Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983, p. 76-77.

On pourrait également mentionner ici un autre brouillage discursif qui s'inscrit immédiatement après la réplique du frère Jean sur les murailles, lequel est rapporté ainsi par Pouilloux :

Sitôt le dialogue romanesque terminé, le texte entre en juridiction, par le passage à une curieuse forme impersonnelle, qui donne à la lecture l'impression d'un ainsi nommé discours indirect. Tout sujet disparaît dans les ténèbres complices d'un 'on' ou même, ce qui est plus remarquable, dans une forme passive sans sujet 'feut ordonné que'⁶³.

Cette voix vient-elle du ciel? Floyd Gray attire notre attention sur le fait que «[...] Thélème procède d'un acte de volonté de Gargantua; à peine a-t-il commencé à en parler qu'elle existe dans le texte. [...] Il n'y aura ni chantier ni attente : la durée d'un passé simple suffit pour qu'elle se réalise : 'Le bastiment feust...'⁶⁴.» À notre avis, cet exemple suggère un rapprochement supplémentaire avec l'action de la parole de Dieu : «or, Dieu dit : Que la lumière soit faite; et la lumière fut faite» (Gen. 1, 3). Donc, la lumière feust... Cette voix ne semble pas reliée d'aucune façon aux interventions de Gargantua. Cette notion apocalyptique qui qualifie le brouillage des voix est importante puisqu'elle nous ramène à la Nouvelle Jérusalem de l'Apocalypse, laquelle marque la fin d'une ère, donc le début d'un temps nouveau. Or, c'est exactement ce qui se produit dans le cycle rabelaisien.

Enfin, soulignons un dernier indice qui nous porte à croire que Thélème constitue une fin qui clôt cette épopée christique harmonieusement. Il s'agit de l'«Inscription mise sus la grande porte de Theleme» ainsi que l'«Enigme en prophetie», lesquels chapitres font tous deux référence à la liberté et à l'annonce de l'Évangile comme faits accomplis. C'est sur ces derniers points que se ferme la boucle puisque ces deux activités «enrichir et reformer [les humains] en liberté totale» (P, p. 312) et «je feray prescher ton saint Evangile, purement, simplement, et entierement» (P, p. 318) avaient été annoncées à la fin du

⁶³Pouilloux, *op. cit.*, p. 201.

⁶⁴Gray, *Rabelais et l'écriture*, p. 102.

Pantagruel. À ce sujet, Georges-André Vachon remarquait qu'un des éléments essentiels du cycle constitué par le *Pantagruel* et le *Gargantua* «comport[ait] un mouvement de Retour vers le Père⁶⁵», ce qui vient appuyer davantage cette idée d'une boucle qui se referme dans un mouvement de complétude.

⁶⁵Georges-André Vachon, *Rabelais tel quel*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1977, «Lectures», p. 105.

*Dévoyé, tel signe fausse compagnie au contexte
patent pour se réinscrire dans d'autres ensembles,
latents — échos intertextuels, consonances
culturelles, patrimoine classique — qui en
déterminent la valeur.*

Michel Jeanneret,
*Des mets et des mots. Banquets et propos de table
à la Renaissance*, Paris, José Corti, 1987, p. 260.

Le rôle de Frère Jean

Dans un texte important paru en 1969, un des grands rabelaisiens, M.A. Screech, déclarait que, jusqu'à maintenant, certains aspects qui concernent la section se rapportant à Thélème n'avaient pas reçu toute l'attention nécessaire à une bonne compréhension de cette partie du livre. Entre autres, il exposait trois irrégularités ayant trait au rôle attribué à Frère Jean dans cet épisode. Premièrement, selon Screech, c'est seulement après coup que l'idée serait venue à Rabelais de faire de Thélème un cadeau au moine. Deuxièmement, cette déduction serait appuyée par le fait que Jean ne joue aucun rôle dans l'épisode. Non seulement il y semble absent, mais sa participation se limite à trois remarques. Troisièmement, la réplique «[...] comment pourroy je gouverner aultruy, qui moy-mesmes gouverner ne sçaurois?» (G, p. 137) s'avérerait invraisemblable dans la bouche du frère; ce serait plutôt Gargantua qui aurait dû citer Socrate et non le moine ignorant. Cela dit, il semblerait, d'après Screech, que ces anomalies viennent renforcer l'idée d'un ajout de dernière minute⁶⁶. Ces irrégularités ont également été remarquées par d'autres critiques et aucune réponse satisfaisante n'a été proposée à ce jour. Donald Frame va même jusqu'à dire que «*to account for all the puzzles, I think we must posit a Rabelais whose many frustrations made him ready to daydream even in prison*⁶⁷.»

Jean-Yves Pouilloux dénonçait aussi l'irrégularité des rôles tenus par Gargantua et Frère Jean respectivement. «Le responsable de Thélème, c'est bien sûr Frère Jean, mais c'en est aussi un autre, Gargantua; et peut-être cela ne suffit-il pas encore⁶⁸.» Comme le soulignent ces critiques, le rôle de Frère Jean est tellement

⁶⁶Cf. Screech, «Some Reflexions on the *Abbey of Thelema*», p. 109-112.

⁶⁷Frame, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁸Pouilloux, *op. cit.*, p. 201.

limité dans l'élaboration de Thélème que cela nous amène à nous demander ce qu'il fait là. Toutefois, avant de proposer une réponse, il importe de rappeler certains éléments. Nous nous souvenons que, selon Duval, Pantagruel est une figure christique. Pour ce protagoniste qui tient le rôle d'un Christ-rédempteur, l'enjeu central est la restauration de la charité, et tout au long du *Pantagruel*, comme le critique le fait remarquer, «*never are we allowed to forget that caritas is the central issue of the epic, nor that the hero is a messiah whose mission is to restore brotherly love [...]*»⁶⁹. Or, cet amour fraternel nié par Anarche est incarné par Frère Jean, l'allié indéfectible de Gargantua. Dans le Nouveau Testament, Jean est perçu comme l'apôtre de l'amour. C'est ainsi que cette notion d'amour, ou de charité, qui est le thème central des épîtres de Jean, nous conduit à l'ami fidèle de Gargantua qui porte le même nom, Jean. Mise à part cette notion de charité que le moine et l'apôtre ont en commun, il y en a une autre, tout aussi importante. L'apôtre Jean est celui qui a eu la vision de la «Nouvelle Jérusalem». Frère Jean, lui, a sa vision personnelle d'une abbaye à son devis. Or, dans l'Évangile, cette vision ne fait pas de l'apôtre Jean un chef ni un directeur du «lieu». Son rôle, dans l'Apocalypse, se limite à nous rapporter sa vision, de la même façon que le rôle du frère Jean, dans Thélème, est limité à la demande de fonder une abbaye. Dans cette optique, les deux premières affirmations de Screech sont réfutées. L'idée de donner Thélème au frère Jean ne vient pas après coup, puisque c'est la symbolique reliée à l'apôtre Jean qui confère sa valeur à cet épisode.

Cependant, la requête du moine comporte une clause spécifique. Il n'est pas question pour lui d'accepter l'«ancien» ordre, d'où ses multiples refus aux offres de Gargantua qui : «[...] vouloit [le] faire abbé de Seuillé : mais il refusa. Il luy voulut donner l'abbaye de Bourgueil, ou de saint Florent, laquelle mieulx luy duiroit, ou toutes deux, s'il les prenoit à gré» (G, p. 137). La suite nous fait voir

⁶⁹Duval, *The Design of Rabelais's «Pantagruel»*, p. 33.

que ce n'est pas mollement mais fermement que Frère Jean refuse : «mais le moyne luy fist responce peremptoire, que de moyne il ne vouloit charge ny gouvernement» (G, p. 137; c'est nous qui soulignons). Non seulement le ton est on ne peut plus assuré, mais le frère poursuit en justifiant pourquoi : «car comment (disoit il) pourroy je gouverner aultruy, qui moy-mesmes gouverner ne sçaurois?» (G, p. 137). Ces paroles par lesquelles il affirme son incapacité à gouverner autrui, et qui sont apparemment déplacées dans sa bouche, ont pour objectif de centrer notre pensée sur l'idée du chef religieux, lequel devrait être capable de se gouverner lui-même avant de prétendre pouvoir diriger autrui. Il y a ici une attaque directe envers les autorités religieuses. D'ailleurs, tout l'ouvrage de Rabelais prône le retour aux sources, aux Saintes Écritures, plutôt que la soumission à la doxa des institutions humaines. Ainsi donc, contrairement à Screech qui voit dans cette réplique, qu'il qualifie de socratique, une erreur de la part de Rabelais, nous croyons qu'il importe peu que ces paroles soient émises par Gargantua ou par Jean. L'idée qui ressort de cette remarque consiste à souligner l'absence d'une autorité humaine qui dirige dans Thélème, à l'instar de la Nouvelle Jérusalem.

Ainsi, Frère Jean aura une abbaye à son devis. Toutefois, quel est ce devis? Les lignes suivantes le spécifient : «et requist à Gargantua qu'il instituast sa religion au contraire de toutes aultres» (G, p. 137). En l'occurrence, nous avons, d'une part, Duval qui nous fait remarquer que le royaume de Dieu est, selon la définition du Christ, l'inverse des royaumes humains⁷⁰, et, d'autre part, la demande de Frère Jean qui désire instituer une religion au contraire de toutes autres. Ceci revient donc à dire que cette religion de l'abbaye sera, comme celle de Jésus, l'inverse des religions existantes. Il convient de se demander ici en quoi consiste cette inversion. Il y a deux réponses possibles. Ce peut être une sorte de religion de l'amour comme celle prônée par le Nouveau Testament, par opposition à une

⁷⁰Cf. *ibid.*, p. 121.

religion basée sur la Loi, telle que nous la retrouvons tout au long de l'Ancien Testament. L'autre possibilité consiste en l'instauration, voire en l'institution du royaume des cieux sur terre. Que ce soit l'une ou l'autre, nous retrouvons la première éventualité contenue dans la seconde. En fait, elles sont l'une et l'autre une même chose.

Calvin n'a pas hésité à reconnaître que Rabelais, dans *Thélème*, suggérait une religion de l'esprit et c'est pourquoi il le dénonce et le condamne pour avoir écrit :

des brocards villains contre l'Escriture sainte : comme ce diable qui s'est nommé Pantagruel, et toutes ces ordures et villenies : tous ceux-là ne prétendent point de mettre quelque religion nouvelle, pour dire, qu'ils soyent abusez en leurs folles phantasies : mais ce sont des chiens enragez qui desgorgent leurs ordures à l'encontre de la maiesté de Dieu, et ont voulu pervertir toute religion⁷¹.

Comme on peut le remarquer, ce chef de la Réforme ne pouvait envisager le salut de l'homme sans le secours de l'Église, donc peu lui importe que ceux qui annoncent le saint Évangile «en sens agile» soient invités à *Thélème*.

Dans l'épisode de *Thélème*, la «religion» demandée par le moine repose sur une conception qui diverge de celle communément acceptée par le clergé et la masse populaire et qui abolit toute trace de rites. On peut même supposer qu'un écart considérable séparait la religion de la majorité, disons «catholique» ou «ancienne», de celle proposée par les Réformés (par désir de simplicité, excluons les diverses tendances) et appelons-la simplement religion renouvelée ou réformée et finalement celle des Humanistes, qui semble plus intérieure que les autres et pour cette raison appelons-la, «nouvelle», car elle s'applique à notre contexte. En l'occurrence, l'humaniste-moine, Rabelais, prône une religion nouvelle par la bouche de Frère Jean.

Le premier écho que nous avons d'une Nouvelle Jérusalem, qui constitue pour nous un marqueur indiciel, vient de Picrochole lorsqu'il dévoile ses idées de

⁷¹Jean Calvin, *Sermon sur Deuteronomie*, XXVII, 261, 16 octobre 1555 (*Opera quae supersunt omnia Corpus Reformatorum*); c'est nous qui soulignons.

grandeur au terme de sa victoire anticipée : «Je (dist il) feray doncques bastir le temple de Salomon» (G, p. 93). Jean Paris remarque justement : «alors que Picrochole pour commémorer ses conquêtes n'ambitionnait que de rebâtir le temple de Salomon, c'est-à-dire de ramener le monde en arrière, Gargantua construira, lui, l'abbaye de Thélème, la société future [...]»⁷². Il est juste de voir dans cette velléité de Picrochole un retour en arrière, car le temple de Salomon — cette Jérusalem — dans ce contexte, est symbole de l'«ancien» qui est à mettre en opposition avec le «nouveau» temple, concrétisé en cette société future, Thélème — Nouvelle Jérusalem — où l'on assiste à l'établissement d'une nouvelle religion de l'esprit.

Par ailleurs, le déclenchement de la guerre contre l'ennemi, qui amène Grandgousier à affirmer : «dont j'ay congneu que dieu eternel l'a [Picrochole] laissé au gouvernail de son franc arbitre et propre sens, qui ne peult estre que meschant sy par grace divine n'est continuellement guidé : et pour le contenir en office et reduire à congnoissance me l'a icy envoyé à molestes enseignes» (G, p. 84), et la présence de pèlerins ne sont pas sans évoquer les croisades, lesquelles avaient pour but de libérer la Ville Sainte et de venger Dieu. Il n'est pas innocent non plus que Frère Jean se saisisse du bâton de la croix afin de se défendre; pour nous, cela constitue une autre marque relative aux Croisés. En outre, c'est dans les livres des Rois I et II⁷³ que l'on retrouve les guerres les plus sanglantes : guerre des Philistins contre les Israélites, défaite des Syriens et des Ammonites, défaite des Philistins et extermination des Amalécites, etc. Ces victoires des Israélites culminent dans le désir qu'a Salomon d'édifier le Temple de Jérusalem à la gloire de Dieu. L'objectif premier d'une croisade était de combattre pour Dieu. Ultérieurement, le concept de la croisade fut intimement lié à celui des guerres politiques. Par extension, Dieu pouvait être vengé partout, là où il avait des

⁷²Jean Paris, *Rabelais au futur*, Paris, Seuil, 1970, «Change», p. 110.

⁷³Ces deux livres sont souvent appelés Samuel I et II dans certaines versions de la Bible.

ennemis; le chrétien n'était donc plus obligé de partir vers Jérusalem. C'est ainsi que, par glissement, Jérusalem devint métaphoriquement la Cité de Dieu.

La guerre picrocholine peut sembler assez sanglante si l'on s'arrête au contexte spécifique de massacre et de mise en pièces des opposants. Guy Demerson, pour sa part, y voit un effort de destruction des choses anciennes lorsqu'il explique que «le joyeux carnage opéré par frère Jan avec le bâton de la croix traduit une volonté de désacralisation des symboles, qu'il ne faut pas confondre avec les réalités spirituelles qu'ils ne font que signifier⁷⁴.» Cette désacralisation n'a pas d'autre but que celui de faire place au «nouveau». Toutefois, à l'époque de l'Ancien Testament, ce qui importait pour les gens, c'était de tuer l'ennemi, afin de s'en débarrasser une fois pour toutes, selon l'ordre reçu de Dieu, pour Dieu ou avec Dieu. Qui était l'ennemi? Tous ceux dont la croyance en Dieu n'était pas en tous points semblables à celle de la masse dirigée par l'autorité religieuse reconnue. L'ennemi pouvait être un frère, la mère ou même une épouse. La façon qu'a Frère Jean de se débarrasser de l'ennemi ressemble étrangement à la façon dont David se débarrasse de ses adversaires. En fait, nous reconnaissons dans cet épisode un écho du livre des Rois :

Et ayant fait sortir les habitants, il les coupa avec des scies, fit passer sur eux des chariots avec des roues de fer, les tailla en pièces avec des couteaux, et les jeta dans les fourneaux où l'on cuit la brique. C'est ainsi qu'il traita toutes les villes des Ammonites. David revint ensuite à Jérusalem avec son armée (2 Rois 12, 31).

On croirait revoir David en la personne de Jean lorsque nous lisons :

Es uns escarbouilloyt la cervelle, es aultres rompoyt bras et jambes, es aultres deslochoyt les spondyles du coul, es aultres demoulloyt les reins, avalloyt le nez, poschoyt les yeux, fendoyt les mandibules, enfonçoyt les dens en la gueule, descroulloyt les omoplates, sphaceloyt les greves, desgondoit les ischies : debezilloit les fauciles (G, p. 79).

Outre l'utilisation des termes médicaux qui font sourire, on peut lire dans les gestes brutaux de ces deux passages la même détermination à exterminer l'ennemi sans

⁷⁴Demerson, *François Rabelais*, p. 185.

aucune chance de retour en arrière. Thélème est établie au paroxysme d'une période de persécution exactement comme dans l'Apocalypse; les Églises sont au comble de leurs abus lorsque le royaume de la Nouvelle Jérusalem est instauré dans toute sa grandeur.

Ainsi, en bon et fidèle «servateur», Frère Jean a combattu pour Dieu. Il a su sauvegarder la vigne⁷⁵, et le couronnement de sa victoire sera dans l'instauration d'une Nouvelle Jérusalem. De surcroît, il avait déclaré qu'il aurait défendu le Christ s'il avait été là, au Jardin des Oliviers : «Que dieu est bon, qui nous donne ce bon piot. J'advoue dieu, si j'eusse esté au temps de Jesuchrist, j'eusse bien engardé que les juifz ne l'eussent prins au jardin de Olivet» (G, p. 108). Qu'il ait défendu aussi féroce­ment l'abbaye de Seullé nous montre qu'il se voyait comme le gardien de la vigne du Christ; et c'est en relation avec son appréciation du vin qu'il expose sa pensée sur le sujet. Après avoir défendu la vigne avec toute son ardeur, Jean entre en possession d'un royaume qui représente sa récompense : l'abbaye de Thélème. «Si vous semble que je vous aye faict, et que puisse à l'advenir faire service agreable, outroyez moy de fonder une abbaye à mon devis» (G, p. 137).

Alfred Glauser voit dans l'abbaye rabelaisienne un rêve qui constitue une interdiction, et c'est pourquoi, selon lui, «[Rabelais] ne voudra pas que Frère Jan s'y enferme⁷⁶.» Or, le Croisé, une fois qu'il avait touché le but de sa mission, rentrait chez lui. Jean Subrenat dans son article «*La Conquête de Jérusalem : Reflet d'une mystique du pèlerinage*» faisait remarquer qu'«après la victoire, le terme du pèlerinage atteint, les chevaliers se réfèrent à lui pour justifier leur désir de rentrer chez eux et refuser la royauté de Jérusalem⁷⁷.» Ce comportement des chevaliers

⁷⁵Bakhtine affirme que «Frère Jean a entrepris cet horrible massacre pour sauver le vin nouveau.» *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, p. 209.

⁷⁶Glauser, *Rabelais créateur*, p. 36.

⁷⁷Jean Subrenat, «*La Conquête de Jérusalem : Reflet d'une mystique du pèlerinage*», dans *Le Mythe de Jérusalem du Moyen Âge à la Renaissance*, études réunies par Évelyne Berriot-Salvadore, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 31.

nous aide à comprendre d'une part le refus de Jean de gouverner les habitants de Thélème et, d'autre part, son absence relative des lieux.

Puisque la guerre est gagnée grâce à la «puissance de la croix», selon une expression paulinienne, il serait donc plausible que la nouvelle ère soit, par l'avènement de la Nouvelle Jérusalem, l'établissement du royaume de Dieu sur terre. Le manque d'érudition du moine — c'est lui qui l'affirme : «Je n'étudie point de ma part. En nostre abbaye nous ne estudions jamais, de peur des auripeaux» (G, p. 109) — ne diminue en rien sa «paternité» puisque c'est le Christ lui-même qui l'a dit : «Bienheureux les pauvres d'esprit, parce que le royaume des cieux est à eux» (Mat. 5, 3). Contrairement à ce qu'affirme Raoul Morçay en ce qui a trait au rôle joué par le frère Jean⁷⁸, ce royaume terrestre, cette Nouvelle Jérusalem, appartient bel et bien au frère Jean. Qu'il ait participé plus ou moins aux détails de l'élaboration de Thélème ne compromet en rien sa paternité. Nous sommes donc persuadée que Thélème est intrinsèquement liée à Jean.

⁷⁸Raoul Morçay : «N'hésitons pas à le dire : il n'y en a aucun.» Rabelais, *L'Abbaye de Thélème*, p. 26.

Retrouver les routes de l'Évangile, mettre en pratique l'enseignement du Christ, vivre une existence conforme à cet enseignement, repousser la tyrannie des passions par un effort continu de libération tendu vers l'amour et la charité, tels sont les buts que poursuivit saint François [d'Assise] et tels sont les buts auxquels s'attachent ses disciples.

Alfred Leroy,
Quinze siècles de vie monastique,
Paris, SPES, 1965, p. 107.

L'abbaye de Thélème

L'étymologie même du nom «Thélème» nous renvoie au Nouveau Testament. Mireille Huchon l'explique ainsi : «ce nom de *Thélème* est emprunté au grec *θελημα*, qui signifie, dans le Nouveau Testament, 'volonté', soit volonté de Dieu, soit volonté naturelle des hommes⁷⁹.» D'ailleurs, Screech a déjà démontré que ce mot «volonté» se trouvait surtout dans le texte grec du Nouveau Testament. «*Thelêma means 'will'. It does not bear this sense in classical Greek; it is essentially a New Testament word. One of its many uses is well-known through the Lord's prayer : 'Thy will (thelêma) be done* ⁸⁰.» En somme, ce mot «*θελημα*» est spécifiquement employé dans la version grecque du *Notre Père* pour signifier «Que ta volonté soit faite» lorsque Jésus s'adresse à Dieu. Au demeurant, ce mot-clé semble être un laissez-passer pour entrer dans Thélème qui est le royaume, de la même façon qu'il en est un pour les disciples de Jésus : «ceux qui me disent Seigneur, Seigneur! n'entreront pas tous dans le royaume des cieux; mais celui-là seulement y entrera qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux» (Mat. 7, 21). À cet égard, comme le rapportait M. Huchon, Per Nykrog a bien su expliciter la notion de *thelêma* en nous faisant remarquer les utilisations très limitées de ce mot grec dans les textes du Moyen Âge, par opposition à son usage dans le Nouveau Testament : «[...] dont les textes canoniques l'emploient environ 60 fois, pour désigner la Volonté de Dieu et, beaucoup plus rarement, pour désigner un certain aspect de la volonté humaine⁸¹.» Bien qu'il soit d'accord avec Nykrog sur le

⁷⁹*Rabelais : Oeuvres complètes*, p. 1161, note 9 (Per Nykrog, «Thélème, Panurge et la dive bouteille», *RHLF*, vol. LXV, n° 3, juillet-septembre 1965, p. 389-390).

⁸⁰Michael A. Screech, *Rabelais*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1979, p. 188.

⁸¹Nykrog, *op. cit.*, p. 388.

sens du nom de Thélème — lequel serait une allusion claire à l'Évangile et à la volonté de Dieu —, Marcel Françon, lui, conclut que *theléma* désigne la volonté rationnelle⁸². Le commandement que Jésus plaça au-dessus de tous les commandements de l'Ancien Testament se limite à cette injonction : «Je vous fais un commandement nouveau, qui est que vous vous aimiez les uns les autres, et que vous vous entr'aimiez comme je vous ai aimés. C'est en cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres» (Jean 13, 34-35). Or Thélème, par son nom, et les Thélémites, par leur comportement, sont l'expression concrète de ce commandement qui exprime la volonté de Dieu. H.-D. Saffrey l'expose ainsi : «les Thélémites sont par définition ceux qui vivent dans le pays où 'la Volonté de Dieu est faite'⁸³.»

Frère Jean déclare, et ce, de façon péremptoire que s'il doit accepter une abbaye en récompense de ses services rendus, puisqu'il se sent incapable de gouverner autrui, cette abbaye devra être construite conformément à ses spécifications. Sur cette même lancée, il spécifie que sa «religion» devra être instituée «au contraire de toutes autres» (G, p. 137). L'édition de La Pléiade donne le mot «couvent» comme synonyme de religion. Or, couvent signifie aussi «maison» ou «communauté», et ceci peut porter à confusion puisque certains critiques ont inféré, à partir du mot «contraire», qu'il s'agissait d'une anti-abbaye ou d'un antimonastère. D'autres⁸⁴, au contraire, ont conclu qu'il était question d'un nouvel ordre religieux. Il ne faut pas oublier que le mot «religion», tel que nous le retrouvons dans les dictionnaires de l'époque, comporte diverses significations. Bien que le *Huguet* donne les sens suivants : «observance», «ordre religieux» et

⁸²Marcel Françon, «Notes rabelaisiennes. Thélème et la devise 'Fay ce que voudras'», *BAARD*, t. III, 1974, p. 118.

⁸³Saffrey, *op. cit.*, p. 606.

⁸⁴*Ibid.*, p. 605. Dans sa note de bas de page n° 37, Saffrey rapporte la conclusion d'Étienne Gilson ainsi qu'une explication supplémentaire de J. F. Niermeyer sur les sens divers du mot *religio*; François Billacois, «Thélème dans l'espace et en son temps», *ER*, t. XV, 1980, «THR», n° CLXXV, p. 113.

«couvent», «monastère», le *Godefroy*, à partir des sens dépouillés des documents existants entre le IX^e et le XV^e siècle, donne la signification suivante : «ensemble de croyances, de pratiques, ayant pour objet de rendre hommage à la divinité». C'est la définition que nous désirons retenir.

En effet, il est difficile de convenir que Thélème soit une anti-abbaye, puisque les monastères du Moyen Âge et du seizième siècle sont des plus variés, et que, vraisemblablement, Thélème se conforme à plusieurs de ces nombreuses variantes. Ainsi, en 529, lorsque l'ordre des Bénédictins fut fondé par saint Benoît, la Règle qui régissait les religieux se voulait «un monument de sainteté, de lucidité et de sagesse [...] Point d'outrance, point d'ascétisme violent, point de contraintes, mais une compréhension parfaite de la condition humaine, un sens de la charité fraternelle jamais défaillant, une fermeté exempte de raidissement, une mystique aux divines clartés⁸⁵.» Nous remarquons particulièrement, d'une part, l'absence d'ascétisme violent et de contraintes et, d'autre part, l'importance accordée à la charité.

Il importait à saint Benoît que ses monastères soient des foyers de spiritualité où il pouvait «sauvegarder la liberté de pensée et d'expression⁸⁶.» D'ailleurs, il voyait ses monastères comme une «école où l'on apprend à servir Dieu⁸⁷.» Son désir était de «promouvoir la connaissance des arts, des lettres et des sciences, de constituer des lieux d'études, de convertir les païens toujours nombreux, de s'adapter aux problèmes d'un temps où se multipliaient les formes diverses de l'anarchie et de l'insécurité⁸⁸.» Au surplus, saint Benoît s'était depuis toujours intéressé à l'architecture. Lorsqu'il décida d'ériger des monastères, il écrivit ces lignes : «autant que possible, le monastère sera construit de telle manière qu'il

⁸⁵Leroy, *op. cit.*, p. 12.

⁸⁶*Ibid.*, p. 13.

⁸⁷*Ibid.*, p. 15.

⁸⁸*Ibid.*, p. 25.

renferme tout ce qui est nécessaire : une fontaine, un moulin, un jardin et divers ateliers⁸⁹.» Il faut donc prendre garde lorsque nous entendons déclarer que Thélème est une contr'abbaye, surtout lorsque cette conclusion se base sur la simple expression «au contraire de toute aultre» ou sur l'absence des trois voeux prononcés par les membres du clergé, à savoir : pauvreté, chasteté et obéissance, lesquels n'étaient pas spécifiquement les critères qui régissaient ces abbayes.

De concert avec ce que nous venons de souligner, on peut presque voir la devise rabelaisienne *Fay ce que voudras* comme partie intégrale de la Règle des bénédictins. En effet, lorsqu'un aspirant se présentait à la porte du monastère pour y gagner admission, sa patience était mise à l'épreuve puisqu'au lieu d'être accueilli avec empressement, celui-ci se faisait insulter et l'on décourageait son entrée. Ce n'est qu'après quatre ou cinq jours d'insistance que le futur moine pouvait enfin faire «ce qu'il voulait», c'est-à-dire exercer sa volonté personnelle, laquelle s'exprimait par son entrée dans l'ordre des bénédictins⁹⁰.

Au moment de la fondation des premières abbayes, l'essor qu'elles connaissaient venait principalement des fondateurs. Le désir véritable que certains avaient de s'approcher de Dieu faisait que ceux-ci avaient recours aux belles-lettres, à la lecture et à la méditation de l'Évangile. D'autres pensaient que l'austérité, la pénitence, les sacrifices et le renoncement étaient les moyens les plus efficaces pour

⁸⁹*Ibid.*, p. 24.

⁹⁰C'est le professeur Torrence J. Kirby (Qu'il en soit ici remercié!) qui m'a fait remarquer à quel point la devise de Rabelais était compatible avec le règlement n° LVIII de la *Règle de saint Benoît* dont la partie qui nous intéresse, «Concerning the Manner of receiving Brothers», se lit ainsi : «*If he [the applicant] promise perseverance in his steadfastness, after the lapse of two months this Rule shall be read to him in order, and it shall be said to him : 'Behold the law under which thou dost wish to serve; if thou canst observe it, enter; but if thou canst not, depart freely.' [...] if having deliberated with himself, he shall promise to keep everything, and to obey all the commands that are laid upon him : then he shall be received in the congregation; knowing that it is decreed, by the law of the Rule, that from that day he shall not be allowed to depart from the monastery, nor to free his neck from the yoke of the Rule, which, after such long deliberation, he was at liberty either to refuse or receive [...]*» (*Documents of the Christian Church, selected and edited by Henry Bettenson, London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1953 [Reprint of 1943], p. 175-176; c'est nous qui soulignons*).

s'approcher de Dieu. Quoi qu'il en soit, le désir sincère du fondateur de s'approcher de Dieu le poussait souvent à rechercher la solitude, d'où la signification du mot moine qui, en grec, veut dire «seul». Malheureusement, au fil des années, des abbés en charge des abbayes et des monastères découvraient les avantages possibles de leur situation privilégiée, et ainsi les institutions monastiques sont vite devenues victimes de laisser-aller. Éventuellement, un nouveau fondateur émergeait, et le zèle dont ce dernier était animé faisait en sorte qu'il s'affairait à réformer l'ordre en instituant une nouvelle Règle. Un nouveau groupe se constituait autour de cette Règle nouvelle et une nouvelle abbaye ou un nouvel ordre naissait.

Saint Bernard était l'un de ces réformateurs. Il quitta Cîteaux à peine deux ans après son arrivée afin de fonder l'abbaye de Clairvaux. Il s'ensuivit que de nombreuses abbayes s'élevèrent partout en France, notamment en Bourgogne, la Franche-Comté et le Limousin. Des hommes en provenance des plus hautes sphères de la société se pressaient entre les murs de ces abbayes. Ils étaient formés pour les tâches qu'ils auraient à accomplir au sein de l'Église⁹¹.

La plupart de ces abbayes qui avaient des bibliothèques extraordinaires étaient des foyers de développement intellectuel. On a souvent opposé les chambres — «chascune guarnie de arriere chambre, cabinet, garderobbe, chapelle, et yssue en une grande salle» (G, p. 140) — individuelles que possèdent les Thélémites aux dortoirs, souvent infectes, des abbayes. Toutefois, il importe de souligner que plusieurs abbayes de l'époque du Moyen Âge comptaient «de nombreuses cellules, de spacieuses dépendances avec greniers, moulin, boulangerie, écuries, ateliers, caves, potagers, hôtellerie, selleries, hangars [qui] constituaient une *petite ville autonome*, susceptible de se suffire à elle-même, selon l'usage des anciennes

⁹¹Cf. Leroy, *op. cit.*, p. 73-74.

abbayes bénédictines⁹².» Par exemple, du XIV^e au XIX^e siècle, l'abbaye Valldemosa mettait à la disposition de chaque moine «[...] trois pièces que surmonte un étage fort bas, accédant sur une terrasse inondée de lumière où se trouvait le petit jardin dévolu à ses soins⁹³.» Dans *Rabelais et la joie de la liberté*, Michaël Baraz fait remarquer, au sujet du nombre élevé de chambres s'additionnant d'autant de chapelles, que «nulle part dans l'Europe de son temps Rabelais n'aurait pu trouver quelque chose de semblable⁹⁴.» Or, nous venons de voir que certaines abbayes étaient non seulement pourvues de nombreuses pièces, mais que ces abbayes constituent à elles seules de petites villes autonomes.

On pourrait également voir en Thélème un retour aux sources des institutions monastiques. Les Humanistes prônaient le retour aux Anciens pour les lettres, le retour aux Saintes Écritures pour l'Évangile, pourquoi pas le même retour aux sources pour la fondation de nouveaux ordres religieux? Revenons plutôt sur le mot «religion» qui existait bel et bien au temps de Rabelais et qui signifiait à partir du douzième siècle selon le *Robert* : «l'ensemble d'actes rituels liés à la conception d'un domaine sacré distinct du profane, et destinés à mettre l'âme humaine en rapport avec Dieu.»

S'il faut croire Screech lorsqu'il parle de l'antimonachisme de Rabelais en affirmant que «l'Abbaye rejette les valeurs monastiques dans leur totalité⁹⁵», on pourrait conclure que l'objectif premier de tout moine était d'abord de faire vœu de pauvreté, de chasteté et d'obéissance et non celui de s'approcher de Dieu davantage. Même si nous sommes d'accord avec le fait que ces vœux faisaient le plus souvent partie de la vie monastique, il ne faut pas perdre de vue que cette vie consacrée ne se

⁹²*Ibid.*, p. 101-102.

⁹³*Ibid.*, p. 103.

⁹⁴Baraz, *Rabelais et la joie de la liberté*, p. 253.

⁹⁵Screech, *Rabelais et le mariage. Religion, morale et philosophie du rire*, p. 34.

limitait pas à la formulation sous serment de ces trois vœux. D'ailleurs, l'observance ou la non-observance d'une partie d'une Règle monastique ne peut nous amener à conclure à un antimonachisme. Par sa désobéissance au prieur, un nouveau fondateur prétend obéir à une autorité supérieure, en l'occurrence, Dieu. Parlons donc de leaders, de têtes fortes comme saint Benoît, saint Bernard, saint François d'Assise, Calvin et Ignace de Loyola⁹⁶. En un sens, tous ces gens sont devenus fondateurs d'un nouvel ordre, et la Règle de chaque ordre avait pour base les idéaux de vie du leader-fondateur. Cette Règle se constituait de critères jugés efficaces par le nouveau fondateur en tant que méthode pour se rapprocher de Dieu. En l'occurrence, lorsque tel moine entrait en vocation et qu'il faisait, par exemple, vœu de pauvreté, c'est parce qu'il croyait que cette promesse, selon le modèle du fondateur qu'il voulait émuler, le rapprocherait de Dieu et non pour le vœu de pauvreté *per se*. Nous voyons donc que l'on ne peut qualifier Thélème d'anti-abbaye ou de contre-monastère à partir des soi-disant contraires invoqués. Ceci nous amène également à reconsidérer l'affirmation suivante d'Edwin Duval : «[...] *the ideal Christian community in «Gargantua» is the ironic result of a deliberate, systematic inversion of the rules and characteristics of the traditional monastery [...]*»⁹⁷.» À la lumière de ce que nous venons d'expliquer, nous comprenons que non seulement l'inversion des règles et caractéristiques du monastère traditionnel n'est pas systématique, au contraire, elle est loin d'être évidente.

Enfin, un autre exemple d'abbaye qui fait ressortir plusieurs ressemblances avec Thélème nous est fourni par Pierre Curnier : «au couvent de François Lambert

⁹⁶François Billacois, «Thélème dans l'espace et en son temps», *ER*, t. XV, 1980, «THR», n° CLXXV, p. 97-115. Dans son article, Thélème est comparé à la Compagnie de Jésus, puisque cette dernière fut fondée à la même époque où Thélème prend vie sur papier.

⁹⁷Edwin Duval, «The Medieval Curriculum, The Scholastic University, and Gargantua's Program of Studies (*Pantagruel*, 8)» dans *Rabelais's Incomparable Book. Essays On His Art*, Raymond La Charité (ed.), Lexington (Kentucky), French Forum, 1986, «French Forum Monographs», Nr 62 p. 39.

[...] on n'y prononçait point de voeux, on était libre de s'habiller à sa guise, on le quittait à vingt ans pour se marier, si l'on voulait [...]» et «pour ses pensionnaires, François Lambert proclame : 'Je veux qu'ils soient libres, et non esclaves de quiconque'⁹⁸.» Tous s'accordent à qualifier d'«abbaye» le couvent de François Lambert, il n'est jamais question d'une contr'abbaye en dépit du fait qu'on n'y prononçait aucun vœu, que l'on y était «libre» et que l'on pouvait le quitter pour se marier. Pour terminer, Émile Telle attire notre attention sur le fait que Melancton avait lui-même soumis à François 1^{er} un projet pour une abbaye laïque⁹⁹. Même si ce projet ne fut présenté qu'en 1535, c'est-à-dire après la publication du *Gargantua* et la fondation «fictive» de Thélème, on peut supposer qu'il fut discuté et conçu pendant une période de temps plus ou moins longue avant d'être proposé au roi.

Nous avons vu comment l'abbaye de Thélème ne s'inscrivait pas absolument selon le principe de la *rectificatio*, comme une contr'abbaye. Voyons maintenant comment la description du lieu physique lui-même n'est pas sans évoquer la Jérusalem nouvelle.

⁹⁸Curnier, *op. cit.*, p. 96.

⁹⁹Cf. Émile V. Telle, «François Lambert d'Avignon et son abbaye de Thélème», *BHR*, t. XI, 1949, p. 54 (*Operum omnium reverendi viri Philippi Melanthonis*, Wittenberg, in-folio, 1580, t. I, fo. 35-37 et J. Le Plat, *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini...*, t. II, p. 785-787.)

*L'écriture mimétique ne jaillit pas de l'expérience:
elle s'articule sur des modèles antérieurs, elle est
le produit d'une réécriture.*

Michel Jeanneret,
*Des mets et des mots. Banquets et
propos de table à la Renaissance*, p. 263.

Lieux physiques

Nous avons déjà mentionné que les lieux physiques se rapportant à Thélème comportent une multitude de ressemblances avec les nouvelles Jérusalem bibliques. Dans ce chapitre, nous nous penchons plus spécifiquement sur les nombreux détails descriptifs de ces lieux, à savoir : les bâtiments, les vêtements, la fontaine des trois grâces et l'inscription sur le fronton de la porte de l'abbaye. La première correspondance que l'on peut observer est le fait que Jérusalem peut être une ville, un lieu de culte et un temple. En ce qui concerne Thélème, il s'agit effectivement d'une cité, puisque l'on parle du «pays de Theleme joust la riviere de Loyre, à deux lieues de la grande forest du port Huault» (G, p. 137), et il s'agit également d'un lieu de culte, auquel on réfère par le nom d'abbaye «Comment Gargantua feist bastir pour le moyne l'abbaye de Theleme» (G, p. 137; c'est nous qui soulignons).

Alors que, dans l'Apocalypse, on peut lire au sujet de la Nouvelle Jérusalem : «elle avait une grande et haute muraille [...]» (Apoc. 21, 12), on remarque qu'à Thélème, en ce qui a trait à la conception de l'abbaye, il est précisé : «il n'y faudra jà bastir murailles au circuit» (G, p. 138). Par l'absence de murailles, Monique D. Cusset fait remarquer qu'il est possible que Rabelais fasse allusion à un imprimé de Luther, paru en 1520, dans lequel le Réformateur «[...] invite tous les chrétiens à démolir les trois murs qui les empêchent de s'épanouir [...]»¹⁰⁰.» En revanche, dans le *Pantagruel*, au chapitre XV, il est expliqué qu'il n'y a pas «muraille plus seure et plus forte que la vertu des citoyens et habitans» (P, p. 268). Compte tenu que les Thélémites sont des citoyens très vertueux, c'est la meilleure défense possible. On remarque également, dans la Bible, qu'Isaïe, dans

¹⁰⁰Cusset, *op. cit.*, p. 70.

son «Cantique sur la délivrance du peuple de Juda», affirme, parlant d'une Jérusalem restaurée, que «[...] le Sauveur en sera lui-même la muraille et le boulevard» (Is. 26, 1). On remarque donc ici un lien de nature métaphorique, au niveau de Thélème.

Un autre parallèle peut être établi dans la mesure où la liberté humaine prime sur les règles imposées. «Et par ce que es religions de ce monde tout est compassé, limité, et reiglé par heures, feut decreté que là ne seroit horloge ny quadrant aucun» (G, p. 138). Comme nous l'avons déjà indiqué, au lieu de voir en Thélème une contr'abbaye, nous la considérons comme un lieu privilégié où une religion de l'esprit prend son libre essor par opposition à la religion d'autorité qui est signifiée par l'expression «es religions de ce monde». Avec l'absence de murs, d'horloge, de cloches et de voeux, on élimine ce qui est externe, il ne reste donc que la religion interne, laquelle exclut rites et apparats. Par ailleurs, deux versets font référence à la primauté de la liberté dans le Nouveau Testament. Il s'agit de : «or le Seigneur est cet esprit-là; et où est l'esprit, là est aussi la liberté» (2 Cor. 3, 17) et «[...] la loi parfaite, qui est celle de la liberté [...]» (Jacq. 1, 25), par opposition à l'obéissance à une autorité humaine. Cela fait partie de la «liberté totale» à laquelle il est fait référence non seulement dans la règle «Fay ce que voudras», mais également, comme nous l'avons souligné précédemment, dans le *Pantagruel*.

Dans l'Ancien Testament, après s'être entretenu avec Dieu, dans les chapitres intitulés : «Vêtements pontificaux et sacerdotaux. Dénombrement des ouvrages faits pour le culte divin» et «Érection du tabernacle. Il est couvert de la nuée», Moïse informe le peuple des ordonnances du Seigneur pour l'instauration du culte et tout ce qui s'y rapporte. Pour la construction de l'autel, la prédominance du mot «ordonné», qui alterne parfois avec «commandé», est remarquable, il ne revient pas moins d'une vingtaine de fois en quelques pages : «il tailla deux pierres d'onyx

qu'il enchâssa dans de l'or, sur lesquelles les noms des enfants d'Israël furent écrits selon l'art du lapidaire. Il les mit aux deux côtés de l'éphod comme un monument pour les enfants d'Israël, selon que le Seigneur l'avait ordonné à Moïse» (Ex. 39, 6-7; c'est nous qui soulignons). «Il étendit le toit au-dessus du tabernacle, et mit dessus la couverture, selon que le Seigneur le lui avait commandé» (Ex. 40, 17; c'est nous qui soulignons). Nous ne pouvons mettre de côté l'évocation que ces répétitions provoquent en rapport avec le chapitre LII du *Gargantua* qui constitue le premier chapitre de l'épisode de Thélème : «Comment Gargantua feist bastir pour le moyne l'abbaye de Theleme». En effet, il semble que toute la mise en scène de l'épisode relève de la catégorie ordonnance ou décret : «feut ordonné que» et «feut decreté que» suivis d'une série de «*item*» (G, p. 138-139), qui font écho au premier critère énoncé à la voix passive, laissant ainsi un doute sur la provenance de cette voix.

Plus précisément, les spécifications relatives aux dimensions, aux matériaux et aux décorations ayant trait au lieu et aux objets du culte nous intéressent puisqu'elles sont révélatrices de la plus haute conception d'un idéal de beauté digne de la déité. Il en va de même pour les vêtements et apparats qui sont décrits dans Exode 28 : tuniques de fin lin confectionnées d'or, d'hyacinthe, de pourpre, d'écarlate, enchâssées de pierreries, brodées des noms des enfants d'Israël et décorées de chaînes d'or et d'anneaux; tiars, caleçons de lin et ceintures. On remarque que les mêmes principes idéalisés sous-tendent la Thélème de Rabelais, que ce soit au niveau de la construction de l'abbaye ou en ce qui a trait aux vêtements. D'ailleurs Stanislaw Kobiélus s'exprimait ainsi sur ce sujet :

En étudiant la Jérusalem céleste sur le plan de l'esthétique médiévale, on y retrouve tous les principes de la beauté alors en vigueur. [...] les artistes visualisent la cité de Dieu selon les principes mathématiques et géométriques qui informent leur conception du cosmos. Dans toutes les représentations, on peut remarquer la présence d'une même catégorie de la beauté, la *claritas*. La couleur, la forme, le nombre, les parties de la construction — murs, portes, tours —, l'équipement et la décoration de

la ville, tout cela transmet une symbolique définie mais cachée; la notion de foi est traduite en termes de visions¹⁰¹.

Ainsi donc, lorsqu'il s'agit d'esthétique, il est difficile d'affirmer, comme plusieurs critiques¹⁰² l'ont fait, que Thélème s'inspire, par exemple, de Castiglione ou de Colonna. Il serait peut-être plus juste de penser que Rabelais, à l'instar de ces derniers, s'inspire de textes bibliques ou de l'antiquité en mettant de l'avant ce principe de *claritas* tel qu'évoqué précédemment selon Kobiélus.

L'architecture de l'abbaye de Thélème présente une forme géométrique : «le bastiment feut en figure exagone» (G, p. 139). Or, la ville que l'on retrouve dans l'Apocalypse «[...] est bâtie en carré [...]» (Apoc. 21, 16). Le texte rabelaisien précise aussi la position des tours de l'abbaye :

[...] sus l'aspect de Septentrion. Au pied d'icelle estoit une des tours assise, nommée Artice [septentrionale]. Et tirant vers l'Orient estoit une aultre nommée Calae [beau et air]. L'aultre ensuivant Anatole [Orient]. L'aultre après Mesembrine [méridionale], l'aultre après Hesperie [occidentale]. La dernière Cryere [glacée] (G, p. 139).

Ce principe d'énumération des points cardinaux semble vouloir démontrer une ouverture sur le monde que l'on peut mettre en relation avec la localisation des portes de la Jérusalem céleste qui désigne les quatre coins du monde : «il y avait trois portes à l'orient, trois portes au septentrion, trois portes au midi, et trois portes à l'occident» (Apoc. 21, 13). Dans Ézéchiel, la vision du nouveau temple est également décrite avec des précisions relatives à l'orientation des portes, en fonction des points cardinaux : «il vint ensuite à la porte qui regardait vers l'orient [...]» (Ézé. 40, 6), «il mesura aussi la longueur et la largeur de la porte du parvis extérieur qui regardait vers l'aquilon» (Ézé. 40, 20), etc. Toutes les Nouvelles

¹⁰¹Stanislaw Kobiélus, «La Jérusalem céleste dans l'art médiéval», dans *Le Mythe de Jérusalem du Moyen Âge à la Renaissance*, études réunies par Evelyne Berriot-Salvador, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 115.

¹⁰²Jean Plattard, *Oeuvres de François Rabelais*, édition critique publiée par Abel Lefranc, tome premier, *Gargantua* : Prologue — Chapitres I-XXII, Paris, Champion, 1912, p. cv; Weinberg, *The Wine and the Will : Rabelais's Bacchic Christianity*, p. 130-132; Thuasne, *op. cit.*, p. 371-372.

Jérusalem de l'Ancien et du Nouveau Testament sont décrites avec force détails en ce qui a trait à leurs portes en relation avec les points cardinaux.

Plusieurs mesures sont aussi relevées dans les deux textes : «[...] soixante pas en diametre [...]» (G, p. 139), «entre chascune tour estoit espace de troys cent douze pas» et «l'espaisseur [des marches] estoit de troys doigtz» (G, p. 140), etc. Ces précisions numériques, bien qu'elles ne soient pas identiques, se retrouvent néanmoins dans la Bible : «et la muraille avait douze fondements [...]» (Apoc. 21, 14), «[...] il mesura la ville avec sa canne, et il la trouva de douze mille stades; et sa longueur, sa largeur et sa hauteur sont égales» (Apoc. 21, 16), «il en mesura aussi la muraille qui était de cent quarante-quatre coudées de mesure d'homme [...]» (Apoc. 21, 17). Ces similitudes semblent éloquentes. À cet égard, François Billacois apportait, par ailleurs, un point de vue intéressant :

Les chiffres que Rabelais avance [...] sont aussi source d'une poésie hyper-réaliste, ou — si on nous permet ce mot — transréaliste. Comme les données chiffrées du *Songe de Poliphile*, ou celles des traités d'architecture de la Renaissance, comme celles de l'Apocalypse où Saint Jean, roseau d'arpenteur en main, prend les dimensions de la Jérusalem céleste¹⁰³.

La façade de l'abbaye de Thélème est également ornée de décorations diverses :

Le reste estoit embrunché de guy de Flandres à forme de culz de lampes, Le dessus couvert d'Ardoize fine : avec l'endousseure de plomb à figures de petitz manequins et animaux bien assortiz et dorez avec les goutieres que yssioient hors la muraille entre les croyzées, pintes en figure diagonale de or et azur [...] (G, p. 140).

Or, dans toutes les Jérusalem bibliques, que ce soit celle de Jean, d'Isaïe, ou d'Ézéchiél, on retrouve des décorations somptueuses. Par exemple, chez Ézéchiél, le temple est ouvragé en dedans comme au dehors, de haut en bas, incluant la muraille :

Il y avait aussi au-dedans du mur du temple des chérubins travaillés en sculpture, et des palmes; en sorte qu'il y avait une palme entre chaque chérubin, et ces chérubins avaient chacun deux faces. La face d'un

¹⁰³Billacois, *op. cit.*, p. 99.

homme tournée du côté d'une de ces palmes, et la face d'un lion tournée de l'autre côté vers l'autre palme; et cet ordre était régulièrement observé tout autour du temple (Ézé. 41, 18-19).

On remarque que le même type de décorations, c'est-à-dire composées de figurines et de feuillages, sont présentes dans les deux cas.

L'intérieur même de l'abbaye de Thélème est très spacieux, on y compte «neuf mille trois cents trente et deux chambres¹⁰⁴ [...] Entre chascune tour au mylieu dudict corps de logis estoit une viz brisée dedans icelluy mesmes corps» (G, p. 140). Dans l'Apocalypse, pareillement, nous lisons la description d'un nombre de chambres disposées autour de l'escalier :

Ces chambres étaient l'une auprès de l'autre en deux rangs, l'une dessus et l'autre au-dessous, dont chacun contenait trente-trois chambres. Il y avait des arcs-boutants qui s'avançaient tout autour de la muraille du temple, et qu'on avait disposés pour servir d'appui à la charpente de ces chambres, sans qu'elles touchassent à la muraille du temple.

Il y avait aussi un espace et un degré fait en rond, qui allait d'étage en étage, montant jusqu'à la chambre la plus haute toujours en tournant. C'est pourquoi le temple était plus large en haut qu'en bas. Et ainsi, passant de l'étage le plus bas à celui du milieu, on montait jusqu'au plus haut (Ézé. 41, 6-7).

Bien que les termes décrivant l'escalier qui sont utilisés dans cette version de la Bible ne soient pas identiques à ceux du texte de Rabelais, dans les deux cas — il n'y a pas à s'y tromper — il s'agit bel et bien du même type d'escalier «viz», «tournant» ou «degré fait en rond» qui relie les étages.

Par ailleurs, les types de matériaux utilisés présentent des ressemblances. «De laquelle les marches estoient part de porphyre, part de pierre Numidique, part de marbre serpentín» (G, p. 140). L'énumération de ces types de pierre fait penser aux divers matériaux précieux énumérés pour la décoration de la Nouvelle Jérusalem :

Et les fondements de la muraille de la ville étaient ornés de toutes sortes de pierres précieuses. Le premier fondement était de jaspe, le second de saphir, le troisième de chalcédoine, le quatrième d'émeraude

¹⁰⁴Rabelais, *Oeuvres complètes*, variante p. 1164, à l'origine, «neuf cens».

Le cinquième de sardonix, le sixième de sardoine, le septième de chrysolithe, le huitième de béryl, le neuvième de topaze, le dixième de chrysoprase, le onzième d'hyacinthe, le douzième d'améthyste (Apoc. 21, 19-20).

Un même étalage de richesses préside à la présentation des lieux physiques.

Les deux bâtiments comparés sont pourvus de galeries. En ce qui concerne Thélème : «depuis la tour Anatole jusques à Mesembrine estoient belles grandes galleries toutes pinctes des antiques prouesses, histoires et descriptions de la terre» (G, p. 140). Dans la vision du nouveau temple d'Ézéchiel, la description inclut les galeries à quelques reprises : «[...] où était la galerie jointe à trois autres» (Ézé. 42, 3) et «ces chambres du trésor étaient plus basses en haut qu'en bas, parce qu'elles étaient soutenues sur les galeries qui saillaient en dehors, et qui, s'élevant du premier étage, passaient par celui du milieu de l'édifice. Car il y avait trois étages [...]» (Ézé. 42, 5-6). En plus des galeries, ce verset fait mention d'un nombre d'étages, lequel trouve également une correspondance dans Thélème puisqu'il est écrit : «le tout basti à six estages [...]» (G, p. 140). Quant aux galeries qui arborent des peintures sur l'histoire, il convient de se rappeler que l'histoire appartient au passé. Ces peintures descriptives dans Thélème seraient donc le témoignage d'un temps passé entériné par la venue d'un nouvel ordre des choses. D'ailleurs, cette mention du passé est claire dans le texte de l'Apocalypse, notamment dans le verset suivant : «après cela je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle. Car le premier ciel et la première terre avaient disparu [...]» (Apoc. 21, 1), le nouveau venant remplacer l'ancien, ce qui a disparu.

Les vêtements

Non seulement les lieux sont détaillés avec minutie, mais la description des habits des Thélémites offre aussi des éléments précieux qui renseignent sur la mode du temps. Puisque le narrateur est fidèle à son idée de contraires, on peut observer un contraste marqué entre les vêtements de bure portés par les moines et ceux qu'arborent les Thélémites. Toutefois, nous avons remarqué que la description des

vêtements sacerdotaux, telle que nous la retrouvons dans le livre Exode de l'Ancien Testament, présente des ressemblances évidentes avec le chapitre LVI du *Gargantua* : «Comment estoient vestuz les religieux et religieuses de Theleme».

Voici d'abord les ordonnances que Moïse reçues de Dieu concernant ces habits :

Voici les vêtements qu'ils feront : le rational, l'éphod, la robe de dessous l'éphod, la tunique du lin qui sera plus étroite, la mitre et la ceinture. Ce seront là les vêtements saints qu'ils feront pour Aaron votre frère et pour ses enfants; afin qu'ils exercent devant moi les fonctions du sacerdoce.

Ils y emploieront l'or, l'hyacinthe, la pourpre, l'écarlate teinte deux fois, et le fin lin.

Ils feront l'éphod d'or, d'hyacinthe, de pourpre, d'écarlate teinte deux fois, et de fin lin retors, dont l'ouvrage sera tissu du mélange de ces couleurs.

L'éphod, par le haut, aura deux ouvertures sur les épaules, qui répondront l'une à l'autre, et ces ouvertures, s'étendant pour le mettre, se rejoindront quand on l'aura mis.

Tout l'ouvrage sera tissu avec une variété d'or, d'hyacinthe, de pourpre, d'écarlate teinte deux fois, et de fin lin retors (Ex. 28, 4-8).

Cette longue citation nous permet d'apprécier la même minutie descriptive qui imprègne le texte lorsque ce dernier est mis en parallèle avec un extrait de ce chapitre de Rabelais :

Au dessus de la chemise vestoient la belle Vasquine de quelque beau camelot de soye.

Sus icelle vestoient la Verdugale de tafetas blanc, rouge, tanné, gryz etc.

Au dessus, la cotte de tafetas d'argent faict à broderies de fin or et à l'agueille entortillé, ou selon que bon leur sembloit et correspondent à la disposition de l'air, de satin, damas, velours orangé, tanné, verd, cendré, bleu, jaune clair, rouge, cramoyzi, blanc, drap d'or, toile d'argent, de canetille, de brodure selon les festes.

Les robes selon la saison, de toile d'or à frizure d'argent, de satin rouge couvert de canetille d'or, de tafetas blanc, bleu, noir, tanné, sarge de soye, camelot de soye, velours, drap d'argent, toile d'argent, or traict, velours ou satin porfilé d'or en diverses protraictures (G, p. 146).

Comme nous l'avons souligné auparavant en citant Kobiélus, les vêtements sont représentatifs de la plus haute conception que l'on pouvait alors se former d'un idéal de beauté. Dans les deux cas, ces habits somptueux sont dignes de la royauté,

voire des habitants de ce royaume qu'est la Nouvelle Jérusalem, les enfants de Dieu.

L'absence d'église dans l'enceinte de Thélème a fait couler beaucoup d'encre. Au tout début des études rabelaisiennes, nous l'avons déjà mentionné, Abel Lefranc vit dans cette Thélème sans église une indication de la sympathie de Rabelais envers la Réforme, c'est-à-dire une preuve de son athéisme. Répondant à cette affirmation, Lucien Febvre amoindrissait la signification de cette absence en faisant remarquer qu'il en était de même pour les cuisines et bien d'autres choses¹⁰⁵. Néanmoins, malgré leurs divergences interprétatives, les deux s'accordaient à dire que la parole sainte, l'Évangile, est le facteur central de la vie des Thélémites. Toutefois, le mot «chapelle» qui apparaît dans l'énumération des pièces au chapitre LIII, les «chambres : chascune guarnie de arriere chambre, cabinet, garderobbe, chapelle, et yssue en une grande salle» (G, p. 140) a été vu par plusieurs critiques comme désignant un lieu de culte personnel. Or, il est possible que ces chapelles ne soient pas des oratoires. Dans ce cas, Michaël Baraz faisait remarquer

[qu'] il est permis de supposer que la vie spirituelle des Thélémites est principalement contemplation de l'Un éternel, sans images et sans aucun autre élément anthropomorphe. Si elles le sont, il convient de considérer en premier lieu qu'elles *remplacent* l'église abbatiale et d'en inférer que Rabelais estimait le culte public inutile pour l'élite spirituelle¹⁰⁶.

Cependant, avant de tirer des conclusions trop rapides, un article de Robert Marichal présente un point de vue très différent des critiques en ce qui a trait au mot «chapelle». En effet, il a relevé dans de nombreux documents diverses occurrences de ce mot, lequel signifie tour à tour :

A Rouen en 1382, au *Clos des Galées*, on n'appelait la cuisine ni *fougon*, ni *cabane*, on l'appelait *chapelle* [...]; au XV^e siècle des *chappelles* qui sont probablement des sortes de baldaquins [...]; des 'alambics à chapiteau élevé', les '*chappelles d'eau rose*', bien connues des lettrés par l'épigramme de Marot *De mademoyselle de la Chapelle* et par le *Quart Livre* [...]; Bref, le mot *chapelle* évoque, depuis le XIV^e

¹⁰⁵Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La Religion de Rabelais*, p. 147.

¹⁰⁶Baraz, *Rabelais et la joie de la liberté*, p. 253.

siècle au moins, l'idée de 'voûte' et peut ainsi s'appliquer à toutes sortes d'édifices voûtés ou d'objets en forme de voûte¹⁰⁷.

Prenons donc garde d'affirmer qu'un lieu de culte est nécessaire pour prier. D'autant plus qu'il est dit dans Matthieu : «mais vous, lorsque vous voudrez prier, entrez dans votre chambre, et la porte en étant fermée, priez votre Père dans le secret; et votre Père, qui voit ce qui se passe dans le secret, vous en rendra la récompense» (Mat. 6, 6).

Nous croyons qu'il est très significatif qu'il n'y ait aucun temple dans l'enceinte de Thélème puisque dans l'Apocalypse, au chapitre intitulé «Nouveau monde; nouvelle Jérusalem. Fin des maux. Récompense des Saints. Supplice des méchants. Description de la Jérusalem céleste», on trouve les mots suivants : «je ne vis point de temple dans la ville, parce que le Seigneur Dieu tout-puissant et l'agneau en est le temple» (Apoc. 21, 22). Ainsi, c'est Dieu qui représente l'autorité absolue pour les Thélémites et Dieu étant omniprésent, il ne requiert pas d'espace particulier. Parmi les autres caractéristiques physiques, nous remarquons que le point privilégié que constitue le centre de la cour est réservé à la fontaine des trois grâces.

La fontaine des trois grâces

Le chapitre LV débute par une représentation symbolique de ce nouvel ordre présent dans la «Nouvelle Jérusalem» : «au milieu de la basse court estoit une fontaine magnifique de bel Alabastre» (G, p. 144). Nous croyons raisonnable de penser que cette «fontaine», qui occupe le centre de la «cour», est un symbole qui incarne l'Esprit divin, lequel est représenté, à son tour, par l'eau vive. «Une fontaine d'EAU VIVE en marque le centre [...]»¹⁰⁸, affirme également Claude Gaignebet. Nous sommes de cet avis, car n'oublions pas que Pantagruel

¹⁰⁷Robert Marichal, «*Quart Livre : Commentaires*», ER, t. V, 1964, «THR», n° LXV, p. 69-70.

¹⁰⁸Gaignebet, *À plus haut sens. L'Ésotérisme spirituel et charnel de Rabelais*, t. 1, p. 473.

n'est pas n'importe quel roi, il est, avant tout, le roy des altérés, en cette période de sécheresse spirituelle. Dans *Rabelais et l'humanisme civil*, un chapitre entier est consacré au vin¹⁰⁹. L'auteure y explique que les buveurs se répartissent en deux catégories, ceux qui boivent le «bon» vin et ceux qui en boivent du mauvais. À partir de cette démonstration et des exemples cités, nous inférons que le buveur de vin est un «chercheur» qui s'abreuve de choses concernant Dieu. Or, les vrais chercheurs de «vérité», ceux qui dans l'oeuvre rabelaisienne cherchent le «bon» vin, ne parviennent pas à étancher leur soif à partir du breuvage insipide servi par les autorités ecclésiastiques. Le vin devient un symbole représentant la «vérité» divine. Dans le renouveau religieux qui marque le début du XVI^e siècle, les gens étaient assoiffés de vérité; c'est pourquoi les Humanistes et les Réformateurs voulaient ramener les gens aux textes bibliques d'origine, c'est-à-dire aux écrits qui n'avaient pas été corrompus à travers les siècles médiévaux. En d'autres mots, il était important de revenir à la source. Ce Christ-Rédempteur, pour reprendre l'expression de Duval, règne sur les assoiffés : ceux qui ne peuvent étancher leur soif dans la religion abusive qui prévalait alors. D'ailleurs, plusieurs versets bibliques font référence à l'eau vive : «[...] si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive. Si quelqu'un croit en moi, il sortira des fleuves d'eau vive de son coeur, comme dit l'Écriture» (Jean 7, 37-38). Il est manifeste que l'eau vive, l'Esprit, est l'autorité suprême qui doit animer les croyants. Nous venons d'affirmer que la vérité relative offerte par les autorités religieuses n'étanchait pas la soif; un verset biblique en témoigne spécifiquement : «ce sont des fontaines sans eau, des nuées qui sont agitées par des tourbillons, et de noires et profondes ténèbres leur sont réservées» (2 Pier. 2, 17). C'est pourquoi, l'homme, dans cette religion renouvelée, plus intérieure, plus pure, ne doit pas accepter d'intermédiaire

¹⁰⁹Diane Desrosiers-Bonin, *Rabelais et l'humanisme civil*, ER, t. XXVII, Genève, Droz, 1992, «THR» n° CCLXIII, p. 53-107.

d'intermédiaire entre lui et Dieu. C'est aussi la raison pour laquelle Frère Jean affirme qu'à moins de pouvoir se diriger soi-même, on ne peut diriger autrui justement : «car comment (disoit il) pourroy je gouverner aultruy, qui moy-mesmes gouverner ne scaurois?» (G, p. 137). Or, à Thélème, l'absence d'autorité permet à l'eau de la fontaine de couler librement, comme s'il sortait «des fleuves d'eau vive de son coeur», puisque la description de la cour se poursuit avec : «au dessus les troys Graces avecques cornes d'abondance. Et gettoient l'eau par les mamelles, bouche, aureilles, yeulx, et aultres ouvertures du corps» (G, p. 144). Cette eau qui coule de manière aussi libre a été interprétée de diverses façons. Pour Michaël Baraz, l'eau sortant des orifices situés dans la partie inférieure du corps relève du comique, mais, ajoute-t-il, tout à la fois, cette fontaine confère une réalité sérieuse à l'épisode¹¹⁰.

Pour reprendre l'expression «avecques cornes d'abondance», rappelons que, dans l'enceinte du parvis intérieur de tous les temples mentionnés dans la Bible, l'on retrouve habituellement l'autel, lieu de sacrifice des holocaustes, lequel, à l'époque, était orné de cornes. «L'autel appelé Ariel, qui était dessus, avait quatre coudées de hauteur; et de cet autel s'élevaient quatre cornes» (Ézé. 43, 15). Les cornes représentent la force et la puissance de Dieu. Or, dans Thélème, les cornes d'animaux, qui dans la Bible ornaient l'autel sacrificiel, sont remplacées par des cornes d'abondance, à juste titre puisque le Nouveau Testament a préséance sur l'Ancien et que dans le Nouveau Testament, c'est Jésus qui donne l'abondance : «le voleur ne vient que pour voler, pour égorger et pour perdre. Mais pour moi, je suis venu, afin que les brebis aient la vie, et qu'elles l'aient abondamment» (Jean 10, 10). En outre, le dictionnaire des symboles indique que «la corne

¹¹⁰Cf. Baraz, *Rabelais et la joie de la liberté*, p. 77.

retenons donc, parmi les multiples significations attribuables à cette fontaine, l'endroit central qu'elle occupe, l'eau qui s'en écoule librement par toutes les ouvertures et les cornes d'abondance. Il a été remarqué¹¹² que la «grâce», qui est la condition première du salut et qui domine les discours des chefs réformateurs, entre autres, Calvin et Luther, est étrangement absente de l'épisode entier de Thélème. À juste titre, notamment Alban Krailsheimer¹¹³ rappelle que ce n'est pas parce que Rabelais ne redit pas ce qu'il a déjà affirmé dans d'autres chapitres que ce n'est plus important pour lui. Cependant, d'une manière symbolique, Jésus est l'incarnation de la grâce, «car la loi a été donnée par Moïse; mais la grâce et la vérité ont été apportées par Jésus-Christ» (Jean 1, 17). Nous croyons qu'il est d'autant plus significatif que cette fontaine occupe une place privilégiée. «A cet emplacement et dans une architecture si symbolique, il ne peut s'agir d'une simple ornement, mais du symbole même qui donne tout son sens à l'édifice et à l'institution¹¹⁴.» Ainsi, cette fontaine des trois grâces regorge d'éléments symboliques, lesquels nous ramènent métaphoriquement à Dieu, l'eau vive et l'autel propitiatoire de l'Ancienne Jérusalem. Un survol de ces lieux ne saurait être complet sans aborder la porte donnant accès à l'abbaye. En effet, celle-ci revêt une importance capitale par le texte qu'elle affiche. Encore une fois, ce chapitre présente plusieurs similitudes avec le texte biblique.

¹¹²Berrong, *op. cit.*, p. 18.

¹¹³Alban J. Krailsheimer, *Rabelais and the Franciscans*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 203.

¹¹⁴Billacois, «Thélème dans l'espace et en son temps», p. 105.

L'«Inscription mise sur la grande porte de Thelème»

Que les frères ne paraissent jamais tristes et sombres comme des hypocrites. Au contraire, qu'ils soient toujours joyeux dans le Seigneur, gais, aimables et gracieux.

(Affiche sur la porte des lieux où loge un Chapitre des Frères mineurs, Leroy, *op. cit.*, p. 109.)

Dans un article publié récemment, Diane Desrosiers-Bonin faisait remarquer que l'inscription au fronton de la porte de Thélème comporte plusieurs similitudes avec les inscriptions que l'on retrouve sur les portes de divers temples, à travers les époques¹¹⁵. En fait, l'habitude d'écrire sur les portes remonte très loin dans le temps. Il est probable que l'une des premières mentions que l'on remarque à ce sujet soit l'injonction du Deutéronome concernant les préceptes du Décalogue : «vous les écrirez sur le seuil et sur les poteaux de la porte de votre maison» (Deut. 6, 9). On peut supposer que le texte ainsi gravé à un endroit stratégique avait un impact sur les habitants ou les visiteurs de l'endroit, car l'inscription servait de rappel à ceux qui circulaient dans l'enceinte de ce lieu. On a parfois commenté la longueur du texte inscrit sur la porte de Thélème, en soulignant l'improbabilité d'afficher autant de texte sur une porte. Soit! Le texte des Dix commandements est plus court, néanmoins il est suffisamment long pour que l'on puisse émettre les mêmes réserves. Par ailleurs, les portes de la ville de la Nouvelle Jérusalem affichent également du texte, lequel informe qu'il y avait : «[...] un [ange] à chaque porte, où il y avait aussi des noms écrits, qui étaient les noms des douze tribus des enfants d'Israël» (Apoc. 21, 12). Ces noms identifient les habitants du lieu.

¹¹⁵Cf. Desrosiers-Bonin, «L'Abbaye de Thélème et le Temple des Rhétoriciens», p. 241-248. D'ailleurs, selon Bakhtine, «il existait en France toute une litanie parodique sur les textes de la Sainte écriture et des prières commençant par la négation latine *ne*», *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, p. 95. Mireille Huchon rapporte également des explications complémentaires provenant de divers critiques : Rabelais, *Oeuvres complètes*, p. 1161. D'autre part, H.-D. Saffrey voit dans l'inscription une preuve que Thélème se classe parmi les académies. «'Cy n'entrez pas, hypocrites...' : Thélème, une nouvelle académie?», p. 1.

La première moitié de l'inscription thélemique, bien qu'elle s'étale sur sept paragraphes, peut être résumée en peu de mots, puisque la plupart des injonctions qui s'y trouvent sont des synonymes qui font état de ceux qui ne peuvent franchir le seuil de l'abbaye.

Cy n'entrez pas Hypocrites, bigotz,
Vieux matagotz, marmiteux borsouflez
[...]
Portez vos loups ailleurs paistre en bonheur,
Croustelevez remplis de deshonneur (G, p. 141-142).

Sa contrepartie, dans l'Apocalypse, se limite aux versets suivants : «mais pour ce qui est des timides et des incrédules, des exécrables et des homicides, des fornicateurs, des empoisonneurs, des idolâtres, et de tous les menteurs, leur partage sera dans l'étang brûlant de feu et de soufre, qui est la seconde mort» (Apoc. 21, 8). «Il n'y entrera rien de souillé, ni aucun de ceux qui commettent l'abomination ou le mensonge, mais seulement ceux qui sont écrits dans le livre de vie de l'agneau» (Apoc. 21, 27) et, de plus, le texte biblique précise «qu'on laisse dehors les chiens, les empoisonneurs, les impudiques, les homicides et les idolâtres, et quiconque aime et fait le mensonge» (Apoc. 22, 15). Il s'agit bien là de mises en garde concernant tous ceux qui ne sont pas librement admis dans le royaume de Dieu. Après la première partie de l'inscription thélemique, celle qui traite de l'exclusion de certaines personnes¹¹⁶, vient la deuxième partie, celle qui convoque les élus.

Puisque la deuxième moitié de l'inscription est moins englobante, voyons quelles sont les parties spécifiques avec lesquelles on peut établir des rapprochements :

¹¹⁶Lynette Muir soulève que l'exclusion de certains candidats ne semble pas en accord avec la notion de chrétienté. Elle explique en ces mots : «*It is obvious from this anomaly and other problems in the text that Rabelais was not envisaging Thélème as a religious house of a practicable kind. He seems rather to have been putting forward an ideal of a particular type of Christian communion. In so doing, he creates a community which in outward forms has many resemblances to the City of God described in the book of 'Revelations', chapters XXI and XXII*», *op. cit.*, p. 35.

Honneur, los, deduict
 [...]
 Tous sont sains au corps,
 [...]
 Honneur, los, deduict. (G, p. 142)

L'expression «sains au corps» ne peut que se rapporter aux purs et sans taches, qui étaient des croyants sincères, nommément les élus. Or, l'apôtre Jean, dans la vision du trône de Dieu, rapporte : «et j'entendis toutes les créatures qui sont dans le ciel, sur la terre, sous la terre et dans la mer, et tout ce qui est dans ces lieux, qui disaient : A celui qui est assis sur le trône et à l'agneau, bénédiction, honneur, gloire et puissance dans les siècles et des siècles» (Apoc. 5, 13). Cette dernière partie : «bénédiction, honneur, gloire et puissance» est très près de la triple énumération que Rabelais reprend deux fois dans les vers cités ci-haut, à savoir : «honneur, los, deduict». Par ailleurs, l'expression «sains au corps» reprend l'idée du huitième paragraphe du chapitre LII qui avait déjà défendu l'accès de l'abbaye à ceux qui présentaient des difformités physiques : «item par ce qu'en icelluy temps on ne mettoit en religion des femmes, si non celles que estoient borgnes, boyteuses, bossues, laydes, defaictes, folles, insensées, maleficiées, et tarées : ny les hommes si non catarrez, mal nez, niays et empesche de maison» (G, p. 138). Ces «tarés» étaient considérés, au XVI^e siècle, comme étant punis par Dieu pour une faute commise.

C'est surtout au deuxième paragraphe de cette même partie de l'inscription que l'on retrouve certaines caractéristiques physiques et morales des habitants de Thélème : «nobles chevaliers», «grands et menuz» «frisques gualliers, joyeux, plaisans, mignong» (G, p. 143). Dans l'Apocalypse, lorsque le temps de donner la récompense est advenu, une énumération qui inclut les «petits» et les «grands» (Apoc. 11, 18) s'ensuit, créant ainsi un autre lien avec le texte rabelaisien.

Le quatrième paragraphe de la deuxième partie comporte un élément qui nous relie à la promesse de Pantagruel d'annoncer l'Évangile : «cy entrez vous qui le

saint evangile / en sens agile annoncez quoy qu'on gronde» (G, p. 143). La réalisation de cet objectif suppose que les Thélémites sont ou ont été des Évangélistes ou des promoteurs des Saints Évangiles. La dernière partie du quatrième paragraphe stipule: «entrez, qu'on fonde icy la foy profonde / puis qu'on confonde et par voix, et par rolle / les ennemys de la sainte parolle.» Dans les Saintes Écritures, l'utilisation du mot «parole» — ou Verbe — désigne souvent Jésus : «Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu» (Jean 1, 1)¹¹⁷. D'autre part, que ce soit dans le texte de Rabelais «les ennemys de la sainte parolle» (G, p. 143) ou dans le texte de l'Évangile : «ce peuple m'honore des lèvres; mais son coeur est loin de moi, Et c'est en vain qu'ils m'honorent, enseignant des maximes et des ordonnances humaines» (Mat. 15, 8-9; c'est nous qui soulignons), il est question, dans les deux cas, des autorités religieuses qui s'interposent entre le peuple et Dieu; ce qui confirme nos remarques précédentes selon lesquelles la seule autorité acceptée dans le pays de Thélème serait Jésus.

Non seulement les Humanistes, mais toutes les personnes désireuses d'une réforme au sein de l'Église catholique, dès les premières décennies du seizième siècle, étaient de plus en plus conscients de la corruption de plusieurs chefs religieux; c'est pourquoi les Humanistes prônaient le retour aux Écritures, sans la médiation des membres du clergé. D'ailleurs, un mouvement s'était déjà amorcé autour de la traduction des Évangiles. Ainsi, le cinquième paragraphe qui débute par : «la parolle sainte / jà ne soit extaincte» (G, p. 143) ne fait que reprendre un verset de saint Matthieu : «le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point» (Mat. 24, 35). Il fallait non seulement des lecteurs de cette «parole», mais également des lieux d'échanges, lesquels seraient propices à sa diffusion et au développement de son influence. Or, Thélème se veut l'un de ces

¹¹⁷Dans de nombreuses versions, le mot «Verbe» est traduit par le mot «Parole».

lieux : «en ce lieu tressainct» (G, p. 143). De plus, on remarque que le nouveau temple, dans la vision d'Ézéchiël, est aussi un lieu très saint : «puis il entra dans le lieu du temple le plus intérieur [...] Et il me dit : C'est ici le Saint des saints» (Ézé. 41, 3-4). Certaines versions traduisent l'expression «Saint des saints» par le «lieu très saint». La formulation identique est alors d'autant plus frappante. Dans la Bible, toutes les références aux lieux très saints se rapportent à la proximité de Dieu.

Un autre vers de l'inscription mise sur la porte de Thélème, «chascun en soit ceinct» (G, p. 143), suggère que chacun soit imprégné de la parole de Dieu. Il constitue en quelque sorte une incitation, une exhortation à la sainteté, laquelle occupait une place prépondérante dans les enseignements des apôtres : «c'est pourquoi ceignant les reins de votre âme, et vivant dans la tempérance, attendez avec une espérance parfaite la grâce qui vous sera donnée à l'avènement de Jésus-Christ» (1 Pier. 1, 13; c'est nous qui soulignons). Les deux vers suivants récapitulent les quatre lignes précédentes : «chascune ayt enceincte / la parole sainte» (G, p. 143). Il est clair ici que le facteur de vie des Thélémites découle de la parole de Dieu, c'est-à-dire de l'Évangile. Or, il s'agit de la parole qui sanctifie l'Église constituée par les Thélémites. Cette observance de la parole leur permet d'approcher la sainteté : «[...] comme Jésus-Christ a aimé l'Église, et s'est livré lui-même à la mort pour elle; Afin de la sanctifier après l'avoir purifiée dans le baptême de l'eau par la parole de vie; Pour la faire paraître devant lui pleine de gloire, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable; mais étant sainte et irrépréhensible» (Eph. 5, 25-27).

L'avant-dernier paragraphe se termine sur l'idée de récompense pour les habitants de Thélème, ce petit groupe d'élus qui a su se mettre à l'écart afin de protéger sa foi : «et guerdonneur, pour vous l'a ordonné, / et pour frayer à tout prou or donné» (G, p. 144; c'est nous qui soulignons). Bien sûr, dans

l'Apocalypse, il est également question des récompenses devant être octroyées aux saints : «[...] le temps de juger les morts et de donner la récompense aux prophètes vos serviteurs, et aux saints, et à ceux qui craignent votre nom [...]» (Apoc. 11, 18).

Le dernier paragraphe de l'inscription constitue un jeu de mots sur le pardon et le don de l'or :

Or donné par don
 Ordonne pardon
 À cil qui le donne.
 Et tres bien guerdonne
 Tout mortel preud'hom
 Or donné par don (G, p. 144)

Terence Cave consacre un article à ces rimes équivoquées. Pour lui, ces vers célèbrent le don du fondateur de Thélème, Gargantua¹¹⁸.

William Nicati remarque que les deux parties de l'inscription tirent toutes deux leur source de la Bible :

l'une est l'écho du prophète Ézéchiel et de l'Apocalypse, quatre strophes et antistrophes; l'autre s'inspire des Évangiles, trois strophes seulement. Mauvais vers, dit Stapfer, il se peut; mais est-il page plus trépidante du bon vouloir humain lié au nom de chrétien? Mauvais vers, mais cantique splendide, chant de délivrance et chant de triomphe¹¹⁹.

Ainsi, il n'y a pas que les lieux physiques qui s'apparentent à l'idée d'une Nouvelle Jérusalem, mais également les élus qui sont invités, non par leur nom gravé sur la porte, mais par une liste de caractéristiques qui leur permet de s'identifier. Le chapitre suivant est justement consacré aux habitants de ce lieu, les Thélémites.

¹¹⁸Cf. Terence Cave, «'Or donné par don' : Échanges métaphoriques et matériels chez Rabelais», dans *Or, monnaie, échange dans la culture de la Renaissance : Actes du 9e Colloque International de l'Association de la Renaissance*, Saint-Étienne, RHR, Université de Saint-Étienne, 1994, p. 107.

¹¹⁹Nicati, *op. cit.*, p. 177; Cf. Paul Stapfer, *Rabelais : Sa personne, son génie, son oeuvre*, Paris, Armand Colin, 1889, p. 331.

*'Je possédais autrefois des faubourgs plus vastes que
la Cité, et non moins riches en temples et en édifices.
Mais ma beauté, en attirant de nombreux prétendants,
les encouragea à tendre des pièges à mon honneur.
Alors je ne voulus pas préférer la beauté à l'honneur.
J'abbais d'un bras inflexible les temples magnifiques,
les maisons, les jardins, je les convertis en boulevards
destinés à repousser les brutaux prétendants. Je
ruinai ma beauté pour sauver mon honneur, et de
Genève la belle, je suis devenue Genève la vaillante
(e pulchra et fortis facta Geneva vocor).'*

Georges Goyau,
Une Ville-Église Genève : 1535-1907,
Paris, Perrin, 1919, p. 1,
(extrait tiré de : Jean-Antoine Gautier, *Histoire de Genève,*
Genève, 1898-1914, volume II, p. 437.)

Les Thélémites

Si Thélème représente, au seuil du XVI^e siècle, la «composition» romancée d'une nouvelle religion réformée par rapport aux ordres existants, à la même époque, plusieurs confréries religieuses voient aussi le jour dans la foulée de la Réforme. En effet, c'est en août de l'année 1534, c'est-à-dire vers la même période où parut le *Gargantua*, qu'à Paris, Ignace de Loyola et un petit groupe de six compagnons, tous laïques, font le voeu de servir Dieu. Ce n'est que quelques années plus tard, en 1540, que leur Règle se précisera suffisamment pour que soit officiellement fondée la Compagnie de Jésus : les Jésuites¹²⁰. Or, il est intéressant de noter que les critères qui devaient s'appliquer lors du recrutement étaient des plus sévères : **«nulle place dans la Compagnie de Jésus pour les infirmes de corps ou d'esprit : ceux-ci sont écartés d'emblée¹²¹.»** Nous pourrions ici nous croire au coeur de Thélème, abbaye pour laquelle Gargantua déclarait : «Feut ordonné que là ne seroient receues si non les belles, bien formées, et bien naturées : et les beaulx, bien formez, et bien naturez» (G, p. 138). En ce qui a trait à la Compagnie de Jésus, que devons-nous penser de cette spécification instaurée par celui-là même qui ne s'était jamais remis d'une grave blessure à la jambe? On peut supposer qu'il en avait gardé une claudication, ce qui, à nos yeux, signifie qu'il était atteint d'un défaut ou d'une difformité. Nous sommes donc forcée de conclure qu'il ne faut pas prendre ces prescriptions à la lettre, mais qu'il faut plutôt les interpréter. En effet, à preuve, lorsque Rabelais utilise certains qualificatifs tels : **«les Démoniacles Calvins imposteurs de Geneve : les enraigez Putherbes [...] et aultres monstres difformes et contrefaicts en despit de Nature»**

¹²⁰Cf. Jean Canu, *Les Ordres religieux masculins*, Paris, Fayard, 1959, «Je sais - Je crois», n° 84, p. 85-86.

¹²¹*Ibid.*, p. 86 (c'est nous qui soulignons).

(QL, p. 615), il nous faut déduire que l'expression «monstres difformes» fait référence au mental ou au spirituel et non au physique des accusés. Toutefois, on ne peut nier que le problème des vocations religieuses justifiées par une infirmité était courant à l'époque¹²² et que c'était avec l'objectif de protéger son nouvel ordre de candidats indésirables, lesquels ne seraient qu'un fardeau, que de telles prescriptions étaient émises, avec raison, par le fondateur.

Par ailleurs, nous avons vu lors de la création de Thélème que l'entrée était refusée aux religieux : «feut ordonné que si religieux ou religieuse y entroit par cas fortuit, on nettoiroit curieusement tous les lieux par lesquelz auroient passé (G, p. 138). Plusieurs critiques¹²³ ont lu dans ce passage l'exclusion de Frère Jean de sa propre abbaye; or, nous venons de voir que, en ce qui concerne la Compagnie de Jésus, le fondateur semble au-dessus de la Règle. Peut-on alors assumer que puisque les religieux sont exclus de Thélème, Frère Jean n'y a pas droit d'entrée? De plus, à peine quelques pages plus loin, nous remarquons que Rabelais attribue le nom même de «religieux» et «religieuses» aux Thélémites dans le titre du chapitre LVI : «Comment estoient vestuz les religieux et religieuses de Theleme». Cela signifie donc qu'il faut savoir, d'une part, discerner les religieux qui y ont accès de ceux auxquels l'accès est interdit, et, d'autre part, que ce n'est pas parce que l'on ne voit pas Jean évoluer, sur papier, dans ce milieu thélémique qu'il en est automatiquement exclu.

Michael Screech a cerné ce paradoxe de la présence et de l'absence du moine de manière remarquable :

So, in the abbey, Frère Jean is totally eclipsed. [...] to place Frère Jean over it [Thélème] would make him as conspicuous as Hurtle riding on Noah's Ark. As we read the episode we forget him. He is not only inconspicuous; he is not even there.

And yet he is, especially at the beginning [...]

¹²²Rabelais, *Oeuvres complètes*, note 2, p. 1161.

¹²³Glauser, *Rabelais créateur*, p. 36; Ménager, «La Politique du don dans les derniers chapitres du *Gargantua*», p. 185.

[...] *The presence of Frère Jean becomes understandable when we pass through his literal rôle to his parabolic one. The abbey is, unexpectedly, an evangelical group of the elect [...]*

[...] *Insofar as he has a plus-haut sens in such matters, Frère Jean defends those who travail are heavy laden; he comforts the afflicted and succours the needy. And he also 'guards the abbey's close'. Does this parabolic interpretation of Frère Jean's prowess in defence of the abbey of Seuillé also quietly look forward to his rôle in the Abbey of Thelema? There too will he protect the abbey's close? If so we may recall that, however gross he is in literal fact, Gargantua called him both joyful and honeste¹²⁴.*

En fait, la présence sentie du frère Jean au coeur de Thélème aurait certainement transformé l'épisode. Donald Frame se posait la question également : «*What is he [Jean] doing in his 'abbey' with all the gallant, learned, sumptuously dressed, and apparently fastidious young men and women?*»¹²⁵ Ceci nous ramène directement à l'apôtre Jean et à son rôle limité dans la vision de la Nouvelle Jérusalem de l'Apocalypse. Et, tout compte fait, est-il vraiment nécessaire que le visionnaire du lieu y soit de séjour? En l'occurrence, Screech a parfaitement raison lorsqu'il conclut que le rôle du frère Jean tient de la parabole.

De la même façon que l'on a vu en Thélème de nombreuses possibilités, on a apposé plusieurs étiquettes aux Thélémites et on leur a reproché plusieurs choses. D'abord, suite au chapitre «*Comment estoient vestuz les religieux et religieuses de Theleme*», Guy Demerson conclut que «*toute l'existence des Thélémites est réglée pour faire valoir leur beauté; la personnalité s'exprime non seulement par l'apparence et par la voix, mais aussi par son parfum*»¹²⁶.» Pourtant, Rabelais, dès le prologue, avertit le lecteur qu'il faut se méfier des apparences : «*car vous mesmes dictes, que l'habit ne fait poinct le moine : et tel est vestu d'habit monachal, qui au dedans n'est rien moins que moyne : et tel est vestu de cappe hespanole, qui en son couraige nullement affiert à Hespane*» (G, p. 6). Affirmer que l'existence des Thélémites est orchestrée pour mettre en vedette leur beauté, n'est-ce pas mettre de

¹²⁴Screech, *Rabelais*, p. 200-201.

¹²⁵Frame, *op. cit.* p. 42.

¹²⁶Guy Demerson, *L'Esthétique de Rabelais*, Paris, SEDES, 1996, «*Esthétique*», p. 110.

côté cette idée bien enracinée chez les gens du seizième siècle que la beauté physique est le reflet de la beauté de l'âme au profit de l'orgueil¹²⁷? Or, il est difficile d'imaginer que les Thélémites sont coupables d'une telle bassesse. Au contraire, leur beauté physique, qui n'est qu'une concrétisation de leur beauté intérieure, explique Florence Weinberg, en accord avec la beauté des lieux, nous transporte au Paradis, et matérialise cette phrase du *Notre Père* : «que ton règne vienne», selon l'entendement de Dieu et non selon la compréhension humaine¹²⁸. D'ailleurs, nous avons déjà relevé, au chapitre précédent, que H.-D. Saffrey affirme la même chose.

Dans son livre *Rabelais créateur* paru en 1966, Alfred Glauser attirait notre attention sur le fait que «[...] les lieux les plus vivants chez Rabelais ne sont guère décrits; ils sont suggérés; ils vivent par les gens qui les habitent. Ce qui compte pour lui c'est ce qui les anime. Dans l'épisode de l'Abbaye au contraire, nous n'avons qu'un lieu et pas de vie¹²⁹.» À peine quelques années plus tard, en 1974, Floyd Gray vient à son tour commenter ce manque de vie en exposant la lourdeur qui règne à Thélème : «l'écriture dans les chapitres sur Thélème est en contradiction avec elle. La lourdeur dans les descriptions architecturales ne correspond pas à l'élégance des habitants, et Rabelais n'a rien écrit de plus pesant que ces pages où il n'est question que de grâce et de liberté¹³⁰.» Or, François Rigolot avait déjà remarqué l'inadéquation entre la forme et le contenu de cet épisode rabelaisien.

Entre autres, il explique que :

Les verbes impersonnels, conjugués au passif, le style indirect, la symétrie des articles flanqués de leurs causales et précédés de leur 'item', tout cela confère au chapitre une rigidité formelle qui jure étrangement avec la souplesse de l'idéal qu'il est censé transmettre. [...]

¹²⁷Nicole Aronson le relève d'ailleurs dans *Les Idées politiques de Rabelais*, p. 159-160 : «cette beauté physique traduit soit la noblesse de naissance, soit les qualités de l'âme, comme dans l'Antiquité ou le vainqueur des Jeux était à la fois le meilleur athlétiquement et le plus aimé des Dieux pour ses qualités morales, dont ses capacités physiques n'étaient que l'extériorisation.»

¹²⁸Cf. Weinberg, *The Wine and The Will : Rabelais's Bacchic Christianity*, p. 130.

¹²⁹Glauser, *Rabelais créateur*, p. 93.

¹³⁰Gray, *Rabelais et l'écriture*, p. 102.

Les verbes sont soit au futur, soit au conditionnel et au subjonctif. Objet de fantaisie, Thélème reste mythe et c'est pourquoi elle est source de verve. Mais dès qu'elle se réalisera, dès que l'auteur se mettra à la *décrire*, à en faire l'objet de son étude, elle se figera et perdra la vie qu'elle avait avant de naître sur la page¹³¹.

Ainsi, nous constatons que plusieurs critiques voient une Thélème sans vie et que cette impression semble causée par l'absence de description du type de vie dont jouissent les Thélémites. Or, comment pourrait-on décrire la vie de l'Esprit, au sens de vie spirituelle, au seizième siècle? La seule vie de l'Esprit qu'il était alors possible d'imaginer est plutôt une vie intellectuelle, mentale. Se pourrait-il que l'on puisse s'en rapprocher en éliminant la parole? Nous remarquons qu'il n'y a pas non plus de dialogues ni de mouvements dans la Nouvelle Jérusalem biblique. Tout y semble figé, statique, les chapitres se limitent à des descriptions qui cherchent à éblouir le lecteur.

Une phrase ayant suscité quelques questionnements de la part des commentateurs concerne l'habillement des Thélémites: «les dames au commencement de la fondation se habilloient à leur plaisir et arbitre. Depuis feurent reformées par leur franc vouloir en la façon que s'ensuyt» (G, p. 146; c'est nous qui soulignons). Pourquoi les dames, qui déjà s'habillaient selon leur «arbitre», ont-elles dû se réformer par leur «franc vouloir», d'autant plus qu'elles étaient «bien nées» et «bien intruites»?¹³² C'est là en effet, une excellente question. Juste avant d'introduire la règle qui régit la vie des Thélémites, nous croyons que le narrateur souhaite sensibiliser le lecteur sur la différence entre «arbitre» et «franc vouloir». Il est ici question de volonté qui s'affirme dans le libre choix. En effet, selon un discours d'Aristote, il y a les actions que nous qualifions de volontaires et celles que nous qualifions d'involontaires. Une action est involontaire lorsqu'elle est effectuée sous coercition ou par ignorance. Or, lorsqu'une action est volontaire

¹³¹Rigolot, *Les Langages de Rabelais*, p. 80-81.

¹³²Cf. Freccero, *op. cit.*, p. 122.

cela signifie qu'elle est voulue. Toutefois, les animaux aussi ont ce type de vouloir (se nourrir, se mouvoir, etc.), le pouvoir de choisir n'est pas intrinsèque à ce type de volonté¹³³. Dans le texte de Rabelais, ce qualificatif «franc» vient souligner l'acte délibéré. Ainsi, puisque les Thélémites sont réformés par leur «franc vouloir», nous devrions comprendre : par leur préférence, dans l'exercice de leur libre choix ou par un choix délibéré accompagné de réflexion et de raisonnement. Ce point a justement été traité par Jesse Zeldin qui voit une nuance dans le choix du temps verbal de la devise :

The use of the future tense alone indicates that Rabelais had something more in mind than mere desire; the present tense would have sufficed for that, indeed, would have been better for that. It seems to me that the reference is to the power of willing, vouloir in the sense of determination¹³⁴.

C'est en fait ce qui caractérise la manière de vivre des Thélémites : «leur vouloir et franc arbitre» (G, p. 148). Car, il est écrit : «[là] où est l'esprit, là est aussi la liberté¹³⁵» (2 Cor. 3, 17). Ainsi donc, dans cette abbaye de la «volonté de Dieu», chaque habitant peut faire «ce que voudras» puisque sa volonté est en parfait synchronisme avec la volonté de Dieu; c'est ce que nous verrons dans le prochain chapitre.

¹³³Cf. F.-J. Thonnard, *Extraits des grands philosophes*, Tournai (Belgique), Desclée de Brouwer, 1963, p. 105, (extrait tiré de Aristote, *Morale à Nicomaque*, (Livre III, chap. 1, 2 et 5; traduct. Thurot).

¹³⁴Jesse Zeldin, «The Abbey and the Bottle», *EC*, vol. III, n° 2, été 1963, p. 69.

¹³⁵Rappelons que cette phrase était la devise de Marguerite de Navarre.

'La volonté a été créée bonne, mais muable, parce qu'elle a été tirée du néant : ainsi, elle peut se détourner du bien et du mal; mais elle n'a besoin pour le mal que de son libre arbitre et ne saurait faire le bien sans le secours divin.'

Saint Augustin,
dans F.-J. Thonnard, *Extraits des grands philosophes*,
Tournai (Belgique), Desclée de Brouwer, 1963, p. 259

'Il est clair aussi que le libre arbitre étant une certaine faculté, ou une certaine domination résultant de l'union de ces deux facultés : la raison et la volonté, il est excellemment appelé : «libre arbitre» non d'un seul mot, mais de deux, le premier mot répondant à la volonté, le deuxième à la raison.'

Saint Bonaventure,
ibid., p. 377

[...] les araignées n'ont qu'une façon de tisser leur toile. Il en va tout autrement des êtres doués d'intelligence : ces êtres peuvent décider de leur activité propre, «judicium de actu proprio», ils ont donc en leur pouvoir de choisir telle ou telle action; ce qui revient à dire qu'ils ont la maîtrise de leurs actions, «dominium sui actus», c'est-à-dire le libre arbitre.

«Le Libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin»,
Revue Thomiste, 34e année, nouvelle série XII,
1929, p. 410-411

«Fay ce que voudras»

Tout ordre religieux est régi par un *credo* communément appelé «la Règle». Ainsi donc, le chapitre LVII, qui est intitulé «Comment estoient reiglez les Thelemites à leur maniere de vivre», tient place de cette règle qui régit les comportements des membres et à laquelle tous doivent se plier. À l'instar de Jésus qui a remplacé tous les commandements de Dieu par le seul impératif de l'amour, Rabelais remplace cette série de prescriptions monacales par une seule règle qu'il donne aux Thélémites :

Toute leur vie estoit employée non par loix, statuz ou reigles, mais selon leur **vouloir et franc arbitre**. [...] Ainsi l'avoit estably Gargantua. En leur reigle n'estoit que ceste clause. *Fay ce que voudras* (G, p. 148-149; c'est nous qui soulignons).

Cette devise, qui résume en quelques mots le comportement que les Thélémites doivent adopter, propulse le lecteur au milieu des débats théologiques qui avaient alors cours sur la question du libre arbitre.

Franc, libre ou serf arbitre

Question d'actualité à travers les siècles, la controverse redevient des plus actuelles avec Luther qui publie son *Traité du Serf Arbitre* et Érasme qui lui répond dans son *Essai sur le libre arbitre*. Suite à cette réponse d'Érasme, Luther entreprend de prouver que le libre arbitre n'est qu'une fiction, un nom sans réalité, car, affirme ce dernier, nul n'a le pouvoir de penser bien ou mal puisque tout arrive par nécessité. Il faut alors que l'homme reconnaisse que c'est par la grâce seule que l'homme obtient le salut. Son livre intitulé *De Servo Arbitrio*¹³⁶ débat cette affirmation principalement en deux volets : «[...] que peut le libre arbitre? que subit-

¹³⁶Martin Luther, *Oeuvres*, tome V, publiées sous les auspices de l'Alliance nationale des Églises luthériennes de France et de la revue «Positions luthériennes», Genève, Labor et Fides, 1958.

il? quels sont ses rapports avec la grâce de Dieu?» et est-ce que «[...] la prescience de Dieu peut être contingente, ou si toutes nos actions sont soumises à la nécessité^{137?}» D'autre part, Érasme affirme que le libre arbitre est «une force du vouloir humain grâce à laquelle l'homme puisse s'attacher aux choses qui concourent au salut, ou s'en détourner^{138.}» Or, cette définition du libre arbitre est sacrilège pour Luther, car elle exclut la grâce divine; c'est ainsi que les deux positions respectives deviennent irréconciliables.

Un article de Screech met en parallèle la liberté de Thélème et celle des Évangéliques. Dans le contexte de la Réforme, ces fameux chapitres prennent, selon lui, beaucoup de sens et de saveur.

Rabelais semble faire du libre arbitre le noeud de son système; ailleurs il maintient que, sans la grâce, la volonté humaine ne peut rien de bon. [...] Mais la façon que Rabelais choisit pour exprimer ses idées aurait, aux yeux de la réaction, rendu suspecte de luthéranisme sa doctrine, pourtant si hostile à la Réforme radicale. Thomas More résume le mépris des théologiens traditionnels pour le paradoxe rabelaisien : '*No man at liberty, and yet every man do what he will...*'^{139.}

Cependant, ce paradoxe n'est pas seulement rabelaisien, il est également propre au chrétien^{140.} D'ailleurs, Screech le soulignait dans son article :

[...] le paradoxe le mieux connu de son temps : celui que Luther inscrit en grosses lettres en tête de son traité de la *Liberté chrétienne!*

[...]

L'HOMME CHRESTIEN EST TRESLIBRE, SEIGNEUR DE TOUS, SUJET A NUL;

L'HOMME CHRESTIEN EST TRESSERVIALE, SERVITEUR DE TOUS, SUJET A TOUS.¹⁴¹

Pourtant, Henri Busson dépasse ces considérations théologiques en prétendant que

ces lignes de Rabelais ne sont pas, à vrai dire, une réponse directe aux discussions théologiques de l'heure, que pourtant il connaissait.

¹³⁷Ibid., p. 32-33.

¹³⁸Désiré Érasme, *La Philosophie chrétienne. L'Éloge de la Folie. L'Essai sur le libre arbitre. Le Ciceronien. La Refutation de Clichtove*, introduction, traduction et notes par Pierre Mesnard, Paris, Vrin, 1970, «De Pétrarque à Descartes», n° XXII, p. 195.

¹³⁹Michael A. Screech, *L'Évangélisme de Rabelais : Aspects de la satire religieuse au XVI^e siècle*, ER, t. II, Genève, Droz, 1999, «THR», n° XXXII, p. 37.

¹⁴⁰Eva Kushner remarque la même chose, dans son article. *Op. cit.*, p. 307.

¹⁴¹Screech, *L'Évangélisme de Rabelais : Aspects de la satire religieuse au XVI^e siècle*, p. 35.

Rabelais passe par-dessus ces chicanes; d'un coup il remonte au faite de la possibilité humaine, au-delà de Sadolet et d'Erasmus jusqu'à Pélagé, au-delà même de Pélagé, jusqu'à Sénèque et aux stoïciens pour qui l'homme tend naturellement au bien, jusqu'à Cicéron pour qui la vertu est innée dans l'homme [...]¹⁴².

Un courant important de la critique rabelaisienne va dans le même sens, à savoir que «la célèbre devise de Thélème résume toute une tradition optimiste de confiance en la nature humaine [...]¹⁴³.» D'ailleurs, ces commentateurs affirment que c'est spécifiquement dans ces quelques lignes de l'épisode de Thélème que l'auteur démontre la valeur qu'il attache à la nature. Cependant, il faut mentionner que tous n'occultent pas nécessairement la dimension chrétienne, mais voient plutôt une coopération de l'humain et du divin.

Bon nombre de critiques ont reconnu la formule augustinienne : *Dilige, et quod vis fac* dans le *Fay ce que voudras*. On a d'ailleurs essayé d'expliquer l'absence de la première partie «*Dilige*» de diverses façons. Ce *dilige*, qui signifie «aime», est, selon Verdun-Léon Saulnier, démontré tout au long du roman. Le thème de l'amour et de la charité y est donc suffisamment exploité pour ne pas que Rabelais ait à reprendre la citation exacte de saint Augustin¹⁴⁴. De son côté, Michaël Baraz explique que l'absence du mot «*dilige*» est remplacé par l'«honneur» qui nous ramène aux mots «instinct» et «aiguillon» qui désignent des impulsions d'ordre spirituel. Ce désir qu'ont les Thélémites de plaire à chacun n'est rien d'autre que de l'amour¹⁴⁵. Tout au contraire, pour Busson,

ce mot [l'honneur] aurait besoin de précision. Il pourrait désigner l'honneur du gentilhomme [...]; le sentiment personnel de sa dignité chez un homme de bonne éducation; le souci de sa bonne réputation [...]; ou même de la gloire. Cet instinct de la gloire, ce fut une des passions de la Renaissance. [...] 'l'aiguillon de la chair' qui tourmentait saint Paul, [...] 'l'aiguillon de la mort', c'est à dire le péché, [...] ont

¹⁴²Busson, *op. cit.*, p. 43.

¹⁴³Demerson, *François Rabelais*, p. 290; affirmation reprise également par M. Lazard, *op. cit.*, p. 65 et P. Nykrog, *op. cit.* p. 385.

¹⁴⁴Cf. Verdun-Léon Saulnier, *Rabelais, I. Rabelais dans son enquête. La Sagesse de Gargantua. Le Dessein de Rabelais*, Paris, SEDES, 1983, p. 71.

¹⁴⁵Cf. Michaël Baraz, «Rabelais et l'utopie», *ER*, t. XV, 1980, «THR», n° CLXXV, p. 26-27.

fait place aux aiguillons stimulants de l'honneur : *gloriae stimulis*, comme disait Cicéron¹⁴⁶.

D'un autre côté, certains ont vu en cette même devise un rapport avec la traduction d'Érasme d'une partie du *Notre Père* «*fiat voluntas tua*» en opposition au «*fiat quod vis*» de saint Augustin. En effet, par ce rapprochement de la devise rabelaisienne avec la prière du Christ, l'auteur affirme sa croyance profonde au «*theléma*» qui transforme l'homme. D'où l'inutilité de spécifier la première partie de la citation de saint Augustin¹⁴⁷. D'une manière très pertinente, Jérôme Schwartz explique la traduction différente proposée par Érasme pour cette portion du *Notre Père*. Selon lui, elle serait plus en accord avec la nature de Dieu qui est simultanément «désir» et «accomplissement». «*Fiat voluntas tua*» permettrait de respecter cette nuance alors que «*fiat quod vis*» renverrait à un désir beaucoup plus humain. À la lumière de ces explications, le précepte semble comporter une part d'utopie¹⁴⁸. Schwartz poursuit sa démonstration en citant un commentaire d'Étienne Gilson, lequel s'est penché sur l'axiome augustinien afin d'en faire ressortir les nuances :

[...] aimez donc, nous dit saint Augustin et faites ensuite ce que vous voudrez. Thèse vraie d'une vérité absolue, mais qui ne vaut que pour une charité parfaite; s'il s'agit d'une charité imparfaite — et qui oserait se vanter d'aimer Dieu d'un amour totalement dépouillé? [...] Bien loin donc d'autoriser un facile abandon à cette pente vers soi qui fait dévier les âmes les meilleures, le précepte d'Augustin demeure l'expression d'un idéal inaccessible dans sa pureté, ce qu'il signifie, c'est le devoir qui nous incombe de faire que nos âmes soient de plus en plus imprégnées de cette charité [...] ¹⁴⁹.

Or, cette injonction «Fay ce que voudras» de Rabelais est suivie de précisions qui, en principe, devraient éclairer l'expression et justifier l'emploi d'une telle

¹⁴⁶Busson, *op. cit.*, p. 42.

¹⁴⁷Cf. Daniel Ménager, *Rabelais en toutes lettres*, Paris, Bordas, 1989, p. 61.

¹⁴⁸Cf. Jérôme Schwartz, *Irony and Ideology in Rabelais. Structures of Subversion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, «Cambridge Studies in French», p. 84.

¹⁴⁹Gilson, Étienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1931, «Études de philosophie médiévale» n° XI, p. 174-175.

prescription. Le narrateur explique la suffisance de cette maxime, en regard des Thélémites, comme suit :

Parce que gens libres, bien nez, bien instructz, conversans en compagnies honnestes ont par nature un instinct, et aguillon, qui toujours les pousse à faictz vertueux, et retire de vice, lequel ilz nommoient honneur (G, p. 149).

Ces précisions ont suscité toute une série de commentaires. Plusieurs¹⁵⁰ ont vu dans cette phrase les éléments chrétiens qui la composent, d'autres, des traces de stoïcisme¹⁵¹ ou encore une affirmation de la primauté de l'éducation¹⁵² sur tout le reste. Au surplus, les arguments apportés de part et d'autre sont des plus convaincants. Examinons donc, à notre tour, cette glose que Rabelais nous fournit lui-même pour sa fameuse devise.

«Gens libres»

La première précision, «gens libres», se rapportant à la maxime, est à mettre en parallèle avec la liberté dont il est question dans l'Évangile. Ainsi, le «Fay ce que voudras» n'est pas une licence à tout faire, mais exige une bonne maîtrise de soi. Les Thélémites agissent comme des chrétiens libérés et les références du Nouveau Testament abondent en ce sens : «[...] si vous demeurez dans l'observation de ma parole, vous serez véritablement disciples; et vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres» (Jean 8, 31-32). Ainsi, puisque l'abbaye de Thélème est un lieu réservé aux élus, ces derniers, qui sont enfin libérés par l'Évangile, ne pourraient être asservis à nouveau par divers «statuz», «loix» ou «reigles», surtout qu'il est spécifié dans les Saintes Écritures que la liberté est une loi parfaite : «mais celui qui considère exactement la loi parfaite, qui est celle de la

¹⁵⁰Weinberg, *The Wine and the Will : Rabelais's Bacchic Christianity*, p. 125-129; Muir, *op. cit.* p. 37-38;

¹⁵¹Maxwell Gauna dans son article «Fruitful Fields and Blessed Spirits, or Why the Thelemites Were Well Born» relève une série de mots qui proviennent du vocabulaire propre aux Stoïciens : «honestum, voluntas, natura, ratio, et virtus [...]», p. 118. De plus, ajoute-t-il, «for the Stoic the wise man's virtue needed to be learnt», p. 119 Dans la note 6, il fait remarquer que : «That which is not free cannot be honourable; for fear means slavery», p. 120.

¹⁵²Berrong, *op. cit.*, p. 20;

liberté [...]» (Jacq. 1, 25). On ne parle donc pas de liberté en général, mais dans ce sens très précis qui est celui utilisé par des enfants de Dieu. Par ailleurs, pour saint Augustin, cette liberté qui est une prédisposition à faire le bien est la grâce elle-même, comme l'explique Gilson : «la grâce peut donc se définir : ce qui confère à la volonté soit la force de vouloir le bien, soit celle de l'accomplir. Or cette double force est la définition même de la liberté¹⁵³.»

«**Bien nez**»

Du reste, ces habitants de Thélème sont «bien nez»; or, doit-on comprendre qu'ils sont «nés de nouveau»? Certains critiques¹⁵⁴, tout comme nous, l'ont compris ainsi. De toute évidence, puisque nul ne peut entrer dans le royaume de Dieu sans naître de nouveau, comme Jésus l'affirme à Nicodème : «[...] En vérité, en vérité, je vous le dis, que si un homme ne renaît de l'eau et de l'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu» (Jean 3, 5). Si Thélème est une Nouvelle Jérusalem — le royaume de Dieu sur terre — il est donc capital pour ces Thélémites d'être «nés de nouveau» pour garantir leur admission au cercle des élus. L'apôtre Jean poursuit plus loin en ajoutant : «mes biens-aimés, aimons-nous les uns les autres; car l'amour et la charité est de Dieu, et tout homme qui aime est né de Dieu, et il connaît Dieu» (1 Jean 4, 7; c'est nous qui soulignons). Or, nous l'avons vu tout au long du cycle *Pantagruel/Gargantua*, les thèmes de l'amour et de la charité sont exploités dans l'amour inconditionnel que Pantagruel prodigue à Panurge, dans la sollicitude de Gargantua envers les prisonniers qu'il épargne et de même dans l'amour que les Thélémites ont l'un pour l'autre. Il est manifeste que ces personnages ne pourraient aimer ainsi sans être «nés de nouveau». Pour terminer, un dernier verset semble justifier l'existence de l'Abbaye de Thélème

¹⁵³Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 202.

¹⁵⁴Aronson, *op. cit.*, p. 165; Dennis Costa, *Irenic Apocalypse : Some Uses of Apocalyptic in Dante, Petrarch and Rabelais*, Saratoga (California), Anna Libri, 1981, «Stanford French and Italian Studies», Nr 21, p. 119.

après cette guerre picrocholine : «car tous ceux qui sont nés de Dieu sont victorieux du monde; et cette victoire par laquelle le monde est vaincu est l'effet de notre foi» (1 Jean 5, 4). En fait, les précisions que Rabelais apporte à sa maxime : «gens liberes, bien nez, bien instructz» nous ramènent au coeur des débats théologiques. De manière très pertinente, Maxwell Gauna relevait, dans les textes de Calvin, un commentaire qui s'applique à notre propos :

'Au reste, c'est bien la plus certaine et facile solution, de dire que telles vertus ne sont pas communes à la nature, mais sont grâces spéciales du Seigneur, qu'il distribue même aux méchants, selon la manière et mesure que bon luy semble. Pour cette cause, en notre langage vulgaire nous ne laissons point de dire que l'un est bien né et l'autre mal né, l'un de bonne nature et l'autre mauvaise [...]'¹⁵⁵.

Cette position de Calvin sur le sujet nous démontre que les commentaires que Rabelais attache à sa devise ne sont pas innocents; il les utilisait spécifiquement parce qu'ils sont chargés de sens. Enfin, c'est parce que les Thélémites ont triomphé du monde qu'ils peuvent vivre à l'écart, dans Thélème. Cette récompense offerte à Jean devient la récompense de chaque élu.

«Bien instructz»

En outre, les Thélémites sont «bien instructz». Encore ici, un grand nombre de critiques¹⁵⁶ se sont penchés sur la compréhension que l'on doit avoir de cette spécification. L'ajout de l'adverbe «bien» signifie qu'on ne parle pas ici d'instruction dans le sens courant, mais dans un autre sens. Nous avons vu que le changement de précepteur avait eu sur Gargantua une influence directe. Or, dans le Nouveau Testament, un grand nombre de versets se rapportent à l'instruction

¹⁵⁵Gauna, *The Rabelaisian Mythologies*, Cranbury (New Jersey), Associated University Press, 1996, p. 99, (Calvin, *Institution*, 2:3).

¹⁵⁶Nicole Aronson y voit l'importance de l'éducation. Pour elle, il s'agit d'une qualité morale, cf. *op. cit.*, p. 164. D'ailleurs, Richard Berrong, (*op. cit.*, p. 19) affirme essentiellement la même chose et souligne, de plus, que c'est là l'illustration de la pensée d'Érasme, telle qu'explicitée dans son *Institution du Prince chrétien*. Pour Alphonse Bouvet, cette liberté «paradisique» est une discipline collective sévère alors que le 'Fais ce que voudras' est un paradoxe de nature spirituelle. Selon lui, c'est ici que se trouve, en une utopie politique, la 'substantifique moelle', cf. «L'Abbaye de Thélème», *IL*, n° XXI, 1969, p. 23-24.

concernant les choses de Dieu. Il faut ici mettre en opposition les enfants de Dieu pour qui il est dit : «mais pour vous, ce n'est pas ce que vous avez appris dans l'école de Jésus-Christ. Puisque vous y avez entendu prêcher, et y avez appris, selon la vérité de la doctrine» (Eph. 4, 20-21), et ce qui est affirmé pour les autres : «mais vous qui portez le nom de Juif [...], vous vous flattez d'être le conducteur des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres [...] Et cependant vous qui instruisez les autres, vous ne vous instruisez pas vous-même [...]» (Rom. 2, 17; 19; 21). Les Juifs sont ici représentatifs des autres — tout ceux qui n'habitent pas Thélème. On peut voir dans ce petit groupe d'élite qui constitue le noyau de Thélémites un refus de suivre les enseignements des autorités religieuses. D'ailleurs, il est très bien illustré que c'est au contact des autorités que les chrétiens reçoivent des enseignements qui vont au-delà des besoins de leur âme.

Iceux [les chrétiens] quand par vile subjection et contrainte sont deprimez et asserviz, detournent la noble affection par laquelle à vertuz franchement tendoient [par cet aiguillon], à déposer et enfreindre ce joug de servitude. Car nous entreprenons tousjours choses defendues et convoitons ce que nous est denie (G, p. 149; c'est nous qui soulignons).

Ce problème remonte loin; c'est pourquoi déjà les apôtres mettaient les croyants en garde : «si donc vous êtes morts avec Jésus-Christ à ces premières et plus grossières instructions du monde, comment vous laissez-vous imposer des lois, comme si vous viviez dans ce premier état du monde?» (Col. 2, 20). La référence à la mort signifie que le nouvel homme ne peut naître à moins que le vieil homme ne meure. Alors que la nouvelle naissance donne lieu à la religion de l'esprit, la période avant ce moment spécifique appartient à l'ancienne religion et à ses autorités :

[...] Les scribes et les pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse. Observez donc et faites tout ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas ce qu'ils font; car ils disent ce qu'il faut faire, et ne le font pas. Ils lient des fardeaux pesants et insupportables, et les mettent sur les épaules des hommes; et ils ne veulent pas les remuer du bout du doigt (Mat. 23, 2-4).

De tout temps, ce joug de servitude continuait à persister, au contraire de ce qui avait précédemment été annoncé par Jésus : «car mon joug est doux et mon fardeau est léger» (Mat. 11, 30). Rabelais comprenait cet asservissement et le dénonce dans Thélème avec emphase.

Le lecteur-interprète est en effet confronté à un texte, c'est-à-dire à une configuration singulière de signes qui renvoient certes indéfiniment à d'autres signes — ce qui en fonde la polysémie —, mais dont la signification découle des réseaux que tracent ces renvois. Comme le souligne J. Molino, s'il fallait tirer une seule leçon de l'histoire de l'herméneutique, ce serait de reconnaître que chaque signe renvoyant à une infinité de signes, la signification résulte d'un choix parmi certains réseaux de renvois.

Diane Desrosiers-Bonin,
«Enjeux épistémologiques des lectures de Rabelais»,
conférence présentée le 10 mars 1990 lors du colloque
Lecture du roman tenu dans le cadre des
échanges interuniversitaires Toronto/UQAM.

L'«Enigme en prophetie»

Le dernier chapitre du *Gargantua* porte bien son titre d'«énigme». En effet, celui-ci contient plusieurs éléments, tous aussi énigmatiques les uns que les autres. D'abord, outre la paternité de cette partie spécifique du texte qui est mise en doute, la façon fort cavalière dont ce poème est plaqué à la fin du récit : «Je ne veux oublier vous describe un enigme [...]» (G, p. 150), le rôle tenu par cette énigme ainsi que les changements apportés au titre par l'auteur suscitent plusieurs questions. La critique rabelaisienne a essayé, de plusieurs façons, d'interpréter ce chapitre qui résiste. Les commentateurs se divisent en divers camps, selon qu'ils suggèrent d'y voir une lecture : entommeurique, gargantuesque, apocalyptique, herméneutique, ludique, voire même prophétique. Notre intention étant de voir en Thélème une Nouvelle Jérusalem, cherchons donc de quelle façon ces lectures s'inscrivent dans ce sens, si tel est le cas.

Il a été affirmé à maintes reprises que l'«Enigme en prophetie», provient de Melin de Saint-Gelays¹⁵⁷. Même si la plupart des critiques s'entendent pour dire qu'elle lui est attribuable, un article très intéressant vient semer un doute raisonnable quant à la paternité de ce poème énigmatique. En effet, dans un article intitulé : «The 'Enigme en prophetie' (*Gargantua* LVII) and the Question of Authorship»¹⁵⁸, l'auteur souligne que seulement deux versions de ce poème ont été retrouvées : l'une publiée dans le *Gargantua* et l'autre parue dans une édition des ouvrages de Saint-Gelays, en 1574, donc après la mort des deux auteurs. Ainsi, à l'inverse de ce qui a été affirmé de manière répétée, il se pourrait que l'énigme résulte de la

¹⁵⁷Melin de Saint-Gelays, *Oeuvres complètes*, édition revue, annotée et publiée par Prosper Blanchemain, avec un commentaire inédit de B. de la Monnoye, des remarques de MM. Emm. Phelippes-Beaulieux, R. Dezeimeris, etc., Paris, Kraus Reprint, 1970, tome II, p. 202-207.

¹⁵⁸R.L. Frautschi, «The 'Enigme en prophetie' (*Gargantua* LVII) and the Question of Authorship», *French Studies*, Nr XVII, October 1963, p. 331-340.

plume de Rabelais et qu'elle ait été attribuée, à tort, à Saint-Gelays puisque c'est à partir de la parution dans les ouvrages de celui-ci que l'on a conclu que l'Énigme lui appartenait. Toujours selon Frautschi, il semblerait que c'est sans aucune preuve autre que la publication des ouvrages de Saint-Gelays en 1574 que Jean Plattard et Jacques Boulenger ont conclu que l'énigme ne provenait pas de Rabelais. Bien que la question ayant trait à la reconnaissance des mérites de Rabelais en tant que poète soit sans rapport pour notre propos — et pour cette raison nous nous abstiendrons de prendre position —, nous reviendrons plus tard sur l'évocation du nom de Merlin qui apparaît à la fin de l'énigme.

Nous demandant pourquoi l'épisode de Thélème débouche sur une énigme, nous serions tentée d'affirmer que Rabelais est constant dans son *imitatio* du genre que représente le Nouveau Testament. En effet, puisque ce dernier se termine sur une prophétie, comme en témoigne l'apôtre Jean dans l'Apocalypse, au dernier chapitre de la Bible : «Heureux celui qui lit et qui écoute les paroles de cette prophétie, et qui garde les choses qui y sont écrites; car le temps est proche» (Apoc. 1, 3), le cycle rabelaisien se termine lui aussi non seulement sur une prophétie, mais une prophétie de type apocalyptique, se rapprochant ainsi davantage du texte biblique.

Tout d'abord, pour mieux définir le terme «apocalypse», il faudrait inclure dans notre définition le fait que c'est un mouvement évolutionnaire qui combat l'ordre établi. Or, c'est en se dressant contre l'ordre établi que Thélème instaure une religion nouvelle. Par ailleurs, ce qui est dit «apocalyptique» traite généralement de la fin du monde ou évoque de terribles catastrophes. Ainsi, nous notons dans l'«Enigme en prophétie» des épisodes de violence suivis de périodes d'accalmie, tout comme le fait remarquer Dennis Costa dans son livre qui traite de l'apocalyptique :

The rhetoric of violent apocalypse with its floods, earthquake, loss of light and heat, is followed by a 'temps bon et propice' and by a meal in

which 'les esleuz joyeusement refaits/soient de tous biens et de manne celeste./et d'abondant par recompense honeste/erichez soient; les autres en la fin soient denuez...' (G, p. 152). *This very close borrowing from the text of Apocalypse must be understood irenically*¹⁵⁹.

Un autre point commun, entre l'Apocalypse de l'apôtre Jean et la Thélème de Frère Jean, est mis en évidence par Costa :

*Both Rabelais' books and the Book of Revelation identify themselves as bittersweet texts which claim to incarnate, like food confectioned, eaten and digested, the best ways in which the 'horrific mysteries' of utmost importance to them both may be destructured. Problems of devotion to God an of devotion to humanity in both the private and public sectors are engaged by both authors and proffered to readers in divers fictions which narrate their bittersweet quality. The Rabelaisian sign 'horrificque' enjoins, therefore, the necessity for a semiotics of the irenic and apocalyptic, of the bittersweet, with respect to this text*¹⁶⁰.

C'est aussi par sa qualité apocalyptique que le texte rabelaisien se rapproche davantage de la Nouvelle Jérusalem de l'Apocalypse. Par ailleurs, certains critiques mettent en évidence les rapprochements qui existent entre «Les Fanfreluches antidotées» et l'«Enigme en prophétie», puisque ces deux chapitres semblent encadrer le récit. Commentant ces deux poèmes énigmatiques, Wayne A. Rebhorn déclare que Rabelais rend les énigmes encore plus ambiguës en utilisant des images qui suggèrent des notions apocalyptiques. Pour ce critique, il est difficile de voir le cycle rabelaisien avec une lunette apocalyptique, car cela transformerait l'action en une allégorie spirituelle en laquelle l'action des héros confrontant les tyrans serait ni plus ni moins une illustration de la victoire du Christ sur le mal¹⁶¹. Or, Duval a justement démontré de façon très convaincante le bien-fondé de cette lecture en reconnaissant le rôle du héros Pantagruel comme étant «[...] *that of a secularized type of the Christian messiah, a redeemer of the original sin of anticaritas in a fallen*

¹⁵⁹Costa, *op. cit.*, p. 122.

¹⁶⁰*Ibid.*, p. 113.

¹⁶¹Cf. Wayne A. Rebhorn, «The Burdens and Joys of Freedom : An Interpretation of the Five Books of Rabelais», *ER*, t. IX, 1971, «THR», n° CCXXV, p. 74.

*world of hating brothers*¹⁶².» En somme, cette énigme relève bel et bien de l'apocalypse comme l'ont indiqué Dennis Costa et d'autres critiques¹⁶³.

Au contraire de Lefranc¹⁶⁴ qui affirme que ce n'est pas dans l'épisode de Thélème qu'il faut chercher la substantifique moelle, le procédé de composition «par inclusion» qui a été observé par Guy Demerson amène ce dernier à conclure que «Les Énigmes et le Prologue» sont là les chapitres où l'on doit «rompre l'os»¹⁶⁵. Pour nous, cela signifie que la «nouvelle religion» ou «l'avènement du royaume de Dieu» qui est au cœur de Thélème deviendrait, selon ces dernières considérations, le thème central de ce cycle rabelaisien. Cependant, Raymond La Charité prétend que l'encadrement du récit, par deux poèmes indéchiffrables, semble conférer une signification accrue au texte et que cette signification se rapporte à l'acte interprétatif¹⁶⁶.

Par ailleurs, Barbara Bowen croit aussi que Rabelais «*is simply demonstrating the possibilities and pitfalls of enigma as a technique*¹⁶⁷.» Comme Michel Jeanneret le souligne, Rabelais termine le *Gargantua* en plaçant ses personnages dans une position d'herméneutes¹⁶⁸. Or, nous savons que l'exégèse biblique au Moyen Âge était dominée par une interprétation quadruple : littéraire, allégorique, tropologique et anagogique¹⁶⁹. À la Renaissance, toutefois, les

¹⁶²Duval, *The Design of Rabelais's «Pantagruel»*, p. 27.

¹⁶³Elizabeth Chesney-Zegura et Marcel Tetel, *Rabelais Revisited*, New York, Twayne Publishers, 1993, «Twayne's World Authors Series» p. 83; Larmat, *Le Moyen Âge dans le «Gargantua» de Rabelais*, p. 238; Screech, «The Sense of Rabelais's *Enigme en Prophetie*», dans *Some Renaissance Studies, choix d'articles (1951-1991)*, publiés par Michael J. Heath, Genève, Droz, 1992, p. 70.

¹⁶⁴*Oeuvres de François Rabelais*, vol. 2, p. 441, note de bas de page n° 47.

¹⁶⁵Demerson, *François Rabelais*, p. 50.

¹⁶⁶Cf. La Charité, «The Framing of Rabelais's *Gargantua*», p. 3.

¹⁶⁷Barbara Bowen, *The Age of Bluff : Paradox and Ambiguity in Rabelais and Montaigne*, Urbana (Illinois), University of Illinois Press, 1972, «Illinois Studies in Language and Literature», Nr 62, p. 61.

¹⁶⁸Michel Jeanneret, *Le Défi des signes. Rabelais et la crise de l'interprétation à la Renaissance*, Caën, Paradigme, 1994, p. 12.

¹⁶⁹Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-1964, p. 110-118.

Humanistes remettaient en question cette systématisation jugée «trop mécanique et comme telle, [devant] être rejetée; la Vérité divine est en effet si abondante, et à ce point irréductible à la raison humaine¹⁷⁰.» Ainsi donc, un courant de pensée s'élevait contre cette méthode qui s'était imposée aux écrits sacrés. En outre, «deux règles demeur[ai]ent constantes pour l'exégèse : a) les sens latents sont supérieurs à l'histoire patente; b) cette grille impose au commentaire une méthode contraignante¹⁷¹.» Nous croyons que Rabelais illustre cette croyance par une parodie, telle que nous la reconnaissons dans ce texte énigmatique. En l'occurrence, l'histoire patente qui est celle qui s'impose à Gargantua perdrait sa valeur au profit du sens latent décodé par le moine qui a le fin mot de l'histoire.

D'abord, le narrateur, Alcofribas Nasier, avertit le lecteur dans le prologue du *Gargantua* : «et posé le cas, qu'au sens literal vous trouvez matieres assez joyeuses et bien correspondentes au nom, toutesfois pas demourer là ne fault, comme au chant des Sirenes : ains à plus hault sens interpreter ce que par adventure cuidiez dict en gayeté de cueur» (G, p. 6). Voilà donc une invite à interpréter son texte à *plus hault sens*, laquelle, pourtant il contredirait quelques lignes plus loin en ajoutant : «Croiez vous en vostre foy qu'oncques Homere escrivent l'*Iliade* et *Odyssée*, pensast es allegories, lesquelles de luy ont calfreté [...] Si le croiez : vous n'approchez ne de pieds ne de mains à mon opinion» (G, p. 7). Pour compliquer la situation davantage, il poursuit en disant : «Si ne le croiez : quelle cause est, pourquoy autant n'en ferez de ces joyeuses et nouvelles chronicques?» (G, p. 7). Notre objectif n'est pas ici de relancer le débat sur l'interprétation du prologue; nous voulons seulement souligner que le sujet de l'interprétation est partie inhérente au texte de Rabelais. Cette question était au coeur des préoccupations de l'auteur et il semble évident que Rabelais ridiculise ici ce sujet. Comme le fait remarquer

¹⁷⁰*Ibid.*, p. 25.

¹⁷¹*Ibid.*, p. 25.

André Tournon au sujet de l'énigme, ce n'est pas l'*altior sensus* qui est caché, mais le jeu de paume 'sous obscures paroles'. Le trajet ascendant de l'exégèse est ainsi inversé puisque le sens spirituel qui est celui considéré comme le plus élevé est le sens littéraire¹⁷². Ainsi, l'oeuvre de Rabelais qui est très métaphorique dans son ensemble passe au sens littéraire dans ce chapitre final.

Un dernier point concernant la question de cette double interprétation est présenté par Cathleen Bauschatz. Dans le jeu de paume, explique-t-elle, «the power to interpret who is winning is left up to the first to speak : 'On croyt le premier qui dict si l'estuf est sus ou soubs la corde'¹⁷³.» Tout considéré, si l'acte interprétatif est un jeu, il faudrait croire Gargantua puisque c'est lui qui fut le premier à parler. La manière même de s'exprimer de chacun de ces herméneutes en herbe met l'accent sur l'interprétation. En effet, il y a une redondance dans la question du moine : «Que pensez-vous» et «en vostre entendement» (G, p. 153); une seule expression suffirait pour exprimer la même chose à moins que l'on veuille y ajouter de l'emphase, ce qui est le cas ici. Ensuite, le segment de phrase, «estre par cest enigme designé et signifié» (G, p. 153; c'est nous qui soulignons), présente un doublet qui impose une réflexion au lecteur. Sa réplique, qui vient après l'interprétation de Gargantua, contient également sa part d'insistance. Premièrement par le juron proféré en début de phrase : «Par saint Goderan» (G, p. 153) ensuite par le choix de l'opposition manifestée en «telle n'est mon exposition» qui est réitérée dans la précision «de ma part je n'y pense aultre sens enclous» (G, p. 153) Ainsi se termine, non seulement l'épisode de Thélème, mais aussi le *Gargantua* et même le premier cycle rabelaisien.

¹⁷²Cf. André Tournon, «*En sens agile*» : *Les Acrobaties de l'esprit selon Rabelais*, Paris, Honoré Champion, 1995, p. 19-20.

¹⁷³Cathleen Bauschatz, «'Une description du jeu de paulme soubz obscures paroles' : The Portrayal of Reading in *Pantagruel* and *Gargantua*», *ER*, t. XXII, 1988, «THR», n° CCXXVIII, p. 74.

Cependant, l'énigme ne devrait-elle pas être placée ailleurs dans le texte? Rappelons que cette énigme «fut trouv[e] aux fondemens de l'abbaye» (G, p. 150). De deux choses, l'une : c'est en creusant pour faire les fondations en vue de l'érection physique de l'abbaye qu'on a trouvé l'énigme ou en démolissant la bâtisse. Puisqu'il n'est nulle part question de ruines ni de destruction, le texte même du poème énigmatique mis à part, nous sommes forcée de croire que c'est lors de la mise en chantier que ce poème fut trouvé ou s'est retrouvé métaphoriquement à la base de l'épisode. Peut-on entrevoir une réponse à cette affirmation dans les changements qui furent ultérieurement apportés au titre? Le premier titre donné à ce chapitre : «Enigme trouve es fondemens de labbaye des Thelemites¹⁷⁴» a été changé pour le titre présent : «Enigme en prophetie». Pourtant, le premier titre est aussi significatif que le substitut apporté plus tard. Dans le premier cas, le mot «fondement» serait le mot clé. Une recherche dans la Bible nous a permis de remarquer l'extrait suivant :

C'est par la foi que celui qui reçut depuis le nom d'Abraham obéit en s'en allant dans la terre qu'il devait recevoir pour héritage, et qu'il partit sans savoir où il allait. C'est par la foi qu'il demeura dans la terre qui lui avait été promise, comme dans une terre étrangère, habitant sous des tentes avec Isaac et Jacob, qui devaient être héritiers avec lui de cette promesse. Car il attendait cette cité bâtie sur un ferme fondement, de laquelle Dieu même est le fondateur et l'architecte (Hébr. 11, 8-10; c'est nous qui soulignons).

La Cité de Dieu, c'est le royaume de Dieu, en l'occurrence la Nouvelle Jérusalem. Or, la «cité» qui a de solides «fondements» est celle qui relève de Dieu. De ce fait, c'est par la foi que la cité de Thélème est fondée et qu'elle repose sur une énigme. Même s'il appert que ses fondateurs se retrouvent en la personne de Gargantua et de celle du frère Jean, elle est en réalité totalement dépourvue de toute autorité humaine, à l'instar de la Nouvelle Jérusalem.

¹⁷⁴Rabelais, *Oeuvres complètes*, variante p. 1168.

D'un autre côté, Jan Miernowski¹⁷⁵ apporte, par rapport à l'énigme, une distinction des plus intéressantes. Il explique que l'«Enigme en prophétie» peut signifier soit une «énigme en manière de prophétie» soit une «prophétie énigmatique». Dans un tel cas, le mot «prophétie» indiquerait la capacité d'attribuer une signification spirituelle aux Saintes Écritures — *true spiritual meaning* — plutôt que l'aptitude à prédire l'avenir. Ainsi donc, le but visé par le mot «prophétie» serait d'amener le lecteur à une compréhension spirituelle du texte. D'ailleurs, il est manifeste que ce chapitre fourmille de rapprochements avec les Saintes Écritures, notamment l'Évangile selon Matthieu.

D'abord, dans l'introduction au texte de Matthieu, la note qui en situe le contexte nous ramène directement à l'épisode de Thélème tant les propos s'y appliquent de manière pertinente. Ainsi, il est dit que : «l'Église nouvelle est appelée à se répandre sur toute la terre : à la suite du Christ, elle propose à chacun une existence autre, l'entrée dans une réalité qui dépasse l'homme, le «Royaume de Dieu¹⁷⁶». De plus, le texte rabelaisien et le texte biblique s'adressent tous deux à des gens en attente, qui une fois l'«heure venue», c'est-à-dire l'arrivée de temps obscurs, devront payer cher les actions qu'ils entreprendront; toutefois, les «élus» seront épargnés. Il est fort possible que ce soit expressément le codage génial de l'«Enigme en prophétie», laquelle joue sur deux tableaux, soit biblique et ludique, qui ait amené Rabelais à l'inclure dans le *Gargantua*. Donc, cette énigme, qui est le fondement de Thélème, s'adresse spécifiquement aux Thélémites, héritiers qui possèdent déjà le royaume. Or, ces résidents n'ont pas encore commencé leur mission évangélique, mais sont en attente d'un temps propice à l'annonce de la

¹⁷⁵Cf. Jan Miernowski, «In Search of a Context for Rabelaisian Hermeneutics : 'Enigme en prophétie' or How to Combine the Unnameable with the Omnameable», dans *Rabelais in Context : Proceedings of the 1991 Vanderbilt Conference*, Barbara Bowen (ed.), Birmingham (Alabama), Summa Publications, 1993. D'ailleurs, pour les lecteurs de *Gargantua*, à la Renaissance, le mot «énigme» se rapportait au discours biblique, p. 67-68.

¹⁷⁶La Bible, p. 1267.

bonne nouvelle : «qui bon heur attendez» (G, p. 150). À l'instar des apôtres qui attendaient la venue de la Pentecôte ou de Jésus qui attendait son heure pour commencer sa mission de prédication, les Thélémites attendent que «l'heure soit venue». Au surplus, l'Évangile selon Matthieu est celui qui contient le plus de versets sur la persécution. Par exemple, le verset «et heureux celui qui ne prendra point de moi un sujet de scandale et de chute» (Mat. 11, 6) se rapproche du passage «mais bien heureux est celluy qui ne sera scandalizé» (G, p. 153).

À la lecture du chapitre «*The Education of the Christian Prince*» dans l'ouvrage *The Design of Rabelais's «Pantagruel»* d'Edwin Duval, il est fort intéressant de s'arrêter sur le découpage que ce dernier effectue. En effet, Duval souligne que la première partie de l'éducation de Pantagruel prend fin avec le chapitre V. Or, nous remarquons que cette fin de section est marquée par l'insouciance associée au jeu de paume : «un esteuf en la braguette, en la main une raquette, une loy en la cornette, une basse dance au talon, vous voy là passé coquillon» (P, p. 232). Les quatre chapitres qui suivent illustrent un nouveau départ dans l'éducation de Pantagruel. Sur ce, un tournant majeur est mis en place par la lettre de Gargantua, laquelle marque un nouveau commencement : «*it is rather a deliberate narrational device designed to suggest, in an indirect but powerful way, a major turning point in the implicit narrative of the sapience cycle*¹⁷⁷.» Ce tournant est mis en opposition à la préséance accordée au jeu de paume qui semble résumer la tournée des universités. Enfin, la mention du jeu de paume revient à la fin de l'épisode de Thélème et pose un problème d'interprétation. Dans la première occurrence, parmi les jeux du géant, Duval considère le jeu de paume comme une transition de l'ancien au nouveau. Pouvons-nous transposer les mêmes conclusions en ce qui concerne l'«Enigme en prophétie»? Si nous nous rangeons du côté de l'interprétation de Frère Jean, c'est comme si nous choisissons

¹⁷⁷Duval, *The Design of Rabelais's «Pantagruel»*, p. 45.

l'Ancien ordre établi; au contraire, si nous optons pour la compréhension de Gargantua, nous endossons le Nouvel Ordre.

Par ailleurs, une vérification nous a permis de relever deux autres occasions intéressantes où Rabelais parle du jeu de paume. Baisecul, à travers son charabia, prétend : «et à la mienne volonté que chascun eust aussi belle voix, l'on en jourroit beaucoup mieulx à la paulme, et ces petites finesses qu'on faict à etymologizer les pattins [...]» (P, p. 256). Le contexte particulier dans lequel est mentionné ce jeu constitue une satire du système judiciaire et de ses complexités, tout en juxtaposant le mot «etymologizer» au jeu de paume. Les propos sont décousus et dépourvus de sens apparent, ce qui nous porte à le considérer comme un élément dépourvu ici de signification *per se*.

Une autre occurrence du jeu de paume apparaît au chapitre XXXII, dans un monde autre, différent, lequel est situé dans la gorge de Gargantua : «[...] et là trouvoy les plus beaulx lieux du monde, beaulx grands jeux de paulme [...]» (P, p. 332). Or, ce monde intérieur où l'on trouve ces jeux de paulme, même s'il semble «nouveau» pour celui qui vient de l'extérieur, comme Alcofrybas, il est dit «ancien» par le planteur de choux : «[...] il n'est mie nouveau : mais l'on dist bien que hors d'icy y a une terre neufve où ilz ont et Soleil et Lune : et tout plein de belles besoignes : mais cestuy cy est plus ancien» (P, p. 331; c'est nous qui soulignons). De plus, Duval remarque qu'Alcofrybas y voit «*the grounds of an early Renaissance château reminiscent of Amboise, Fontainebleau, and the future Abbaye de Thélème*¹⁷⁸.» Enfin, au lieu de voir en la future Abbaye de Thélème un simple marqueur indiciel, nous croyons qu'il faudrait plutôt y voir l'illustration d'un idéal de beauté, mais qui témoigne de l'«ancien» ainsi qu'affirmé par le planteur de choux dans le *Pantagruel*, et comme semble vouloir l'interpréter Frère Jean pour l'énigme.

¹⁷⁸*ibid.*, 130.

[...] César ordonna de détruire et la ville toute entière et le Temple jusqu'aux fondations, et de laisser seulement trois tours, celles qui étaient les plus hautes de toutes [...], et les murs occidentaux, pour servir de forts à la garnison laissée là, et pour que les peuples à venir s'étonnassent en les voyant et gloriflassent le courage des Romains, d'avoir enlevé à la force des bras une ville si puissante et solide. Tout le reste, et les murs et les maisons et le Temple, les destructeurs le rasèrent si bien qu'on ne pouvait pas même reconnaître quelque trace de construction. Et si quelqu'un était venu d'un autre pays et qu'on lui eût montré cela en disant : « Ici, il y avait une ville », il ne l'aurait pas cru : à tel point ils ne laissèrent aucun signe, sauf ce que nous avons dit. Voilà la calamité qui, à cause de la folie de ses habitants, frappa Jérusalem, ville très illustre et renommée parmi toutes les villes et les nations.

Joseph Flavius,
La Prise de Jérusalem de Josèphe le Juif,
texte vieux-russe publié intégralement par V. Istrin,
traduit en français par Pierre Pascal, Paris, Institut
d'Études slaves, 1938, «Textes publiés par l'Institut
d'Études slaves», n° 2, tome II, p. 197.

Jérusalem

Vers la fin du Moyen Âge et à la Renaissance, le nom « Jérusalem » est souvent utilisé métaphoriquement. Ainsi, la ville historique de Jérusalem est reléguée au deuxième rang et c'est la valeur métaphorique, symbolique qui prime. La cité céleste devient alors le symbole du pouvoir spirituel, métaphore d'une réformation nécessaire de l'Église ou de soi¹⁷⁹. D'ailleurs, « au XV^e siècle, la ville céleste a le plus souvent l'aspect d'un temple dont la porte laisse passer les élus qui y sont invités [...] la *porta aurea* qui mène à la Jérusalem, symbole du ciel¹⁸⁰. »

Parlant de Thélème, Mireille Huchon mentionne que, selon Jean Céard : « [le lecteur] ne devait pas s'étonner non plus de trouver, à la fin d'un roman chevaleresque, la fondation d'une abbaye¹⁸¹. » Plus spécifiquement, pour sa part, elle y voit une habitation princière, le château de Madrid, qui se confond avec l'abbaye¹⁸². Lieu de moniage ou habitation princière, l'un n'exclut pas l'autre. Ces possibilités s'ajoutent non seulement comme deux interprétations plausibles, mais complémentaires. D'ailleurs, nous l'avons vu, Diane Desrosiers-Bonin amenait un point de vue supplémentaire en reconnaissant le « temple » en tant que « genre »¹⁸³. Les similitudes observées entre Thélème et certains textes contemporains de ceux de Rabelais et de quelques prédécesseurs sont éloquentes. Nous croyons que c'est en suivant le modèle des livres sacrés que les écrits de cette époque finissent souvent sur l'espoir ou la promesse d'un nouvel ordre des choses à venir.

¹⁷⁹Cf. Evelyne Berriot-Salvadore, *Le Mythe de Jérusalem du Moyen Âge à la Renaissance*, « Introduction », p. 9.

¹⁸⁰Kobiélus, « La Jérusalem céleste dans l'art médiéval », dans *Le Mythe de Jérusalem du Moyen Âge à la Renaissance*, p. 105.

¹⁸¹Rabelais, *Oeuvres complètes*, p. 1160.

¹⁸²Cf. *ibid.*, p. 1159-1160.

¹⁸³Desrosiers-Bonin, « L'Abbaye de Thélème et le Temple des Rhétoriciens » dans *Rabelais pour le XXI^e siècle*.

En outre, Jérusalem, en plus d'être un lieu physique réel, devient également le sujet de nombreuses représentations allégoriques en peinture, dans l'iconographie, sur des fresques des tissus décoratifs — tapisseries, rational, chasuble —, des sarcophages, dalles funéraires et couronnes, candélabres, encensoirs, calices, patènes, ostensoirs, etc. D'ailleurs, «les dalles funéraires en bronze se répandent aux XIII^e et XIV^e siècles, particulièrement dans les villes hanséatiques comme Bruges [...] et Cologne. Cependant, les dalles provenant de Flandre se distinguent par leur style et par un niveau artistique relativement élevé, ce qui explique leur succès surtout en France¹⁸⁴.» N'oublions pas que Rabelais avait trouvé l'énigme gravée sur une dalle de bronze et que cette énigme était au fondement de Thélème. Ceci suggère un rapprochement supplémentaire à établir entre Thélème et la Nouvelle Jérusalem. En plus de représentations dans l'art sacré, Jérusalem prend d'autres figures. Pour Joachim de Flore, elle est l'avènement du royaume de l'esprit, lequel est imminent alors que Calvin évoque plusieurs types de Jérusalem.

Joachim de Flore

Joachim de Flore est né en Calabre vers 1135. Exégète et fondateur d'un ordre religieux, il est d'abord considéré comme un prophète par ses disciples et ses contemporains. S'il se classe parmi les prophètes, ce n'est pas en tant que visionnaire, mais plutôt pour sa compréhension des Écritures, laquelle donne naissance, selon lui, à sa doctrine des «trois âges» que nous verrons plus en détail. Ses trois principaux écrits ont pour titre *Liber Concordie*, *Expositio in Apocalypsim* et *Psalterium Decem Chordarum*. Dans le premier ouvrage, de Flore démontre l'unité historique du Nouveau et de l'Ancien Testament alors que, dans le deuxième, il explique sa compréhension de l'Apocalypse. C'est surtout le troisième

¹⁸⁴Kobiélus, «La Jérusalem céleste dans l'art médiéval», dans *Le Mythe de Jérusalem du Moyen Âge à la Renaissance*, p. 107.

ouvrage qui nous intéresse puisque c'est celui dans lequel il expose sa théorie du Troisième Âge, c'est-à-dire l'Âge d'Or ou l'avènement de la Nouvelle Jérusalem.

Pour lui, chaque âge de l'humanité correspond à une période spécifique, laquelle trouve sa source en l'une des personnes de la Trinité. Ainsi, l'ancienne Jérusalem est représentée par l'Ancien Testament qui correspond à l'Âge du Père et a trait à la création. La Nouvelle Jérusalem de l'Apocalypse que l'on retrouve dans le Nouveau Testament correspond à l'Âge du Fils et se distingue par la rédemption, alors que le Troisième Âge est caractérisé par la vie de l'Esprit. La méthode qu'il utilise est plutôt traditionnelle puisqu'elle relève de l'exégèse allégorique telle que l'avaient pratiquée, avant lui, Origène et saint Augustin.

Or, certaines idées joachimites sont pour nous d'un intérêt particulier. D'abord, la venue de ce Troisième Âge correspondrait à l'abolition de l'Église en tant qu'organisation qui guide l'individu et administre les sacrements¹⁸⁵. Au lieu des trois vœux qui sont au cœur de toute règle monastique, le serment des membres est remplacé par un idéal sublimé de la perfection : « *'Contemplatio', 'libertas', 'spiritus', are the three elements of the 'Perfectio' that shall be attained*¹⁸⁶. » Dans un ouvrage qui a pour sujet le mythe et l'histoire, Monique Cusset voit dans Thélème l'avènement de l'Âge d'Or tel qu'annoncé par le prophète calabrais¹⁸⁷. Par ailleurs, la professeure Marjorie Reeves, qui est reconnue comme une grande spécialiste joachimite, nous présente certaines caractéristiques de la Jérusalem de Joachim de Flore qui ne sont pas sans rappeler Thélème : « *The New Jerusalem will be built but no secular ruler allowed there for fear of contaminating the clergy. Then there will be such an outpouring of the Holy Spirit that Paradise will seem to*

¹⁸⁵ Cf. George La Piana, « Joachim of Flora : A Critical Survey », *Speculum : Journal of Mediaeval Studies*, Vol. VII, 1932, p. 265-266.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 266.

¹⁸⁷ Cf. Cusset, *Mythe et histoire : Le Pouvoir et la transgression dans l'oeuvre de Rabelais*, p. 21.

*have descended again. All will aspire to the contemplative life [...]*¹⁸⁸.» A l'instar de Thélème, les portes de la Nouvelle Jérusalem joachimite sont bien gardées; ce ne sont pas tous les gens qui y sont invités, et la vie contemplative, c'est-à-dire la vie de l'esprit, est celle qui prédomine. Une autre contribution de Marjorie Reeves nous semble encore plus frappante tant ses propos comportent un fort parallèle avec notre sujet. C'est la croyance de Joachim de Flore selon laquelle le troisième et dernier *status*, pour lequel Joachim lui-même utilise les termes «*nova religio*» et «*nova ecclesia*», «*would be led by two new orders of 'spiritual men', one dedicated to preaching and the other a hermit order following the contemplative life but finally descending to a fiery preaching*¹⁸⁹.» Nous avons ici une référence à un «ordre nouveau» où les membres, «après un temps de vie contemplative», «sortent pour aller prêcher». Nous trouvons une correspondance exacte chez les Thélémites dont l'énigme est le fondement :

**Il sortira une maniere d'hommes
Las du repoz, et faschez du sejour,
Qui franchement iront, et de plein jour,
Subourner gens de toutes qualitez
À different et partialitez.
Et qui vouldra les croyre et escouter :
(Quoy qu'il en doibve advenir et couster)
(G, p. 150; c'est nous qui soulignons.)**

Pour terminer, nous aimerions apporter un dernier argument qui nous incite à voir dans le texte rabelaisien des résonances du joachimisme. Sans que cette information nous amène à des conclusions non justifiées, nous remarquons qu'au seizième siècle les livres de Joachim de Flore, que nous avons nommés précédemment, sont réimprimés, ce qui pour nous constitue une preuve d'intérêt renouvelé pour ce prophète. De plus, de nombreux écrits de ce dernier sont

¹⁸⁸Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, London, SPCK, 1976, p. 80.

¹⁸⁹Marjorie Reeves et Warwick Gould, *Joachim of Fiore and The Myth of The Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 8 et 11.

retrouvés au Vatican vers la fin du treizième siècle. Ce sont des extraits qui n'ont pas nécessairement été authentifiés et il est non seulement possible, mais probable, que certains de ces écrits ne proviennent pas de lui mais plutôt de ses disciples. Peu nous importe, ce que nous voulons surtout souligner, c'est le fait que cette collection de manuscrits «*ends with the so-called Merlin prophecies on the kings of England and some further visions and prophecies*¹⁹⁰.» Mais plus encore, un écrit de 1516, sur lequel Joachim de Flore occupe la première de couverture, classe ce dernier parmi «*the Sibyls and Merlin as one of the great prophets*¹⁹¹.» La critique rabelaisienne, ayant en majorité attribué la paternité de l'énigme à Melin de Saint-Gelays, comme nous l'avons démontré antérieurement, a vu dans la remarque «le stille est de Merlin le prophete» (G, p. 153) que l'on retrouve dans le *Gargantua*, rien de plus qu'une agréable allusion à l'auteur «réel» d'une part et, d'autre part, une référence au personnage de Merlin dans les *Grandes croniques*¹⁹². Pourtant, en considérant que le nombre de points qui semblent fortuits s'additionnent, nous sommes tentée de voir en cette fin, colorée de joachimite par ces mots : «*with the so-called Merlin prophecies*», une allusion de plus qui concerne les écrits de Joachim de Flore qui nous amène à affirmer que Thélème est l'avènement de cet «ordre nouveau» tant attendu. Par ailleurs, la liberté est un point essentiel des écrits du prophète calabrais de même qu'il en est un trait essentiel des Thélémites.

Jean Calvin

Vouloir présenter Jean Calvin en introduisant quelques notions biographiques, c'est presque faire injure à cet illustre personnage. Rappelons simplement qu'il est né en 1509, à Noyon, ce qui en fait un contemporain de

¹⁹⁰Cf. Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Latter Middle Ages : A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 90-95; c'est nous qui soulignons.

¹⁹¹*Ibid.*, p. 96.

¹⁹²Rabelais, *Oeuvres complètes*, p. 1170, note n° 6.

Rabelais. L'oeuvre principale de sa vie, *L'Institution chrestienne*¹⁹³, se voulait un écrit qui puisse guider les fidèles à travers les Écritures, leur enseigner la vraie piété et traiter des questions relatives au salut. Par ailleurs, Calvin, à travers *l'Institution*, désirait se faire le défenseur des Réformateurs qui étaient alors, non seulement incompris, mais persécutés. Ainsi, cet ouvrage qui compte aujourd'hui quatre-vingts chapitres répartis en quatre livres — ayant pour sujet dans cet ordre : Dieu, Jésus-Christ, le Saint-Esprit et l'Église — représentait pour ce théologien philologue et pédagogue la «pure», la «saine» doctrine des Saintes Écritures. Mais avant cette oeuvre gigantesque de 1534-1535, sa première polémique fut publiée sous le titre de *La Psychopannychie*. Il s'agissait d'un écrit dirigé contre les anabaptistes, secte fondée par Thomas Müntzer, en Allemagne. «[Les anabaptistes] rêvaient une [sic] espèce de Jérusalem bien différente de la Jérusalem judaïque : Jérusalem toute spirituelle, sans glaive, sans soldats, sans magistrature civile; véritable cité d'élus¹⁹⁴.» Cette citation nous démontre que le thème de la Nouvelle Jérusalem était très présent, et ce, non seulement en France.

Lorsque Calvin parle de Jérusalem, il se réfère soit aux notions de la Cité telle qu'exposée par saint Augustin dans ses écrits *La Cité de Dieu*¹⁹⁵, soit à sa Jérusalem personnelle, laquelle résume ses choix religieux. D'abord, dans *La Cité de Dieu*, saint Augustin résume le thème de la «cité» en le ramenant à peu près à ceci : les habitants de la terre ont pour fin l'établissement d'une cité sainte¹⁹⁶. Toutefois, l'avènement du christianisme pose un problème pour la cité d'un point de vue social, car à la suite de la pensée de Platon, toute société doit être fondée sur

¹⁹³Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, édition critique avec introduction, notes et variantes publiée par Jean-Daniel Benoît, Paris, Vrin, 1957, «Bibliothèque des textes philosophiques», 4 volumes.

¹⁹⁴M. Audin, *Histoire de la vie, des ouvrages et des doctrines de Calvin*, Paris, Bray et Retaux, 1873, p. 51.

¹⁹⁵Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, texte latin et traduction française avec une introduction et des notes par Pierre de Labriolle, Paris, Garnier, 1946, 2 volumes.

¹⁹⁶Cf. Étienne Gilson, *Les Métamorphoses de La Cité de Dieu*, Paris, Vrin, 1952, p. 36.

la notion de justice. Bien avant, Cicéron affirmait qu'«il n'y a jamais eu de 'vraie' société romaine, parce que la 'vraie justice' n'y a jamais régné¹⁹⁷.» Confronté à ce problème, saint Augustin proposera deux cités : la Cité humaine et la Cité de Dieu, à savoir, pour Calvin, la Cité terrestre et la Cité céleste. Étienne Gilson fait remarquer à ce propos «qu'il n'existe et ne peut exister qu'une seule Cité digne de ce nom, celle qui observe la vraie justice, bref, la cité dont le chef est le Christ. Sans doute, il doit y en avoir au moins une deuxième, celle que se trouvent constituer tous les hommes dont le chef n'est pas le Christ¹⁹⁸.» Augustin explique qu'«un peuple est un groupe d'être raisonnables, unis entre eux parce qu'ils aiment les mêmes choses¹⁹⁹.» Or ce peuple de Dieu, dont le chef est le Christ, est un corps mystique. Gilson le souligne et plus encore «le mot 'cité' les désigne déjà de manière symbolique, mais on peut leur donner des noms plus symboliques encore : «Jérusalem (Vision de paix)» et «Babylone (Babel, confusion²⁰⁰).» Étymologiquement, Jérusalem signifie «ville de la paix» ou «ville du salut» puisque *uru*, du sumérien, signifie fondation, maison ou ville et *salim* signifie salut ou paix, d'où ville ou maison de la paix, du salut²⁰¹.

Par Jérusalem personnelle, Calvin imagine «une ville de rêve et une ville réelle, qu'on pourrait éventuellement reconquérir, non pas par le feu, mais par la propagande [sic.] et l'endoctrinement théologique, et aussi par l'enseignement de la vraie doctrine, dans toutes ses expressions : sermons, leçons et commentaires²⁰².»

¹⁹⁷*Ibid.*, p. 40

¹⁹⁸*Ibid.*, p. 40.

¹⁹⁹*Ibid.*, p.43 traduction libre de Gilson : *Original De civ. Dei*, XIX, 24; col. 655.

²⁰⁰*Ibid.*, p. 51, note.

²⁰¹Cf. Jean Lacroix, «Essai d'interprétation de l'archétype hiérosolymitain dans la pensée médiévale italienne (XIII^e-XIV^e siècles)», dans *Le Mythe de Jérusalem du Moyen Âge à la Renaissance*, études réunies par Évelyne Berriot-Salvador, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, note p. 153. (*Dictionnaire étymologique des noms géographiques* de A. Cherpillod, Paris, Masson, 1986, p. 235.)

²⁰²Myriam Yardeni, «Autour de quelques textes de Calvin sur Jérusalem», dans *Le Mythe de Jérusalem du Moyen Âge à la Renaissance*, études réunies par Évelyne Berriot-Salvador, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 186.

La Jérusalem de Calvin s'est finalement concrétisée plus tard en une ville-témoin à la fois historique et mythique, Genève.

Nous avons déjà remarqué au chapitre intitulé «Fay ce que voudras» que plusieurs critiques ont vu, en l'épisode de Thélème, l'importance que Rabelais attachait à la nature humaine. Or, la nature humaine est également un sujet qui préoccupe Calvin et sur lequel il discourt longuement. Pour cet esprit théologique, la «connaissance de soi», signifie reconnaître, dans le sens d'admettre, que depuis la chute du premier homme, la nature même de l'homme est pervertie. Toutefois, la vraie connaissance de soi doit inévitablement déboucher sur la prise de conscience de sa ruine²⁰³. Certes, ceci allait directement à l'encontre de la pensée humaniste, puisque les Humanistes entretenaient un optimisme remarquable en l'homme. Pour ces derniers, les vertus et les forces inhérentes à l'être humain dotaient celui-ci d'un potentiel considérable.

*La Jérusalem délivrée de Torquato Le Tasse*²⁰⁴

Bien que *La Jérusalem délivrée* ait été écrite et publiée plusieurs années après la mort de Rabelais, la lecture de ce poème épique nous replonge dans le passé, à l'époque des Croisades. Ainsi, cette Jérusalem poétique semble n'être pour le poète qu'une occasion d'illustrer le jeu des passions humaines et non la nature spirituelle de l'être. Jalousie, perfidie, amour sublimé, il ne reste que bien peu de place pour la Jérusalem céleste telle qu'elle est conçue par les Humanistes et les Réformateurs de la Renaissance.

Pourtant, en Italie, déjà dans les discours de Savonarole, à la fin du XV^e siècle, Jérusalem était aussi une métaphore désignant un lieu où triomphe une religion renouvelée. En effet :

²⁰³Cf. Calvin, *L'Institution Chrestienne*, II:II

²⁰⁴Torquato Le Tasse, *La Jérusalem délivrée*, présentation, notes chronologie et bibliographie par Françoise Graziani, traduction par Charles-François Lebrun, Paris, Flammarion, 1997, «Garnier-Flammarion», n° 986, 450 pages.

By the end of 1494 Savonarola was proclaiming unequivocally the full role of Florence as the new Jerusalem, God's elected instrument for world renewal, the centre of a new and glorious age. 'You o Florence, will be the reformation of all Italy and from here the renewal will begin to spread everywhere, because this is the navel of Italy.' In the biblical figures he used there were strong echoes of Joachim's exegesis. [...] Again reminiscent of Joachim, he promised that after six days, when men have escaped from their toils of material things, the sun would illuminate the world and men would be brought to the mountain of contemplation, where they would truly understand the Old and New Testaments²⁰⁵.*

Ainsi, nous ne retrouvons pas chez ce poète italien, Le Tasse, de traces de la Nouvelle Jérusalem apocalyptique, joachimite ou réformée. Il semble que l'accent est mis beaucoup plus sur la poésie, puisque le thème de la religion de l'esprit ou de la religion renouvelée y est absent. Nous constatons que *La Jérusalem délivrée* n'est pas représentative de cette attente du «Nouvel Age glorieux», ce qui n'enlève rien à sa beauté littéraire.

²⁰⁵Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, p. 88-89. (*Weinstein, *Savonarola*, p. 143-145).

*Et si désirez estre bons pantagruelistes (c'est
à dire vivre en paix, joye, santé, faisans
tousjours grand chere) ne vous fiez jamais
en gens qui regardent par un partus.*

(Pantagruel, p. 337)

Conclusion

Nous avons vu dans les pages précédentes une multitude de similarités entre la Thélème de Rabelais et diverses Jérusalem : la Nouvelle Jérusalem de l'Ancien Testament, la Nouvelle Jérusalem du Nouveau Testament, la Jérusalem joachimite, ainsi que plusieurs autres utilisations poétiques et métaphoriques de la Ville sainte. Ces ressemblances textuelles nous incitent à penser que Thélème prend la forme d'une Nouvelle Jérusalem. Toutefois, à l'exception de la Nouvelle Jérusalem thélémique, toutes les Nouvelles Jérusalem précédemment nommées sont exclusivement sérieuses et décrites dans un registre noble. Or, nous nous rendons bien compte que la Jérusalem de Rabelais comporte plusieurs éléments qui sont à l'opposé du sérieux. En fait, ces éléments que nous pourrions qualifier de «bizarres» nous amènent à considérer la possibilité de lire cet ensemble de chapitres sous le mode de la parodie, pour laquelle Gérard Genette donne la définition suivante :

D'abord l'étymologie : *ôdè*, c'est le chant; *para* : 'le long de', 'à côté'; *parôdein*, d'où *parôdia*, ce serait (donc?) le fait de chanter à côté, donc de chanter faux ou dans une autre voix, en contrechant — en contrepoint —, ou encore de chanter dans un autre ton : déformer, donc, ou *transposer* une mélodie. Appliquée au texte épique, cette signification pourrait conduire à plusieurs hypothèses. La plus littérale suppose que le rhapsode modifie simplement la diction traditionnelle et/ou son accompagnement musical. [...] Plus largement, et en intervenant cette fois sur le texte lui-même, le récitant peut, au prix de quelques modifications minimales (minimales), le détourner vers un autre objet et lui donner une autre signification. Cette interprétation, que nous retrouverons aussi, correspond, disons-le tout de suite, à l'une des acceptions actuelles du français *parodie*, et à une pratique transtextuelle encore en (pleine) vigueur. Plus largement encore, la transposition d'un texte épique pourrait consister en une modification stylistique qui le transporterait, par exemple, du registre noble qui est le sien dans un registre plus familier, voire vulgaire [...] ²⁰⁶

²⁰⁶Gérard Genette, *Palimpsestes : La Littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1992, «Points Essais», no 257, p. 20-21.

Ainsi la transposition d'un texte épique, le cycle *Pantagruel/Gargantua* qualifié de «Nouveau Testament épique» par Edwin Duval, contient sa part de registre familier et de sérieux. D'une part, l'épisode de Thélème, nous pouvons l'affirmer, est un texte truffé d'allusions bibliques. D'ailleurs, les critiques littéraires ont reconnu tant d'allusions bibliques dans le texte rabelaisien que nous n'avons plus à fournir de preuves; la chose est *loci communis*, d'où la dimension sérieuse que nous lui attribuons. D'autre part, nous constatons la présence d'éléments particuliers qui détonnent et, ce faisant, nous empêchent d'affirmer que Thélème serait uniquement une Nouvelle Jérusalem. Quelles sont donc les fausses notes chantées par maître Alcofrybas Nasier?

Il y a d'abord l'ambivalence du personnage de Frère Jean. Alors qu'il se comporte en gaillard tout au long du *Gargantua*, il devient socratique et sérieux pour l'établissement de Thélème, et à nouveau ludique pour l'interprétation de l'Enigme. Or, dans le prologue, le narrateur présente une comparaison entre les silènes et Socrate. D'ailleurs, plusieurs des qualificatifs attribués à Socrate par le narrateur sont également applicables à Frère Jean. Ainsi, les remarques suivantes : «simple en meurs, rustiq en vestimens, [...] tousjours riant, tousjours beuvant d'autant à un chascun, tousjours se guabelant, [...] couraige invincible [etc.]» nous semblent, rétrospectivement, évoquer le personnage du moine de manière étrange. D'autant plus qu'il est dit que «l'habit ne fait poinct le moine : et tel est vestu d'habit monachal, qui au dedans n'est rien moins que moyne» (G, p. 5-6). La requête du moine de fonder une abbaye à son devis suivie de la profonde réflexion qu'il émet au sujet du gouvernement de soi, présente, par sa nature socratique, le moine sous un jour nouveau. L'aspect comique de Frère Jean, auquel le lecteur est habitué, se double donc d'un sérieux jusque-là insoupçonné et la faible tentative du clerc pour alléger l'atmosphère lors de la conception de Thélème : «À propos (dist le moyne)

une femme qui n'est ni belle ni bonne, à quoy vault toille?» (G, p. 138) n'est pas accueillie par la bonhomie coutumière de Gargantua. En effet, il nous semble curieux que Gargantua réplique, sinon sèchement, du moins de manière abrupte. C'est presque comme s'il se laissait emporter à son tour par des idées de grandeur — comme Picrochole — avec la construction de l'abbaye de Thélème. Nous nous retrouvons alors avec deux personnages qui semblent chanter faux.

La religion instituée «au contraire de toutes aultres» ne contient pas une inversion délibérée du haut et du bas. En fait elle semble plutôt un mélange composite de plusieurs possibilités : les abbayes laïques, les Jérusalem joachimite et bibliques. Ainsi, nous avons vu que Thélème comporte nombre de ressemblances avec les abbayes laïques. Sachant que Luther et Melanchton travaillaient sur une proposition d'abbaye laïque à présenter à François I^{er}, on peut même se demander légitimement s'il ne s'agirait pas d'une parodie du type d'abbaye que ces derniers voulaient mettre en place, tant le côté sérieux devient irréaliste. Par ailleurs, nous croyons que l'abbaye de Thélème est fort imprégnée de la Nouvelle Jérusalem joachimite, laquelle se situe aux antipodes du modèle réformé. Lors de l'avènement de la Nouvelle Jérusalem joachimite, les partisans de ce «nouvel ordre», après un temps passé dans la contemplation, sortiront afin de prêcher l'évangile; ce qui n'est pas sans rappeler l'«Enigme en prophétie». De plus, l'allusion directe à Merlin qui termine l'énigme et les textes de Joachim de Flore, la période contemplative suivie d'évangélisation ainsi que l'absence de vœux monastiques s'apparentent à la Jérusalem de Joachim de Flore et font penser à l'esprit qui anime Thélème.

D'un autre côté, ce qui nous ramène à la Jérusalem biblique, ce sont particulièrement les similitudes du texte thélémiq ue avec le texte biblique, surtout en ce qui concerne la description des lieux physiques. Ainsi, l'aspect sérieux ,qui règne sur Thélème, dans lequel on a vu une chape de plomb idéologique ou une utopie, de même que les règles sur la liberté (du chrétien), qui présentent un aspect

coercitif, pourraient être une parodie de la sévérité, du côté sentencieux des Réformateurs. Ainsi, le sérieux exagéré de l'épisode devient douteux. Encore une fois, la note n'est pas tout à fait juste; on pourrait dire qu'il manque un bémol au texte pour le rendre plus crédible.

Parmi les éléments qui remettent en question l'affirmation que Thélème est une Nouvelle Jérusalem, il y a l'âge des habitants. Le royaume de Dieu ne peut tenir compte de l'âge des élus et l'on n'a pas à le quitter à la demande des parents ou pour se marier. D'une autre côté, l'étroitesse des chambres et l'unique escalier en vis qui dessert le nombre considérable de pièces provoquent rires et surprise. Enfin, la fontaine des trois grâces qui marque l'emplacement principal où l'autel de Dieu devrait trôner comporte une particularité qui étonne; en fait, le ridicule de l'eau qui jaillit des orifices, notamment du bas du corps, peut également caricaturer ou parodier le vaisseau (*situla*) destiné à l'eau bénite. Les «bizarreries» présentées dans un registre noble nous amènent à reconnaître dans le texte une esthétique des contraires. Michaël Baraz explique ceci en illustrant de quelle façon l'unité des contraires informe la structure littéraire de l'oeuvre rabelaisienne, ce qui lui fait affirmer que la manière littéraire de Rabelais est un réalisme irréaliste²⁰⁷.

François Rigolot souligne que le lecteur aura beaucoup «de mal à imaginer celles [les cornes] de l'hippopotame, voire de la licorne! Ici, notre auteur [Rabelais] nous met en garde au moment où nous aurions tendance à oublier que Thélème est un mythe²⁰⁸.» Mythe ou parodie? Nous sommes en présence de deux éléments de surprise — cornes d'hippopotame et de licornes! — qui figurent dans un texte relativement vraisemblable. Par ailleurs, ce critique continue en faisant remarquer que :

les Thélémites sont des 'moutons de Panurge' [...] Rabelais nous montre les ébats de ses religieux, mais c'est en les déplaçant par

²⁰⁷Cf. Michaël Baraz, «Le Sentiment de l'unité dans l'oeuvre de Rabelais», *Études françaises*, vol. VIII, no 1, février 1972, p. 7-8.

²⁰⁸Rigolot, *Les Langages de Rabelais*, p. 89.

bonds collectifs avec une raideur de pantins. Au manoir de Liberté, tout se résout par des mouvements d'ensemble. Ces gens «libérés» ont toutes les libertés sauf celle de différer d'autrui²⁰⁹.

Enfin, nous avons retrouvé dans l'Ancien Testament, cette liberté de «faire ce que voudra». Nous avons même été surprise d'y faire la lecture du verset suivant : «[...] En ce temps-là, il n'y avait point de roi dans Israël; mais chacun faisait ce qu'il lui plaisait» (Juges 21, 24; c'est nous qui soulignons). En tant que telle, la maxime «Fay ce que voudras» est parfaitement acceptable. Ce qui semble la fausser, c'est que l'auteur l'exploite au maximum, par exemple dans l'idée que chacun ait la propension de plaire à l'autre. Faut-il voir là une parodie du thème «aime ton prochain comme toi-même», ni plus, ni moins? Cette absence de *charisme* des Thélémites — plusieurs commentateurs les ont qualifiés de marionnettes empesées, de pantins —, nous amène à nous demander si chacun est réellement le temple de Dieu. Après tout, le mot «charisme» ne signifie pas seulement personnalité, il signifie également effusion conférée par grâce divine. Or, ces coquilles vides de désir, s'il s'agit des habitants d'un lieu représentant une parodie, seraient à mettre en opposition au chrétien réellement libéré de toute autorité.

Pour terminer, l'énigme plaquée à la fin, et particulièrement la signification accordée à celle-ci par Frère Jean et par Gargantua, met en jeu l'opposition sérieux-ludique, encore une fois, dans une conciliation des contraires. Que le chapitre se termine sur les mots de Frère Jean «Et volontiers bancquete l'on, mais plus joyeusement ceux qui ont guaingné. Et grand chere» (G, p. 153) confirme le lecteur dans son doute puisque cette fin le ramène à la Nouvelle Jérusalem apocalyptique et à l'invitation «[...] Heureux ceux qui ont été appelés au souper des noces de l'agneau!» (Apoc. 19, 9). Comme Michel Jeanneret l'explique, il y a plus dans ce repas qu'un simple partage de nourriture à une même table.

²⁰⁹Rigolot, *Les Langages de Rabelais*, p. 93.

Encore la créature de Dieu aspire-t-elle à d'autres satisfactions que la consommation, fugace, des nourritures terrestres : le banquet présage aussi la communion au pain des anges et la béatitude céleste, à la table des bienheureux. On comprend mieux, dès lors, que le festin comme lieu de plaisir et de plénitude se charge, dans la symbolique de la Renaissance, d'échos multiples. En lui s'exprime la confiance d'une époque qui croit à l'épanouissement de l'homme, avec la grâce de Dieu, en symbiose avec la nature et dans le sein de la société²¹⁰.

Il ne faut toutefois pas oublier que l'épisode de Thélème est avant tout un fait littéraire. Il n'est ni physique, ni géographique, ni mythique, ni religieux, ni politique. Thélème demeure avant tout un texte polysémique dans lequel nous reconnaissons la coexistence de composantes parodiques et ludiques ainsi que d'éléments sérieux.

²¹⁰Jeanneret, *Des mets et des mots. Banquets et propos de table à la Renaissance*, p. 17.

Liste des abréviations

AJFS	<i>Australian Journal of French Studies</i>
BHR	<i>Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance</i>
BAARD	<i>Bulletin de l'Association des Amis de Rabelais et de la Devinière</i>
EC	<i>L'Esprit Créateur</i>
ER	<i>Études rabelaisiennes</i>
IG	<i>Informations grammaticales</i>
IL	<i>Information Littéraire</i>
MLR	<i>The Modern Language Review</i>
PMLA	<i>Publications of the Modern Language Association</i>
RHLF	<i>Revue d'Histoire Littéraire de la France</i>
TLF	«Textes Littéraires Français»
THR	«Travaux d'Humanisme et Renaissance»

Bibliographie

Corpus des oeuvres de Rabelais

- RABELAIS, François. *L'Abbaye de Thélème*, 2^e édition revue et augmentée, publiée par Raoul Morçay, Genève-Lille, Droz-Giard, 1949, «TLF», XXXV-39 pages.
- *Gargantua*, première édition critique faite sur l'*Editio princeps*, texte établi par Ruth Calder, avec introduction, commentaires, tables et glossaire par M.A. Screech, préface de V.-L. Saulnier, Genève-Paris, Droz-Minard, 1970, «TLF», n° 163, 457 pages.
 - *Oeuvres de François Rabelais*, édition critique publiée par Abel Lefranc *et al.*, Paris, Champion, 1912-1931, 5 volumes.
 - *Oeuvres complètes*, édition établie, présentée et annotée par Mireille Huchon, avec la collaboration de François Moreau, Paris, Gallimard, 1994, «Bibliothèque de la Pléiade», LXXXVI-1806 pages.

Ouvrages de référence et corpus divers

- AUDIN, M., *Histoire de la vie, des ouvrages et des doctrines de Calvin*, Paris, Bray et Retaux, 1873, 492 pages.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis : The Representation of Reality in Western Literature*, translated from the German by Willard Trask, New York, Doubleday Anchor Books, 1957, 510 pages.
- AUGUSTIN (saint), *La Cité de Dieu*, texte latin et traduction française avec une introduction et des notes par Pierre de Labriolle, Paris, Garnier, 1946, 2 volumes.
- La Bible, traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy, préface et textes d'introduction établis par Philippe Sellier, chronologie, lexique et cartes établis par Andrée Nordon-Gérard, Paris, Robert Laffont, 1990, «Bouquins», LIII-1680 pages.
- La Bible de Jérusalem : La Sainte Bible, traduction en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Paris, Cerf, 1973, 1844 pages.
- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrestienne*, édition critique avec introduction, notes et variantes publiée par Jean-Daniel Benoît, Paris, Vrin, 1957, «Bibliothèque des textes philosophiques», 4 volumes.
- *Sermon sur Deuteronomie*, XXVII, 261, 16 octobre 1555, (*Opera quae supersunt omnia Corpus Reformatorum*).
- CANU, Jean. *Les Ordres religieux masculins*, Paris, Fayard, 1959, «Je sais - Je crois», n° 84, 125 pages.
- CAVE, Terence. *The Cornucopian Text : Problems of Writing in the French Renaissance*, Oxford, Clarendon Press, 1979, 386 pages.

- CHEVALIER, Jean et GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des symboles : Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, [1969], édition revue et augmentée, Paris, Laffont-Jupiter, 1982, «Bouquins», 1060 pages.
- EN COLLABORATION, *Concordance de la Bible de Jérusalem, réalisée à partir de la banque de données bibliques de l'abbaye de Maredsous (Belgique)*, Paris, Cerf, 1982, IX-1229 pages.
- CULLMAN, Oscar. *Le Nouveau Testament*, Paris, PUF, 1967, «Que sais-je?», n° 1231, 128 pages.
- DE FLORE, Joachim. *L'Évangile éternel*, première traduction française précédée d'une biographie par Emmanuel Aegerter, Paris, Rieder, 1928, 2 volumes.
- DE LUBAC, Henri. *La Postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, Paris, Lethielleux, 1979-1981, 2 volumes.
 — *L'Écriture dans la tradition*, Lyon, Aubier, 1966, 300 pages.
 — *Exégèse médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-1964, 4 volumes.
- DERRIDA, Jacques. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983, 100 pages.
- DIXON, J.E.G. *Concordance des oeuvres de François Rabelais*, avec la collaboration de John L. Dawson, ER, t. XXVI, Genève, Droz, 1962, «THR», n° CCLX, XX-1159 pages.
- EN COLLABORATION, *Documents of the Christian Church*, selected and edited by Henry Bettenson, London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1953 [Reprint of 1943 ed.], 456 pages.
- ÉRASME, Désiré. *Oeuvres choisies*, présentation, traduction et annotations de Jacques Chomarat, Paris, Livre de poche, 1991, «Classique» n° 6927, 1048 pages.
 — *La Philosophie chrétienne. L'Éloge de la Folie. L'Essai sur le libre arbitre. Le Ciceronien. La Refutation de Clichtove*, introduction, traduction et notes par Pierre Mesnard, Paris, Vrin, 1970, «De Pétrarque à Descartes», n° XXII, 399 pages.
- FEBVRE, Lucien. *Au coeur religieux du XVI^e siècle*, [1957], 2^e éd., Paris, Livre de poche, 1983, «Essais», n° 4014, 478 pages.
- FLAVIUS, Josèphe. *La Prise de Jérusalem de Josèphe le Juif*, texte vieux-russe publié intégralement par V. Istrin, traduit en français par Pierre Pascal, Paris, Institut d'Études slaves, 1938, «Textes publiés par l'Institut d'Études slaves», n° 2, 2 volumes.
- GENETTE, Gérard. *Palimpsestes : La Littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1992, «Points Essais», n° 257, 578 pages.
- GILSON, Étienne. *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris, Vrin, 1952, 293 pages.

- GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1931, «Études de philosophie médiévale», n° XI, 352 pages.
- GODEFROY, Frédéric. *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, composé d'après le dépouillement de tous les plus importants documents manuscrits ou imprimés qui se trouvent dans les grandes bibliothèques de la France et de l'Europe et dans les principales archives départementales, municipales, hospitalières ou privées, Paris, Librairie des sciences et des arts, 1937-1938, 10 volumes.
- GOYAU, Georges. *Une Ville-Église Genève : 1535-1907*, Paris, Perrin, 1919, 247 pages.
- GREIMAS, Algirdas Julien et KEANE, Teresa Mary. *Dictionnaire du moyen français : La Renaissance*, Paris, Larousse, 1992, 668 pages.
- EN COLLABORATION, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, J.M. Mayeur et al. (dir.), Paris, Desclée-Fayard, 1990, 14 volumes.
- HUGUET, Edmond. *Dictionnaire de la langue française du XVI^e siècle*, Paris, Champion, 1925-1967, 7 volumes.
- JACQUIER, E. *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, Lecoffre, 1928, 4 volumes.
- JEANNERET, Michel. *Des mets et des mots. Banquets et propos de table à la Renaissance*, Paris, José Corti, 1987, 291 pages.
- KOBIELUS, Stanislaw. «La Jérusalem céleste dans l'art médiéval», dans *Le Mythe de Jérusalem du Moyen Âge à la Renaissance*, études réunies par Évelyne Berriot-Salvador, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 101-121.
- LA PIANA, George. «Joachim of Flora : A Critical Survey», *Speculum : Journal of Mediaeval Studies*, Vol. VII, 1932, p. 257-282.
- LACROIX, Jean. «Essai d'interprétation de l'archétype hiérosolymitain dans la pensée médiévale italienne (XIII^e-XIV^e siècles)», dans *Le Mythe de Jérusalem du Moyen Âge à la Renaissance*, études réunies par Évelyne Berriot-Salvador, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 153-179.
- LEFÈVRE D'ETAPLE, Jacques. *Le Nouveau Testament* [traduction par Jacques Lefèvre D'Étaples], (fac-similés de la première édition Simon de Colines, 1523), Screech, M.A. (éd.), Paris-La Haye, S.R. Publishers Ltd.-Johnson Reprint Corporation-Mouton Éditeur, 1970, «Classiques de la Renaissance en France», 2 volumes
- LE TASSE, Torquato. *La Jérusalem délivrée*, présentation, notes chronologie et bibliographie par Françoise Graziani, traduction par Charles-François Lebrun, Paris, Flammarion, 1997, «Garnier-Flammarion», n° 986, 450 pages.
- LEROY, Alfred. *Quinze siècles de vie monastique*, Paris, SPES, 1965, 267 pages.

LUTHER, Martin. *Oeuvres*, publiées sous les auspices de l'Alliance nationale des Églises luthériennes de France et de la revue «Positions luthériennes», Genève, Labor et Fides, 1957-1967, 10 volumes.

MELIN DE SAINT-GELAYS, *Oeuvres complètes*, édition revue, annotée et publiée par Prosper Blanchemain, avec un commentaire inédit de B. de La Monnoye, des remarques de MM. Emm. Phelippes-Beaulieux, R. Dezeimeris, etc., Paris, Kraus Reprint, 1970, 3 volumes.

MORE, Thomas, *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, traduction de Marie Delcourt, présentation et notes par Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1987, «Garnier-Flammarion», n° 460, 248 pages.

MORRISSON, Cécile. *Les Croisades*, Paris, PUF, 1969, «Que sais-je?», n° 157, 128 pages.

EN COLLABORATION, *Le Mythe de Jérusalem du Moyen Âge à la Renaissance*, études réunies par Évelyne Berriot-Salvadore, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, 271 pages.

PÉTAVEL, Emmanuel. *La Bible en France ou Les Traductions françaises des Saintes Écritures*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, 306 pages.

PICO DELLA MIRANDOLA, P. *De la dignité de l'homme : 'De hominis dignitate'*, traduit du latin et présenté par Yves Hersant, Paris, Éditions de l'éclat, 1993, «Philosophie imaginaire», n° 20, 102 pages.

EN COLLABORATION, *Prophecy and Millenarianism : Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Ann Williams (ed.), Essex, Longman, 1980, 355 pages.

RANDALL, Michael. *Building Resemblance : Analogical Imagery in the Early French Renaissance*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1996, 221 pages.

REEVES, Marjorie. *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, London, SPCK, 1976, 212 pages.

— *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages : A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969, 574 pages.

— et Warwick Gould. *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1987, 365 pages.

SERVIER, Jean. *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1982, «Idées», 376 pages.

SUBRENAT, Jean. «*La Conquête de Jérusalem : Reflet d'une mystique du pèlerinage*», dans *Le Mythe de Jérusalem du Moyen Âge à la Renaissance*, études réunies par Évelyne Berriot-Salvadore, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 21-36.

THOMAS D'AQUIN (saint). «*Le Libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin*», *Revue Thomiste*, 34e année, nouvelle série XII, 1929, p. 400-442.

THONNARD, F.-J. *Extraits des grands philosophes*, Tournai (Belgique), Desclée de Brouwer, 1963, 245 pages.

YARDENI, Myriam. «Autour de quelques textes de Calvin sur Jérusalem», dans *Le Mythe de Jérusalem du Moyen Âge à la Renaissance*, études réunies par Évelyne Berriot-Salvador, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 181-186.

Corpus critique :

(ouvrages et articles consacrés à l'oeuvre de Rabelais)

ALCOFRY, Étienne. «Récompenses distribuées aux capitaines victorieux», *BAARD*, t. III, n° 1, 1972, p. 20-22.

ARONSON, Nicole. *Les Idées politiques de Rabelais*, Paris, Nizet, 1973, 283 pages.

BAKHTINE, Mikhaïl. *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, traduit du russe par Andrée Robel, Paris, Gallimard, 1970, «Tel», n° 70, 478 pages.

— «The Roles of Games in Rabelais», *Yale French Studies*, Nr 41, 1968, p. 124-132.

BALDINGER, Kurt. *Études autour de Rabelais*, ER, t. XXIII, Genève, Droz, 1990, «THR», n° CCXXXVIII, 304 pages.

— «Premier : terme du jeu de paume méconnu dans Rabelais», *Travaux de linguistique et de Littérature*, XVI, fasc. 1, 1978, p. 45-48.

BARAZ, Michaël. *Rabelais et la joie de la liberté*, Paris, José Corti, 1983, 288 pages.

— «Rabelais et l'utopie», *ER*, t. XV, 1980, «THR», n° CLXXV, p. 1-29.

— «Le Sentiment de l'unité dans l'oeuvre de Rabelais», *Études françaises*, vol. VIII, n° 1, février 1972, p. 3-53.

BAUSCHATZ, Cathleen M. «'Une description du jeu de paulme soubz obscures parolles' : The Portrayal of Reading in *Pantagruel* and *Gargantua*», *ER*, t. XXII, 1988, «THR», n° CCXXVIII, p. 57-76.

BEAUJOUR, Michel. *Le Jeu de Rabelais*, Paris, L'Herne, 1969, «Essais et philosophie», n° 2, 177 pages.

BELLEAU, André. *Notre Rabelais*, Diane Desrosiers-Bonin (éd.), Montréal, Boréal, 1990, «Papiers collés», 178 pages.

BERLIOZ, Marc. *Rabelais restitué II — 'Gargantua' : Du prologue au chapitre XXIV*, Paris, Didier, 1985, «Études critiques», n° 3, 643 pages.

— *Rabelais restitué II - 'Gargantua' : Tome II : du chapitre XXV à la fin*, Paris, Didier, 1990, «Études critiques», n° 4, 645 pages.

BERRONG, Richard M. *Every Man for Himself : Social Order and Its Dissolution in Rabelais*, Saratoga (California), Anma Libri, 1985, «Stanford French and Italian Studies», Nr 38, 113 pages.

BERTALOT, Enrico U. «Rabelais et la Bible d'après les quatre premiers livres», *ER*, t. V, 1964, «THR», n° LXV, p. 11-18.

- BILLACOIS, François. «Thélème dans l'espace et en son temps», *ER*, t. XV, 1980, «THR», n° CLXXV, p. 97-115.
- BON, François. *La Folie Rabelais. L'Invention du Pantagruel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, 260 pages.
— *Pantagruel précédé de Rabelais d'aplomb*, Paris, POL, 1992, 158 pages.
- BONNARD, Henri. «Étude de langue et de style d'un passage de *Gargantua*», Pierre Jourda [éd.], Garnier 1962, chap. LIV), *IG*, n° 39, 1988, p. 18-22.
- BOUVET, Alphonse. «L'Abbaye de Thélème», *IL*, XXI, 1969, p. 20-24.
- BOWEN, Barbara. *The Age of Bluff : Paradox and Ambiguity in Rabelais and Montaigne*, Urbana (Illinois), University of Illinois Press, 1972, «Illinois Studies in Language and Literature», Nr 62, 168 pages.
— «Rabelais and the Comedy of the Spoken Word», *MLR*, Vol. LXIII, Nr 3, July 1968, p. 575-580.
- BUSSON, Henri. «Les Dioscures de Fontenay-Le-Comte : Pierre Amy - François Rabelais», *ER*, t. VI, 1965, «THR», n° LXXI, p. 1-50.
- BUTOR, Michel et HOLLIER, Denis. *Rabelais, ou c'était pour rire*, Paris, Larousse, 1972, «Thèmes et Textes», 143 pages.
- CAVE, Terence. «'Or donné par don' : Échanges métaphoriques et matériels chez Rabelais», dans *Or, monnaie, échange dans la culture de la Renaissance : Actes du 9^e Colloque International de l'Association de la Renaissance*, Saint-Étienne, RHR, Université de Saint-Étienne, 1994, p. 107-117.
— et JEANNERET, Michel et RIGOLOT, François. «Sur la prétendue transparence de Rabelais», *RHLF*, LXXXVI, 1986, p. 709-716.
- CHAMBON, Jean-Pierre. «Andrieu de La Vigne, source de Rabelais?», *ER*, t. XXIX, 1993, «THR» n° CCLXXIX, p. 57-61.
- CHAPPELL, Arthur Fred. *The Enigma of Rabelais : An Essay of Interpretation*, [Reprint of 1924 ed.], Folcroft (Pennsylvania), Folcroft Library Editions, 1973, 196 pages.
- CHESNEY-ZEGURA, Elizabeth et TETEL, Marcel. *Rabelais Revisited*, New York, Twayne Publishers, 1993, «Twayne's World Authors Series», 185 pages.
- CLARK, Carol. *The Vulgar Rabelais*, Glasgow, Pressgang, 1983, 161 pages.
- CLÉMENT, N.H., «The Eclecticism of Rabelais», *PMLA*, Vol. XLII, Nr 1, March 1927, p. 339-384.
- COLEMAN, Dorothy G. *Rabelais : A Critical Study in Prose Fiction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, 241 pages.
- COOPER, Richard. «Rabelais et l'Église» dans *Rabelais en son demi-millénaire, actes du colloque international de Tours, 24-29 septembre 1984*, publiés par Jean Céard et Jean-Claude Margolin, *ER*, t. XXI, 1988, «THR», n° CCXXV, 1989, p. 111-120.

- COOPER, Richard. *Rabelais et l'Italie*, ER, t. XXIV, Genève, Droz, 1991, «THR», n° CCXLV, 304 pages.
- COSTA, Dennis. *Irenic Apocalypse : Some Uses of Apocalyptic in Dante, Petrarch and Rabelais*, Saratoga (California), Anna Libri, 1981, «Stanford French and Italian Studies», Nr 21, 143 pages.
- CREMONA, Isida. «Thélème, 'Il Cortegiano' et la cour de François I^{er}», *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme*, vol. II, n° 1, 1978, p. 1-11.
- CURNIER, Pierre. «Autour de l'Abbaye de Thélème», *IL*, vol. 12, mai-juin 1960, p. 93-96.
- CUSSET, Monique Denise. *Mythe et histoire: Le Pouvoir et la transgression dans l'oeuvre de Rabelais*, Paris, Guy Trédaniel, 1992, 372 pages.
- DEFAUX, Gérard. *Le Curieux, le glorieux et la sagesse du monde dans la première moitié du XVI^e siècle. L'Exemple de Panurge (Ulysse, Démosthène, Empédocle)*, Lexington (Kentucky), French Forum, 1982, «French Forum Monographs» n° 34, 196 pages.
- *Pantagruel et les sophistes. Contribution à l'histoire de l'humanisme chrétien au XVI^e siècle*, La Haye, Nijhoff, 1973, «Archives internationales d'histoire des idées», n° 63, 233 pages.
 - «Le Prince, Rabelais, les Cloches et l'Énigme : les dates de composition et de publication du *Gargantua*», *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. XLII, n° 3, 1972, p. 408-438.
 - «D'un Problème l'autre : herméneutique de l'*altior sensus* et *captatio lectoris* dans le Prologue de *Gargantua*», *RHLF*, n° 2, mars-avril 1985, p. 195-216.
 - *Rabelais Agonistes : Du rieur au prophète. Études sur «Pantagruel», «Gargantua», Le «Quart Livre»*, ER, t. XXXII, Genève, Droz, 1997, «THR», n° CCCIX, 600 pages.
 - «Rabelais herméneute : de la lettre à l'esprit», dans *Marot, Rabelais, Montaigne : l'écriture comme présence*, 1987, «Études montaignistes», II, p. 101-104 et 124-142.
 - «Sur la prétendue pluralité du prologue de *Gargantua* : réponse d'un positiviste naïf à trois 'illustres et très chevaleureux champion'», *RHLF*, LXXXVI, 1986, p. 716-722.
- DE GRÈVE, Marcel. «L'Abbaye de Thélème et la *Città del Sole* : Contestations visionnaires», *Studi di Letteratura Francese*, n° 19, 1992, p. 317-330.
- *L'Interprétation de Rabelais au XVI^e siècle*, ER, t. III, Genève, Droz, 1961, «THR», n° XLVII, 310 pages.
- DEMERSON, Guy. *L'Esthétique de Rabelais*, Paris, SEDES, 1996, «Esthétique», 322 pages.
- *François Rabelais*, Paris, Fayard, 1991, [réédition de *Rabelais* (1986)], 350 pages.
 - *Humanisme et facétie : Quinze études sur Rabelais*, Caen, Paradigme, 1994, «L'Atelier de la Renaissance», 359 pages.
- DESONAY, Fernand. «En relisant 'L'Abbaye de Thélème...'», dans *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort. 1553-1953*, Genève, Droz, 1953, «THR», n° VII, p. 93-103.

- DESROSIERS-BONIN, Diane. «L'Abbaye de Thélème et le Temple des Rhétoriciens», dans *Rabelais pour le XXI^e siècle*, Actes du colloque du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (Chinon-Tours, 1994), M. Simonin (éd.), ER, t. XXXIII, Genève, Droz, 1998, p. 241-248.
- «Enjeux épistémologiques des lectures de Rabelais», conférence présentée le 10 mars 1990 lors du colloque *Lecture du roman* tenu dans le cadre des échanges interuniversitaires Toronto/UQAM, 13 pages.
 - *Rabelais et l'humanisme civil*, ER, t. XXVII, Genève, Droz, 1992, «THR», n° CCLXIII, 268 pages.
- DIEGUEZ, Manuel (de). «Un aspect de la théologie de Rabelais : le chapitre 38 du *Gargantua*», dans *Rabelais en son demi-millénaire, actes du colloque international de Tours, 24-29 septembre 1984*, publiés par Jean Céard et Jean-Claude Margolin, ER, t. XXI, 1988, «THR», n° CCXXV, 1989, p. 347-353.
- *Rabelais par lui-même*, Paris, Seuil, 1978, «Écrivains de toujours» n° 48, 194 pages.
- DONTENVILLE, Henri. «Le Site de Thélème», *BAARD*, t. II, n° 1, 1962, p. 19-20.
- DUVAL, Edwin M. *The Design of Rabelais's «Pantagruel»*, New Haven-London, Yale University Press, 1991, XVIII-206 pages.
- *The Design of Rabelais's Tiers Livre de Pantagruel*, ER, t. XXXIV, Genève, Droz, 1997, «THR», n° CCCXIII, 300 pages.
 - «Interpretation and the 'Doctrine absconce' of Rabelais's Prologue to *Gargantua*», ER, t. XVIII, 1985, «THR», n° CCVI, p. 1-17.
 - «The Medieval Curriculum, The Scholastic University, and *Gargantua's* Program of Studies (*Pantagruel*, 8)», dans *Rabelais's Incomparable Book. Essays On His Art*, Raymond La Charité (ed.), Lexington (Kentucky), French Forum, 1986, «French Forum Monographs», Nr 62, p. 30-44.
 - «*Pantagruel's* Genealogy and the Redemptive Design of Rabelais's *Pantagruel*», *MLR*, Vol. IC, Nr 2, March 1984, p. 162-178.
- FEBVRE, Lucien. *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La Religion de Rabelais* (1942), Paris, Albin Michel, 1968, «L'Évolution de l'humanité», n° 9 511 pages.
- FRAME, Donald. *François Rabelais : A Study*, New York-London, Harcourt, Brace and World, 1977, 238 pages.
- FRANCE, Anatole. *Rabelais*, Paris, Calmann-Lévy, 1909, 247 pages.
- EN COLLABORATION, *François Rabelais : Critical Assessments*, Jean-Claude Carron (ed.), Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1995, 227 pages.
- EN COLLABORATION, *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort. 1553-1953*, Genève, Droz, 1953, «THR», n° VII, 279 pages.
- FRANÇON, Marcel. «Notes rabelaisiennes. Thélème et la devise 'Fay ce que voudras'», *BAARD*, t. III, 1974, p. 118-119.

- FRANÇON, Marcel. «Trois notes. I. Une imitation fantaisiste de *Gargantua*, [W. Besant et J. Rice, *The Monks of Thelema. A novel*, New York, 1888], — II. *Canibal et Caliban*. III. Rabelais et les 'nombres parfaits'», *BAARD*, n° 6, 1977, p. 270-271.
- FRAUTSCHI, R.L. «The 'Enigme en prophetie' (*Gargantua* LVII) and the Question of Autorship», *French Studies*, Nr XVII, October 1963, p. 331-340.
- FRECCERO, Carla. *Father Figures : Genealogy and Narrative Structure in Rabelais*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1991, 213 pages.
- GAIGNEBET, Claude. *À plus haut sens. L'Ésotérisme spirituel et charnel de Rabelais*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, 2 volumes.
- GAUNA, Maxwell. «Fruitful Fields and Blessed Spirits, or Why the Thelemites Were Well Born», *ER*, t. XV, 1980, «THR» n° CLXXV, p. 117-128.
— *The Rabelaisian Mythologies*, Cranbury (New Jersey), Associated University Press, 1996, 293 pages.
- GENDRE, André. «La 'Geste' de Frère Jean dans le *Gargantua*», *Mélanges de langues et de littératures romanes*, t. 1, 1976, p. 239-274.
- GILSON, Étienne. *De la Bible à François Villon : Rabelais franciscain*, Paris, Vrin, 1981, (reprise de 1923-24), 79 pages.
- GLAUSER, Alfred. *Fonctions du nombre chez Rabelais*, Paris, Nizet, 1982, 238 pages.
— *Rabelais créateur*, Paris, Nizet, 1966, «Les Classiques d'oc», n° 2, 285 pages.
- GRAY, Floyd. *Rabelais et l'écriture*, Paris, Nizet, 1974, 215 pages.
— *Rabelais et le comique du discontinu*, Paris, Champion, 1994, «Études et essais sur la Renaissance», 202 pages.
- GREENE, Thomas M. *Rabelais: A Study in Comic Courage*, Englewood Cliffs (N.Y.), Prentice-Hall, 1970, «Landmarks in Literature», 119 pages.
- HENRY, Gilles. *Rabelais*, Paris, Librairie académique, Perrin, 1988, 308 pages.
- HOLBAN, Marie. «Autour de Jean Thenaud et de Frère Jean des Entonneurs», *ER*, t. IX, «THR», n° CXVII, 1971, p. 49-51.
- HUCHON, Mireille. «Le Langage de Frère Jean dans *Gargantua*», *IG*, n° 41, 1989, p. 28-31.
— *Rabelais grammairien. De l'histoire du texte aux problèmes d'authenticité*, *ER*, t. XVI, Genève, Droz, 1981, «THR», n° CLXXXIII, 534 pages.
- ISHIGAMI-IAGOLNITZER, Mitchiko. «François Rabelais et l'esprit franciscain. Peut-on être à la fois humaniste et franciscain?», *ER*, t. XXII, 1988, «THR», n° CCXXVIII, p. 151-171.
- JEANNERET, Michel. *Le Défi des signes. Rabelais et la crise de l'interprétation à la Renaissance*, Caen, Paradigme, 1994, 216 pages.
— «Du mystère à la mystification. Le Sens caché à la Renaissance et dans Rabelais», *Versants*, n° II, 1981, p. 31-52.

- JEANNERET, Michel. «Polyphonie de Rabelais : ambivalence, antithèse et ambiguïté», *Littérature*, n° 55, octobre 1984, p. 98-111.
- JOURDA, Pierre. *Le Gargantua de Rabelais*, Paris, Nizet, 1969, «Les Grands événements littéraires», 191 pages.
- KRAILSHEIMER, Alban John. *Rabelais*, suivi d'un choix de textes de Rabelais, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1967, «Les Écrivains devant Dieu», n° 12, 143 pages.
— *Rabelais and the Franciscans*, Oxford, Clarendon Press, 1963, 334 pages.
- KUSHNER, Eva. «Was King Picrochole Free? Rabelais between Luther and Erasmus», *Comparative Literature Studies*, Vol. XIV, Nr 4, December 1977, p. 306-320.
- LA CHARITÉ, Raymond C. *Recreation, Reflexion and Re-creation Perspectives on Rabelais's «Pantagruel»*, Lexington (Kentucky), French Forum Publishers, 1980, «French Forum monographs», Nr 19, 140 pages.
— «The Framing of Rabelais's *Gargantua*», dans *François Rabelais. Critical Assessments*, Jean-Claude Carron (ed.), Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1995, p. 3-18.
- LACOMBE, Robert. «À la recherche de Thélème : Les Abbayes de Malgouvert», *Ethnographie*, n° 102, 1988, p. 7-43.
- LARMAT, Jean. *Le Moyen Âge dans le «Gargantua» de Rabelais*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, «Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice», n° 12, 583 pages.
— *Rabelais*, Paris, Hatier, 1973, «Connaissance des lettres», n° 63, 255 pages.
- LAZARD, Madeleine. *Rabelais et la Renaissance*, Paris, PUF, 1979, «Que sais-je?», n° 1767, 127 pages.
- LEFEBVRE, Henri. *Rabelais*, Paris, Les Éditions français Réunis, 1955, «Grandes figures», 286 pages.
- LEFRANC, Abel. *Rabelais : Études sur «Gargantua», «Pantagruel», le «Tiers Livre»*, Paris, Albin Michel, 1953, 377 pages.
- LOTE, Georges. *La Vie et l'oeuvre de François Rabelais* (1938), Genève, Slatkine Reprints, 1972, 574 pages.
- MARICHAL, Robert. «*Quart Livre* : Commentaires», *ER*, t. V, 1964, «THR», n° LXV, p. 65-162.
- MASTERS, George Mallery. *Rabelaisian Dialectic and the Platonic-Hermetic Tradition*, New York, State University of New York Press, 1969, 152 pages.
- MÉNAGER, Daniel. *Pantagruel et Gargantua, Rabelais : analyse critique*, Paris, Hatier, 1978, «Profil d'une oeuvre», n° 62, 79 pages.
— «La Politique du don dans les derniers chapitres du *Gargantua*», *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, Vol. VIII, Nr 2, Fall 1978, p. 179-191.
— *Rabelais en toutes lettres*, Paris, Bordas, 1989, 192 pages.

- METTRA, Claude. *Rabelais secret*, Paris, Grasset, 1973, «Histoire des personnages mystérieux et des sociétés secrètes», 286 pages.
- MIERNOWSKI, Jan. «In Search of a Context for Rabelaisian Hermeneutics : 'Enigme en prophetie' or How to Combine the Unnameable with the Omninameable», dans *Rabelais in Context : Proceedings of the 1991 Vanderbilt Conference*, Barbara Bowen (ed.), Birmingham (Alabama), Summa Publications, 1993, p. 67-77.
- MOREAU, François. *Les Images dans l'oeuvre de Rabelais, I : L'Image littéraire, position du problème, quelques définitions*, Paris, Société d'Éducation et d'Enseignement supérieur, 1982, 128 pages.
— *Un aspect de l'imagination créatrice chez Rabelais. L'Emploi des images*, Paris, Sedes, 1982, 189 pages.
- MUIR, Lynette R. «The Abbey and the City : Two Aspects of the Christian Community», *AJFS*, January-April 1977, p. 32-38.
- NEEDLER, Howard I. «Of Truly Gargantuan Proportions : From the Abbey of Thélème to the Androgynous Self», *University of Toronto Quarterly*, Vol. LI, Nr 3, Spring 1982, p. 221-247.
- NICATI, William. *Rabelais notre maître. Son oeuvre. Sa doctrine le pantagruelisme*, Paris, Quo Vadis, 1926, 246 pages.
- NIDERST, Alain. «Les Clefs de *Gargantua* et l'abbaye de Thélème», *ER*, t. XXV, 1991, «THR», n° CCLIII, p. 29-33.
- NYKROG, Per. «Thélème, Panurge et la dive bouteille», *RHLF*, vol. LXV, n° 3, juillet-septembre 1965, p. 385-397.
- PARIS, Jean. *Rabelais au futur*, Paris, Seuil, 1970, «Change», 253 pages.
- PLATTARD, Jean. *L'Oeuvre de Rabelais : Sources, invention et composition*, Paris, Champion, 1967, 372 pages.
— *Vie de François Rabelais*, [réimpr. de l'édition de Paris, 1928], Genève, Slatkine Reprints, 1973, 265 pages.
- POLIZZI, Gilles. «Thélème ou l'éloge du don : le texte rabelaisien à la lumière de l'*Hypnerotomachia Poliphili*», *Réforme, Humanisme et Renaissance*, vol. XIII, n° 25, 1987, p. 39-59.
- POUILLOUX, Jean-Yves. «Notes sur l'abbaye de Thélème», *Romantisme*, n° 1-2, 1971, p. 200-204.
- PUISSEGUR, M. «Rabelais géomètre ou à propos de la fontaine fantastique», *BAARD*, t. III, n° 2, 1973, p. 74-75.
- QUESNEL, Colette. *Mourir de rire d'après et avec Rabelais*, Montréal, Bellarmin, 1991, «Cahiers d'études médiévales», n° 10, 134 pages.
- EN COLLABORATION, *Rabelais en son demi-millénaire, actes du colloque international de Tours, 24-29 septembre 1984*, publiés par Jean Céard et Jean-Claude Margolin, *ER*, t. XXI, 1988, «THR», n° CCXXV, 408 pages.

- EN COLLABORATION, *Rabelais in Context : Proceedings of the 1991 Vanderbilt Conference*, Barbara Bowen (ed.), Birmingham (Alabama), Summa Publications, 1993, 198 pages.
- EN COLLABORATION, *Rabelais pour le XXI^e siècle*, Actes du colloque du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (Chinon-Tours, 1994), M. Simonin (éd.), *ER*, t. XXXIII, Genève, Droz, 1998, 443 pages.
- EN COLLABORATION, *Rabelais's Incomparable Book : Essays On His Art*, Raymond La Charité (ed.), Lexington (Kentucky), French Forum, 1986, «French Forum Monographs», Nr 62, 247 pages.
- REBHORN, Wayne A. «The Burdens and Joys of Freedom : An Interpretation of the Five Books of Rabelais», *ER*, t. IX, 1971, «THR» n° CXVII, p. 71-90.
- REGOSIN, Richard L. «The Artist and the 'Abbaye'», *Studies in Philology*, LXVIII, fasc. 2, 1971, p. 121-129.
- RIGOLOT, François. «'Énigmes' et 'Prophétie' : les langages de l'hermétisme chez Rabelais», *Oeuvres et Critiques*, XI, n° 1, 1986, p. 38-47.
— *Les Langages de Rabelais*, Genève, Droz, 1996, «Titre courant», 198 pages.
- SAFFREY, H.D. «'Cy n'entrez pas, hypocrites...'», Thélème, une nouvelle académie?», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. LV, fasc. 4, 1971, p. 593-614.
- SAINÉAN, Lazare. *La Langue de Rabelais*, [réimpr. de l'éd. de Paris, 1922-23], Genève, Slatkine Reprints, 1976, 579 pages.
- SAULNIER, Verdun-Léon. *Rabelais, I. Rabelais dans son enquête. La Sagesse de Gargantua. Le Dessenin de Rabelais*, Paris, SEDES, 1983, 224 pages.
- SCHWARTZ, Jérôme. «Gargantua's Device and The Abbey of Theleme. A Study in Rabelais' Iconography», *Yale French Studies*, Nr 47, 1972, p. 232-242.
— *Irony and Ideology in Rabelais. Structures of Subversion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, «Cambridge Studies in French», 249 pages.
- SCHWOB, Marcel. *François Rabelais*, Paris, Allia, 1990, 64 pages.
- SCREECH, Michael A. «Echoes of Saint Augustine in Rabelais», dans *Augustine The Harvest, and Theology (1300-1650) : Essays Dedicated to Heiko Augustinus Oberman in Honor of his Sixtieth Birthday*, Kenneth Hagen (ed.), Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, E.J. Brill, 1990, p. 286-99.
— *L'Évangélisme de Rabelais : Aspects de la satire religieuse au XVI^e siècle*, *ER*, t. II, Genève, Droz, 1959, «THR», n° XXXII, 100 pages.
— *Rabelais*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1979, 494 pages.
— *Rabelais*, traduit de l'anglais par Marie-Anne de Kisch, Paris, Gallimard, 1992, «Bibliothèque des idées», 640 pages.
— *Rabelais et le mariage. Religion, morale et philosophie du rire*, trad. de l'anglais par Ann Bridge, *ER*, t. XXVIII, Genève, Droz, 1992, «THR», n° CCLXVII, 208 pages.
— «The Sense of Rabelais's Enigme en Prophetie (Gargantua, LVIII), dans *Some Renaissance Studies, choix d'articles (1951-1991)*, publiés par Michael J. Heath, Genève, Droz, 1992, 361 pages.

- SCREECH, Michael A. «Some Further Reflexions on the Dating of *Gargantua* (A) and (B) and the Possible Meaning of Some of the Episodes», *ER*, t. XIII, 1976, «THR», n° CXLIV, p. 79-111.
- «Some Reflexions on the *Abbey of Thelemæ*», *ER*, t. VIII, 1969, «THR», n° XCIX, p. 107-114.
- «Some Reflexions on the Dating of *Gargantua* (A) and (B)», *ER*, t. XI, 1974, «THR», n° CXXXIX, p. 9-56.
- «Some Stoic Elements in Rabelais's Religious Thought (The Will-Destiny-Active Virtue)», *ER*, t. I, 1956, «THR», n° XXIV, p. 73-97.
- STAPFER, Paul. *Rabelais : Sa personne, son génie, son oeuvre*, Paris, Armand Colin, 1889, 509 pages.
- TELLE, Émile V. «François Lambert D'Avignon et son abbaye de Thélème», *BHR*, t. XI, 1949, p. 43-55.
- «L'île des Alliances ou l'anti-Thélème», *BHR*, t. XIV, 1952, p. 159-175.
- «Thélème et le paulinisme matrimonial érasmien : le sens de l'«*Énigme en prophétie*.» (*Gargantua*, chap. LVIII), dans *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort. 1553-1953*, Genève, Droz, 1953, «THR», n° VII, p. 104-119.
- TETEL, Marcel. *Rabelais et l'Italie*, Firenze, Olschki, 1969, «Biblioteca dell' 'Archivum romanicum' série I,», vol. 102, 314 pages.
- THUASNE, Louis. *Études sur Rabelais*, Paris, Champion, 1970, 468 pages.
- TILLEY, Arthur. *François Rabelais*, [Reprint of 1907 ed.], Port Washington (New York), Kennikat, 1970, 388 pages.
- TOURNON, André. «*En sens agile*» : *Les Acrobaties de l'esprit selon Rabelais*, Paris, Honoré Champion, 1995, 193 pages.
- VACHON, G.-A. *Rabelais tel quel*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1977, «Lectures», 144 pages.
- WEINBERG, Florence May. «Frère Jean, Évangélique : His Function in the Rabelaisian World», *MLR*, Vol. LXVI, Nr 2, April 1971, p. 298-305.
- «Thélème selon Fischart : omissions fécondes», *ER*, t. XXI, 1988, «THR», n° CCXXV, p. 373-379.
- WEINBERG, Florence May. *The Wine and the Will : Rabelais's Bacchic Christianity*, Detroit (Michigan), Wayne State University Press, 1972, 189 pages.
- WINTER, F. «Visual Variety and Spatial Grandeur in Rabelais», *Romanic Review*, Vol. VI, 1965, p. 81-91.
- ZELDIN, Jesse. «The Abbey and the Bottle», *EC*, vol. III, n° 2, été 1963, p. 68-74.